

Roman MICHAŁOWSKI

## **Przyjaźń i dar w społeczeństwie karolińskim w świetle translacji relikwii**

### **Część druga — analiza i interpretacja**

I. Udział sił nadprzyrodzonych w znalezieniach relikwii. Analiza liczbowa inwencji. II. Udział sił nadprzyrodzonych w przeniesieniach właściwych. Analiza liczbowa translacji właściwych. III. Znaczenie stosunku społecznego w przeniesieniu relikwii. Analiza liczbowa translacji właściwych. IV. Znaczenie sakralne stosunku społecznego. V. Przyjaźń. VI. Dar przyjacielski. VII. Jałmużna. VIII. Wnioski końcowe.

#### **I. Udział sił nadprzyrodzonych w znalezieniach relikwii Analiza liczbowa inwencji**

Część pierwsza niniejszej pracy była studium źródłoznawczym. Dokonaliśmy tam rozpoznania translacji relikwii jako gatunku źródła. Wyszliśmy też kilka hipotez, które wykraczają poza problematykę ściśle źródłoznawczą. Wyniki uzyskane w części pierwszej pozwolą teraz rozpatrzyć zagadnienia przedstawione w tytule pracy.

Dotychczasowe badania pozwoliły wyróżnić elementy, z których składa się translacja, a także wykazały, że niektóre elementy mogą występować w kilku postaciach. Ta różnorodność postaci umożliwiła przeprowadzenie trzech klasyfikacji omawianych utworów. Pierwsza miała za podstawę to, czy dany autor odwołuje się do czynników nadprzyrodzonych jako bezpośrednich przyczyn przeniesienia relikwii, czy też — wyjaśniając je — wskazuje on wyłącznie na czynniki naturalne. Z tą klasyfikacją wiąże się ściśle inna, której dokonaliśmy na tej podstawie — czy o wartości miejsca, w którym przechowywane są szczątki, i o woli bożej świadczą fakty o charakterze cudownym czy też jedynie zjawiska naturalne. Wreszcie podzieliliśmy utwory na te, których autorzy zaznaczyli, iż bohaterów, między którymi dokonało się przeniesienie, łączył stosunek społeczny, oraz na te, w których nic takiego się nie pisze. Zbadanie jak poszczególne typy translacji uzyskane z trzech podziałów rozkładają się w czasie, a także wyjaśnienie w ten sposób uzyskanych wyników, jest pierwszym zagadnieniem, które postawimy w tej części pracy.

Rozważania rozpoczniemy od analizy inwencji. Jak łatwo się zorientować, utwory te poddają się dwóm pierwszym klasyfikacjom. Trzecia ich nie dotyczy, ponieważ w inwencjach mówi się nie o zmianie społecznego otoczenia relikwii, lecz o wzięciu przez daną grupę w posiadanie szczątków, które uprzednio w ogóle nie były otoczone kultem, czyli nie znajdowały się w żadnym otoczeniu społecznym. Nie było więc grupy, która by je przed przeniesieniem dzierżyła. Dokonamy zatem przeglądu tych translacji, mając na uwadze sposób, w jaki w każdej z nich wyjaśniono znalezienie relikwii oraz rodzaj faktów mających świadczyć o woli bożej i o wartości miejsca.

Czytając inwencje, powstałe w IX–X w., łatwo można dojść do przekonania, że w przytłaczającej większości przyczynę znalezienia relikwii autorzy upatrywali w bezpośrednim działaniu sił nadprzy-

rodzonych. W pierwszej połowie IX w. tak się rzeczy mają w translacji św. Dionizego<sup>1</sup>, w translacji św. Adelfa<sup>2</sup> i w translacji św. Jerzego<sup>3</sup>. Podobnie przedstawia się sytuacja w wielu utworach, które można bądź to dokładnie datować na drugą połowę IX w., bądź łączyć tylko ogólnie z połową tego stulecia,

<sup>1</sup> BHL 2193 [Spis 64]. NB. tu i w dalszym ciągu, przy pierwszym w tej części powołaniu, podajemy w klamrach numery z zamieszczonego niżej (s. 60 nn.) Spisu translacji właściwych i inwencji, gdzie umieściliśmy dane o wydaniach tych utworów, ich autorstwie, czasie i miejscach powstania. Autor translacji św. Dionizego twierdzi, że relikwie znajdowały się w zbudowanym dla nich kościółku, a miejsce ich spoczynku było znane. Wydaje się jednak, że zdaniem hagiografa były one pozbawione trwałego kultu. Autor podkreśla bowiem marność tegoż miejsca (głównie cap. 3, s. 401 n.; cap. 9, s. 403), ponadto w tekście nie tylko nie ma wzmianki o tym, że ktoś się szczątkami opiekował, ale są dane świadczące o tym, że kościółek był opuszczony. Nikogo w nim nie było, gdy Dagobert, idąc w ślad za jeleniem, dotarł tam po raz pierwszy (cap. 4, s. 402); świątynka była pusta, skoro władca innym razem, nie spotkawszy nikogo, położył się w niej do snu (cap. 9, s. 403). Tak więc przeniesienie relikwii uznajemy za znalezienie. Interwencja sił nadprzyrodzonych wyraziła się być może w tym, że do grobu Dionizego zaprowadził Dagoberta jeleni, na pewno zaś w tym, iż w wizji nakazano władcy zająć się relikwiami (cap. 4, s. 402; cap. 9, s. 403). O tym utworze W. Wattenbach-W. Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, H. 1, *Die Vorzeit. Von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger*, Weimar 1952, s. 113; H. 3, *Die Karolinger vom Tode Karls des Grossen bis zum Vertrag Verdun*, Weimar 1957, s. 319. Cyt. dalej: Wattenbach-Levison.

<sup>2</sup> BHL 76 [Spis 1]. Przeniesienie relikwi z Metz do Neuwiller miało miejsce w 826 r. lub, co wydaje się bardziej prawdopodobne, w 836 r.; L. de Heinemann, w: *MGH SS XV*, s. 293 n. *Opinia Ch. Pfistera, L'Archevêque de Metz Drogo (823-856)*, w: *Mélanges Paul Fabre*, Paris 1902, s. 135, przyp. 6, że stało się to dopiero w 846 r., należy do odosobnionych. Bollandyści uznali, że translacja — oprócz ostatniego rozdziału opisującego cud z 1197 r. — powstała dwa lub trzy lata po przeniesieniu (s. 505). Opinię swą oparli na twierdzeniu hagiografa, że opisał cuda zaszłe w czasie i po przeniesieniu, *quae aut vidi aut fidei relatione audivi* (n. 7, s. 508). A także, jeśli dobrze rozumiemy, na tym, że wszystkie lub prawie wszystkie cuda, o których pisze, dokonały się w ciągu dwóch lat po przeniesieniu. Hagiograf bowiem dość skrupulatnie notuje, kiedy miały one miejsce. Z opinią bollandystów, że utwór powstał wkrótce po przeniesieniu, zgodził się z L. de Heinemann, o. c., s. 294. Jeżeliby tę tezę przyjął, czas powstania translacji trzeba by określić na około 840 r. lub nawet przed 840 r.

Przeciw tej tezie wystąpił P. d'Ozolme, *A propos du Centenaire du Neuwiller. Saint Adelphe et son culte*, *Revue Catholique d'Alsace* 91 (1926) s. 449-462, 525-532, stwierdzając, że ostatni rozdział wyszedł spod tego samego pióra co i całość, i że utwór powstał w XIII w. Posłużył się następującymi argumentami: (1°) W tekście znajduje się pomyłka w dacie przeniesienia; hagiograf pisze, że dokonało się ono za panowania cesarza Ludwika w 846 r. (2°) W wydaniu I. Wimphelingiusa, 1508 (jest to podstawa późniejszych wydań, ponieważ rękopis nie jest obecnie znany) cyfry daty 846 są rzymskie z wyjątkiem arabskiej szóstki. A ponieważ cyfry rzymskie z arabskimi zaczęto mieszać dopiero w XI w., utwór nie może być dziełem pisarza karolińskiego. (3°) Styl ostatniego rozdziału, ponad wszelką wątpliwość powstałego po 1197 r., jest taki sam jak styl poprzednich części. (4°) Sposób, w jaki opisano przeniesienie, wskazuje, że autorem nie mógł być naoczny świadek (m. in. dlatego, że niewiele jest tam szczegółów). Znaczenie pierwszego argumentu można z łatwością podważyć, gdyż błąd mógł popełnić nie autor, lecz kopista. Drugi natomiast w ogóle nie wytrzymuje krytyki; jeśli nawet I. Wimphelingius dokładnie przedrukował rękopis (wydania tego nie widzieliśmy), to manuskrypt mógł być kopią nie zaś oryginałem. Czyli że zapis liczby mógł być dziełem kopisty. Argumenty trzeci i czwarty są sformułowane w sposób zbyt ogólnikowy. Zgodzić się tedy wypadnie z G. Weill, *Le rayonnement d'un pèlerinage alsacien au IX<sup>e</sup> siècle. Saint-Adelphe de Neuwiller*, *Revue d'Alsace* 96 (1957) s. 134, przyp. 6, który próbę P. d'Ozolme'a określił jako „démonstration attachante, mais non convaincante”. Sam G. Weill, l. c., uznaje wysoką wiarygodność translacji jako źródła do dziejów IX w., ponieważ uważa, iż została napisana na podstawie relacji, która powstała w niewiele lat po przeniesieniu. „Ce qui est certain” — pisze dalej — „c'est que le récit n'est pas rigoureusement contemporain; l'auteur dit avoir recopié la liste des miracles sur un livre qui aurait été brûlé par les Huns (Hongrois?)”. Tak więc G. Weill chętnie by w translacji widział źródło pochodzące z pierwszej połowy IX w., tym jednak, co go od tej tej myśli odwodzi, jest fakt, że hagiograf miał korzystać, pisząc swe dzieło, z księgi, która spaliła się w czasie najazdu Węgrów. Ale ten argument — jedyny, jaki autor wysuwa — jest skutkiem nieporozumienia. Po pierwsze, hagiograf bynajmniej nie twierdzi, że korzystał z jakiejś księgi, w której były spisane cuda. Wspomina wprawdzie o takiej, nie w tym jednak sensie, że z niej zaczerpnął wiadomości, tylko raczej w tym, że się nie mógł na niej oprzeć. Po drugie, księga ta zawierać miała spis cudów, które za sprawą świętego objawiła się jeszcze w Metz, bardzo dawno temu, na wiele lat przed sprowadzeniem relikwii do Neuwiller (n. 6, s. 508). Tak więc pisarzowi chodziło w sposób oczywisty o Hunów, nie zaś o Węgrów. Nie pozostaje zatem nic innego jak powrócić do datowania proponowanego przez bollandystów i Heinemanna.

Utwór zaliczamy do inwencji nie ze względu na przeniesienie z Metz do Neuwiller (było to przeniesienie właściwe), lecz ze względu na zdarzenie jakoby o wiele wcześniejsze. Relikwie były pozbawione kultu. Wreszcie zaczęto je otaczać czcią, ponieważ Bóg oznajmił w wizji pewnemu mężowi, że niebiański glcs, który ten mąż słyszał był nad grobem Adelfa, a który czcił świętego, rozległ się dlatego, że ludzie nie otaczają kultem relikwii, choć czynić to powinni (n. 5, s. 507 n.). Jest rzeczą jasną, że w wizji przekazano tym samym wolę bożą.

<sup>3</sup> BHL 3398 [Spis 26]. Por. niżej. O autorstwie i czasie powstania Wattenbach-Levison, H. 3, s. 345. Interesującym tekstem jest Altrfridi Vita sancti Liudgeri, ed. G. H. Pertz, *MGH SS II*, lib. I, cap. 14, s. 408. Mowa jest tam o otoczeniu kultem ciała św. Lebuina. Miejsce, w którym spoczywało, stało się na skutek najazdu Sasów pustkowiem. Interwencja sił nadprzyrodzonych wyraziła się w wizji, w której Liudgerowi wskazano, gdzie ciało leży. Ten, mając za zadanie otoczyć kultem relikwie, już przedtem ich szukał, ale na próżno. Bez pomocy bożej nie mógł tego dokonać. Można by było ten tekst uznać za inwencję,

nie wypowiedając się, czy powstały one tuż przed rokiem 850 czy tuż po nim. Są to następujące teksty: trzy translacje św. Benedykta<sup>4</sup>, translacja św. Heleny<sup>5</sup>, translacja św. Otmara<sup>6</sup>, dwie translacje św. Eugeniusza<sup>7</sup>, translacja św. Chrodeganga (z Sééz)<sup>8</sup>, translacja św. Austremoniusza<sup>9</sup>, translacja świętych Euze-

i to pierwszego typu, gdyby nie jedna wątpliwość. Nic nie wskazuje na to, by szczątkom nie oddawano czci przed najazdem Sasów. A jest nawet mała wskazówka, która pozwala twierdzić coś przeciwnego — Sasi szukali ciała w czasie napadu. Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z ponownym wzięciem w posiadanie tych samych szczątków przez tę samą grupę społeczną, co nie pozwala tego faktu uznać za znalezienie a utworu za inwencję. O czasie powstania tekstu i o autorze K. Honselmann, *Die Annahme des Christentums durch die Sachsen im Lichte sächsischer Quellen des 9. Jahrhunderts*, *Westfälische Zeitschrift* 108 (1958) s. 210; K. Hauck, *Zu geschichtlichen Werken Münsterscher Bischöfe*, w: *Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster*, Münster [Westf.] 1966, s. 341 nn.

<sup>4</sup> BHL 1117 [Spis 59]. Treść tego utworu omówiliśmy w części I pracy, s. 14; por. też *ibidem*, przyp. 21 i 40. Translacja św. Benedykta, BHL 1123 [Spis 61]; zasadnicze szczegóły dotyczące przeniesienia są te same co w BHL 1117. Prawdopodobnie oba teksty wyszły spod pióra tegoż autora, Adrewalda. O BHL 1123 przede wszystkim A. Vidier, *L'Historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les Miracles de Saint-Benoît. Ouvrage posthume revu et annoté par les soins des moines de Saint-Benoît de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire)*, Paris 1965, s. 151 nn. Z punktu widzenia interesujących nas elementów tak samo opisuje przeniesienie translacja św. Benedykta, BHL 1118 [Spis 60]; o jej datowaniu W. Goffart, *Le Mans, St. Scholastica, and the literary tradition of the translations of St. Benedict*, *Revue Bénédictine* 7 (1967) s. 132 nn. Podobnie, z nieistotnymi dla nas różnicami, rzecz przedstawia translacja św. Scholastyki, ed. W. Goffart, o. c., s. 134-141. Data powstania tego źródła nie jest pewna. Wydawca zaznacza tylko, że można by udowodnić, iż tekst powstał w niedługo po BHL 1117, ale że on uczynił tego nie próbował; *ibidem*, s. 132 n. Nie zdążyliśmy wykorzystać pracy J. Howrlier, *La translation d'après les sources narratives*, *Studia Monastica* 20 (1979) s. 220 nn.

<sup>5</sup> BHL 3772-3773 [Spis 22]. Mowa jest tam o znalezieniu Krzyża św. (Vita, cap. II, n. 25, s. 588). Helena przystąpiła do szukania tej relikwii, ponieważ Konstantynowi, gotującemu się do wojny z Maksencjuszem, we śnie anioł pokazał znak krzyża i powiedział: *In hoc vinces*. Mamy tu do czynienia z bezpośrednim działaniem sił nadprzyrodzonych, które zmusiło człowieka do zdobycia relikwii; zaniechanie tego skończyłoby się klęską. Translacje św. Heleny, tzn. Vita i Translatio, datuje się zazwyczaj na drugą połowę IX w. E. Ewig, *Kaiserliche und apostolische Tradition im mittelalterlichen Trier*, *Trierer Zeitschrift* 24/26 (1956-1958) s. 153-158, określa czas jej powstania na lata 846-852/853, co zresztą pozostaje hipotezą. Por. też Wattenbach-Levison, H. 5, *Die Karolinger vom Vertrag von Verdun bis zum Herrschaftsantritt der Herrscher aus dem sächsischen Haus. Das westfränkische Reich*, Weimar 1973, s. 529.

<sup>6</sup> BHL 6387 [Spis 77]. We fragmencie, który nas interesuje, mowa jest o dwóch przeniesieniach. Pierwsze miało miejsce gdy zauważono, iż grób świętego doznaje czci liturgicznej ze strony aniołów. Drugie zaś dokonano się po 34 latach (lib. I, cap. 1-2 s. 48). Czy przed pierwszym przeniesieniem relikwie były czczone? Chyba nie, jako że cuda, które miały miejsce wokół grobu uznano za *manifesta sanctitatis indicia*, po czym ulokowano ciało w nowym miejscu. Wygląda na to, że dopiero wizja modlących się aniołów skłoniła zakonników do oddawania świętemu czci. Nie jest też pewne czy po pierwszym przeniesieniu relikwie otoczono trwałym kultem. Natomiast na pewno zaczęto oddawać im cześć po drugim przeniesieniu. Bez względu na to kiedy rozpoczęła się trwała kult, bezpośrednią tego przyczyną były siły nadprzyrodzone. Za drugim razem przeniesienia dokonano *divino* — *nutu* (cap. 2), za pierwszym — pod wpływem opisanej wizji. A w wizji tej zawarty był nakaz oddawania świętemu czci. Translacje św. Otmara uznajemy za inwencję jedynie hipotetycznie, ponieważ nie jest zupełnie pewne czy — zdaniem autora — przed pierwszym przeniesieniem szczątki nie były otoczone kultem.

<sup>7</sup> Translacja św. Eugeniusza, BHL 2686-2688 [Spis 65]. O dacie powstania J. Dubois, *Saint Eugène de Deuil, sa personnalité et son culte*, *Revue Bénédictine* 70 (1960) s. 88; por. też D. Misonne, *La légende liturgique de la translation de Saint Eugène de Saint-Denis à Brogne*, *ibidem* 74 (1964) s. 102 nn., gdzie ustalono datę (877-879) przeniesienia relikwii z Deuil do Saint-Denis, stanowiącą doskonały terminus ante quem utworu. Translacja św. Eugeniusza, BHL 2692 [Spis 66]; o tym utworze por. w części I, s. 6 i przyp. 13. W obu dziełkach napisano, że po męczeńskiej śmierci świętego ciało jego wrzucone zostało do morza i długo nikt nie wiedział, że tam się znajdują relikwie. Interwencja sił nadprzyrodzonych polegała m. in. na tym, że pewien człowiek doznał wizji, w której nakazano mu wydobycie ciała z wody i otoczyć czią.

<sup>8</sup> BHL 1784 [Spis 62]. Relikwie przez długi czas były pozbawione kultu (n. 12, s. 770). Wzięto je ponownie w posiadanie *superno, ut claret, consilio pariterque auxilio* (*ibidem*). O czasie powstania L. Musset, *Les premiers temps de l'abbaye d'Almenèches des origines au XII<sup>e</sup> siècle*, w: *L'abbaye d'Almenèches-Argentan et sainte Opportune, sa vie et son culte*, Paris 1970, s. 13 nn.; G. Oury, *Sainte Opportune, sa vie et ses reliques*, w: *L'abbaye*, s. 222.

<sup>9</sup> BHL 844 [Spis 5]. Ciało dwa razy zostało pozbawione kultu i za każdym razem ludzie otoczyli relikwie czią na skutek bezpośredniej interwencji bożej (n. 11, s. 52; n. 12 i 14, s. 53). Za pierwszym razem biskup ujrzał w wizji jak grupa niebiańskich postaci otacza grób, odprawiając modły. Zobaczywszy to, nakazał oddawać cześć Austremoniuszowi. Oczywiście wizję tę mógł zrozumieć jako polecenie — skoro objawiono mu, że niebianie modlą się do świętego, widać on też powinien to czynić. W drugim przypadku akcję sił nadprzyrodzonych autor wprowadził mówiąc, że relikwiami się zajęto *per revelationem Domini Nostri Jesu Christi*. Co do datowania zob. [Baudot-Chaussin], *Vie des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'histoire des fêtes par les RR. PP. Bénédictins de Paris*, t. XI, Novembre, Paris 1954, s. 39 (tamże literatura przedmiotu). Czas powstania literatury hagiograficznej dotyczącej św. Austremoniusza jest bardzo trudny do ustalenia, w związku z czym zakwalifikowanie BHL 844 do drugiej połowy IX w. jest tylko hipotetyczne. Nie dotarliśmy do pracy P.-Fr. Fournier, *S. Austremonie premier évêque de Clermont*, *Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne* 89 (1979) s. 417-471.

biusza i Poncjana<sup>10</sup>, translacja św. Frodoberta<sup>11</sup>, translacja św. Lupusa<sup>12</sup>, translacja św. Wincentego<sup>13</sup>, translacja św. Ragnoberta<sup>14</sup>, translacja św. Tauryna<sup>15</sup>. Wymieńmy tu jeszcze translację św. Fausty, choć zakwalifikowanie tego utworu budzi niemałe wątpliwości<sup>16</sup>. Dla X w. wskazać można te oto utwory, odznaczające się wspomnianą cechą: translację św. Austremoniusza<sup>17</sup>, translację św. Agnieszki<sup>18</sup>, trans-

<sup>10</sup> BHL 2747 [Spis 13], cap. 10. s. 373: *Sub idem fere tempore in diocesi Vivariensi beati Audeoli martyris ipso revelante venerabile corpus repertum est. Latuit autem idem martyr gloriosus per annos pene sexcentos, et cum in ecclesia non longe ab altari esset in profundissima fovea sepultus, quo loco jaceret usque ad presens ignorabatur.* O czasie powstania Wattenbach-Levison, H. 5, s. 618.

<sup>11</sup> BHL 3179 [Spis 71]. Po śmierci św. Frodoberta jego ciało złożono w pewnej bazylice. Po upływie wielu lat zapomniano o jego świętości, a bazylikę naruszył żąb czasu. Kiedy na tym miejscu zbudowano nową bazylikę, biskup, zanim przystąpił do jej wyświęcania, nakazał wynieść z niej prochy pochowanych tam ludzi. Uczyniono to, zabierając również szczątki św. Frodoberta. Biskup dowiedział się jednak o jego świętości i polecił z powrotem złożyć je w bazylice. Także i ten rozkaz wykonano. Nosił się też z myślą, żeby dokonać przeniesienia ciała, w wykonaniu tego przeszkodziła mu jednak śmierć. Po wielu latach opat zapoznał się z żywotem Frodoberta i zapaławszy do świętego miłością, postanowił mieć w nim pośrednika. Postanowiono więc dokonać przeniesienia ciała. Bracia dotarli do grobu, otworzyli go i znaleźli prochy wielu ludzi. Nie wiedzieli które należały do św. Frodoberta. Rozpoznali je w końcu po światłości, która dzięki Chrystusowi wokół relikwii się rozciągała. Tak się przedstawia treść utworu. Jedna rzecz nie ulega wątpliwości: jest to inwencja, ponieważ wynika z niej, że przez czas długi relikwii nie otaczano kultem. Na większe trudności natrafia określenie roli, jaką w znalezieniu odegrały siły nadprzyrodzone. Zależy to od uznania, w którym momencie szczątkom zaczęto oddawać cześć; jeśli po ponownym pochowaniu w bazylice, to zaziemskie moce nie miały w tym żadnego udziału. Wydaje się jednak, że jeszcze wtedy nie otoczono ciała kultem. Nie tylko bowiem nie ma o tym ani słowa, ale są dwie informacje, które przemawiają przeciw takiemu przypuszczeniu. Po pierwsze autor zaznacza, że nikt nie studiował żywotu świętego, zanim opat nim się zainteresował (s. 61, w. 19 n.); po drugie zaś hagiograf twierdzi, że opat, gdy tylko postanowił mieć w św. Frodobercie pośrednika, naznaczył jego święto (s. 61, v. 29 n.). Trudno przypuścić, żeby relikwie były otoczone kultem, skoro nie obchodzono uroczystości świętego i nie czytano jego żywotu (jutrznia!). Trzeba więc uznać, że cześć szczątkom zaczęto oddawać dopiero wtedy, oraz przyjąć, że do znalezienia była potrzebna pomoc boża. Pozwoliła bowiem na zidentyfikowanie ciała.

<sup>12</sup> BHL 5078 [Spis 75]. Ciało nie było otoczone kultem. Święty ukazał się pewnemu mnichowi, objawił swe imię, wskazał miejsce gdzie ciało spoczywa i nakazał się nim zająć. O czasie powstania mówi wydawca, s. 288.

<sup>13</sup> BHL 8644 [Spis 81]. Treść tego utworu dokładnie omówiliśmy w części I, s. 28 n.; por. też przyp. 79.

<sup>14</sup> BHL 7062 [Spis 78]: *apparuit beatissimus Baiocensium Ecclesiae Ragnobertus pontifex in visu cuidam venerabili viro Herveo nomine, blandisque eum alloquitur sermonibus: Surge vir Dei, vade ad Baiocas civitatem — invenes ibi basilicam in honore beati Exsuperii primi eiusdem sedis episcopi constructam; sed jam a suis pene ornatibus avulsam, ut nil decoris habeat, nec etiam ullum ibidem persolvatur officium; — in qua beatorum confessorum Ragnoberti pontificis atque ministri sui Zenonis corpora inculte requiescunt, sine ullius dignitatis aut honoris reverentia — —.* Po czym kazał ciała przenieść i otoczyć kultem (cap. 1, kol. 891). Herweusz, ponownie po pewnym czasie upomniany, rozkaz wykonał. O czasie powstania C. Thiellet, *Le culte des reliques d'après les „Translations” carolingiennes*, Université de Paris X<sup>ème</sup>, *Mémoire de maîtrise* [maszynopis], s. 9.

<sup>15</sup> BHL 7992 [Spis 80]. Ciało nie było otoczone kultem, a miejsca spoczynku nie znano. Myśl o zaopiekowaniu się relikwiami nasunęła się bohaterowi, gdy usłyszał głosy aniołów śpiewających chwałę świętego. Ludzie nie mogli jednak znaleźć ciała. Umożliwił to dopiero cud, który wskazał miejsce (n. 1, s. 643 n.). Co do czasu powstania — Wattenbach-Levison, H. 5, s. 587.

<sup>16</sup> BHL 2832 [Spis 68]. Wątpliwości wynikają po pierwsze stąd, że nie jest pewne, czy utwór jest inwencją. Autor wprawdzie wspomina, że klasztor, w którym szczątki św. Fausty spoczywały, został spalony (n. 6, s. 728), ale czy to znaczy, że szczątki były pozbawione kultu? Źródło nie daje na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi, ale rzeczywiście nikt się chyba relikwiami nie zajmował. Świadczyć o tym może to, że mnich, który je rabował, przystąpił do podniesienia ciała *antequam res ab incolis ejusdem loci posset agnosci* (ibidem). Skoro mnich bał się okolicznych mieszkańców, klasztor był widać pusty. Tego zaś, że określenie *incolae loci* rzeczywiście znaczy 'mieszkańcy okolicy (miejscowości)', nie zaś 'mieszkańcy klasztoru' dowodzi następujący fragment: *Nec mora facta, Domini advenit auxilium. Quidam enim rusticus in eodem loco ex incolis loci illius se Domini Sacerdoti et monacho obvius factus est — —* (n. 7, s. 728). Tak więc badane sformułowanie odnosi się nie do zakonnika, lecz do chłopca. Nie jest też pewne, czy źródło to jest translacją pierwszego czy też drugiego typu. Za pierwszym rozwiązaniem przemawia fakt, że pomoc boża ułatwiła mnichowi przeprawę przez rzekę, gdy z ciałem uciekał (n. 8, s. 728). Brak jednak wzmianki o tym, żeby ktoś go gonił, że w związku z tym ktoś mógł ucieczkę udaremnić. Trudno więc z całą stanowczością orzec, iż bez pomocy bożej przeniesienie nie udałoby się. Z tych dwóch powodów ocenę translacji uważamy za hipotetyczną. O czasie powstania Wattenbach-Levison, H. 5, s. 612.

<sup>17</sup> BHL 846 [Spis 6]. Po najeździe Wandalów relikwie zostały pozbawione kultu. Kazał zająć się nimi biskup *divinitus ammonitus* (n. 17, s. 59). O czasie powstania utworu zob. [Baudot-Chaussin] l. c. Datowanie tego źródła, podobnie jak innych tekstów odnoszących się do św. Austremoniusza, jest wysoce hipotetyczne.

<sup>18</sup> BHL 165 [Spis 2]. Relikwie nie były otoczone kultem ani też nikt nie wiedział, gdzie się znajdują. Zająć się nimi nakazała w wizji św. Agnieszka (n. 3, s. 722). W sprawie czasu powstania O. Holder-Egger, w: MGH XV, s. 571<sup>c</sup>.



lację św. Firmina<sup>19</sup> i translację św. Gerulfa<sup>20</sup>. Wreszcie na Boga, jako na bezpośrednią przyczynę przeniesienia szczątków, powołał się autor translacji św. Sawina, którą można datować tylko ogólnie na IX–X w.<sup>21</sup> Zakres działania sił nadprzyrodzonych w poszczególnych przypadkach bywał różny. I tak w translacji św. Sawina Bóg ograniczył się do objawienia za pośrednictwem cudu, że w określonym miejscu spoczywa ciało świętego<sup>22</sup>. W translacji św. Agnieszki moce nadnaturalne również powiadomiły ludzi — tym razem posługując się wizją — że w okolicy znajdują się szczątki świętych. Nie poprzestały jednak na tym i tak długo domagały się od wiernych, aby otoczyli relikwie kultem, że ci w końcu rozkaz wypełnili. Bez względu jednak na zakres działania sił nadprzyrodzonych należały one w każdym przypadku do bezpośrednich przyczyn znalezienia relikwii.

Natomiast inwencje, w których nie zaznaczono w ogóle wpływu Boga lub wskazano tylko na wpływ pośredni, należą w IX–X w. do zupełnych wyjątków. Takim utworem jest powstała w pierwszej połowie IX w. translacja św. Cypriana, gdzie brak jakiegokolwiek wzmianki o tym, że siły nadprzyrodzone przyczyniły się do znalezienia ciała<sup>23</sup>. Innym tego rodzaju tekstem jest translacja św. Mauryna, pochodząca z drugiej połowy X w.<sup>24</sup> Autor pisze tam, iż za zrządzeniem bożym kaplica, gdzie znajdował się grób świętego, zawaliła się. I gdy przystąpiono do jej odbudowy, odkryto ciało, o którym nikt do tej pory nie wiedział. Zorientowawszy się, że jest to ciało świętego, otoczono je kultem. W tym przypadku moce nadnaturalne były przyczyną znalezienia szczątków, lecz nie stanowiły przyczyny bezpośredniej. Zawalenie się kaplicy samo w sobie nie niosło bowiem informacji o tym, że kryje się tam tak wielki skarb. Na zaziemskie moce, jako na przyczynę znalezienia relikwii, nie powołano się też w translacji św. Frodoberta, powstałej w drugiej połowie X w.<sup>25</sup>

Tak więc na prawie trzydzieści inwencji jedynie w trzech nie powołano się na siły transcendentne jako na bezpośrednią przyczynę znalezienia. Wolno zatem przyjąć, że w całym interesującym nas okresie górowało przekonanie, że człowiek sam z siebie nie ma możliwości zawładnięcia relikwiami, które nie znajdują się w posiadaniu innych ludzi. Zgoda Boga, bez Jego czynnego działania, sama nie wystarcza.

Zadajmy z kolei pytanie, w jaki sposób hagiografowie starali się czytelnika przekonać, że znalezienia relikwii dokonano zgodnie z wolą bożą, a miejsce, w którym się potem znalazły, było odpowiednie? Otóż przegląd inwencji wykazuje, że w olbrzymiej większości powoływano się na cud, jako na dowód. Tak się rzeczy mają nawet w translacji św. Mauryna, mimo że jej twórca nie upatrywał w mocach transcendentnych bezpośredniej przyczyny znalezienia relikwii. Wyraźnie bowiem stwierdza, że cuda dziejące się po przeniesieniu szczątków świadczą o zgodzie Boga na to przeniesienie. A miały one miejsce tak w związku z przeniesieniem ciała, które wieńczyło otoczenie relikwii kultem, jak i z kradzieżą kilku ich części<sup>26</sup>. Również autor translacji św. Frodoberta powołał się na znaki nadziemskie. Do przeniesienia ciała — który to fakt hagiograf traktuje jako nawiązanie bliższej łączności między świętym a ludźmi — skłoniły mnichów cuda<sup>27</sup>. Jeżeli więc dowodzą one, że święty chciał z tą grupą nawiązać

<sup>19</sup> BHL 3018 [Spis 69]. Po śmierci święty nie był otaczany kultem. Dopiero na jego żądanie, wyrażone w wizji, zaczęto oddawać mu cześć (*preuves*, kol. 338 nn.). O dacie powstania utworu zob. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, sub voce 6 Firmin.

<sup>20</sup> BHL 3507 [Spis 72]. Treść tego utworu omówiliśmy w części I, s. 16 n. O dacie powstania W. Wattenbach, R. Holtzmann, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Die Zeit der Sachsen und Salier, t. I, Das Zeitalter des Ottonischen Staates (900–1050)*, Weimar 1967, s. 118, przyp. 124. Cyt. dalej: Wattenbach-Holtzmann.

<sup>21</sup> BHL 7450 [Spis 49]. Martène i Durand przypisali autorstwo tego tekstu Aimoinowi z Saint-Germain-des-Prés. Brak na to wystarczających dowodów. Z całą pewnością można źródło datować tylko ogólnie na IX–X w.; por. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. I, kol. 1185; B. de Gaiffier, *Les sources de la Passion de ss. Savin et Cyprien*, *Analecta Bollandiana* 73 (1955) s. 324 nn.; Wattenbach-Levison, H. 5, s. 616.

<sup>22</sup> BHL 7450, cap. 3, kol. 1051; tamże informacja o braku kultu przed przeniesieniem.

<sup>23</sup> BHL 2045 [Spis 63]. Treść tego utworu omówiliśmy w części I tej pracy, s. 20 n.

<sup>24</sup> BHL 5735 [Spis 42], cap. 4–5, s. 277. O dacie powstania Wattenbach-Holtzmann, t. I, s. 94, przyp. 40.

<sup>25</sup> BHL 3178 [Spis 70]. Treść tego utworu tym się różni od BHL 3179, że w pierwszym z nich mówi się wyraźnie, iż po ponownym umieszczeniu ciała w bazylice mnisi czcili je i to gorliwie (cap. 28, s. 83). Tak więc już w tym momencie nastąpiło znalezienie. O autorze i czasie powstania donosi wydawca, s. 69 nn.

<sup>26</sup> BHL 5735, n. 6 nn., s. 277 n.; por. w części I, s. 19.

<sup>27</sup> BHL 3178, cap. 28–29, s. 83 nn.

ściślejszy kontakt, dowodzą tym bardziej, że miał to być kontakt jakikolwiek. Jedyne autorzy trzech utworów nie skorzystali z tego rodzaju argumentów. Chodzi mianowicie o twórcę translacji św. Cypriana, twórcę translacji św. Chrodeganga (z Sécz)<sup>28</sup> oraz twórcę translacji św. Austremoniusza (BHL 846)<sup>29</sup>. Ten stan rzeczy skłania do przyjęcia tezy, że w świadomości społeczeństwa omawianej epoki sam tylko Bóg zaświadczyć mógł o wartości środowiska, które zdobyło relikwie dotąd pozbawione kultu i o tym, że zdobycie to nastąpiło za Jego zgodą.

## II. Udział sił nadprzyrodzonych w przeniesieniach właściwych Analiza liczbowa translacji właściwych

Do innych rezultatów dojdziemy, gdy z tego samego punktu widzenia zbadamy translacje właściwe. Przyjrzyjmy się im zwracając najpierw uwagę na rolę, jaką — zdaniem poszczególnych autorów — interwencja boża odegrała w przeniesieniu. Znamy dziesięć translacji właściwych, które można z dużą dozą prawdopodobieństwa datować na pierwszą połowę IX w. Są to następujące utwory: translacja św. Hugberta<sup>30</sup>, translacja św. Jerzego (BHL 3398), translacja św. Adelfa (BHL 76), translacja św. Kasjana<sup>30A</sup>, translacja świętych Marcelina i Piotra<sup>31</sup>, translacja świętych Aleksandra i Justyna<sup>32</sup>, translacja św. Geneszjusza<sup>33</sup>, translacja św. Wita<sup>34</sup>, translacja świętych Chryzanta i Darii<sup>35</sup> i translacja św. Wigberta<sup>36</sup>. Ocena sześciu z nich nie budzi żadnych zastrzeżeń. Nie da się stwierdzić czynnego i bezpośredniego działania sił nadprzyrodzonych w translacjach: Adelfa, Kasjana, Chryzanta — Darii, natomiast bez trudu takie działanie można dostrzec w translacjach: Marcelina — Piotra, Wigberta oraz Aleksandra — Justyna. W tym ostatnim utworze czytamy jak to biskup Fryzycji zwrócił się do papieża Grzegorza IV z prośbą o relikwie. Ten zrazu odniósł się do niej niechętnie, potem dopiero Bóg zmiękczył jego serce i papież przekazał biskupowi święte szczątki<sup>37</sup>. Nie ulega wątpliwości, że działanie mocy nadprzyrodzonych odegrało w ich przeniesieniu ważną rolę i, co więcej, miało charakter bezpośredni, gdyż bez udziału innych czynników wpłynęły one na decyzję Grzegorza. Z kolei w translacji świętych Marcelina i Piotra Einhard przypisał duże znaczenie wizji, w której nakazano ludziom udającym się do Rzymu zdobyć ciała znajdujące się w tamtejszej bazylice św. Tyburta. Owo znaczenie przejawiało się najpierw w tym, że gdy po pierwszych niepowodzeniach już chcieli wracać do domu z pustymi rękami, na czas przypomnieli sobie o bożym rozkazie i tylko dlatego postanowili przedsięwziąć skuteczne tym razem zabiegi. Z kolei, mając w pamięci słowa przekazane im w wizji, postarali się o ciała, które spoczywały właśnie w tamtym kościele. Nie ulega więc wątpliwości ani związek przyczynowy między interwencją bożą a przeniesieniem ciał świętych Marcelina i Piotra, ani bezpośredni charakter tego

<sup>28</sup> BHL 1784. Sformułowanie *superno — — consilio pariterque auxilio* nie sugeruje raczej tego, żeby siły nadprzyrodzone miały wpłynąć na bohatera za pośrednictwem cudu; por. przyp. 8.

<sup>29</sup> Z określenia *divinitus ammonitus* nie musi wynikać, że miała miejsce jakaś wizja.

<sup>30</sup> BHL 3995 [Spis 24]. O autorze i czasie powstania pisze wydawca, s. 234.

<sup>30A</sup> BHL 1635 [Spis 29].

<sup>31</sup> BHL 5233 [Spis 37]. Jest to jedna z nielicznych translacji, które doczekały się obszerniejszej literatury. Najważniejsze pozycje zestawiają Wattenbach-Levison, H. 2, *Die Karolinger vom Anfang des 8. Jahrhunderts bis zum Tode Karls des Grossen*, s. 271, przyp. 354. Tam również o czasie napisania.

<sup>32</sup> BHL 271 [Spis 4]. O czasie powstania mówi wydawca, s. 286.

<sup>33</sup> BHL 3314 [Spis 15]. O czasie napisania wypowiada się wydawca, s. 169. -- Nie zdążyliśmy wykorzystać pracy: Th. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno, Sigmaringen 1980*, s. 18–25.

<sup>34</sup> BHL 8718 [Spis 53]. Najnowsze wydanie daje I. Schmale-Ott, *Translatio sancti Viti Martyris, Fontes Minores, t. I [Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XLI], Münster [Westf.] 1979*. Cytujemy jednak według MGH SS II. O czasie powstania utworu pisze K. Honselmann, *Die Annahme des Christentums*, s. 208 nn.; por. I. Schmale-Ott, ed. c., s. 21 nn.

<sup>35</sup> BHL 1793 [Spis 9]. O czasie powstania O. Holder-Egger, w: MGH SS XV, s. 374.

<sup>36</sup> BHL 8879 [Spis 54]. O autorze i czasie powstania wypowiada się wydawca, s. 36.

<sup>37</sup> BHL 271, cap. 1, s. 287: *Post crebras ergo locutiones instantissimasque preces vix tandem aliquando cor apostolici manu Dei miserentis est emollitum, scilicet ut in assensum petentis animum inclinaret, cuius pridem postulationes nec spernere poterat nec exaudire volebat.*

związku<sup>38</sup>. Zdaniem autora translacji św. Wigberta przeniesienie było skutkiem wizji — biskupowi Albuinowi ukazał się człowiek, który stwierdził, że jest przysłany od Boga i nakazał dać ciało św. Wigberta klasztorowi w Hersfeld<sup>39</sup>.

Cztery utwory następują więcej trudności. Ze szczególnym przypadkiem mamy do czynienia w translacji św. Jerzego (BHL 3398), będącej fragmentem *Gesta abbatum Fontanellensium*. Autor opowiada o przybyciu w okolice Saint-Wandrille relikwii św. Jerzego. Pewnego razu mieszkańcy nadbrzeżnej osady dostrzegli, że po morzu płynie naczynie. Gdy dobiło do brzegu, komes i duchowni otworzyli je i stwierdzili, że zawiera między innymi relikwie św. Jerzego. Nie wiedziano zrazu, co ze szczątkami począć. Nakazano trzydniowy post, po czym umieszczono je na wozie zaprzężonym w krowy. Chciano bowiem w ten sposób dowiedzieć się, gdzie relikwie powinny spoczywać. Krowy pociągnęły wóz, a doszedłszy do określonego miejsca, zatrzymały się. Tam też owe szczątki znalazły swoje miejsce spoczynku. Opowiedziawszy tę historię, autor zastanawia się nad tym, skąd i w jaki sposób relikwie mogły znaleźć się w morzu nieopodal owej osady? Nikt bowiem ze współczesnych nie umie na to pytanie odpowiedzieć. Otóż, powołując się na *Liber Pontificalis*, autor zwraca uwagę na fakt, że właśnie wtedy, gdy to się stało, w Rzymie, za pontyfikatu papieża Zachariasza, znaleziono szczątki św. Jerzego. Autor wyciąga stąd wniosek, że zapewne Zachariasz przekazał je jakimś czcigodnym mężom pochodzącym z Brytanii, których zawsze łączyła ze Stolicą Apostolską wielka przyjaźń; albo też dał je przedstawicielom ludów, do których szlak morski wiedzie w pobliżu rzeczonyj miejscowości. Ludzie ci zabrali szczątki ze sobą — snuje dalej autor swoje domysły — i gdy przepływali nieopodal owej nadmorskiej osady, naczynie wpadło do wody, *za skinieniem bożym* dobijając do brzegu.

W istocie mamy tu do czynienia z dwiema różnymi wersjami translacji. Jedna z nich to opowiadanie, które autor skądś zasłyszał i przekazał czytelnikowi, druga to historia ułożona przez niego samego. Stworzył wersję własną, ponieważ nie zadowoliło go to, co podawała tradycja. Nie wyjaśniała bowiem do końca, skąd i w jaki sposób w okolicy Saint-Wandrille znalazły się relikwie. Rozwiązując sam to zagadnienie, autor czuł się jednak związany tradycją. Starał się więc przedstawić taką wersję, która by w sposób zadowalający tłumaczyła przeniesienie i jednocześnie nie była sprzeczna z tym, co się do tej pory o przybyciu szczątków mówiło. To wszystko trzeba mieć na uwadze, zanim przystąpi się do interpretacji źródła. Ponieważ utwory badamy nie dla nich samych, lecz po to, żeby dowiedzieć się jak wyobrażano sobie przeniesienie relikwii, wersje przedstawione w tekście stanowią dla nas dwie odrębne translacje. Dlatego należy poddać analizie każdą z nich z osobna, a także — żeby odtworzyć „czyste” przekonania — trzeba wydobyć to, co w opowiadaniu autora *Gesta* nie wynikało z jego poglądów, lecz było skutkiem faktu, iż nie chciał on w niczym podważać wersji, z którą się zetknął.

Jak łatwo można się zorientować, historia przekazana przez tradycję jest inwencją. Nie ma tam bowiem ani słowa o tym, aby ktoś relikwie posiadał, zanim nie przybyły do owej krainy. Nietrudno też dostrzec, że bezpośrednią przyczyną znalezienia było działanie sił nadprzyrodzonych. Najdobitniej świadczy o tym to, że miejsce, w którym należało szczątki złożyć i otoczyć kultem, wskazały krowy. One zaś nie uczyniły tego same z siebie, lecz wyraziły wolę bożą. Z kolei wersja autora *Gesta* w tym, co przytacza on za *Liber Pontificalis*, jest inwencją, w tym zaś, co pisze od siebie, jest translacją właściwą. Inwencją zajmować się nie będziemy, nie należy bowiem do hagiografii obszaru i epoki, która nas interesuje. Przyjrzyjmy się jedynie oryginalnemu wkładowi twórcy *Gesta*. O tym, że przybycie relikwii autor wyobrażał sobie jako przeniesienie właściwe, wnosić można stąd, iż, jego zdaniem, od momentu ich znalezienia w Rzymie aż do umieszczenia w kościele znajdującym się niedaleko Saint-Wandrille były zawsze w czyichś rękach. Nic też nie wskazuje na to, aby szczątki były pozbawione kultu. Owo przeniesienie dzieli się na dwa etapy. W pierwszym papież przekazał relikwie mężom z Brytanii lub też innym ludziom. W drugim wydostały się one z ich rąk i trafiły w posiadanie Franków. Na każdy z tych etapów składa się jedno „pojedyncze” przeniesienie właściwe. W pierwszym przeniesieniu siły

---

<sup>38</sup> BHL 5233, lib. I, cap. 2 nn. s. 240 nn. Znaczenia, jakie Einhard przypisał działaniu sił nadprzyrodzonych, zdaje się trochę niedoceniać H. Liebeschütz, *Wesen und Grenzen des karolingischen Rationalismus*, *Archiv für Kulturgeschichte* 33 (1951) s. 39 nn.

<sup>39</sup> BHL 8879, cap. 24, s. 42.

nadprzyrodzone nie odegrały czynnej roli. W następnym zaś sprawiły, że naczynie dopłynęło do owej miejscowości i że cząstki ciała św. Jerzego złożono w określonej bazylice. W tym więc przypadku Bóg był bezpośrednią przyczyną tego, że relikwie zmieniły otoczenie społeczne. Ale drugi etap nie jest miarodajny dla poznania poglądów autora dotyczących przyczyn przeniesienia właściwego, a to dlatego, że pisarz czuł się tu związany dotychczasową wersją i musiał zdać sprawę w swoim opowiadaniu ze wszystkich zawartych w niej wydarzeń. Niektóre zaś z nich siłą rzeczy wskazywały na bezpośrednią ingerencję Boga. Owszem, można się w tym przypadku dopatrzeć piętna poglądów samego autora. Ale dotyczą one innej sprawy, tego mianowicie, że twórcę *Gesta* tak dalece nie zadowalało powoływanie się na znalezienie relikwii, iż wyjaśniając ich przybycie wołał uważać, że było ono skutkiem przeniesienia właściwego. W pełni miarodajny dla naszego zagadnienia jest tylko pierwszy etap, tu bowiem w sposób zupełnie nieskrępowany mogła działać wyobraźnia pisarza. Tu też, jak zaznaczyliśmy, siły nadprzyrodzone nie odegrały żadnej czynnej roli. Daje to podstawy do uznania omawianego utworu za translację właściwą drugiego typu.

Pewne wątpliwości może też budzić translacja św. Hugberta, napisana przez Jonasza z Orleanu. Mowa jest w niej o tym jak to biskup Leodium Waltkaud przekazał mnichom z Andagium ciało owego świętego. W opisie samego przeniesienia relikwii brak jakiegokolwiek wzmianki, która mogłaby sugerować, że Bóg przyczynił się doń bezpośrednio. Można by się natomiast zastanawiać, czy na to nie wskazuje zamieszczone dużo wyżej zdanie, rozpoczynające fragment, w którym Jonasz w ten sposób scharakteryzował działalność Waltkauda jako biskupa: [Waltkaud] *częściowo z natchnienia bożego i chęci nagrody, częściowo zaś skłoniony do tego upomnieniami najświętszego władcy [Ludwika Pobożnego] bardzo się starał lud, który mu Pan powierzył, uszlachetnić praktykowaniem dobra i z tego co dobre zawsze podnosić na to co lepsze. Jeżeliby zaś coś w jego diecezji było godnego naprawy, wszystkimi siłami starał się tego dokonać. Dlatego też pośród tego wszystkiego, co domagało się naprawy, ukazał się jego [biskupa] szczerobliwosci pewien klasztor* — —<sup>40</sup>. Dalej mowa jest o odnowieniu owego klasztoru, o tym, jak wzorowo potem żyli w nim mnisi, i o roli, jaką w tych przemianach odegrał biskup Leodium. Wreszcie autor opowiada o przeniesieniu ciała św. Hugberta.

Otóż można by podejrzewać, że jeśli w źródle zaznaczono, iż Waltkaud działał *z natchnienia bożego*, to uważano, że ciało świętego też przekazał *Divinitatis instinctu*. Przeciw takiej wykładni należy wysunąć poważne zastrzeżenia. Po pierwsze zwraca uwagę fakt, że Jonasz powołał się na interwencję bożą w sposób mało stanowczy. Stwierdził bowiem, że biskup spełniał wzorowo swoje obowiązki w części tylko dzięki łasce pańskiej, że poza tym znaczenie miało to, iż chciał dostąpić nagrody niebiańskiej, a i upomnienia cesarskie odegrały swoją rolę. Można więc się zastanawiać, czy autor rzeczywiście przywiązywał wagę do działania sił nadprzyrodzonych, czy powoływanie się na *Divinitatis instinctus* nie było zabiegiem retorycznym, albo też czy pod tym sformułowaniem nie kryła się treść, której Jonasz nie przekładał na konkretne zdarzenia. Podejrzenia te są tym bardziej uzasadnione, że w pierwszym rozdziale autor wiele napisał o dbałości, z jaką Ludwik Pobożny otaczał religię i o tym, jak pilnie czuwał nad działalnością biskupów. Nie ulega więc wątpliwości, że dla Jonasza rzeczą szczególnie istotną była rola pełniona przez cesarza. Nią więc raczej, niż czym innym, chciałby — jak się zdaje — wyjaśnić przeniesienie szczątków. A jeśli by nawet przyjąć, że działanie zaziemskich mocy było dla hagiografa czymś sprecyzowanym, powstaje następujące pytanie: czy Bóg inspirował biskupa bezpośrednio w każdym jego czynie z osobna? Chyba nie. W źródle mówi się bowiem nie to, że Waltkaud *Divinitatis instinctu* zajął się klasztorem, lecz to, że *Divinitatis instinctu* troszczył się o diecezję. Można stąd wyciągnąć wniosek, że siły nadprzyrodzone nie tyle kierowały kolejnymi aktami woli Waltkauda, ile urabiały jego postawę, czyli że wpływ Boga na przeniesienie byłby co najwyżej pośredni. Ale nawet gdyby założyć, że nie o postawę tu chodziło, od razu nasuwa się nowy problem: czy na pewno Jonasz, wspominając o natchnieniu bożym, miał na myśli sprawę relikwii? Raczej należy w to wątpić, jako że w tekście łączy się ono nie z nią, lecz — w sposób zupełnie wyraźny — z odnowieniem klasztoru.

<sup>40</sup> BHL 3995, cap. 2, s. 235: — — *partim Divinitatis instinctu et mercedis intuitu, partim vero huius sacratissimi principis talibus monitionibus incitatus, studebat magnopere plebem sibi a Domino traditam bonorum exercitiis nobilitare et de bonis ad meliora semper evehere, ac si quid in episcopio suo resedisset emendatione dignum, totis nisibus in meliorem statum recuperare. Unde inter cetera quae emendationem postulabant obtulit se eius munificentiae cella quaedam — —*.

Okazuje się więc, że przyjęcie hipotezy, iż działanie Boga było w opinii hagiografa bezpośrednią przyczyną przeniesienia, natrafia na rozliczne trudności. Tym jednak, co pozwala ją bez wahania odrzucić, są dwa następujące argumenty. Po pierwsze zauważmy, że gdyby Jonasz rzeczywiście przykładał wagę do bezpośredniego udziału Boga w przekazaniu relikwii, nie omieszczałby tego zaznaczyć wówczas, gdy pisał — obszernie przecież — o samej historii przeniesienia. Drugiego argumentu dostarcza zdanie otwierające translację. Hagiograf podaje tam warunki, można by rzec — najogólniejsze przyczyny, z powodu których doszło do przeniesienia. Są nimi cześć dla Chrystusa i miłość do Niego oraz wzrastająca za czasów Ludwika Pobożnego gorliwość wiernych w otaczaniu kultem Boga i świętych<sup>41</sup>. Łatwo zauważyć, że brak tu wzmianki o natchnieniu bożym. Zgodzić się wypadnie, że gdyby autor naprawdę przywiązywał znaczenie do interwencji sił nadprzyrodzonych, wymieniłby wśród warunków jeśli nie inicjatywę czy pomoc, to przynajmniej błogosławieństwo boże. Wydaje się więc, że w badanym tekście albo w ogóle działanie zaziemskich mocy nie miało miejsca, albo było ono tylko pośrednie. Bez względu jednak na to, która z tych możliwości odpowiada prawdzie, utwór trzeba uznać za translację drugiego typu.

Przyjrzyjmy się z kolei translacji św. Wita. Dziełko to nie zawiera, z wyjątkiem jednego sformułowania, jakiegokolwiek wzmianki przemawiającej za tym, że autor upatrywał przyczyny przeniesienia w działaniu sił nadnaturalnych. Ale to właśnie sformułowanie jest tak niejasne, iż nie wiadomo, jaką wagę do niego przykładać. A oto fragment, w którym ono występuje. Towarzysz Fulrada *Audiens vero iam dicti abbatis desiderium, petivit ab eo, ut secum eum ire permitteret. Cui cum praefatus vir desiderium suum aperuisset, divina comitante gratia tale reperuerunt consilium, ut corpusculum beatissimi pueri ac sacratissimi martyris Viti a loco quo positum erat tolleret, atque in praedio suo diligentissime poneret, ecclesiam quoque eius nominis fabricaret; quae donante sibi Domino omnia complevit*<sup>42</sup>. Trudność zrozumienia tego tekstu wynika z niejasności określenia *divina comitante gratia*. Czy używając go autor miał na myśli to, że Bóg natchnął Fulrada i jego towarzysza do powzięcia owego postanowienia? Nie sposób tej hipotezy przyjąć, dysponujemy bowiem dwoma argumentami przemawiającymi przeciwko niej. Po pierwsze słowo *comitor* sugeruje raczej to, że łaska pańska wystąpiła niejako obok aktu decyzji, niż to, że była jego przyczyną. Po drugie rzeczownik *gratia* czasem znaczy po prostu 'życzliwość', 'upodobanie', 'błogosławieństwo', a więc stan, który nie jest aktywnym działaniem. W takim przypadku, używając omawianego określenia hagiograf mógł je rozumieć tak, iż podjęcie przez Fulrada i jego towarzysza owego postanowienia spotkało się u Boga z życzliwym przyjęciem. Ale argumenty te nie są tak mocne, aby tę hipotezę po prostu odrzucić. Podobnie nie bardzo wiadomo, co autor rozumie przez sformułowanie *donante sibi Domino*. Najprawdopodobniej znaczy ono tylko to, że Pan zezwolił na przeniesienie. Nie jest to wszakże pewne. Nie pozostaje nic innego, jak tylko wstrzymać się od oceny utworu.

Z ciekawą sytuacją mamy do czynienia w translacji św. Genezjusza. W tekście tym znajduje się tylko jedno zdanie, które może dowodzić, że siły nadprzyrodzone były przyczyną przeniesienia relikwii. A oto treść fragmentu, w którym zdanie to występuje. Komes Gebehard wysłał dwóch swoich ludzi do Jerozolimy po relikwie św. Genezjusza. Jeden z nich umarł w drodze, drugi — diakon — powrócił do kraju szczęśliwie, przywożąc ze sobą szczątki. Po powrocie dowiedział się, że komes tymczasem zmarł. I gdy posłaniec rozważał, co ma począć, *poczul, że w dalszym ciągu wspiera go pomoc boża*<sup>43</sup>, albowiem do Rzymu, gdzie wówczas się znajdował, przybył właśnie Skrot, do którego tamten zwrócił się po radę. Za pozwoleniem bożym (*annuente Deo*) Skrot od razu znalazł wyjście z sytuacji.

Zastanawiając się nad oceną tego faktu, wypada od razu zauważyć, że w określeniu *annuente Deo* nie należy się dopatrywać dowodu na to, że zaziemskie moce, zdaniem hagiografa, wzięły czynny udział w przeniesieniu szczątków. Owo sformułowanie oznacza bowiem tylko, że Pan znalezieniu właściwej rady nie przeszkadzał i ustosunkował się do niej przychylnie, nie posuwając się jednak do ingerencji

<sup>41</sup> *Abhinc autem, quomodo qualiterve, monente, immo compellente Christi honore et amore, crescente etiam atque flagrante erga divinum cultum piissimamque sanctorum Dei venerationem fidelium devotione sub piissimo Deoque amantissimo Hludovico imperatore, in transferendo memorati et saepe memorandi sanctissimi viri corpore sit actum, breviter fideliterque constat esse subnexum; ibidem, prologus, s. 235.*

<sup>42</sup> BHL 8718, cap. 2, s. 577.

<sup>43</sup> BHL 3314, cap. 2, s. 170: *continuo solacium sibi sensit adfuisse divinum.*

w bieg wypadków. Na większe trudności natrafia ocena innego faktu, a mianowicie tego, że zdaniem hagiografa Bóg udzielał pomocy diakonowi. Pomoc ta w sposób widoczny wyraziła się w przybyciu Skrota do Rzymu. Ponieważ jego spotkanie z diakonem ułatwiło, a może nawet umożliwiło umieszczenie relikwii w uprzednio już upatrzonym klasztorze, trzeba w owej interwencji widzieć jedną z przyczyn przeniesienia. Chciałoby się więc uznać utwór za translację pierwszego typu. Wątpliwości natomiast nasuną się wówczas, gdy się zważy, że z tekstu nie wynika, w jaki sposób siły nadnaturalne udzieliły swej pomocy. Nie wiadomo, czy Bóg skłonił Skrota do przybycia do Rzymu za pomocą wizji lub natchnienia, czy też posłużył się do tego celu długim łańcuchem wydarzeń, ani też z jakich ogniw taki łańcuch mógłby się ewentualnie składać. A wątpliwości te wynikają stąd, że hagiograf, pisząc o bożym działaniu, mógł sobie nie zdawać sprawy z dróg tego działania. Tak też było chyba w istocie. Trzeba mianowicie zauważyć, że Pan użyczył swego wsparcia nie tylko raz, lecz, jak wynika ze źródła, przez cały czas go udzielał. Ale autor nigdzie, poza tym właśnie jednym miejscem, nie wskazuje na wydarzenie, w którym owa pomoc by się przejawiała. Działania sił nadprzyrodzonych uprzednio po prostu nie widać. Odnosi się tedy wrażenie, że choć hagiograf przyjmował, iż Bóg wywiera wpływ na bieg wypadków związanych z przeniesieniem, to nie wyobrażał sobie jasno, w jaki sposób ten wpływ się urzeczywistnia. W gruncie rzeczy świadczy to nie o poczuciu zależności od zaziemskich mocy, lecz przeciwnie, o poczuciu daleko idącej autonomii. Nie można też wykluczyć możliwości, że odwołanie się do mocy zaziemskich miało charakter retoryczny. Dlatego też omawiany utwór należy zaliczyć — zgodnie z zasadami sformułowanymi w pierwszej części pracy — do grupy drugiej.

Przegląd translacji powstałych w Galii i w Germanii w pierwszej połowie IX w. przyniósł następujące wyniki. Spośród dziesięciu utworów dadzą się wyróżnić zaledwie trzy, co do których nie ma wątpliwości, że są translacjami pierwszego typu. Stwierdziliśmy ponadto, że sześć tekstów należy do drugiego typu. Wreszcie w stosunku do jednego nie zajęliśmy stanowiska.

Omówione dotąd utwory można z dużym stopniem pewności datować na pierwszą połowę IX w. Istnieją ponadto dwa teksty, których powstanie można tylko ogólnie ustalić na połowę tego stulecia. Są to translacja św. Heleny (*Vita* i *Translatio*, bez *Miracula*) oraz translacja męczenników przeniesionych do Fuldy. Autor pierwszego tekstu, opisując żywot świętej, opowiada, jak to Helena wysłała do Galii szczątki męczenników. Ale ponieważ Galia była tego niegodna, Pan nie zgodził się i statek, który je wiozł, zatonął. Relikwie przez długi czas leżały na dnie, zanim je wydobyto<sup>44</sup>. Okazuje się więc, że siły nadprzyrodzone, działając energicznie, zapobiegły przeniesieniu. Zgodnie z przyjętymi zasadami musimy utwór uznać za translację pierwszego typu. Powstaje jednak następująca wątpliwość. Hagiograf omawiając przeniesienie samej św. Heleny — a więc przeniesienie, na którego opracowaniu szczególnie mu zależało — w ogóle nie wspominał o jakiegokolwiek interwencji sił nadprzyrodzonych. Podejrzewać by można w związku z tym, że sam nie przywiązywał wagi do ich działania, natomiast historię o zatopieniu relikwii — umieszczoną przecież na marginesie i jedynie skrótowo naszkicowaną — przejął (wyczytał?) od kogo innego. Jest to jednak zagadnienie wymykające się narzędziom analizy, którymi rozporządzamy. Wypadnie przeto pozostać przy wskazanej ocenie. Natomiast niewątpliwie do drugiej grupy należy translacja męczenników przeniesionych do Fuldy<sup>45</sup>. W tym utworze nie ma ani jednego faktu, którego bezpośrednim źródłem byłoby działanie sił nadprzyrodzonych, stające się przyczyną przeniesienia.

Dla drugiej połowy IX w. dysponujemy osiemnastoma nieźle datowanymi utworami. Spośród nich siedem to translacje pierwszego typu. Są to translacje: św. Aleksandra, św. Liboriusza, św. Austremoniusza, św. Machuta, świętych Jerzego, Aureliusza i Natalii, św. Magloriusza, św. Kaliksta. W dwóch pierwszych utworach siły nadprzyrodzone wystąpiły z inicjatywą przeniesienia — w translacji św. Aleksandra Waltbert powziął myśl o sprowadzeniu relikwii *nutu Dei*<sup>46</sup>, natomiast w translacji św. Liboriusza Bóg objawił biskupowi Paderbornu, aby o szczątki, których ten tak pragnął, poprosił biskupa Le Mans, Aldryka<sup>47</sup>. W trzecim natchnienie boże skłoniło króla Pepina do wyrażenia zgody na umiesz-

<sup>44</sup> BHL 3772-3773, *Vita*, cap. IV, n. 52, s. 595.

<sup>45</sup> BHL 7044 [Spis 45]. Źródło to, przez część literatury datowane na lata 842-847 (tak wydawca, s. 328), zdaniem E. E. Stengla powstało około 857 r. K. Lübeck, Fuldaer Studien. *Geschichtliche Abhandlungen*, t. II, Fulda 1950, s. 115 nn.

<sup>46</sup> BHL 283 [Spis 3], cap. 4, s. 676.

<sup>47</sup> BHL 4913 [Spis 33], cap. 7, s. 152. Jest pewne, że źródło powstało między 886 a 909 r.: R. Latouche, *Un récit inédit*

czenie ciała św. Austremoniusza w Mauzac<sup>48</sup>. W translacji św. Machuta wpływ sił nadprzyrodzonych urzeczywistnił się w ten sposób, że gdy próbowano przenieść szczątki tego świętego, stały one opór i w rezultacie cel osiągnięto tylko połowicznie — zabrano jedynie kosteczki, które udało się podnieść, resztę zostawiono<sup>49</sup>. W translacji świętych Jerzego, Aureliusza i Natalii oraz w translacji św. Magloriusza bezpośrednie działanie zaziemskich mocy wyraziło się we wsparciu, którego udzieliły ludziom. W pierwszym z tych utworów Bóg zapobiegł kradzieży<sup>50</sup>, w drugim z kolei bez pomocy bożej nie dałoby się ich ukraść<sup>51</sup>. W translacji św. Kaliksta<sup>52</sup> ingerencja Boga wyraziła się w następującym wydarzeniu. Gdy chciano przenieść relikwie świętego z klasztoru, w którym tymczasowo się znajdowały, do innego, będącego ostatecznym miejscem przeznaczenia, nie pozwoliły się podnieść. Dokonał tego — natchniony przez Pana — prezbiter z klasztoru, w którym dotychczas spoczywały. Uznano to za znak i ciało św. Kaliksta zostawiono w dawnym miejscu.

Do translacji drugiego typu można zaliczyć dziesięć utworów, a mianowicie translacje: św. Puzynny<sup>53</sup>, św. Hermesa<sup>54</sup>, świętych Euzebiusza i Poncjana (BHL 2747), św. Scholastyki<sup>55</sup>, św. Germana (z Paryża)<sup>56</sup>, św. Maurycego<sup>56A</sup>, św. Sewera<sup>57</sup>, św. Januarego<sup>58</sup>, św. Baudelego<sup>59</sup> oraz świętych Florentyna

de la translation de saint Liboire à Paderborn (836), *La Province du Maine* 69 (1967) s. 4. Przeważa przy tym opinia, iż napisano je raczej u schyłku IX w. niż na początku następnego stulecia; K. Honselmann, *Zur Translatio s. Liborii. Gobelin Person und die Teilnehmerberichte*, *Westfälische Zeitschrift* 116 (1966) s. 76, przyp. 17; nota bollandystów do artykułu W. Goffarta, *The literary adventures of St. Liborius. A postscript to the Le Mans forgeries*, *Analecta Bollandiana* 86 (1969) s. 5. Por. wszakże W. Goffart, *The literary adventures*, s. 7, przyp. 2. W analizie liczbowej nie uwzględniamy translacji św. Liboriusza, BHL 4911b, a to ze względu na wątpliwości, jakie budzi czas jej powstania (część I naszej pracy, s. 26 n. przyp. 76). Pominiemy też inną translację tegoż (tekst nieznaną BHL), *La Translation de Saint Liboire du diacre Erconrad* [Archive historique du Maine, t. XIV], *Le Mans* 1967. Źródło to, odkryte przez A. Cohausza w 1966 r., zostało zrazu przez przeważającą część badaczy uznane za tekst, który wyszedł spod pióra uczestnika przeniesienia, Erkonrada, i miał powstać jeszcze w pierwszej połowie IX w. (po 839 r.; por. np. K. Honselmann, *Zur Translatio s. Liborii*, s. 171–189). Opinii tej przeciwstawił się jednak W. Goffart, *The literary adventures*, passim, twierdząc, że translacja ta jest skróconą kopią relacji Erkonrada, powstała w niewiadomym czasie. Wątpliwości wysunięte przez tego badacza nakazują zrezygnować z wykorzystania źródła w analizie liczbowej.

<sup>48</sup> BHL 844, n. 18, s. 53. Myśl o przeniesieniu ciała podjęto wtedy, gdy miejsce w którym spoczywało, *propter malorum hominum invastationem valde a suo esset honore dejectus* (n. 13, s. 53). Nie uznajemy jednak tego przeniesienia za znalezienie, ponieważ z przytoczonego cytatu nie wynika mimo wszystko, żeby relikwie w ogóle były pozbawione kultu.

<sup>49</sup> BHL 5116 [Spis 34], cap. 9, s. 418. O dacie powstania i autorstwie mówi wydawca, s. 331; por. też L. Duchesne, *La vie de Saint Malo*, *Revue Celtique* 11 (1890); P. Riché, *Translations de reliques à l'époque carolingienne. Histoire des reliques de Saint Malo*, *Le Moyen Age* 82 (1976) s. 204 nn.

<sup>50</sup> BHL 3409 [Spis 27], cap. 29, kol 958. O czasie powstania i autorstwie C. Thiellet, o. c., s. 7.

<sup>51</sup> [Spis 36], cap. 10–11, s. 375. O dacie powstania Wattenbach-Levison, H. 5, s. 604 nn.

<sup>52</sup> BHL 1525 [Spis 28], cap. 2, s. 419. O czasie powstania utworu Wattenbach-Levison, H. 5, s. 546.

<sup>53</sup> BHL 6995 [Spis 46]. Treść tego utworu omówiliśmy w części I, przyp. 83 na s. 30. O datowaniu ostatnio pisze K. Honselmann, *Gedanken sächsischer Theologen des 9. Jahrhunderts über die Heiligenverehrung*, *Westfalen* 40 (1962) s. 38 n.

<sup>54</sup> BHL 3857 [Spis 23]. O datowaniu pisze wydawca, s. 410.

<sup>55</sup> BHL 7526 [Spis 50]. Co do czasu powstania — W. Goffart, *Le Mans*, s. 125; J. Howrlier, *La translation de sainte Scholastique à Juvigny*. *Studia Monastica* 20 (1979) s. 335 nn.

<sup>56</sup> BHL 3477 [Spis 16]. Chodzi nam nie o przeniesienie św. Germana, będące głównym tematem utworu — jest to bowiem podniesienie — lecz o sprowadzenie z Walencji niecielesnych relikwii św. Wincentego (strofy 1–7, s. 133). W związku z tym nasuwają się dwie wątpliwości co do wymowy utworu. To bowiem, że autor nie powołał się na siły nadprzyrodzone, może wynikać nie stąd, iż w ogóle nie widział w nich czynnika odgrywającego aktywną rolę w przeniesieniu właściwym, ale stąd, że w oczach hagiografa relikwie niecielesne miały mniejszą wartość, lub stąd, że sprowadzeniu tych relikwii poświęcił mniej uwagi, gdyż było to zagadnienie uboczne.

<sup>56A</sup> BHL 3462 [Spis 39].

<sup>57</sup> BHL 7682 [Spis 51]. O dacie powstania i autorze mówi wydawca, s. 289.

<sup>58</sup> BHL 4131 [Spis 25]. Treść tego utworu omówiliśmy w części I, s. 3. Bohater wziął relikwie, którymi w tym momencie nikt się nie zajmował. Nie uznajemy jednak tego faktu za znalezienie, gdyż, jak się wydaje, miejscowa ludność opuściła to miejsce niedawno, na skutek najazdu pogan. Zgodnie zaś z definicją znalezienie jest przeniesieniem polegającym na tym, że bierze się w posiadanie szczątki, które uprzednio trwale nie były otoczone czcią. Utwór ten powstał po dacie domniemanego przeniesienia w 871 r. ale jeszcze chyba w IX w. (wydawca na to stulecie datuje rękopis, s. 472). — Nie zdążyliśmy tu wykorzystać pracy: Th. Klüppel, o. c., s. 57–59.

<sup>59</sup> BHL 1047 [Spis 7]. Co do czasu powstania zob. Wattenbach-Levison, H. 5, s. 613.



i Hilarego. Komentarza wymaga jedynie ten ostatni tekst. Czytamy tam bowiem, że opat, zawiadomwszy duchowieństwo i biskupa, dokonał przeniesienia ciał *Deo auxilium ferente*<sup>60</sup>. Sformułowanie takie sugeruje, że siły nadprzyrodzone uczestniczyły w tych wydarzeniach, udzielając opatowi wsparcia. Nie bardzo jednak wiadomo na czym ta pomoc mogła polegać, jako że przeszkód, z którymi należałoby się uporać, nie było. Wydaje się zatem, że omawiane określenie było bądź tylko zwrotem retorycznym, bądź wyrażało bardzo niejasne przekonanie o konieczności bożego wsparcia. Dlatego też źródło, o którym mowa, trzeba zaliczyć do grupy drugiej.

Dzielkiem, którego ocena natrafia na poważne trudności, jest także translacja św. Gorgoniusza, gdzie na bezpośrednie działanie zaziemskich mocy może co najwyżej wskazywać to zdanie: *W roku — — 846 za zrządzeniem bożej laski [divina administrante gratia] zdarzyło się, iż Rajnald — — udał się do Rzymu dla modlitwy, a także po to, żeby, jeśliby Pan się zgodził a Apostolska władza udzieliła swego zezwolenia, przywieźć ciało jakiegoś męczennika Chrystusowego — —*<sup>61</sup>. Ze sformułowania *divina administrante gratia* wolno z dużym stopniem pewności przyjąć, że hagiograf miał na myśli nie tylko to, iż Bóg ustosunkował się przychylnie do przeniesienia szczątków, jak to zdawał się sugerować autor translacji św. Wita, używając określenia *divina gratia comitante*, ale także i to, że interweniował w bieg wydarzeń. Natomiast nie wiadomo, czy działanie zaziemskich mocy miało charakter bezpośredni. Nie jest bowiem jasne jak hagiograf łączył ich ingerencję z faktem, iż Rajnald postanowił relikwie sprowadzić. Dlatego też należy powstrzymać się od oceny tego utworu.

Jak wynika z powyższego przeglądu, na osiemnaście utworów powstałych w drugiej połowie IX w.<sup>62</sup> siedem należy uznać za translacje pierwszego typu, zaś w odniesieniu do jednego utworu trzeba sąd zawiesić. Dane te pozwalają stwierdzić, że w okresie tym pisano nieco więcej utworów drugiego rodzaju niż pierwszego.

Dla pierwszej połowy X w. rozporządzamy mniejszą liczbą tekstów. Utworów, które bez wahania można datować na ten okres, znamy zaledwie pięć. Autor jednego z nich, a mianowicie translacji św. Machuta<sup>63</sup>, nie powołuje się w ogóle na działanie mocy nadprzyrodzonych, można więc to źródło zaliczyć do drugiej grupy. Natomiast w czterech zaznaczono, że Bóg miał bezpośredni wpływ na przeniesienie. I tak autor translacji św. Eugeniusza podkreśla, że Gerard myśl sprowadzenia ciała świętego do Brogne powziął *caelitus animatus*, a mnisi od św. Dionizego wydali mu je *divinitus adhortati*<sup>64</sup>. Z kolei w translacji św. Marka napisano, że Ratald zwrócił się do przyjaciela z prośbą o relikwie *divina inflatus admonitione*<sup>65</sup>. Ów prośbę spełnił i w ten sposób ciało św. Marka znalazło się w Reichenau. Autor translacji św. Kwiryna dwukrotnie pisze o skutecznej interwencji Boga. Najpierw gdy wspomina, iż podczas składania ciała do grobu kawałek oderwał się i wpadł w ręce jednej z osób uczestniczących

<sup>60</sup> BHL 3036 [Spis 14], n. 2, s. 396. G. Bardy, *Les martyrs de Bremur*, Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon, 1935, s. 18, twierdzi, że zanim opat wziął relikwie, nie były one w danym miejscu czczone. Nie ma jednak racji, gdyż hagiograf podał, iż kościół naruszony zębem czasu nie dawał już schronienia przed deszczem, wobec czego *veneratio circa locum illum frigidior, concursus populi fieret tepidior* (n. 1, s. 395). A więc mimo wszystko kult istniał; G. Bardy, o. c., s. 23 n., uważa, że utwór wyszedł spod pióra człowieka współczesnego przeniesieniu (miało ono miejsce — ostatnie z nich — w 859 r. lub wkrótce potem). Datowanie na drugą połowę IX w. znalazło ostatnio dodatkowe potwierdzenie: czas powstania dwóch rękopisów zawierających to źródło B. Bischoff określił na ostatnią ćwierć IX w. (por. B. de Gaiffier, *Un dossier hagiographique réuni pour Girard de Vienne? Analecta Bollandiana* 88 (1970) s. 287.

<sup>61</sup> BHL 3622 [Spis 18] n. 2 s. 55: *Anno — — DCCCXLVI divina administrante gratia contigit, ut Rainaldus — — causa orationis pergeret, et si Dominus permetteret, et Romana seu Apostolica potestas sineret, corpus alicujus Martyris Christi — — secum defferret — —*. O czasie napisania źródła Wattenbach-Levison, H. 5, s. 599; C. Thielliet, o. c., s. 6.

<sup>62</sup> Translacja św. Benedykta, BHL 1123, podaje następującą historię. Gdy odnowiono klasztor na Monte Cassino papież zażądał od Pepina, żeby mnisi z Fleury oddali ciało świętego. Król kazał je wydać, ale stawiało ono opór i w rezultacie pozostało na miejscu (cap. 15–18, kol. 916 nn.). Mamy tu do czynienia z bezpośrednim działaniem sił nadprzyrodzonych. Ale powrót z Fleury na Monte Cassino nie był przeniesieniem właściwym, i to właśnie dlatego, że był powrotem. Podobna historia zawarta jest w kodeksie z IX w., która być może poprzedza w czasie wersję podaną przez BHL 1123; ed. A. Vidier, o. c., s. 251–252.

<sup>63</sup> BHL 5124 [Spis 35]. O czasie powstania utworu pisze wydawca, s. 5, 191.

<sup>64</sup> BHL 2689 [Spis 12], cap. 3–4, s. 32. Por. w części I, s. 6.

<sup>65</sup> BHL 5285 [Spis 38], cap. 2, s. 450. O czasie powstania Wattenbach-Holtzmann, t. I, s. 244. Nie wykorzystaliśmy tu pracy: Th. Klüppel, o. c., s. 84–105. Najnowsze wydanie ibidem, s. 142–164.

w obrzędzie. Widząc w tym wyraz woli bożej, ową część zabrano, podzielono na kawałki i rozdano. Po wtóre zaś wtedy, gdy hagiograf opowiada, jak to relikwie stawiały opór zamierzeniom opata, który chciał je ofiarować przyjacielowi<sup>66</sup>. Wreszcie autor translacji Krwi Pańskiej uwydatnił znaczenie interwencji mocy zaziemskich dla przeniesienia szczątków opisując, jak to choroba celowo zesłana przez Boga skłoniła właścicielkę ampułki z kropelkami Krwi Przenajświętszej do ofiarowania tej relikwii klasztorowi w Reichenau<sup>67</sup>.

Pochodzenie dalszych dwóch utworów z pierwszej połowy X w. jest wysoce prawdopodobne. Są to translacja św. Sebastiana i translacja św. Remigiusza, które mogły powstać także u schyłku poprzedniego stulecia. Oba te teksty należą do pierwszej grupy. W translacji św. Sebastiana wpływ zaziemskich mocy urzeczywistnił się m. in. przez to, że Hilduin sprowadził do Soissons relikwie tegoż świętego, usłuchawszy rozkazu przekazanego mu w wizji<sup>68</sup>. Z kolei w translacji św. Remigiusza bezpośrednia interwencja sił nadprzyrodzonych wyraziła się w tym, że szczątki zawieszono uprzednio przez biskupa Moderamma na drzewie nikomu nie pozwalający się zdjąć. Udało się to dopiero wtedy, gdy biskup odprawił mszę w znajdującym się nieopodal klasztorze. Fakt ten skłonił Moderamma do ofiarowania temuż klasztorowi części relikwii<sup>69</sup>.

Jeżeliby brać pod uwagę tylko te źródła, których pochodzenie z pierwszej połowy X w. nie ulega wątpliwości, to na cztery translacje pierwszego typu przypadłaby jedna typu drugiego. Trzeba by więc ocenić — choć niewielka liczba tekstów nakazywałaby czynić to ze szczególną ostrożnością — że w tym okresie częściej pisano utwory pierwszego niż drugiego rodzaju. Jeżeliby zaś do statystyki wciągnąć również pozostałe utwory, wniosek ten znalazłby mocne potwierdzenie.

Znamy jedenaście tekstów, które można dokładnie datować na drugą połowę X w. Są to: translacja św. Gorgoniusza oraz translacje I–II tegoż świętego zawarte w żywocie św. Chrodeganga (z Metzu), dalej translacje: św. Bibiana, św. Agnieszki, świętych Cyryka i Julitty, św. Mauryna, św. Epifana, św. Maurycego, św. Landoalda, wreszcie translacja świętych przeniesionych przez biskupa Udalryka. Wszystkie te utwory, oprócz ostatniego, należą do pierwszej grupy. Za taką oceną translacji św. Gorgoniusza przemawia okoliczność, że gdy mnisi z Gorze postanowili ofiarować relikwie kapłanowi z kościoła Zbawiciela w Metzu, stawiały one opór i tym samym dar nie doszedł do skutku<sup>70</sup>. W żywocie św. Chrodeganga (z Metzu)<sup>71</sup> jeden opis przeniesienia (translacja I) pochodzi od autora, drugi zaś (translacja II) jest wersją, którą hagiograf zasłyszał i z którą się nie zgadza. Opisy te trzeba traktować jako dwie odrębne translacje i oceniać każdą z osobna. Według wersji drugiej, przeniesienie ciała św. Gorgoniusza miało być skutkiem kradzieży. Kradzież ta — i w tym znajduje wyraz interwencja sił nadprzyrodzonych umożliwiająca przeniesienie — udała się dlatego, że cud udaremnił próbę ujęcia złodziei<sup>72</sup>. Inaczej przedstawił przeniesienie sam hagiograf. Jego zdaniem papież Paweł dobrowolnie przekazał relikwie Chrodegangowi. A zgodził się na jego prośbę dlatego, iż dobrze wiedział, że biskup Metzu zawsze działa *inspirazione divina*<sup>73</sup>. Jak stąd wynika, hagiograf uznawał decydujący i bezpośredni wpływ zaziemskich mocy na przeniesienie — Chrodegang postanowił zdobyć szczątki na skutek natchnienia bożego, którego doznawał we wszystkim, co czynił. Z kolei autor translacji św. Bibiana opisuje kradzież ciała tego świętego, której dokonali mnisi z Figeac. Znaczenie działania sił nadprzyrodzo-

<sup>66</sup> BHL 7029 [Spis 31], cap. 10, 16, s. 15, 19. O czasie powstania mówi wydawca, s. 8. Istnieje jeszcze utwór dokładnie datowany na pierwszą połowę X w., *Translatio sancti Iusti*, BHL 4594, ed. L. de Heinemann, MGH SS XV, s. 566–567. W źródle tym przedstawiono przeniesienie właściwe, nie powołując się w ogóle na siły nadprzyrodzone. Tekst sprawia jednak wrażenie skrótowego, ze względu więc na niebezpieczeństwo mylnego zakwalifikowania utworu, pominiemy go w niniejszych rozważaniach.

<sup>67</sup> BHL 4152 [Spis 30], s. 450 nn. O tym utworze Wattenbach-Holtzmann, t. I, s. 244, a ostatnio Th. Klüppel, o. c., s. 82–92, 106–108.

<sup>68</sup> BHL 7545 [Spis 48], cap. 6, kol. 586.

<sup>69</sup> BHL 7150 [Spis 47]. O czasie powstania utworu pisze wydawca, s. 566.

<sup>70</sup> BHL 3621 [Spis 19], cap. 7, s. 240 n. O datowaniu i problemie autorstwa Wattenbach-Holtzmann, t. I, s. 180.

<sup>71</sup> O czasie powstania i zagadnieniu autorstwa zob.: Wattenbach-Holtzmann, t. I, s. 181 n.; *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1960 nn., sub voce: Chrodegangus.

<sup>72</sup> BHL 1781 — II [Spis 21], cap. 29, s. 570 n.

<sup>73</sup> BHL 1781 — I [Spis 20], l. c.

nych polegało tutaj na tym, że umożliwiły mnichom ucieczkę<sup>74</sup>. Również w translacji świętych Cyryka i Julitty interwencja sił zaziemskich wyraziła się w pomocy, jakiej udzieliły one zbiegowi; bez tej pomocy przeniesienie nie doszłoby do skutku<sup>75</sup>. W translacji św. Mauryna święty dwukrotnie ingeruje w bieg wydarzeń: raz gdy duchownego, który zamierzał zabrać relikwie dla siebie, zmusza, zadając mu ból, do zaniechania zamysłu, po raz drugi, gdy cuda, które się działy po kradzieży szczątków, przekonały tych, którzy relikwie chcieli odebrać, że dokonano jej z woli bożej<sup>76</sup>. W translacji św. Epifana działanie sił nadprzyrodzonych wyraziło się w tym, że Bóg za pośrednictwem wizji skłonił określoną osobę do dokonania kradzieży ciała, a także w tym, że bez pomocy bożej złodzieje nie byłiby w stanie dostać się do grobu świętego<sup>77</sup>. Z kolei w translacji św. Maurycego św. Puzynnę do przeniesienia ciała św. Maurycego nakłonił anioł, który ukazał się jej w wizji<sup>78</sup>. W translacji św. Agnieszki Bóg dwukrotnie ingeruje w bieg wydarzeń. Najpierw uniemożliwia kradzież relikwii, potem w objawieniu skłania biskupa Baldryka, by starał się je zdobyć<sup>79</sup>. W translacji św. Landoalda aktywność zaziemskich mocy wyraziła się w tym, że ludzie, chcący wziąć relikwie, nie byli w stanie przekroczyć progu kościoła, w którym spoczywały<sup>80</sup>. A było to skutkiem oporu sił nadprzyrodzonych wobec przeniesienia. Dopiero szczególne obdarowanie świętego skłoniło je do ustąpienia. Utwór ten trzeba zaliczyć do pierwszej grupy, ponieważ w sposób oczywisty człowiek nie miał w tym przypadku władzy nad szczątkami. Jedynie spełnienie przez człowieka szczególnych warunków zapewniło zgodę mocy sakralnych. Natomiast brak jakiegokolwiek wzmianki o ich działaniu w translacji świętych przeniesionych przez biskupa Udalryka<sup>81</sup>.

O dalszych czterech utworach da się tylko ogólnie powiedzieć, że pochodzą z X w. Są to: translacja św. Gildarda, dwie translacje św. Medarda i translacja św. Austremoniusza. Translacja św. Gildarda jest translacją pierwszego typu — Karol Łysy, jak pisze hagiograf, decyzję o sprowadzeniu do Soissons relikwii powziął z natchnienia bożego<sup>82</sup>. W pierwszej translacji św. Medarda<sup>83</sup> pisze się o tym, jak to mnisi ze Soissons uciekli przed najazdem pogan do Burgundii, zabierając ze sobą ciało świętego. Niedaleko Dijon, w lesie, napotkali hrabiego z wojskiem. Wtedy, na skutek działania bożego, ogarnął ich strach, że żołnierze mogą ich zabić. Mnisi porzucili więc relikwie i uciekli. Żołnierzom udało się jednak pojmać jednego z mnichów, który zmuszony siłą powiedział co niesł. Wówczas hrabia zabrał relikwie i przeniósł je do Dijon. Zamierzał zrazu dać je miejscowym mnichom, a kanonikom w formie zadośćuczynienia ofiarować wieś. Ponieważ mnisi wątpili w autentyczność szczątków, a ponadto pragnęli pomnożyć bogactwo swojego klasztoru, zawarli z kanonikami układ, na mocy którego odstąpili im relikwie, sami zaś wzięli włość. Gdy jednak cuda przekonały mnichów o autentyczności, starali się relikwie odzyskać i niechybnie doszłoby do bójk, gdyby święty nie przyszedł z pomocą. Uśmierzył bowiem spór, zaś mnisi i kanonicy zgodnie złożyli ciało na grodzie, w bazylice Pierwszego Męczennika

<sup>74</sup> BHL 1328 [Spis 8], cap. 5, s. 259. O czasie powstania pisze wydawca, s. 256.

<sup>75</sup> BHL 1813 [Spis 10], kol. 1310C.

<sup>76</sup> BHL 5735, cap. 4-5, s. 277.

<sup>77</sup> BHL 2573 [Spis 11], cap. 5, s. 249 n. Co do czasu powstania i autorstwa M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. II, München 1923, s. 269, 273.

<sup>78</sup> BHL 4952 [Spis 41], strofy 79-86, s. 162 n. O tym źródle ostatnio H. Beumann, *Pusinna, Liutrud und Mauritius. Quellenkritisches zur Geschichte ihrer hagiographischen Beziehungen, Ostfälisch-Weserländische Forschungen zur geschichtlichen Landes-Kunde, Münster [Westf.] 1970*, s. 17-29. Por. też B. de Gaiffier, *A propos des Vies des Saintes Pusinne et Liutinde*, *Analecta Bollandiana* 89 (1971) s. 311-318.

<sup>79</sup> BHL 165, n. 12-13, s. 723 n.

<sup>80</sup> BHL 4700-4706 [Spis 32], cap. III, n. 13, s. 39 n. O autorstwie i czasie powstania *Wattenbach-Holtzmann*, t. I, s. 141 n.

<sup>81</sup> BHL 8359 [Spis 52]. O tym źródle *Wattenbach-Holtzmann*, t. I, według indeksu, sub voce: *Vita s. Udalrici*. Znaczenie bezpośredniego działania sił nadprzyrodzonych w przeniesieniu relikwii z klasztoru Saint-Vanne w Verdun do klasztoru we Flavigny (nad Mozela) podkreślił autor translacji św. Firmina, BHL 3018. Mamy jednak wątpiwości czy wydarzenie to można uznać za przeniesienie właściwe. Flavigny był przeoratem klasztoru Saint-Vanne, co każe się spodziewać, że niekoniernie były w nich dwa oddzielne konwenty. I rzeczywiście, opis przeniesienia nie sugeruje, aby doszło do przekazania relikwii przez jedną grupę monastyczną drugiej. O przeniesieniu właściwym napisano również w *Translatio sancti Guenaili*, BHL 8819, AA SS t. I Novembris, s. 674-679. Relacja jest jednak tak skrótoowa, że utworu nie można poddać interpretacji. Zaznaczmy tylko, że hagiograf nie wspomina o działaniu sił nadprzyrodzonych.

<sup>82</sup> BHL 3540 [Spis 17], s. 403. O czasie powstania tego źródła *Wattenbach-Levison*, H. 5, s. 547, przyp. 81.

<sup>83</sup> BHL 5871 [Spis 43]. O czasie powstania obu wersji *Wattenbach-Levison*, H. 5, przyp. 81.

W tym opowiadaniu siły nadprzyrodzone wchodziły w tok wydarzeń dwukrotnie: po raz pierwszy, gdy mnichów ze Soissons ogarnął strach przed wojskiem hrabiego, po raz drugi, gdy uśmierzyły kłótnię, która wybuchła między mnichami z Dijon a tamtejszymi kanonikami. Pierwsza interwencja w niczym chyba nie przyczyniła się do przeniesienia relikwii, gdyby bowiem nawet ludzie niosący ciało nie porzucili go, to i tak hrabia by im je odebrał. Interwencja sił nadprzyrodzonych miała prawdopodobnie na celu uchronić ich od śmierci. Nie można jej uznać za przyczynę przeniesienia. Natomiast inaczej przedstawia się druga interwencja. Stylizacja tekstu wskazuje tutaj, że umieszczenie ciała na grodzie było skutkiem załagodzenia sporu, który toczył się między konwentami. Ponieważ uśmierzenie kłótni nastąpiło za sprawą świętego, jego działanie trzeba uznać za powód przeniesienia jego szczątków. Porozumienie między mnichami a kanonikami musiało się wiązać z tym, że jedni i drudzy zrezygnowali z umieszczenia relikwii u siebie. Podejrzewać więc można, że święty, mieszając się w bieg wydarzeń wpłynął właśnie na wolę owych ludzi — sprawił, że zaniechali tego, czego tak bardzo pragnęli. Przyopuszczenie to pozwala uznać interwencję sił nadprzyrodzonych za bezpośrednią przyczynę przeniesienia szczątków i zaliczyć ten utwór hipotetycznie do pierwszej grupy.

Druga translacja św. Medarda<sup>81</sup> różni się od pierwszej tylko tym, że nie zawiera opisu kłótni między konwentami. Nie wspomina więc o związanej ze sporem interwencji świętego. Dlatego też uznać ją trzeba za utwór drugiego typu. Natomiast utworem pierwszego typu jest translacja św. Austremniusza. Jej autor podkreśla, że na przeniesienie relikwii król Pepin zdecydował się pod natchnieniem bożym<sup>85</sup>. Okazuje się więc, że nawet gdyby przyporządkować drugiej połowie X w. utwory, które tylko ogólnie można datować na X w. czy też na połowę tego stulecia, pozostaje w mocy twierdzenie, że w owym czasie wyraźną przewagę (13 z 15) miały translacje pierwszego typu.

Podsumujmy. Analiza liczbowa translacji właściwych wykazała, że w miarę upływu czasu wzajemny stosunek utworów obu typów ulegał zmianie. W pierwszej połowie IX w. znaczną przewagę mają translacje drugiego typu; w drugiej połowie tego stulecia między tekstami pierwszej i drugiej grupy istnieje stan zbliżony do równowagi, z lekką przewagą tekstów drugiego typu; w X w. niemal wyłącznie występują utwory pierwszego typu (por. tabelę 1). Dane te uprawniają do wysunięcia następujących tez: 1. W pierwszej połowie IX w. przeważało przekonanie, że przeniesienie właściwe dokonuje się bez czynnego udziału sił nadprzyrodzonych. 2. W drugiej połowie IX w. ze stanowiskiem tym zaczyna poważnie konkurować postawa, iż przeciwnie — odgrywają one rolę czynną. 3. Ta postawa zdobywa zdecydowaną przewagę być może już w pierwszej połowie X w., a na pewno w drugiej połowie tego stulecia<sup>86</sup>.

Tezy te mogą wszakże budzić pewne zastrzeżenia. Jak często podkreślaliśmy, zakwalifikowanie niektórych źródeł do odpowiedniej grupy napotykało trudności wynikające stąd, że źródła te nie dostarczają danych, na których podstawie dałoby się bez cienia wątpliwości odtworzyć poglądy autorów dotyczące przyczyn przeniesienia. Wątpliwości te rodzą się głównie wtedy, gdy dany pisarz używa sformułowania, które pozwala wprawdzie wnosić, że przypisywał mocom zaziemskim jakąś rolę w przeniesieniu, nie wystarcza jednak, aby określić jej zakres. Gdy w utworze brak innych, pewniejszych danych, ocena jest albo w ogóle niemożliwa, albo w najlepszym razie hipotetyczna. Ponieważ liczba translacji, którymi rozporządzamy, nie jest wielka, błędne zakwalifikowanie nawet kilku tekstów może poważnie zmienić obraz stanu rzeczy. Pamięamy wahania towarzyszące ocenie paru źródeł z pierwszej połowy IX w. Dlatego też niezbędne jest znalezienie kryterium, które by jednoznaczniej niż dotąd wskazywało na typ translacji.

W dotychczasowych rozważaniach braliśmy pod uwagę każdy fakt opisany w translacji, który mógł świadczyć o tym, jak hagiograf wyobrażał sobie wpływ sił nadnaturalnych na przeniesienie i każdą opinię, którą w tej sprawie wyrażał. Teraz proponujemy uwzględnić wyłącznie wydarzenia, które ze swej natury poddają się oglądowi. Zaletą takiego ograniczenia jest stosunkowo łatwa ocena, czy zdarzenie tego rodzaju wchodziło w ciąg przyczynowo-skutkowy i jakie miejsce w nim zajmowało. Łatwo

<sup>81</sup> BHL 5872 [Spis 44].

<sup>85</sup> BHL 846, n. 18, s. 59.

<sup>86</sup> Ocena sytuacji, która miała miejsce w pierwszej połowie X w. jest dość trudna, gdyż rozporządzamy niewielką liczbą tekstów, które w sposób jednoznaczny można przypisać temu czasowi.

TABELA 1

Rozkład w czasie translacji właściwych typu pierwszego i drugiego przy użyciu szerszego kryterium identyfikacji

TABELLE 1

Übersicht über die eigentlichen Translationen des ersten und zweiten Typs bei Anwendung des breiteren Identifikationskriteriums, nach Perioden

Okresy Perioden	Liczba utworów * Anzahl der Berichte			
	Typ I	Typ II	Bez oceny Ohne Zuordnung	Razem Zusammen
801–850	3	6	1	10
851–900*	8	11	1	20
901–950**	6	1	0	7
951–1000	10	1	0	11
Wiek X***				
Das 10. Jh.***	3	1	0	4
Razem				
Zusammen	30	20	2	52

\* W rubryce tej umieszczono też utwory, które można datować tylko ogólnie na połowę IX w., nie wypowiadając się, czy powstały tuż przed 850 r., czy też po tej dacie.

\* In dieser Rubrik werden auch die Berichte aufgeführt, die man nur allgemein in die Mitte des 9. Jhs. datieren kann, ohne sagen zu können, ob sie vor oder nach 850 entstanden sind.

\*\* W rubryce tej umieszczono też utwory, które dają się tylko ogólnie datować na przełom IX i X w.

\*\* In dieser Rubrik werden auch die Berichte aufgeführt, die sich nur allgemein auf die Wende vom 9. zum 10. Jh. datieren lassen.

\*\*\* W rubryce tej umieszczono też utwory co do których nie wiadomo, w której połowie X w. powstały.

\*\*\* In dieser Rubrik werden auch die Berichte aufgeführt, von denen nicht bekannt ist, ob sie in der ersten oder zweiten Hälfte des 10. Jhs. entstanden sind.

Uwagi odnoszą się do wszystkich tabel \* Die Bemerkungen beziehen sich auf alle Tabellen

jest także orzec, czy miało ono charakter nadnaturalny, czy naturalny. Ustalenie stopnia naturalności pozwala rozstrzygnąć, czy w ogóle można brać pod uwagę działanie sił nadprzyrodzonych, natomiast rozwiązanie poprzednich zagadnień pomaga stwierdzić, czy owo działanie w czymkolwiek ograniczało lub — przeciwnie — wspierało władzę człowieka nad relikwiami. Za translację pierwszego typu będziemy zatem uznawać tylko taki utwór, w którym pisarz za bezpośrednią przyczynę przeniesienia relikwii uważa cud, czyli nadnaturalne zdarzenie poddające się oglądowi. Stosując to kryterium wyłączymy z rozważań wszystkie te opinie hagiografa, z których wynika, iż Bóg przychylnie odnosił się do przeniesienia, z których jednak nie wynika w sposób jednoznaczny, czy przychylność ta wyraziła się w interwencji w bieg wydarzeń. Wyeliminujemy także wszystkie twierdzenia, z których można wnosić, iż autor przyjmował fakt boskiej ingerencji, na których podstawie nie da się jednak powiedzieć, czy zdawał sobie sprawę z tego w jaki sposób ona się urzeczywistniła. Uda nam się też ominąć te określenia, pod którymi być może nic się nie kryło prócz zabiegu stylistycznego czy retorycznego. W ten sposób unikniemy błędnego uznania danego tekstu za translację pierwszego typu.

Łatwo wszakże zauważyć, że owo węższe kryterium naraża nas z kolei na wadliwe zaliczenie translacji pierwszego typu do grupy drugiej. Siłą rzeczy znajdą się tam wszystkie teksty, w których działanie mocy zaziemskich nie urzeczywistniło się za pośrednictwem konkretnego, poddającego się oglądowi

wydarzenia. Nie wydaje się jednak, aby to mogło przeszkodzić w ustaleniu, czy istotnie przez całe wieki IX i X przypisywano interwencji bożej jednakowe znaczenie. Przeciwnie — ponieważ należy się spodziewać, iż na cud, jako na przyczynę przeniesienia świętych szczątków, powoływali się chętniej ci hagiografowie, którzy kładli duży nacisk na działanie mocy zaziemskich niż ci, którzy do niego przywiązywali mniejszą wagę, właśnie translacje pierwszego typu, wyróżnione za pomocą węższego kryterium, mogą służyć za najlepszy probierz wpływu przypisywanego w danym okresie interwencji Boga. Nie tylko bowiem ważne jest ilu autorów odwoływało się do niej, ale i to, z jakim przekonaniem to czyniło. Wzgląd ten jest dodatkowym argumentem przemawiającym za stosowaniem węższego kryterium.

Przystąpmy więc teraz do wyłowienia, za jego pomocą, translacji pierwszego typu. Ponieważ już uprzednio wskazaliśmy na to co mogło świadczyć w poszczególnych przypadkach o działaniu sił nadprzyrodzonych, tutaj ograniczymy się do krótkiego zestawienia tekstów. Otóż na dziesięć translacji właściwych, powstałych w pierwszej połowie IX w., tylko dwie należą do pierwszej grupy, a mianowicie translacja świętych Marcelina i Piotra oraz translacja św. Wigberta. Z dwudziestu tekstów, które wolno datować na połowę lub na drugą połowę IX w., bez wahania wskazać można zaledwie na pięć należących do pierwszej grupy, tzn. na translacje: św. Machuta (BHL 5116), św. Kaliksta, świętych Jerzego, Aureliusza i Natalii oraz na translację św. Magloriusza. Natomiast ocena jednej, tzn. translacji św. Liboriusza (BHL 4913), budzi wątpliwości. Mówi się tam, że Bóg objawił biskupowi Paderbornu, aby o szczątki poprosił biskupa Le Mans. Nie wiadomo jednak, czy pisząc o objawieniu hagiograf na pewno miał na myśli wizję, czy też jedynie natchnienie. Stąd też źródło to do pierwszej grupy zaliczymy jedynie hipotetycznie. Spośród utworów, które niewątpliwie pochodzą z pierwszej połowy X w., wyłącznie translacja św. Kwiryna i translacja Krwi Pańskiej należą do pierwszej grupy, na pięć wszystkich utworów w tej grupie. Natomiast dwie, które na ten okres można datować tylko hipotetycznie, a więc translacja św. Sebastiana i translacja św. Remigiusza, są źródłami pierwszego typu. Spośród jedenastu tekstów pochodzących niewątpliwie z drugiej połowy X w., z wyjątkiem translacji św. Gorgoniusza (BHL 1781 — I) i translacji świętych przeniesionych przez Udalryka, wszystkie wchodzi do grupy pierwszej. Z kolei nie należy do niej ani jeden z czterech utworów, które da się tylko ogólnie datować na X w.

Wyniki uzyskane przy zastosowaniu węższego kryterium pokrywają się w przeważającej mierze z rezultatami osiągniętymi według kryterium szerszego. W pierwszej połowie IX w. znaczną przewagę mają translacje drugiego typu, w drugiej połowie X w. równie wyraźnie dominują utwory typu pierwszego. Jediną różnicę stanowi przesunięcie epoki przełomu. O ile, posługując się szerszym wskaźnikiem,

TABELA 2

Rozkład w czasie translacji właściwych typu pierwszego i drugiego przy użyciu węższego kryterium identyfikacji

TABELLE 2

Übersicht über die eigentlichen Translationen des ersten und zweiten Typs bei Anwendung des engeren Identifikationskriteriums

Okresy Perioden	Liczba utworów * Anzahl der Berichte		
	Typ I	Typ II	Razem Zusammen
801–850	2	8	10
851–900	6	14	20
901–950	4	3	7
951–1000	9	2	11
Wiek X. * Das 10. Jh.	0	4	4
Razem * Zusammen	21	31	52

zmianę sytuacji zaczynamy dostrzegać już w drugiej połowie IX w., o tyle teraz rysuje się ona dopiero w X w., a może nawet w drugiej połowie tego stulecia (por. tabelę 2). Znajdują przeto potwierdzenie wyżej wysunięte tezy o tym, że w pierwszej z badanych epok przeważało przekonanie, iż w przeniesieniu właściwym siły nadprzyrodzone czynnie nie uczestniczą, a także o tym, że w okresie ostatnim sądzono, iż dokonuje się ono z ich udziałem.

Przystąpimy teraz do zbadania, w jakiej mierze autorzy translacji właściwych powoływali się bezpośrednio na autorytet Boga po to, aby wykazać, że miejsce, w którym relikwie znalazły się po przeniesieniu, było odpowiednie, samo zaś przeniesienie nie dokonało się wbrew woli bożej. Lub przeciwnie — że otoczenie, w którym miały się znaleźć, było nieodpowiednie, zaś Bóg na umieszczenie ich tam nie wyrażał zgody. W pierwszej połowie IX w. ze sposobu tego skorzystano w dwóch utworach, a mianowicie w translacji świętych Marcelina i Piotra i w translacji św. Wigberta, gdzie cudowna wizja była przyczyną zdobycia szczątków. Wśród tekstów dających się datować na połowę IX w. lub na drugą połowę tego stulecia, na autorytet Boga powołano się bezpośrednio siedem razy, a więc w translacjach: św. Heleny, św. Kaliksta, św. Magloriusza, świętych Jerzego, Aureliusza i Natalii, św. Machuta (BHL 6116), św. Liboriusza oraz w translacji męczenników przeniesionych do Fuldy. W czterech pierwszych tekstach rolę owego argumentu spełniają cudowne wydarzenia, które są przyczyną przeniesienia albo też przyczyną tego, że do niego nie doszło. W piątym aprobata świętego dla przeniesienia części ciała wyraziła się w tym, że pozostała część, stawiając opór, nie pozwoliła się podnieść. Autor zaś szóstego powołał się na wolę mocy zaziemskich, zwracając uwagę na to, że cuda dziejące się w czasie przeniesienia dowodzą zgody Boga<sup>87</sup>. W translacji męczenników przeniesionych do Fuldy analogiczną funkcję może pełnić następująca informacja. Oto na skutek interwencji sił nadprzyrodzonych przestał padać ulewny deszcz, co pozwoliło mnichom wyruszyć o planowanym czasie, nie zaś dopiero dnia następnego<sup>88</sup>.

W źródłach, które niewątpliwie pochodzą z pierwszej połowy X w., wola boża objawiła się bezpośrednio po trzykroć. Jest tak w translacji św. Kwiryna, gdzie jeden cud przedstawiono jako przyczynę przeniesienia, drugi zaś przeniesieniu przeszkodził. Jest tak w translacji Krwi Pańskiej, gdzie Bóg interweniował wprost. Jest też tak prawdopodobnie w translacji św. Marka, w ten sposób bowiem należy chyba interpretować wizję, w której święty — w wiele lat po umieszczeniu jego ciała w Reichenau — objawił, że jest św. Markiem i pod tym imieniem kazał się czcić<sup>89</sup>. Również dwa dziełka, które na ten okres można datować jedynie hipotetycznie, tzn. translacja św. Sebastiana i translacja św. Remigiusza, zawierają tego rodzaju wskazówki. W każdym z nich bowiem siły nadprzyrodzone mieszają się skutecznie w bieg wypadków, a czynią to za pośrednictwem zdarzeń cudownych. Z tekstów powstałych niewątpliwie w drugiej połowie tego stulecia jedynie w dwóch, a więc w translacji św. Gorgoniusza (BHL 1781 — I) i w translacji świętych przeniesionych przez Udalryka nie powołano się na cud jako na dowód woli bożej. Natomiast powołano się nań w translacji św. Landoalda, gdzie święty dopóty przeciwstawiał się przeniesieniu, dopóki ludzie go nie obdarowali. Zaprzestanie oporu jest widowym znakiem tego, że siły nadprzyrodzone wyraziły zgodę na ludzkie zamierzenia. W pozostałych przypadkach zaziemskie moce skutecznie wpłynęły na bieg spraw za pośrednictwem zdarzeń poddających się oglądowi, których bezpośrednim źródłem były one same. Z kolei cztery utwory, co do których ogólnie można orzec, iż powstały w X w., a więc translacja św. Austremoniusza (BHL 846), translacja św. Gildarda i dwie translacje św. Medarda, nie podają żadnego, dającego się poddać oglądowi zdarzenia, w którym by się przejawiała wola boża. Zestawienie pokazało, że liczba translacji, w których powoływano się bezpośrednio na autorytet Boga, w stosunku do wszystkich translacji, zmienia się w zależności od epoki — w pierwszej połowie IX w. było ich 20%, natomiast w drugiej połowie X w. osiągnęły dużą przewagę. Ocena sytuacji istniejącej w pierwszej połowie tego stulecia nie jest możliwa, a to dlatego, że rozporządzamy zbyt małą liczbą tekstów. Zaliczenie lub niezaliczenie do tego okresu utworów, których przynależność do niego jest jedynie hipotetyczna, zmienia obraz sytuacji. Powyższe

<sup>87</sup> Por. część I, s. 19 i 27.

<sup>88</sup> Cap. 5, s. 333 n.

<sup>89</sup> BHL 5285, cap. 3, s. 451.



wnioski uprawniają do wypowiedzi, że w ciągu X w., a przynajmniej w drugiej połowie powszechnie uważano, iż trzeba koniecznie powołać się na boży autorytet chcąc wykazać odpowiedniość lub nieodpowiedniość miejsca, a także chcąc dowieść czy Bóg godził się na przeniesienie relikwii czy nie; w IX w. takiej potrzeby najczęściej jeszcze nie odczuwano.

Gdy zastanawialiśmy się nad rolą, jaką hagiografowie przypisywali w przeniesieniu szczątków siłom nadprzyrodzonym, nie czyniliśmy żadnych rozróżnień terytorialnych. Spróbujemy tego dokonać obecnie. Porównamy mianowicie stanowisko autorów tworzących w Galii ze stanowiskiem reprezentowanym przez pisarzy z Germanii. Posłużymy się w tym celu szerszym kryterium identyfikacji; po węższe sięgniemy tylko pomocniczo we fragmencie, w którym wyciągać będziemy wnioski z zamieszczonego tutaj zestawienia. Tak więc na sześć utworów powstałych w Galii w pierwszej połowie IX w. (translacje: św. Adelfa, św. Kasjana, świętych Chryzanta i Darii, św. Jerzego, św. Hugberta, św. Wigberta<sup>90</sup>), tylko jeden należy do pierwszej grupy (tzn. translacja św. Wigberta). Natomiast z trzech tekstów, które w tym samym czasie napisano w Germanii, jeden należy do pierwszej grupy (translacja św. Aleksandra i Justyna), jeden do drugiej (translacja św. Genezjusza), ocena zaś jednego budzi wątpliwości (translacja św. Wita). Do zestawienia tego nie włączamy translacji świętych Marcelina i Piotra. Trudno bowiem zdecydować, z którym obszarem Einhard był bardziej związany. Wśród źródeł pochodzących z Galii z połowy IX w. lub z drugiej połowy tego stulecia można wskazać sześć translacji pierwszego typu. Są to mianowicie translacje: św. Austremoniusza (BHL 844), świętych Jerzego, Aureliusza i Natalii, św. Magloriusza, św. Machuta (BHL 5116), św. Kaliksta, św. Heleny, oraz sześć translacji drugiego typu: św. Maurycego, św. Germana z Paryża, świętych Euzebiusza i Poncjana, św. Scholastyki, św. Baudelęgo, świętych Florentyna i Hilarego. W jednym przypadku należy się wstrzymać z wyrażeniem sądu (translacja św. Gorgoniusza).

W tym czasie powstały w Germanii dwa teksty należące do pierwszej grupy (translacja św. Aleksandra i translacja św. Liboriusza, BHL 4913) oraz pięć wchodzących w skład grupy drugiej (translacje: św. Puzynny, św. Hermesa, św. Sewera, św. Januarego oraz translacja męczenników przeniesionych do Fuldy). Spośród źródeł, które powstały na obszarze leżącym z lewej strony Renu, a które bez żadnych wątpliwości można datować na pierwszą połowę X w., jedno należy do pierwszego typu (translacja św. Machuta, BHL 5124), a jedno — do typu drugiego (translacja św. Eugeniusza). Z kolei dwa teksty, których przynależność do tego okresu jest prawdopodobna, lecz niepewna, wchodzi w skład grupy pierwszej (translacja św. Sebastiana i translacja św. Remigiusza). Znamy trzy utwory napisane na wschód od Renu (translacje: św. Marka, św. Kwiryna oraz Krwi Pańskiej). Wszystkie są translacjami pierwszego typu. Gdy chodzi o drugą połowę X w., to dla Germanii można wskazać tylko trzy utwory, tzn. translacje: św. Epifana, św. Agnieszki i świętych przeniesionych przez Udalryka. Ostatni z tych tekstów należy do grupy drugiej, tamte zaś — do pierwszej. W jej skład wchodzi też wszystkie teksty napisane w Galii. Natomiast z czterech utworów pochodzących z Galii, których powstanie można określić tylko ogólnie na X w., trzy są źródłami pierwszego typu (translacja św. Gildarda, pierwsza translacja św. Medarda i translacja św. Austremoniusza), jeden zaś należy do typu drugiego (translacja św. Medarda II); por. tabelę 3 A–B.

Interpretując to zestawienie, należy zdawać sobie sprawę, że przy rozpatrywaniu każdego obszaru z osobną niewielką liczbą tekstów wywłać może pomyłki. Uwaga ta odnosi się w szczególności do Germanii, a zwłaszcza do źródeł napisanych tamże w pierwszej połowie IX w. i w X w. Pamiętając o tym zaryzykujemy wniosek, że na obu obszarach taki sam był początek ewolucji poglądów na przyczyny przeniesień relikwii i taki sam jej koniec. To, że w pierwszej połowie IX w. w Galii nie przywiązywano zasadniczej wagi do interwencji sił nadprzyrodzonych, jest sprawą oczywistą. Dla Germanii z tego okresu można chyba przyjąć to samo. Wprawdzie liczba utworów jest tutaj minimalna, lecz wśród nich tylko jeden niewątpliwie należy do pierwszej grupy, a i on nie spełnia węższego kryterium identyfikacji. Nie ulega też wątpliwości, że w drugiej połowie X w. na lewym brzegu Renu powszechnie przyjmowano bezpośredni wpływ mocy zaziemskich na przeniesienie relikwii. Z mniejszym stopniem

<sup>90</sup> Ścisłe biorąc, jest prawdopodobne, iż Lupus z Ferrières napisał translację w czasie pobytu w Fuldzie. Ponieważ jednak był związany przede wszystkim z Galią, źródło to możemy traktować jako odbicie poglądów tamtejszego społeczeństwa, nie zaś społeczeństwa Germanii.

TABELA 3 A-B

Rozkład w czasie powstałych w Galii i Germanii translacji właściwych typu pierwszego i drugiego przy użyciu szerszego kryterium identyfikacji

TABELLE 3 A-B

Übersicht über die Gallien und Germanien entstandenen eigentlichen Translationen des ersten und zweiten Typs bei Anwendung des breiteren Identifikationskriteriums, nach Perioden

Okresy Perioden	A. Galia * Gallien Liczba utworów * Anzahl der Berichte				B. Germania * Germanien Liczba utworów * Anzahl der Berichte			
	Typ I	Typ II	Bez oceny Ohne Zuord- nung	Razem Zusammen	Typ I	Typ II	Bez oceny Ohne Zuord- nung	Razem Zusammen
801-850	1	5	0	6	1	1	1	3
851-900	6	6	1	13	2	5	0	7
901-950	3	1	0	4	3	0	0	3
951-1000	8	0	0	8	2	1	0	3
Wiek X								
Das 10. Jh.	3	1	0	4	—	—	—	—
Razem								
Zusammen	21	13	1	35	8	7	1	16

W tabeli nie uwzględniono translacji świętych Piotra i Marcelina.

In dieser Tabelle ist die Translation der Hl. Peter und Marcellinus nicht berücksichtigt.

pewności ocenić można sytuację, która istniała na terytoriach położonych na wschód od Renu, a to dlatego, że dla całego X w. rozporządzamy zaledwie sześciu utworami. Ponieważ jednak wszystkie, z wyjątkiem jednego, są translacjami pierwszego typu, przy czym cztery spełniają warunki przewidziane przez węższe kryterium, przeto wolno przyjąć, że i tam przeważała opinia o aktywności sił nadprzyrodzonych. O ile jednak punkt początkowy ewolucji i jej punkt końcowy był, jak się zdaje, na obu obszarach taki sam, o tyle inaczej przebiegała ona w Galii, a inaczej w Germanii. W Galii załamywanie się dawnych poglądów zaznaczyło się wyraźnie już w drugiej połowie IX w., współistniały one jednak w dalszym ciągu z nowymi, całkowicie zaś znikły w drugiej połowie X w. Sytuacji w pierwszej połowie stulecia, z powodu niewielu dobrze datowanych źródeł, nie sposób ocenić. Natomiast w krajach położonych po prawej stronie Renu dawne przekonania przeważały jeszcze w drugiej połowie IX w. i ustąpiły w pierwszej połowie następnego stulecia. Nie można wykluczyć możliwości, że na tych obszarach przełom nastąpił gwałtowniej niż na brzegu lewym, ale z powodu niedostatku źródeł sąd ten musi pozostać hipotezą o niewielkim stopniu pewności.

### III. Znaczenie stosunku społecznego w przeniesieniu relikwii Analiza liczbowa translacji właściwych

Uzyskane dotąd wyniki badań będą podstawą dla rozważań nad strukturą społeczeństwa karolińskiego. Punktem wyjścia staną się dwa pytania: 1. Jak wyjaśnić przekonania dotyczące przyczyn przeniesienia właściwego, charakterystyczne dla pierwszej połowy IX w.? 2. Z jakiego powodu w późniejszym okresie ustąpiły one innym?

Odpowiadając musimy się przede wszystkim zastanowić czy swoisty sposób wyjaśniania, właściwy pierwszej połowie IX w., nie wypływał z ogólnych właściwości kultury karolińskiej i czy zarzucenie tego sposobu nie było skutkiem jej upadku? Jeżeli bowiem do jej cech należały takie aprioryzmy poznawcze, w wyniku których w świecie nie wyodrębniono wcale czynnika boskiego jako przyczyny istot-

nych wydarzeń — bez względu na to, o jaką sferę empirycznie poznawalnej rzeczywistości by chodziło — to odpowiedzi na zadane pytania trzeba by szukać przystępując do rozważań nad całością kultury karolińskiej. Już więc w tym momencie to, co się tyczy relikwii, przestałoby być samo w sobie ważne i mogłoby co najwyżej służyć jako jeden z wielu przykładów tego samego zjawiska.

Wszakże przedstawiony tu materiał stanowczo wyklucza taką możliwość. Wykazaliśmy bowiem, iż za przyczynę znalezienia świętych szczątków uznawano powszechnie w IX–X w. działanie sił nadprzyrodzonych — bezpośrednio i czynne. Inne stanowisko było w skali całego badanego okresu zupełną rzadkością, a i w pierwszej połowie IX w. należało do mniejszości. Na cztery napisane wtedy inwencje zaledwie jedna była translacją drugiego typu. Nie można więc wyjaśniać interesującego nas stanu rzeczy powołując się na sposób widzenia całej rzeczywistości, skoro do pewnych jej stref sposób ten dowodnie się nie odnosił. Mamy tu do czynienia z różnymi aprioryzmami poznawczymi, w zależności od tego co stanowi przedmiot poznania. Dowodzą zaś tego również utwory będące translacjami właściwymi i zarazem inwencjami lub też elewacjami. Za przyczynę już to podniesienia relikwii już to ich znalezienia podano w tych utworach czynne działanie Boga, natomiast sił nadprzyrodzonych nie uznano za bezpośrednią przyczynę przeniesienia właściwego. Wskażmy tu na translację św. Adelfa i translację św. Kasjana<sup>91</sup>, a więc — co warto podkreślić — na teksty powstałe w pierwszej połowie IX w., czy też na translację świętych Euzebiusza i Poncjana, pochodzącą z drugiej połowy tego stulecia. Dane te nakazują powrócić do pytań wyjściowych<sup>92</sup>.

Wydaje się, że znajdziemy na nie odpowiedź, jeśli odwołamy się do — wysuniętej w pierwszej części pracy — hipotezy o swoistym charakterze stosunku społecznego łączącego ludzi i ich grupy we wczesnym średniowieczu. Stwierdziliśmy m. in., że według przynajmniej niektórych autorów Bóg nie mieszał się do przeniesienia relikwii wtedy, gdy odbywało się ono między ludźmi połączonymi stosunkiem społecznym i że nie czynił tego, ponieważ ów stosunek „wyrównywał” wartość osób i grup, które wzajemnie wiązały. Nie ingerując, siły nadprzyrodzone odnosiły się przy tym do ludzkiej inicjatywy przychylnie. Aby jednak hipoteza ta mogła wyjaśnić badane zagadnienia, należy wykazać, że w pierwszej połowie IX w. stosunkowi społecznemu przypisywano duże znaczenie w wyjaśnianiu przenoszenia relikwii i że w następnych okresach do czynnika tego przywiązywano znaczenie coraz mniejsze.

W tym celu przeprowadzimy liczbową analizę translacji właściwych, w której będziemy się starali ustalić, w ilu tekstach stosunek społeczny motywował przeniesienie relikwii, a ściślej mówiąc — mógł wyjaśniać przychylność sił nadprzyrodzonych. Częstotliwość takich tekstów w danym okresie będzie wykładnikiem znaczenia, jakie wtedy wiązano ze stosunkiem społecznym jako przyczyną zmiany miejsca, w którym spoczywają relikwie. Zanim jednak przejdziemy do statystyki, musimy ustalić zasady kwalifikowania tekstów:

1. Jeżeli w danym utworze osobę (grupę), która miała relikwie przed przeniesieniem i osobę (grupę), która zdobyła szczątki w jego wyniku, łączył stosunek społeczny, przyjmujemy za prawdopodobne, że powołano się nań jako na przyczynę przeniesienia. Inną decyzję podejmiemy tylko w przypadkach przewidzianych w punktach 2, 5, 6.

2. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że nie chodzi tu nam o to, w jaki sposób tłumaczono zachowanie ludzi, lecz o to, jak wyjaśniano działanie Boga. Dlatego też wszystkie powołania się na stosunek społeczny, który — w opinii autora badanego źródła — nie miał znaczenia dla pozytywnej postawy sił nadprzyrodzonych, uznamy za nieistotne.

3. Jeżeli w translacji opisano kilka przeniesień, wystarczy, że tylko jedno z nich odbyło się „wzdłuż” stosunku społecznego, aby orzec, że w tym źródle może on być składnikiem wyjaśniającym. W podobny sposób wystarczy, że tylko jedno przeniesienie dokonało się np. między przyjaciółmi, abyśmy stwierdzili, iż owym elementem jest stosunek osobowy.

---

<sup>91</sup> Autor translacji św. Kasjana (BHL 1635, n. 17, s. 68) podaje, że Karol (Łysy) *nutu divino inspiratus* postanowił ulokować w godnym miejscu ciało świętego, które dotąd spoczywało w obrębie bazyliki *tu i ówdzie*.

<sup>92</sup> Podniesione tu zagadnienie łączy się ściśle z problemem tzw. racjonalizmu karolińskiego. O tym zjawisku por. np. H. Liebeschütz, o. c.

4. Wówczas, kiedy mamy do czynienia z „trójkątem” relacji, zgodzimy się, że stosunek społeczny może być składnikiem wyjaśniającym — jeśli stosunkiem jest co najmniej jedna z relacji łączących osobę (grupę), która uzyskała relikwie, z poprzednim otoczeniem społecznym szczątków, i że elementem tym jest stosunek osobowy, jeżeli co najmniej jedna z tych relacji jest stosunkiem osobowym.

5. Gdy mamy do czynienia z sytuacją, w której moce zaziemskie przeszkodziły przeniesieniu, mimo że miało się odbyć „wzdłuż” określonego w swoim typie stosunku społecznego, nie uznamy go za składnik wyjaśniający nawet wówczas, gdy inne opisane w translacji przeniesienie z powodzeniem dokonało się między ludźmi połączonymi tą relacją. W takim bowiem przypadku staje się jasne, że wzmiankowana relacja nie powodowała przychylniej postawy owych mocy.

6. Jeżeli w danej translacji opisano kradzież relikwii, a więc wyjątkowo mocno podkreślono brak stosunku społecznego, nie uznamy go za element wyjaśniający, nawet gdyby stosunkiem była inna relacja wchodząca w skład tego samego trójkąta czy też towarzysząca innemu przeniesieniu opisanemu w tym samym utworze. Wyeksponowanie bowiem wrogości, która dzieliła strony, świadczyć może, iż hagiograf uznał brak stosunku społecznego za czynnik ważniejszy dla przeniesienia relikwii niż istnienie tej relacji.

Zaznaczamy jeszcze, że wówczas, gdy w danym utworze jego autor wskazał na stosunek osobowy i stosunek urzędów, zanotujemy dla zwięzłości tylko tę pierwszą relację. Niniejszej analizie liczbowej stawiamy jeszcze drugi cel, logicznie pierwotniejszy. Ma ona mianowicie wykazać, że stosunek społeczny odznaczał się rzeczywiście owymi swoistymi cechami, które mu przypisywaliśmy w pierwszej części pracy. Dlatego też w poniższych rozważaniach nie będziemy korzystali z wyników tam osiągniętych.

W pierwszej połowie IX w. na dziesięć utworów tylko raz nie powołano się na stosunek społeczny, a mianowicie w translacji świętych Marcelina i Piotra. Stosunek urzędów występuje w translacji świętych Aleksandra i Justyna i w translacji świętych Chryzanta i Daria, w których to utworach zaznaczono, iż odnośni biskupi otrzymali relikwie od papieża<sup>93</sup>. Występuje też w translacji św. Wigberta, gdzie mowa jest o tym, że na przeniesienie wyraził zgodę Karol Wielki<sup>94</sup>. W pozostałych sześciu tekstach mamy do czynienia ze stosunkiem osobowym.

W translacjach: św. Kasjana, św. Jerzego, św. Adelfa mówi się wprost o przyjaźni lub miłości<sup>95</sup>. Podobnie w translacji św. Genezjusza autor wspomina o miłości i przyjaźni<sup>96</sup>, natomiast twórca translacji św. Wita stwierdza, że Hilduin, od którego mnisi z Nowej Korbei zdobyli ciało, był dla nich *dilectissimus*, łączył ich zaś ze sobą *amor*<sup>97</sup>. Wreszcie Jonasz z Orleanu w swojej translacji św. Hugberta podkreślił olbrzymie zasługi, jakie biskup Leodium położył w odnowieniu klasztoru, któremu potem przekazał relikwie. Autor zaznaczył, że gdy mnisi zwrócili się o nie do biskupa, ten odniósł się do nich jak ojciec<sup>98</sup>. Te dwa względy przemawiają za przyjęciem wniosku, że i w tym tekście odwołano się do stosunku osobowego. Na dwie dziesiątki utworów, które można datować na drugą połowę IX w., bądź tylko ogólnie na połowę tego stulecia, w ośmiu zanotowano istnienie stosunku osobowego. Jest tak w translacjach: św. Maurycego, świętych Jerzego, Aureliusza i Natalii, św. Aleksandra, św. Liboriusza, świętych Florentyna i Hilarego, św. Januarego, św. Puzynny oraz św. Scholastyki. W trzech pierwszych

<sup>93</sup> Translacja świętych Aleksandra i Justyna, BHL 271, cap. 1, s. 278; translacja świętych Chryzanta i Darii, BHL 1793, cap. 1, kol. 673 nn.

<sup>94</sup> Cap. 24, s. 42.

<sup>95</sup> BHL 1635, n. 2, s. 66: *cujus [Hugona] petitionis supra nominatus episcopus, propter multum amicitiae respectum reverentiaeque modum concessit effectum* — —; treść translacji św. Jerzego, BHL 3398, dokładnie omówiliśmy wyżej; translacja św. Adelfa, BHL 76, n. 7, s. 508 n.: *Lantfridus Nevillam — — singulari coluit dilectione. Hic ergo Drogonem venerandum pontificem obnixè rogavit, quatenus virum Adelphum ad praedictum locum evehì mandaret. Quod hujus rationis auctoritate affectavit, cum quia locus ille bonis sancti Stephani inscribitur, tum quia in regione illa rarissima sanctorum corpora reperiebantur. Praecipue vero eam ob causam, quia locum ille, ut supra diximus, specialiter gratum habuit. Idcirco autem tanto eum amore amplexus est, quod ibi erat coenobium Petri apostolorum principis religiosos habens homines ac Deum metuentes* — —. Po czym autor podaje inne jeszcze powody miłości.

<sup>96</sup> BHL 3314. Diakon przekazał relikwie Skrotowi, z którym łączyła go *caritas*, natomiast Skrot był dla papieża *valde familiaris*, przeniesienia zaś dokonano za pozwoleniem papieża (cap. 2, s. 171).

<sup>97</sup> BHL 8718, cap. 13, s. 580.

<sup>98</sup> BHL 3995, cap. 2, s. 246.

wymienionych tekstach autorzy wprost powołali się na przyjaźń<sup>99</sup>, w dwóch zaś następnych na miłość<sup>100</sup>. W translacji św. Januarego zaznaczono, że człowiek który wziął relikwie, był wasalem władcy kraju, w którym dotąd spoczywały<sup>101</sup>. Natomiast, według twórcy ostatniego z wymienionych utworów, Richilda, żona Karola Łysego, zdobyła ciało świętej za zgodą swego męża<sup>102</sup>. Autor translacji św. Puzynny również powołał się na stosunek rodzinny. Stosunek ten łączył opatkę klasztoru w Herford z Karolem (Łysym), od którego dostała ona ciało świętej. Ale hagiograf podkreślił też znaczenie przyjaźni. Występowała ona między Karolem a rodzicami opatki, ponadto między Hilduinem a mnichami z Nowej Korbei, którym ten ofiarował relikwie św. Wita<sup>103</sup>. W sześciu utworach powołano się wyłącznie na stosunek urzędów. Chodzi tu m. in. o translacje: św. Hermesa, św. Kaliksta, św. Gorgoniusza oraz świętych Euzebiusza i Poncjana. W tekstach owych opisano, jak to papież przekazał szczątki dla określonej instytucji kościelnej<sup>104</sup>. Do owych sześciu utworów należą także translacja św. Austremoniusza i translacja św. Machuta. Zdaniem twórców tych dwóch źródeł, władca dał relikwie instytucji kościelnej znajdującej się w jego państwie<sup>105</sup>. Wreszcie po sześciokroć nie powołano się w ogóle na stosunek społeczny (translacje: św. Sewera, św. Baudelego, św. Magloriusza, św. Heleny, męczenników przeniesionych do Fuldy oraz św. Germana biskupa Paryża).

W dwóch utworach, które powstały bądź u schyłku IX, bądź w pierwszej połowie X w., stosunek społeczny nie pełnił funkcji wyjaśniającej. W translacji św. Remigiusza w ogóle się o nim nie wspomina, natomiast w translacji św. Sebastiana pisze się o nim wprawdzie wielokrotnie, ale na ocenie tego utworu musi zaważyć opisana w nim udana kradzież relikwii<sup>106</sup>. Spośród pięciu tekstów, których pochodzenie z pierwszej połowy X w. nie ulega wątpliwości, można wymienić dwa, w których powołano się na stosunek osobowy jako na przyczynę przeniesienia relikwii. Są nimi translacja św. Marka<sup>107</sup> i translacja Krwi Pańskiej<sup>108</sup>. Wprawdzie w translacji św. Kwiryna podkreślono, że ludzie którzy dostali od papieża relikwie, bardzo mu się zasłużyli, co mogłoby sugerować istnienie związku przyjaźni, ale jednocześnie opisano jak siły nadprzyrodzone sprzeciwiły się przeniesieniu szczątków wtedy, gdy miało się ono dokonać właśnie pomiędzy przyjaciółmi<sup>109</sup>. Dlatego też źródło to nie świadczy o tym, że jego autor nadawał stosunkowi osobowemu znaczenie wyjaśniające, dowodzi natomiast, że hagiograf doceniał wzajemne relacje urzędów. W pozostałych dwóch przypadkach (translacja św. Eugeniusza i translacja św. Machuta<sup>110</sup>) nie powołano się ani na stosunek osobowy, ani na stosunek urzędów.

Wśród jedenastu tekstów, które można bez wahania zaliczyć do drugiej połowy X w., istnieje tylko jeden, w którym stosunek osobowy może być elementem wyjaśniającym. Utworem tym jest translacja

<sup>99</sup> Translacja św. Maurycego, BHL 3462, n. 111, s. 289; Hugbert, opat z Agaunum, był dla mnichów w klasztorze św. Germana w Auxerre, którym dał relikwie, *familiarissimus*. Jeśli chodzi o translację świętych Jerzego, Aureliusza i Natalii, BHL 3409, to o niej wypowiadamy się z pewnym wahaniem. Wynika ono: (1<sup>o</sup>) z tego, że klasztor Saint-Germain-des-Prés z klasztorem w Kordobie, od którego dostał relikwie, połączony był stosunkiem jedynie pośrednio, przez osobę trzecią; (2<sup>o</sup>) stąd, iż przyjaźnią był tylko stosunek między Saint-Germain-des-Prés a ową osobą. Autor translacji św. Aleksandra, BHL 283, podaje, że Sas otrzymał ciało świętego od Lotara, z którym był złączony przez *familiaritas*.

<sup>100</sup> W translacji św. Liboriusza, BHL 4913, mówi się o tym, że duchowieństwa kościołów Le Mans i Paderborn zawarły ze sobą *caritas fraternitatis* (cap. 18, s. 154). Zgodnie z translacją świętych Florentyna i Hilarego, BHL 3036, Aurelian przekazał relikwie mnichom, z którymi łączyła go *caritas* (n. 4, s. 396).

<sup>101</sup> BHL 4131, s. 473. Ów wasal wziął relikwie nikogo o pozwolenie nie pytając. Nie była to jednak kradzież, gdyż były opuszczone; por. część I, s. 24.

<sup>102</sup> BHL 7526, kol. 311 n.

<sup>103</sup> BHL 6995, n. 3-4, s. 173.

<sup>104</sup> Translacja św. Hermesa, BHL 3857, s. 410; translacja św. Kaliksta, BHL 1525, cap. 1, s. 419; translacja św. Gorgoniusza, BHL 3622, n. 2, s. 55 n.; translacja świętym Euzebiuszem i Poncjaniem, BHL 2747, cap. 2, s. 369.

<sup>105</sup> Translacja św. Austremoniusza, BHL 844, n. 13, s. 53; translacja św. Machuta, BHL 5116, cap. 7-8, s. 415 nn.

<sup>106</sup> BHL 7545, cap. 15, kol. 594.

<sup>107</sup> BHL 5285, cap. 2, s. 450. Wenecjanin dał ciało św. Marka biskupowi Werony, z którym łączyła go *caritas* i *amicitia*.

<sup>108</sup> BHL 4152, s. 451 n. Z klasztorem, któremu dała relikwie, Swanhilda była już uprzednio związana przyjaźnią bądź też stosunek ten powstał wraz z udzieleniem tego daru.

<sup>109</sup> BHL 7029, cap. 6 nn., s. 13 nn.; cap. 16, s. 19.

<sup>110</sup> Treść tego utworu omówiliśmy w części I, s. 35.

TABELA 4

Rozkład w czasie translacji właściwych ze stosunkiem wyjaśniającym przeniesienie relikwii

TABELLE 4

Übersicht über die eigentlichen Translationen mit Beziehungen, die die Übertragung der Reliquien erklären, nach Perioden

Okresy  Perioden	Liczba utworów * Anzahl der Berichte			
	Ze stosunkiem  Mit Beziehungen	[W tym ze stosunkiem osobowym] [Darunter solche mit persönlicher Beziehung]	Bez stosunku  Ohne Beziehungen	Razem  Zusammen
801–850	9	[6]	1	10
851–900	14	[8]	6	20
901–950	3	[2]	4	7
951–1000	4	[1]	7	11
Wiek X				
Das 10. Jh.	2	[1]	2	4
Razem				
Zusammen	32	[18]	20	52

św. Agnieszki, gdzie powołano się na związek przyjaźni<sup>111</sup>. Z ciekawą sytuacją mamy do czynienia w translacji świętych Cyryka i Julitty. Autor opowiada, jak to biskup Nevers ofiarował relikwie Hukbaldowi, ponieważ ten był jego przyjacielem. Gdy Hukbald zabrał ze sobą szczątki i opuścił siedzibę biskupa, okoliczni mieszkańcy ruszyli za nim w pościg. Kiedy Hukbald zorientował się, że jest otoczony, zwrócił się do św. Cyryka z modlitwą, by pozwolił się przenieść do klasztoru Saint-Amand, a wówczas zostanie pochowany w godnym miejscu tamtejszej świątyni, lud zaś będzie mu oddawał wyjątkową cześć. Wówczas Hukbaldowi wspartemu, jak należy rozumieć, przez świętego udało się zbiec<sup>112</sup>. Przeniesienie odbyło się wzdłuż stosunku osobowego, a jednak nie pełni on w utworze funkcji wyjaśniającej w tym sensie, jaki temu terminowi nadaliśmy. Przyjaźń bowiem nie miała żadnego znaczenia dla sił nadprzyrodzonych, które pospieszyły z pomocą nie ze względu na nią, lecz dlatego, iż Hukbald obiecał otoczyć relikwie starannym kultem. Gdyby tego nie uczynił, byłby się dostał w ręce wrogów. Z tego samego powodu stosunek urzędów, który również zachodził między bohaterami, nie jest elementem wyjaśniającym.

O miłości wspomina się w translacji św. Gorgoniusza. Papież Paweł, ze względu na miłość do Chrodeganga, która już istniała albo którą dopiero chciał nawiązać, ofiarował mu relikwie dwóch świętych. Ale tym razem nie mamy do czynienia ze stosunkiem osobowym, biskup Metz sprzeniewierzył się bowiem od razu uczuciu papieża, kradnąc ciało św. Gorgoniusza. Z tego samego względu funkcja wyjaśniająca stosunku urzędów nie wchodzi tu w rachubę<sup>113</sup>. Istnieją pewne, aczkolwiek nie w pełni przekonujące dane, że w translacji św. Epifana przyjaźń łączyła cesarza Ottona i biskupa Hildesheimu.

<sup>111</sup> BHL 165, n. 13, s. 724.

<sup>112</sup> BHL 1813, kol. 1309 n.

<sup>113</sup> Translacja św. Gorgoniusza, BHL 1781-II.

TABELA 5 A–B

Rozkład w czasie powstałych w Galii i Germanii translacji właściwych ze stosunkiem wyjaśniającym przeniesienie relikwii

TABELLE 5 A–B

Übersicht über die in Gallien und Germanien entstandenen eigentlichen Translationen mit Beziehungen die die Übertragung der Reliquien erklären, nach Perioden

Okresy Perioden	A. Galia * Gallien Liczba utworów * Anzahl der Berichte				B. Germania * Germanien Liczba utworów * Anzahl der Berichte			
	Ze stosun- kiem	[W tym ze stosunkiem osobowym]	Bez stosun- ku	Razem	Ze stosun- kiem	[W tym ze stosunkiem osobowym]	Bez stosunku	Razem
	Mit Bezie- hungen	[Darunter solche mit persönlicher Beziehung]	Ohne Bezie- hungen	Zusam- men	Mit Bezie- hungen	[Darunter solche mit persönlicher Beziehung]	Ohne Bezie- hungen	Zusam- men
801–850	6	[4]	0	6	3	[2]	0	3
851–900	9	[4]	4	13	5	[4]	2	7
901–950	0	[0]	4	4	3	[2]	0	3
951–1000	3	[0]	5	8	1	[1]	2	3
Wiek X								
Das 10. Jh.	2	[1]	2	4	—	—	—	—
Razem								
Zusammen	20	[9]	15	35	12	[9]	4	16

W tabeli nie uwzględniono translacji świętych Piotra i Marcelina.

In dieser Tabelle ist die Translation der Hl. Peter und Marcellinus nicht berücksichtigt.

Niemniej, gdyby nawet uznać te dane za wystarczające, to i tak nie można by twierdzić, że przyjaźń była elementem wyjaśniającym, jako że biskup, zdobywając ciało znajdujące się w Pawii, posłużył się kradzieżą<sup>114</sup>. Z tej samej przyczyny nie można za ów składnik uznać wzajemnego stosunku urzędów.

Wśród pozostałych tekstów w trzech powołano się na relację urzędów, a mianowicie w translacjach: św. Landoalda<sup>115</sup>, św. Gorgoniusza (BHL 3621) i św. Gorgoniusza (BHL 1781-I)<sup>116</sup>. Natomiast w translacji świętych przeniesionych przez biskupa Udalryka<sup>117</sup> oraz w translacjach: św. Mauryna, św. Bibiana, św. Maurycego, stosunek społeczny bądź nie występuje, bądź nie odgrywa roli<sup>118</sup>.

Co do utworów, które tylko ogólnie można datować na X w., to w jednym z nich, mianowicie w translacji św. Gildarda, posłużono się stosunkiem osobowym jako składnikiem wyjaśniającym<sup>119</sup>, w drugim zaś — w translacji św. Austremoniusza — stosunkiem urzędów<sup>120</sup>. Z kolei w dwóch utworach (obie translacje św. Medarda) w ogóle o stosunku nie wspomniano (tabela 4).

Z przedstawionego materiału wynika po pierwsze, że w pierwszej połowie IX w. wyraźną przewagę (9 z 10) miały translacje, w których stosunek społeczny może pełnić funkcję wyjaśniającą, po drugie

<sup>114</sup> BHL 2573, cap. 5, 7; s. 249 nn. Jedynym argumentem przemawiającym za tym, że biskupa i Ottona łączyła przyjaźń, jest wypowiedź hagiografa, iż biskup, chcąc wyjednać u cesarza pozwolenie na zabranie ukradzionych relikwii, *familiaris imperatori colloquitur*. Jest to jednak argument zbyt słaby.

<sup>115</sup> BHL 4700-4706. Lantso wziął relikwie z kościoła, znajdującego się w dobrach, które dzierżył jako lenno, a na przeniesienie zezwolił biskup.

<sup>116</sup> W obu przypadkach chodzi o relację zachodzącą pomiędzy papieżem a biskupem.

<sup>117</sup> BHL 8359. W jednym przypadku przeniesienie nastąpiło na skutek kradzieży (cap. 14, s. 404).

<sup>118</sup> W tym ostatnim utworze (BHL 4952) osobę, która dostała relikwie i osobę, która je dała, łączyła relacja nietrwala. W dwóch pierwszych (BHL 5735 i BHL 1328) przeniesienie nastąpiło na drodze kradzieży.

<sup>119</sup> BHL 3540. Karol Łysy dał relikwie klasztorowi, dla którego był *familiarissimus* (s. 403).

<sup>120</sup> BHL 846, n. 18, s. 59.



zaś — że w miarę upływu czasu ich udział się zmieniał. W drugiej połowie tego stulecia był jeszcze znaczny (14 z 20), lecz w X w. w większości utworów stosunek nie miał już znaczenia interpretacyjnego (w pierwszej połowie 2 z 4 albo 3 z 7, w drugiej 4 z 11). Dane te dowodzą, że w IX w. stosunek społeczny oceniano wyżej niż w stuleciu następnym. Jeżeli zatem kiedykolwiek próbowano wyjaśniać zachowanie sił nadprzyrodzonych, powołując się na stosunek społeczny, czyniono to nagminnie w IX w., natomiast w stuleciu następnym metodą tą posługiwano się o wiele rzadziej. Ten sam materiał pozwala także na sformułowanie dwu związanych ze sobą hipotez: 1. W IX w. przeważało przekonanie, że przeniesienie relikwii dokonuje się zwykle w obrębie grupy zintegrowanej stosunkiem społecznym. 2. W X w. przekonanie to stało się mniej powszechne i równie często, a może częściej, wyrażano opinię przeciwną.

Przegląd utworów wykazał także, iż w większości (6 z 10) translacji powstałych w pierwszej połowie IX w. powołano się na stosunek osobowy, a także i to, że w późniejszych okresach zmniejszała się ich względna liczba — w drugiej połowie tego stulecia nieznacznie (8 z 20), gwałtownie w X w. (w pierwszej połowie 2 z 5 lub też 2 z 7, w drugiej połowie 1 z 11). Jeśliby więc stosunek osobowy mógł służyć za czynnik wyjaśniający zachowania się mocy zaziemskich, to w IX w. posługiwano się nim nader chętnie, natomiast z rzadka jedynie czy nawet wyjątkowo w X w. Wydaje się też, że jeśli z początku uważano dość powszechnie, iż przeniesienie relikwii dokonuje się najczęściej w łonie grupy zintegrowanej stosunkiem osobowym, to w X w. opinia taka należała do wyjątków.

Z nieco inną sytuacją będziemy mieli do czynienia, gdy analizę utworów przeprowadzimy z osobna dla Galii i Germanii. Okaze się wtedy, że na lewym brzegu Renu ewolucja poglądów na znaczenie tak stosunku społecznego w ogólności jak i stosunku osobowego jest pod pewnymi względami głębsza i rysuje się wcześniej niż wówczas, gdy opinię opieramy na źródłach pochodzących z obu obszarów; por. tabelę 5 A–B. Można też twierdzić, iż w skali dwóch stuleci, a w szczególności w drugiej połowie IX w., większe znaczenie w Germanii niż w Galii przywiązywano tak do stosunku społecznego w ogóle, jak i do stosunku osobowego. Oczywiście, ustalenia dotyczące jednego tylko obszaru mają charakter bardziej hipotetyczny, niż wnioski odnoszące się do obu terytoriów jednocześnie, na co już zwróciliśmy uwagę przy innej okazji.

#### IV. Znaczenie sakralne stosunku społecznego

Między poglądami na znaczenie stosunku społecznego w przenoszeniu relikwii a poglądami dotyczącymi roli odgrywanej przez siły nadprzyrodzone istnieje ścisła korelacja. W pierwszej połowie IX w. raczej nie dostrzegano w tychże siłach bezpośredniej przyczyny przeniesienia, zaś przekonanie o ich działaniu stawało się powszechniejsze dopiero w drugiej połowie stulecia, aż wreszcie w X w., a w szczególności w drugiej jego połowie wyraźnie przeważało. A zatem wówczas, gdy stosunek społeczny zdawał się być szczególnie ważny, utrzymywano, iż moce zaziemskie nie mieszają się bezpośrednio do przeniesienia relikwii, wtedy zaś, gdy lekceważono nieco stosunek społeczny, zwiększyła się w oczach ludzi rola Boga. Bardzo wyraziście zbieżność ta występuje w Galii, gdzie w drugiej połowie IX w. zachwianiu dawnych przekonań o roli mocy transcendentnych odpowiada od razu zmniejszenie nacisku na znaczenie stosunku społecznego. W odniesieniu do Germanii korelacji tej stwierdzić nie sposób z powodu niedostatecznej liczby tekstów powstałych na tym obszarze. Opierając się na danych pochodzących stamtąd, można starać się tylko o porównanie w przestrzeni, nie zaś w czasie. Otóż w skali dwóch wieków większe niż w Galii znaczenie przywiązywano na prawym brzegu Renu zarówno do niezależnego działania człowieka, jak też i do stosunku społecznego. Do podobnego wniosku dojdziemy, jeśli porównanie między obu krainami ograniczymy do drugiej połowy IX w., a więc do jedynej epoki, dla której, w przypadku Germanii, rozporządzamy nieco większą grupą tekstów. Tak więc porównanie synchroniczne ujawnia również tę samą korelację.

Dowodzi ona ścisłego związku między dwoma zjawiskami — przekonaniem, że jedynym aktywnym czynnikiem w przeniesieniu relikwii jest człowiek, oraz przekonaniem, że dla tego przeniesienia duże

znaczenie ma stosunek społeczny. Istnieniu jednego zjawiska towarzyszy występowanie drugiego, brak jednego łączy się z brakiem drugiego. Zbieżność ta jest tak ścisła, że nie ulega wątpliwości, iż oba zjawiska wiążą się w zależność strukturalną.

Już na pierwszy rzut oka dostrzec można dwie właściwości struktury. Po pierwsze, w żadnym z wymienionych okresów nie zdarza się, aby przeważały translacje, w których nie powoływano by się ani na stosunek społeczny, ani na bezpośrednie działanie sił nadprzyrodzonych. Co więcej, w ciągu dwóch wieków tego rodzaju utwory należą do nielicznych wyjątków<sup>121</sup>. Czyli że zawsze na któreś z tych zjawisk kładzie się nacisk, zawsze któreś z nich jest elementem istotnym, nie dającym się zastąpić przez jakiś trzeci. Po drugie, ponieważ korelacja jest odwrotna, można dostrzec występowanie tendencji do wzajemnego zastępowania się zjawisk, nie zaś do ich współwystępowania. Wyjaśnienie struktury będzie musiało zdać sprawę z tych cech.

Już w tej chwili jedna rzecz wydaje się wysoce prawdopodobna: pierwotnie stosunek społeczny był barierą, której moce zaziemskie nie przekraczały i dlatego hagiografowie tak chętnie nań się powoływali. Później bariera pękła i z tego właśnie względu wskazywali nań rzadziej, bo też niewiele już wyjaśniał i niczego nie dowodził. Z czego powstała owa bariera, jakie były jej podstawy? Na to pytanie uda nam się odpowiedzieć, jeśli zinterpretujemy różnice, które występują między sposobem, w jaki wyjaśniano właściwe przeniesienie relikwii, a sposobem, w jaki tłumaczono ich znalezienie. Jak wyżej stwierdziliśmy, w inwencjach niemal zawsze odwoływano się do bezpośredniego działania sił nadprzyrodzonych, natomiast w translacjach właściwych, w niektórych okresach i na niektórych obszarach, na ich interwencję raczej nie wskazywano. Jakie były źródła tej rozbieżności?

Zgodnie z przyjętą definicją, znalezienie szczątków jest takim rodzajem przeniesienia, w którym relikwie uprzednio nie otoczone kultem stają się jego przedmiotem. Natomiast przeniesienie właściwe zasadza się na zmianie społecznego otoczenia szczątków, którym tak uprzednio jak i potem oddawano cześć. O ile więc znalezienie jest zawsze przesunięciem relikwii z miejsca skrajnie nieodpowiedniego w miejsce z pewnością odpowiednie, o tyle w przeniesieniu właściwym różnica wartości, jaką odznaczały się oba miejsca, nie zawsze musi być radykalna. Czasem może ona wcale nie występować, czasem wprawdzie istnieje, lecz nie jest tak wyrazista. Wydaje się, że rozwiązania należy szukać właśnie w tym, iż inny jest stopień owej różnicy, gdy mamy do czynienia ze znalezieniem relikwii, inny zaś gdy chodzi o przeniesienie właściwe. Otóż czynne działanie sił nadprzyrodzonych występuje wówczas, kiedy na pewno wiadomo, że zmiana ma charakter radykalny, nie pojawia się zaś, kiedy nie można z góry tej radykalności orzec. Mamy więc podstawy do przyjęcia, że istniała zależność między głębokością zmiany a interwencją bądź też brakiem interwencji bożej w bieg zdarzeń. Następuje ona wtedy, gdy różnica między wartością miejsca, w którym szczątki znajdowały się przed przeniesieniem, a wartością miejsca, w którym potem spoczęły lub miały spocząć, jest radykalna; nie następuje zaś wówczas kiedy „rozziw” bądź w ogóle nie ma, bądź też nie jest tak głęboki. Spostrzeżenie to w sposób dość nieoczekiwany umożliwia skonstruowanie narzędzia, za pomocą którego da się mierzyć różnicę między wartościami miejsc. Jeżeli w przeniesieniu biorą czynny udział siły nadprzyrodzone, trzeba przyjąć, że różnica między wartościami miejsc była radykalna; gdy mamy do czynienia z przeniesieniem właściwym, była tak niewątpliwa, jak w przypadku znalezienia relikwii. Jeśli z kolei moce zaziemskie nie mieszają się w bieg zdarzeń, wypada się zgodzić, że nie istniała ona wcale lub była co najwyżej niewielka.

Korzystając z tego narzędzia, można wysunąć następujące hipotezy: 1. W pierwszej połowie IX w. uważano, że relikwie, gdy chodzi o właściwe ich przeniesienie, przesuwały się między miejscami o podobnej odpowiedniości; 2. W X w., a w każdym razie w drugiej połowie tego stulecia, utrzymywano,

---

<sup>121</sup> Są to: translacja męczenników przeniesionych do Fuldy (BHL 7044), translacja św. Sewera (BHL 7682), translacja św. Germana (BHL 3477), translacja św. Baudelego (BHL 1047), translacja św. Machuta (BHL 5124), translacja św. Medarda (BHL 5872), translacja św. Sawina (BHL 7450), translacja świętych przeniesionych przez biskupa Udalryka (BHL 8359), czyli zaledwie 8 z 54 wszystkich znanych nam translacji właściwych, które powstały w IX–X w. Zaznaczmy też, że do braku działania sił nadprzyrodzonych w translacji św. Germana nie należy przywiązywać nadmiernego znaczenia (por. przyp. 56).

że z przeniesieniem właściwym wiązało się przesunięcie w otoczenie społeczne radykalnie odpowiednie od poprzedniego; 3. Druga połowa IX w., a może też pierwsza połowa następnego stulecia jest okresem przejściowym — epoką, w której ścierały się poglądy rozbieżne.

Porównanie translacji właściwych z inwencjami pozwala zatem wyjaśnić, dlaczego siłom nadprzyrodzonym przypisywano w zależności od epoki różne znaczenie. Nakazuje mianowicie szukać wytłumaczenia w przemianie, jakiej uległy poglądy ówczesnych ludzi na rozłożenie wartości w społeczeństwie. Początkowo wyobrażano sobie, że posiadacz relikwii otoczony jest osobami opatrzonymi mniej więcej taką samą wartością jak on sam i że szczątki zazwyczaj do nich „przepływają”. Później wychodzono z założenia, że przeciwnie — wokół właściciela relikwii „czają” się ludzie o wiele bardziej wartościowi i dlatego właśnie tam się one przesuwały.

I w tym momencie powstaje nowy problem: czy w pierwszej z tych epok wszystkie osoby, które znajdowały się wokół posiadacza, cieszyły się taką jak on wartością? Na pytanie to wypadnie odpowiedzieć przecząco. Tym bowiem co się rzuca w oczy, jest fakt, iż z wyrównaną wartością kręgu społecznego mamy do czynienia wtedy, gdy największy nacisk kładziono na stosunek społeczny. Natomiast wówczas, kiedy krąg składał się z osób różniących się znacznie poziomem, relacji tego typu szczególnie nie ceniono. W związku z tym nasuwają się dwie hipotezy. Po pierwsze, w początkowym okresie to właśnie stosunek społeczny wyrównywał wartość między ludźmi, których łączył; po drugie, w miarę upływu czasu tracił te właściwości. Argumentem przemawiającym za tymi hipotezami jest to, że w pełni wyjaśniają one omawianą korelację. Pierwotnie akcentowano istnienie stosunku społecznego dlatego, że należał on do przyczyn przeniesienia. Powodował bowiem wyrównanie wartości osób i grup, które wzajemnie wiązały i sprawiał tym samym, że siły nadprzyrodzone nie mieszały się do przeniesienia, pozostawiając wolną rękę ludziom. Interweniowały one tylko wtedy, gdy szczątki przesuwały się lub gdy miały przesunąć na miejsce o innym poziomie wartości niż poprzednie. W ten sposób wyjaśnia się jednocześnie czemu wówczas, kiedy podkreślano istnienie stosunku społecznego, zazwyczaj milczano o bezpośrednim działaniu mocy zaziemskich. W okresie późniejszym nie akcentowano już takiej relacji z tego względu, że niczego już ona nie tłumaczyła. Nie pociągając za sobą wyrównania poziomów, nie wskazywała na przyczyny zachowania się mocy zaziemskich. Ponieważ działały one wtedy, gdy istniała różnica poziomów, sytuacja, w której stosunek społeczny tracił swoją dawną właściwość, musiała spowodować to, że zaczęto w nich właśnie upatrywać bezpośredni i aktywny czynnik przeniesienia. W ten sposób staje się jasne dlaczego wówczas, kiedy mniej ceniono ową relację, tak duży nacisk kładziono na działanie sił nadprzyrodzonych. Powyższe hipotezy pozwalają odpowiedzieć na zadane przed chwilą pytanie. Ponieważ wartości wyrównywał stosunek społeczny, należy oczekiwać, że krąg ludzi będących na tym samym poziomie, co posiadacz relikwii, ograniczał się do osób, których ta relacja łączyła z właścicielem. Twierdzenie dotyczy oczywiście okresu, w którym miała ona jeszcze swe swoiste właściwości.

Dotąd mówiliśmy o znaczeniu stosunku społecznego, nie wyszczególniając o jaki rodzaj tej relacji chodzi. Zagadnienie to wymaga krótkiego rozważenia. Materiał źródłowy przytoczony w pierwszej części pracy zdaje się świadczyć, że wartości sakralne przenosił zarówno stosunek urzędów, jak i stosunek osobowy. Powołajmy się na translację św. Wincentego. Opiekę nad relikwiami przejął klasztor w Castrum od Audalda, w momencie gdy ów został tam mnichem, natomiast Audald odziedziczył je po Hildebercie, swoim przyjacielem<sup>122</sup>. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze stosunkiem urzędów, w drugim zaś ze stosunkiem osobowym; obie relacje przenoszą wartości sakralne. Ale omawiany utwór wskazuje również na to, że każda relacja przenosi je w innym stopniu; po Hildebercie przejął jego rolę nie macierzysty klasztor, lecz przyjaciel. Stosunek osobowy zdaje tu się przekazywać owe wartości skuteczniej. Do takiego samego wniosku prowadzi translacja św. Liboriusza. Ludwik Pobożny, na którego polecenie przeniesiono szczątki z Le Mans do Paderborn, był połączony stosunkiem urzędów z biskupami obu stolic. Niemniej jednak po to, aby Paderborn nabrał odpowiedniego waloru, społeczności obu diecezji musiały połączyć się węzłem miłości. Wygląda na to, że stosunek urzędów nie dawał wystarczającej gwarancji, iż nowe miejsce będzie miało udział w sakralnych cechach Le Mans<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Treść translacji św. Wincentego, BHL 8644, omówiliśmy dokładnie w części I, s. 28.

<sup>123</sup> BHL 4911 b. O sakralnym znaczeniu stosunku społecznego, jakie się jawi w świetle tego utworu, por. część I, s. 27.

Czy więc wniosek ten znajduje potwierdzenie w analizie liczbowej? W ciągu dwóch wieków udział translacji ze stosunkiem osobowym spadł bardzo wyraźnie. Fakt ten dopuszcza postawione przypuszczenie, potwierdza je natomiast w jakimś stopniu następujący stan rzeczy. Wśród translacji powstałych w pierwszej połowie IX w. nie znajdujemy ani jednego przypadku na sześć możliwych<sup>124</sup>, by w przeniesieniu, które dokonało się w ramach stosunku osobowego, czynny udział wzięły siły nadprzyrodzone<sup>125</sup>, podczas gdy znamy dwa przypadki<sup>126</sup> na trzy możliwe<sup>127</sup>, kiedy czynnie interweniowały w przeniesienie, dokonujące się „wzdłuż” stosunku urzędów. Jeśli zważymy, że moce zaziemskie ingerowały wtedy, gdy istniała radykalna różnica poziomów między miejscami, przyjdzie się zgodzić, że stosunek osobowy skuteczniej i mocniej niż stosunek urzędów wyrównywał różnice między wartościami tych miejsc.

Podsumujmy. Porównanie sposobu wyjaśniania stosowanego w inwencjach ze sposobem używanym w translacjach właściwych okazuje się zabiegiem bardzo owocnym, uzasadniając kilka hipotez i zarazem wyjaśniając szereg badanych zjawisk. Pierwsza teza, którą za jego pomocą można wysunąć, głosi, że nie jest Bogu obojętne, gdzie spoczywają relikwie i że Bóg stara się zawsze przesunąć je w odpowiedniejsze miejsce. Ponieważ jednak w swych decyzjach siły nadprzyrodzone biorą pod uwagę właśnie wartość miejsc, ingerują one w bieg zdarzeń wtedy i tylko wtedy, gdy w grę wchodzi ewentualnie przeniesienie szczątków w miejsce o wyraźnie innej wartości niż poprzednie. Teza ta tłumaczy, dlaczego w znalezieniu relikwii moce zaziemskie prawie zawsze biorą czynny udział, podaje jednocześnie warunki, w jakich człowiek sam może decydować o tym, gdzie mają spoczywać relikwie. Otóż wtedy i tylko wtedy, kiedy w rachubę nie wchodzi przeniesienie szczątków w otoczenie społeczne mniej lub bardziej odpowiednie od poprzedniego.

Druga hipoteza oznajmia, iż stosunek społeczny i tylko on, w szczególności stosunek osobowy, może pociągnąć za sobą wyrównanie wartości osób i grup ludzkich. Twierdzenie to, w połączeniu z poprzednim, wyjaśnia kilka zjawisk. Po pierwsze, istnieje wiele translacji właściwych, mówiących o stosunku społecznym ludzi, między którymi dokonało się przeniesienie, a przemilczających bezpośrednie i czynne działanie Boga. Po drugie zaś — utwory, w których hagiografowie nie powołują się ani na tę relację, ani też na ingerencję sił nadprzyrodzonych, należą do rzadkości. Jedynie przyjęcie tej drugiej hipotezy może te oba zjawiska wyjaśnić. Gdyby ją odrzucić, należałoby przyjąć, że w IX w. było Bogu obojętne, gdzie znajdują się relikwie, co jest sprzeczne z pierwszym twierdzeniem. Jednocześnie trudno byłoby wytłumaczyć, dlaczego do wyjątków należą teksty, w których ani jeden, ani drugi element nie występuje.

Trzecie twierdzenie mówi, iż z upływem czasu stosunek społeczny tracił opisane właściwości. Jak już zaznaczyliśmy, twierdzenie to, wraz z dwoma poprzednimi, tłumaczy doskonale dlaczego było coraz mniej translacji właściwych, w których powoływano się na stosunek społeczny, coraz więcej zaś takich, w których podkreślano czynne działanie Boga<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> Translacja św. Kasjana (BHL 1635); translacja św. Jerzego (BHL 3409); translacja św. Adelfa (BHL 76); translacja św. Geneszjusza (BHL 3314); translacja św. Hugberta (BHL 3995); translacja św. Wita (BHL 8718).

<sup>125</sup> Uprzednio stwierdziliśmy (s. 17), że nie da się wykluczyć możliwości, iż autor translacji św. Wita uznawał interwencję sił nadprzyrodzonych w przeniesienie. Trzeba jednak zaznaczyć, że ewentualna ingerencja nastąpiłaby, zdaniem autora, w takim przeniesieniu, które nie dokonało się wzdłuż stosunku osobowego.

<sup>126</sup> Translacja św. Wigberta, BHL 8879, cap. 24, s. 42 n.; translacja św. Aleksandra i Justyna, BHL 271, cap. 1, s. 287.

<sup>127</sup> Oprócz wskazanych w poprzednim przypisie, translacja świętych Chryzanta i Darii, BHL 1793.

<sup>128</sup> Powyższe tezy mogą ułatwić zrozumienie również innych zagadnień, których tu nie poruszamy, gdyż są mniej związane z tematem. Do nich należy motyw kradzieży relikwii, tak często pojawiający się w translacjach. Dawno zauważono, że nie zawsze zawarte tam informacje o kradzieży są prawdziwe. Nieraz przeniesienie dokonało się w rzeczywistości inną drogą, nieraz nie miało w ogóle miejsca. Do kilku istniejących interpretacji tego zjawiska (wybór pozycji bibliograficznych podaliśmy w części I, przyp. 73 na s. 26) ostatnio dodał nową P. J. Geary, *Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton 1978, s. 154 nn. Przeniesienie relikwii i jego wczesnośredniowieczne interpretacje badacz ten próbuje traktować w świetle teorii rytów przejścia. Opierając się na tej teorii, przeniesienie dzieli na trzy etapy: zabranie relikwii z dawnego miejsca (odłączenie), przenoszenie ich na nowe miejsce, włączenie do nowej grupy społecznej. Ten ostatni akt polegał na uroczystym powitaniu i przyjęciu szczątków przez lud, wśród którego święty miał odtąd przebywać. Etap środkowy — kiedy relikwie, nie należąc już do dawnej społeczności i nie będąc jeszcze w nowej, znajdowały się niejako w zawieszaniu — charakteryzował się tym, że właśnie wówczas na szczątki czyhały najróżniejsze niebezpieczeństwa — od groźby kradzieży po groźbę zatonięcia w rzece czy w morzu. Wreszcie pierwszemu ton nadawały czyny gwałtowne, a więc kradzież i rabunek, a także włamanie się

Powstaje oczywiście pytanie, czy jedynie hipoteza o wyrównujących właściwościach stosunku społecznego może wytłumaczyć podane fakty, czy równie dobrze nie zinterpretowałyby ich — bez jej pomocy — twierdzenie o tym, że w pierwszej połowie IX w. pokładano ufność w nieomylnym działaniu określonych instytucji i że w miarę upływu czasu coraz bardziej w nią powątpiewano? Innymi słowy, czy nie należałoby przyjąć, że siły nadprzyrodzone nie mieszały się w bieg wypadków nie dlatego, iż stosunek społeczny przenosił jakoby wartości sakralne, lecz dlatego, że wykonawca odpowiedniej roli dobrze wiedział, które miejsce jest dla relikwii odpowiednie? W tym układzie stosunek społeczny nie tworzyłby tych wartości w danym miejscu, lecz ludzie reprezentujący instytucję mieliby pełną świadomość tego, jak owe wartości są w społeczeństwie rozłożone. Twierdzenie to nie tłumaczy jednak wszystkich faktów, co więcej, sprzeciwia się im. Przypomnijmy, iż elementem wskazującym, które miejsce jest dla relikwii odpowiednie, był m. in. stosunek osobowy. Jeśli więc wyjaśnienia szukać w nieomylności reprezentanta danej instytucji, trzeba by przyjąć, że wiedział on dobrze, iż szczątki można przekazać nie komukolwiek, lecz np. przyjacielowi, bo ten właśnie, z racji przyjaźni, obdarzony jest odpowiednimi właściwościami. Ale jeśli rzeczywiście reprezentant instytucji był tego zdania, to przyjaźń musiała owe cechy przenosić. Być może wierzono w pierwszej połowie IX w., że instytucje działały nieomylnie, ale to przypuszczenie da się utrzymać tylko wtedy, jeśli się przyjmie, że instytucje te za pośrednictwem stosunku społecznego przekazywały wartości sakralne. Wskażmy jeszcze na ustęp kil-

---

siłą do grobu. Intencji swojej badacz nie wyjaśnia do końca. Jeśli jednak dobrze rozumiemy jego myśl, w opisie przeniesienia kradzież była potrzebna dlatego, że najwyraźniej obrazując akt „oderwania się” świętego od dawnego otoczenia, czyniła opis najbardziej przekonującym. Próbę Geary’ego trzeba uznać za interesującą, z tym wszakże zastrzeżeniem, że mogły istnieć translacje modelowane zgodnie z teorią rytów przejścia, w których jednak przeniesienie nie nastąpiło na skutek kradzieży. Niemało jest np. utworów, w których brak tego motywu, a w których droga relikwii do nowego miejsca najeżona jest niebezpieczeństwami (por. translacja św. Firmina, BHL 3018; translacja św. Gorgoniusza, BHL 3621; De s. Mario Solitario Mauriaci in Arvernia, AA SS Junii t. II, lib. II, s. 121–124). Analiza liczbowa translacji właściwych wskazuje, że w miarę upływu czasu wzrasta udział utworów, w których przeniesienie dokonało się na skutek kradzieży (pierwsza połowa IX w. — 1 z 10; druga połowa X w. — 5 z 11). Wzrost ten daje się wyjaśnić w świetle propozycji Geary’ego. Początkowo zmiana, która następowała na skutek przeniesienia właściwego dokonującego się wzdłuż stosunku społecznego, nie była w powszechnym przekonaniu głęboka. Miejsca, między którymi relikwie się przesuwały, były wymienne. Dlatego też nie odczuwano potrzeby, aby w szczególny sposób uwypuklać fakt oderwania się szczątków od dawnego otoczenia. W miarę upływu czasu oba miejsca zaczęły dzielić coraz większa przepaść. Z tego też względu coraz chętniej za przyczynę przeniesienia uznawano kradzież i rabunek.

Ale zagadnienia związane z *furtum sacrum* jako motywem translacji można próbować rozwiązać w świetle zupełnie innej teorii. Wiadomo, że świętość napawa bojaźnią, która w znacznej mierze jest irracjonalna; R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* [tłumaczenie z niemieckiego], Warszawa 1968 [wyd. 1, Breslau 1917], s. 41 nn. i passim. Była ona w szczególności nie obca tym, którzy dokonywali przeniesienia, a nawet tym, którzy z nim mówili i słuchali, pisali i czytali. Bo w związku z nim człowiek wchodził w szczególny kontakt z *sacrum*. Aby więc translacja mogła lepiej trafić czytelnikowi do przekonania i skuteczniej pobudzić jego wyobraźnię, aby sam autor mógł być ze swego dzieła zadowolony, utwór musiał zawierać w sobie elementy potęgujące świętą bojaźń. Rolę tę spełniał motyw kradzieży relikwii. Czyn ów niepokoił bowiem ludzi swoją ambiwalencją moralną, wprawiał w trwogę przez to, że był gwałtem zadany osobie świętego, przerażał myślą, że mógł być sprzeczny z wolą bożą. Pogląd, że właśnie ze względu na tę funkcję ów motyw tak często był wykorzystywany w translacjach, znajduje potwierdzenie w analizie tych źródeł. O kradzieży relikwii czy też o jej usiłowaniu pisze się najczęściej w X w. W drugiej połowie tego stulecia niemal zupełnie brak utworu, w którym by się o tym nie mówiło. W stuleciu poprzednim motyw udanej lub nieudanej kradzieży w translacjach właściwych pojawia się tylko wyjątkowo, chyba dlatego, że wówczas w opinii ludzi przeniesienie właściwe relikwii nie powodowało głębszych zmian w sytuacji tychże, czyli że ingerencja człowieka w to co święte nie szła zbyt daleko. Inaczej stało się w X w., kiedy stosunek społeczny stracił już swe dawne właściwości. Wówczas przeniesienie właściwe stało się faktem o zasadniczym znaczeniu dla relikwii, a ingerencja człowieka w sferę *sacrum* zaszła daleko. Dlatego przeniesienie właściwe bardziej przerażało, dlatego autorzy chętnie sięgali po motyw kradzieży szczątków, żeby w ten sposób wywołać wrażenie trwogi.

F. Lotter, *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, *Historische Zeitschrift*, 229 (1979) s. 313, stwierdził, że niektóre translacje, w których brak cudów (np. translacja św. Wita, BHL 8718, w zasadniczej jej części), nie są dziełami hagiograficznymi lecz historiograficznymi, gdyż nie służą propagowaniu kultu. Bez względu na cel, przyświecający autorom tego rodzaju translacji, mamy prawo stwierdzić, że traktowali oni relikwie zawsze jako przedmiot numinotyczny i dawali temu wyraz piórem. Wyniki osiągnięte zarówno tutaj, jak i w części I pracy pozwalają twierdzić, że brak działania sił nadprzyrodzonych, charakterystyczny dla wielu utworów z IX w., wynikał ze swoistej koncepcji struktury społecznej w jej aspekcie religijnym, struktura ta w pewnym zakresie pozwalała człowiekowi decydować o tym, co święte. Stąd wynikał historiograficzny charakter niektórych utworów. Aby bowiem wyjaśnić wędrówkę relikwii, trzeba było opisać społeczeństwo, w którym one wędrowały.

kakrotnie już przytaczanej translacji św. Wincentego. To że relikwie znalazły się w końcu w posiadaniu Audalda i jego nowego klasztoru, nie było skutkiem decyzji człowieka. Przyczynił się do tego bieg wypadków kierowanych przez Boga w ten sposób, że ciało trafiło do rąk przyjaciela osoby, która pierwotnie miała się szczątkami zająć.

Powyższe hipotezy wyjaśniają dlaczego stosunek społeczny i interwencja sił nadprzyrodzonych były w translacjach elementami nawzajem się wyłączającymi. Nie podają jednak przyczyny, dla której w IX w., a głównie w pierwszej jego połowie, w tak licznych utworach powoływano się na stosunek społeczny i w tak niewielu — na interwencję bożą. Bo przecież fakt, że siły nadprzyrodzone nie mieszały się do przeniesienia relikwii, które odbyło się wzdłuż owej relacji, nie przesądza o tym, że relikwie zazwyczaj wędrowały zgodnie z nią, nie zaś wbrew niej. Zagadnienia tego nie będziemy tu bliżej rozważać, pozwolimy sobie jedynie na pewną sugestię — przypuszczenie raczej niż hipotezę. Otóż, aby ową przyczynę znaleźć, należy wziąć pod uwagę nie tylko to jak się mają względem siebie wartości właściwe posiadaczowi szczątków oraz osobom i grupom, z którymi łączył go właściwy stosunek, ale także uwzględnić wartość osób i grup trzecich. Trzeba też przyjąć, iż osoba (grupa) trzecia jest zawsze mniej odpowiednia dla relikwii od tamtych osób (grup). Stanie się wówczas jasne, czemu hagiografowie rzadko przedstawiali w pierwszej połowie IX w. sytuację, w której szczątki dostają się w ręce ludzi postronnych. Uznawali to pewnie za mało prawdopodobne, tak ze względu na postawę sił nadprzyrodzonych, jak i na dążenia ludzi. Mogli sądzić, że jeśli nawet relikwie „spoza stosunku” nie stawiają czynnego oporu to i tak ich nabywca będzie miał z nich niewielką korzyść. W związku z tym byli zdania, że i ludzie nie najczęściej po takie szczątki sięgają. Z badań Friedricha Prinza wynika, że arystokracja frankijska zainteresowała się doczesnymi pozostałościami świętych rzymskich dopiero po tym, jak Karolingowie nawiązali ze Stolicą Apostolską<sup>129</sup> kontakty przybierające nieraz postać przyjaźni czy nawet duchowego powinowactwa. Można zadać pytanie, czy nie działo się tak dlatego, iż wtedy dopiero Frankowie uznali za celowe otaczanie kultem rzymskich męczenników, uważając nawiązanie stosunków z Rzymem za niezbędne do tego, aby cieszyć się wsparciem tamtejszych patronów i aby skutecznie „przyswoić” sobie ich relikwie? Nasuwa się hipoteza, że w pierwszej połowie IX w. każdy z kręgów społecznych stanowił z punktu widzenia sakralnego odrębny świat. Człowiek mógł wejść w kontakt i utrzymywać go z bytem numinotycznym związanym ze swoim kręgiem, o wiele zaś trudniej — jak sądził — z bytem spoza niego. Dlatego relikwie były niejako uwięzione w danej grupie społecznej. W późniejszych czasach, poczynając od drugiej połowy IX w., owe kręgi traciły coraz więcej ze swojej ekskluzywności<sup>130</sup>.

Przedstawione twierdzenia pozwalają też wytłumaczyć, dlaczego początkowo — w odróżnieniu od późniejszych epok — tak rzadko powoływano się na bezpośredni autorytet mocy zaziemskich, aby udowodnić, że dane przeniesienie dokonało się za ich zgodą, a miejsce, w którym relikwie znalazły się w jego wyniku, było w pełni odpowiednie. Nie było to bowiem szczególnie potrzebne, gdyż sam stosunek społeczny stanowił gwarancję wartości nowego otoczenia. Dopiero utrata przez ten typ relacji ich pierwotnych cech sprawiła, iż nie mógł już być dowodem wystarczającym. Dlatego też coraz częściej trzeba było odwoływać się bezpośrednio do autorytetu Boga.

Zespół wysuniętych w tej części pracy hipotez w pełni wyjaśnia dane uzyskane z analizy liczbowej. Jest to wystarczającym argumentem przemawiającym za ich przyjęciem. Poddać w wątpliwość ten argument będzie można tylko wtedy, gdy wskaże się na inne twierdzenia, co najmniej równie dobrze zdające sprawę ze wszystkich analizowanych faktów. Ale nawet wtedy nie będzie można naszych hipotez po prostu odrzucić, a to dlatego, że przecież w pierwszej części pracy wysunęliśmy analogiczne, opierając się — co jest istotne — nie na zestawieniach liczbowych, lecz na interpretacji poszczególnych tekstów. Tak więc wyniki osiągnięte dwiema odrębnymi metodami i w znacznym stopniu niezależnie od siebie, nawzajem się potwierdzają.

<sup>129</sup> F. Prinz, *Stadtrömisch-italische Märtyrerreliquien und fränkischer Reichsadel im Maas-Moselraum*, *Historisches Jahrbuch* 87 (1967) s. 1–20.

<sup>130</sup> Na istnienie „ekskluzywnych kręgów sakralnych” zdaje się wskazywać charakterystyczna dla wczesnego średniowiecza instytucja kościoła (i klasztoru) własnościowego.

W dotychczasowych rozważaniach, mówiąc o „przechodzeniu wartości sakralnych między osobami i grupami”, sformułowanie to rozumieliśmy intuicyjnie. Czas, aby nadać mu precyzyjniejszą treść. Otóż ma ono oddać pogląd ludzi epoki, streszczający się w opinii, że relacja między *sacrum* a jedną osobą (grupą) upodabnia się do relacji między *sacrum* a inną osobą (grupą). I tak w translacji św. Wincentego nastąpiło upodobnienie postawy sił nadprzyrodzonych wobec Audalda do ich postawy wobec Hildeberta. Znalazło to wyraz w tym, że Audald mógł się podjąć misji, którą Bóg wyznaczył Hildebertowi, a której ten nie zdołał wypełnić. W świetle komentowanego w pierwszej części pracy (s. 29) ustępu z translacji św. Sebastiana wiadomo, iż rzymscy przyjaciele Hilduina mieli za sprawą świętego zostać zbawieni, a to dzięki temu, że relikwie Sebastiana spocząć miały w klasztorze, którego Hilduin był opatem. Jeżeli posiadanie szczątków przez opata mogło zapewnić zbawienie jego przyjaciółom, to tym bardziej zapewniało jemu samemu. Ponieważ zbawienie było dla tych ludzi wartością naczelną, wolno przyjąć, że relacja między świętym a Rzymianami i relacja między świętym a Hilduinem były względem siebie analogiczne. Grupa ludzka i osoba związane przyjaźnią upodobniły się sakralnie względem siebie właśnie dzięki łączącej je przyjaźni. Dzięki zdolności do upodobnień ludzie powiązani ze sobą społecznie byli w jakimś sensie wymienialni. Dlatego też moce zaziemskie nie ingerowały w przeniesienie relikwii świętych dokonujące się między ludźmi, których relacje z *sacrum* były takie same lub prawie takie same. Materiał, na którym się opieramy, pozwala twierdzić, że ujednoczenie powiązań ludzi i grup ludzkich z siłami nadprzyrodzonymi, wynikające ze stosunku społecznego, wyrażało się tym, iż ludzie wchodzący w skład tegoż stosunku mogli dzierżyć relikwie z równym co do skutku powodzeniem. Ale jest to w istocie świadectwem, iż owo ujednoczenie miało charakter powszechny i wszechogarniający. Bo też w świadomości społeczeństwa wczesnośredniowiecznego szczątki świętych były dobrem, które dawało wszelkie inne dobra, w tym władzę i autorytet, a nawet stanowiło podstawę funkcjonowania instytucji<sup>131</sup>.

Ale omawianemu sformułowaniu nadajemy też inne, dosłowniejsze znaczenie. Chodzi o przepływanie między ludźmi przedmiotów numinotycznych, jakimi były relikwie. Dotychczasowe badania wykazały, że stosunek społeczny ułatwiał ich przepływ między osobami (grupami), które wzajemnie łączył.

<sup>131</sup> Por. np. S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior, ed. H. Karwasińska, MPH ser. n. IV/1, 1962, cap. 21, s. 32 (redactio imperialis), gdzie podstawę prawa Rzymu do ustanawiania cesarzy upatruje się w fakcie, że tam spoczywa ciało św. Piotra. Por. też R. W. Southern, Western society and the Church in the Middle Ages [The Pelican History of Church, t. II], 1973, s. 91 nn.; M. Heinzelmann, Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes [Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 33], Brepols 1979, s. 24.

W tym momencie zakończyliśmy tę część pracy, która niemal wyłącznie była poświęcona analizie i interpretacji translacji relikwii. Możemy teraz uzasadnić klasyfikację tych utworów, którą zaproponowaliśmy w części I. Przeprowadziliśmy ją z myślą, aby za ich pomocą ustalić, czy określone rodzaje więzi społecznej miały, zdaniem ówczesnych ludzi, znaczenie w rozkładaniu wartości sakralnych wśród elity karolińskiej. Spożytkowanie translacji do tego celu opiera się na przekonaniu, że sposób, w jaki relikwie przesuwały się w przestrzeni społecznej, zależał od stosunku wartości pierwotnego miejsca ich spoczynku do wartości miejsca docelowego. Przypatrując się zatem okolicznościom przeniesienia, można mierzyć odpowiedniość poszczególnych punktów w owej przestrzeni i tym samym badać więź społeczną. Ponieważ właśnie ona jest głównym przedmiotem naszego badania, posłużyć się musieliśmy niemal wyłącznie translacjami, które opisują przeniesienie polegające na zmianie posiadacza. Tylko bowiem na ich podstawie porównać można wartość wyodrębnionych w stosunku do siebie osób (grup), a przez to dociekać, czy więź społeczna przenosi cechy sakralne. Wyróżniliśmy tedy odrębną kategorię źródeł, a mianowicie translacje właściwe. W ogóle nie posłużyliśmy się elewacjami, albowiem nie dają one sposobności do takiego porównania. Natomiast pomocniczo wykorzystaliśmy inwencje. Wprawdzie nie da się za ich pomocą śledzić podobieństwa cech sakralnych, którymi się cieszyły poszczególne osoby (grupy) połączone ze sobą określoną relacją, ale na podstawie tych źródeł można obserwować, jak, zdaniem ówczesnych, zachowywały się relikwie, które przed przeniesieniem znajdowały się w miejscu pozbawionym wszelkiej wartości. Skłoniło nas to do wyodrębnienia kategorii inwencji. Włączyliśmy do niej także translacje opisujące otaczanie kultem tych szczątków, o których wiedziano, a nawet roszczono do nich pretensje, ale które kultem nie były otoczone. Brak bowiem kultu sprawiał, iż – jak uważano – dane miejsce nie miało żadnej wartości bez względu na osobę, która mogła do szczątków mieć prawo. Dlatego też teksty te nie nadają się do mierzenia cech sakralnych ludzi, którzy wprawdzie do relikwii mieli prawo, ale którzy im nie oddawali czci. Z pola widzenia wyłączyliśmy zupełnie translacje, które traktują o przeniesieniach nie mających trwale zmieniać miejsca spoczynku szczątków, a także takie, które opisują ponowne wejście w posiadanie tych samych świętych przedmiotów. Nie da się bowiem wykluczyć możliwości, że w takich przypadkach siły nadprzyrodzone reagowały inaczej, co mogłoby nas skłonić do błędnych wniosków.



## V. Przyjaźń

Dotychczasowe badania wykazały, że przenoszenie wartości sakralnych przypisywano głównie stosunkowi osobowemu. Czas się zastanowić, czym ów stosunek był. W olbrzymiej większości translacji, w których mógł on być elementem wyjaśniającym, na jego określenie użyto jednego z następujących terminów: *caritas*, *amicitia*, *familiaritas*. Wydaje się, że każdy z nich oznaczał ten sam rodzaj relacji. Wskazuje na to porównanie następujących tekstów:

1. Alkuin w liście do Gizeli, siostry Karola Wielkiego, oznajmia: *ex eo die, quo pactum caritatis tecum inivi, dulcedine dilectionis tuae per singula pene momenta pascebar, felicem aestimans me, dum sanctissimae orationis munimine secundum promissionem vestrum fruar*<sup>132</sup>.

2. Inny list, skierowany do Angilberta, Alkuin rozpoczyna w ten sposób: *Memor conductae inter nos amicitiae has vobis litteras dirigere praesumpsi, deprecans* — — i dalej przedstawia swoje dezyderaty<sup>133</sup>.

3. W liście do biskupa Aedilberta Alkuin pisze: *Spiritualis amicitiae cupidus, vestrae sanctitati parvitas meae litterulas dirigere curavi, ut et pactum antiquae familiaritatis innovarem et me vestris sacratissimis commendarem orationibus*<sup>134</sup>.

W pierwszym źródle mowa jest o zawarciu układu miłości (*caritas*), w drugim o zawarciu przyjaźni (*amicitia*), w trzecim o zawarciu również przyjaźni (*familiaritas*). Okazuje się zatem, że każdy z badanych terminów oznaczał stosunek, który można było nawiązać w sposób formalny. Jaka była treść tych stosunków?

Jak dowodzi pierwszy tekst, układ miłości zobowiązywał do modlitwy za drugą osobę. Warto też przytoczyć ustęp z listu, który biskup Frotariusz skierował do opata Anglemara. Prosząc o przysłanie farb do malowania kościoła, powiada: *Wyslij je nam, i ze swej strony domagaj się od nas usługi, którą ci jesteśmy winni. Połączeni bowiem jesteśmy nierozzerwalnym węzłem miłości [caritas] i dlatego musimy sobie nawzajem pomagać i świadczyć braterskie posługi*<sup>135</sup>. Okazuje się, że *caritas* nakładała na osoby, które łączyła, obowiązek wzajemnej posługi. Tekst przytoczony pod punktem drugim sugeruje, że również *amicitia* zobowiązywała do wzajemnych usług. Wygląda bowiem na to, że właśnie ze względu na nią Alkuin czuł się upoważniony do wysunięcia wobec Angilberta szeregu próśb. Intuicja ta znajduje potwierdzenie we fragmencie zaczerpniętym z listu Lupusa z Ferrières do pewnego opata. Lupus pisze tam, co następuje: *ofiarowuję [wam] moją przyjaźń [amicitia] i oczekuję waszej, abyśmy starali się nawzajem sobie pomagać tak świętymi modlitwami, jak też we wszystkich innych pożytkach*<sup>136</sup>. Nie ulega wątpliwości, że zawarcie *amicitia* było równoznaczne z wzięciem na siebie obowiązku pomagania przyjacielowi. Wzajemne zobowiązania stanowiły też treść stosunku nazwanego przez Alkuina *familiaritas* (punkt 3). Jak się zdaje, Alkuin chciał odnowić *familiaritas* po to (może m. in. po to), żeby korzystać z modlitw Aedilberta. To zaś stanie się zrozumiałe, jeśli przyjąć, iż nadawca listu wiedział, że ów stosunek nałoży na strony obowiązek modlitw za partnera.

Zestawmy następujące fakty. Każdy z omawianych terminów określał relację, która zobowiązywała strony do świadczenia sobie usług. Relację desygnowaną przez te terminy można było nawiązać w sposób formalny. Relacje nazywane zarówno *amicitia* i *familiaritas*, jak i *caritas* łączyły ludzi mniej więcej sobie równych i występowały w tej samej warstwie społecznej. Zestawienie nakazuje przyjąć, że każda z owych nazw desygnowała ten sam rodzaj stosunku społecznego, same zaś nazwy były wyrazami bliskoznacznymi. Ten wniosek znajduje potwierdzenie również w faktie, iż w niektórych źródłach słowa

<sup>132</sup> MGH Epistolae IV, nr 15, s. 40 n.

<sup>133</sup> Ibidem, nr 11, s. 37.

<sup>134</sup> Ibidem, nr 31, s. 72. O znaczeniu, jakie Alkuin przypisywał przyjaźni, zob. A. Fiske, Alcuin and mystical friendship, *Studi Medievali*, 1961, z. 2, s. 551–575.

<sup>135</sup> *Haec nobis dirigit et a nobis debitum servitium iterum exigit. Caritatis enim indissolubili nexu adstricti vicissim nobis famulari et fraternam obsequia redibere compellimur*; MGH Epistolae V, nr 24, s. 293.

<sup>136</sup> — — *meam offero et vestram expecto amicitiam, ut nobis vicissim cum in sacris orationibus, tum etiam in quibuslibet aliis utilitatibus prodesse curemus*; ibidem VI, nr 62, s. 17.

omawiane lub wyrazy od nich pochodne występują zamiennie. Podajmy tylko dwa przykłady. Autor translacji świętych Cyryka i Julitty nazywa Hukbalda zrazu *familiaris* biskupa Nevers, a w kilka zdań później określa go mianem *amicus* tegoż biskupa<sup>137</sup>. W translacji św. Marka znajduje się taki oto ustęp: *Contigit, ut quadam die idem episcopus cum viro quodam de Venetia veniente foedus pepigisset. Cumquae magnae dilectionis amore constricti, indissolubile vinculum caritatis inter se confirmarent, coeperunt familiari allocutione mutua serere verba, utrimque foederantes, ut in quacumque re alter alterius indigeret, omni commoditate postposita, illorum promissa esse firmissima. Cum haec diutissime inter se iactarent, dataque pecunia predictam amicitiam confirmarent, interrogare coeperunt, qualiter uterque eorum potuisset alterius voluntati maxime satisfacere*<sup>138</sup>. Mowa jest tutaj o tym, że biskup i człowiek z Wenecji potwierdzili *predictam amicitiam*. Co hagiograf miał na myśli pisząc *predictam*? Może to wyłącznie odnosić się do *caritas* lub do *foedus*, z tym że *foedus* jest w tym przypadku równoznaczny z *vinculum caritatis*.

Istnieje kilka translacji, w których stosunek osobowy może być elementem wyjaśniającym, a w których nie jest on opatrzone żadnym z trzech wyszczególnionych terminów. Bliżej przyjrzymy się utworom, które powstały w pierwszej połowie IX w. Są to translacje: św. Adelfa, św. Wita, św. Hugberta. W pierwszym źródle biskup Lantfrid obdarzył miłością (*amor, dilectio*) miejsce, na które relikwie zostały przeniesione. Miłość ta odnosiła się jednak również do klasztoru, w którym spoczęły. Można o tym wnosić nie tylko stąd, iż klasztor znajdował się w owym „miejscu”, ale także stąd, iż ta miłość miała główne swe źródło w zbożnym życiu mnichów owego monasteru<sup>139</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z relacją interpersonalną. Na jej oznaczenie użyto m. in. słowa *dilectio*. Wyraz ten, rzadszy w źródłach jako termin techniczny na oznaczenie przyjaźni, zbliżał się mimo to w swoim sensie do nazw *caritas amicitia, familiaritas*. Powołajmy się na następujący fragment listu Alkuina do Theodulfa: *in hoc multum mea mens de[sud]et, quod fraterna inter nos dilectio [perpetua semper] et firma permaneat. Quia Dei omnipotentis — — volun[t]as est verę caritatis inter nos fieri coniuncti[o]nem — —*<sup>140</sup>. Nie ulega wątpliwości, że terminów *caritas* i *dilectio* użyto tutaj zamiennie. W wielu tekstach *dilectio* pojawia się w kontekście słów *amicitia, familiaritas* i *caritas*. Wskażmy choćby na przytaczany wyżej list Alkuina do Gizeli, list tegoż do nieznanego bliżej księcia frankijskiego i jego żony<sup>141</sup> czy na cytowany ustęp z translacji św. Marka. Przyglądając się tym źródłom, nie można oprzeć się wrażeniu, że albo *dilectio* desygnuje to samo co tamte wyrazy, albo też coś, co było najściślej związane z relacją oznaczaną przez owe słowa; coś, co stanowiło zarazem warunek jej istnienia (translacja św. Marka), jak i najistotniejszy skutek (np. list Alkuina do Gizeli). Jeżeli więc stosunek, o którym mówią słowa *caritas, amicitia* i *familiaritas*, nazwiemy przyjaźnią, wówczas *dilectio* desygnować będzie ją samą lub też to, co w przyjaźni było najważniejsze. W relacji Lantfrida do klasztoru w Neuwiller można więc dopatrywać się związku zbliżonego do przyjaźni. Przyjaźnią lub czymś bardzo jej bliskim był — zdaniem autora translacji św. Wita — stosunek między Hilduinem a mnichami z Nowej Korbei. Hilduin był dla nich *carus* i *dilectissimus*. Ostatecznie przymiotnik *dilectissimus* ma najściślej związek z *dilectio*, zaś *carus* przywodzi na myśl *caritas*<sup>142</sup>.

Trudnym przypadkiem jest translacja św. Hugberta. To że między biskupem Walkaudem a zakonnikami, którzy dostali relikwie, istniał stosunek osobowy, przyjęliśmy na podstawie dwóch faktów — biskup uczynił mnichom wielkie dobrodziejstwo, zaś relację między nimi a Walkaudem hagiograf określił za pomocą sformułowania *ut pater*. Nie da się wykluczyć możliwości, że w pojęciu autora między stronami zachodziła przyjaźń, gdyż wielkie dobrodziejstwo, jakie wyświadczył biskup, mogło być wstępem do tego związku, a także dlatego, że postawa Walkauda wobec zakonników przyrównana jest do postawy ojca. A związek rodzinny pociągał za sobą przyjaźń w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Nie jest jednak pewne czy Jonasz z Orleanu w ten sposób interpretował fakty przez siebie podane i tak

<sup>137</sup> BHL 1813, kol 1309D–1310A.

<sup>138</sup> BHL 5285, cap. 2, s. 450.

<sup>139</sup> Por. przyp. 95.

<sup>140</sup> MGH Epistolae IV, nr 160, s. 259.

<sup>141</sup> Ibidem, nr 69, s. 112 n.

<sup>142</sup> Stosunek pomiędzy Hilduinem a tymi mnichami opisuje też autor translacji św. Puzynny; BHL 6995, cap. 5, s. 173. Hilduin był dla nich *carus* i *venerandus, unde processit familiaritas magna*.

rozumiał użyte przez siebie określenia. Dlatego też, uważając za możliwe, iż autor omawianą relację miał za przyjaźń, nie twierdzimy, że tak było na pewno.

Zadaniem powyższych rozważań semantycznych nie było pełne rozwiązanie zagadnienia. Wymagałoby to osobnego opracowania, wykraczającego poza ramy niniejszej rozprawy. Chodziło nam jedynie o uprawdopodobnienie poglądu, iż terminy źródłowe *caritas*, *amicitia familiaritas*, a może też *dilectio*, desygnowały ten sam rodzaj stosunku społecznego, który po polsku nazywać będziemy przyjaźnią<sup>143</sup>. Ponieważ prawie w każdej translacji opisującej jakiś stosunek osobowy przynajmniej jeden z nich jest przyjaźnią lub czymś bardzo do niej zbliżonym, wobec tego twierdzenia, które wysunęliśmy wobec stosunku osobowego, mamy prawo odnieść do przyjaźni i wyrazić opinię, że przenosiła ona wartości sakralne.

Jak wynika z wyżej dokonanego przeglądu źródeł, przyjaźń była stosunkiem, z którym wiązał się obowiązek wzajemnego pomagania sobie. Stosunek taki można było zawrzeć w sposób formalny, co nie znaczy, żeby musiała to być jedyna droga jego powstawania. Cechy, które wyszczególniliśmy na podstawie źródeł epistolarnych, dadzą się również wyróżnić w translacjach<sup>144</sup>. Ale świadectwa pozwalają na jeszcze pełniejszą charakterystykę interesującego nas związku.

List Alkuina do Angilberta i list Frotariusza pozwalają sądzić, że relacja owa nie tylko nakładała na obie strony obowiązek pomocy, ale także dawała prawo do żądania, aby partner je wypełniał. Dowodzi tego szczególnie kategoryczny ton, w jakim Frotariusz sformułował swój postulat. Przyjaźń można tedy uznać za stosunek prawny.

Omówione wyżej teksty pouczają, że w relacji pomiędzy ludźmi obowiązkiem było udzielanie darów oraz służenie modlitwą. Nawet jednak pobieżny przegląd źródeł może przekonać, że zakres świadczeń, do których byli zobowiązani przyjaciele, był dużo większy. I tak np. musieli oni udzielać sobie rad moralnych, nakłaniać się nawzajem do dobrego, przychylnie ustosunkować się do próśb osoby trzeciej, jeśli ta była protegowaną druha, pomagać sobie w osiągnięciu celów politycznych, służyć protekcją<sup>145</sup>. Tak szeroka skala obowiązków zdaje się wskazywać, że była wszechobejmującą — przyjaciele mieli wspierać się w każdej sprawie, która się nadarzy. Daje temu wyraz Alkuin w swych *Praecepta vivendi*. Pisze: *Gdy będziesz mógł, wyświadczyć dobrodziejstwo drogiemu przyjacielowi*, a potem: *Nigdy nie opuszczaj przyjaciela w nieszczęściu*<sup>146</sup>. Autor nie uściśla w czym owe dobrodziejstwa mają się przejawiać ani też w jakiego rodzaju nieszczęściach należy przychodzić z pomocą. Brak tego określenia świadczy, że Alkuin zalecał służyć przyjaciołom w tym, w czym tylko będzie można. Na wszechobejmujący charakter świadczeń, jakie się wiązały z omawianym stosunkiem społecznym, wskazuje wyrażenie cytowany ustęp z listu Frotariusza. Do twierdzenia, że przyjaźń była związkiem prawnym, trzeba przeto dodać, iż związek ten był wszechobejmujący.

W jego skład obok pozytywnych wchodziły też nakazy negatywne: druh druhowi nie powinien szkodzić. Dowodzi tego drugi rozdział układu zawartego między Lotarem, Karolem Łysym i Ludwikiem Niemieckim w Meerssen w 851 r. Bracia zobowiązali się do tak wielkiej miłości, że przyrzekli sobie, iż żaden z nich nie wyrządzi szkody ani królestwu drugiego, ani jego lennikom, ani też nie uczyni nic,

<sup>143</sup> Pisarze karolińscy posługiwali się czasem omawianymi terminami, w szczególności słowem *caritas*, nadając im inny sens. Nawiązując do Nowego Testamentu i Ojców Kościoła, stosowali je na oznaczenie postawy, jaką człowiek powinien mieć względem każdego bliźniego; R. Schneider, *Brüdergemeine und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozess des Karolingerreiches im Spiegel der caritas-Terminologie in den Verträgen der karolingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts* [Historische Studien, H. 388], Lübeck-Hamburg 1964, s. 70 nn. i passim. O ile więc tam desygnowały one związek między dwiema wyróżnionymi, ściśle określonymi osobami (grupami), o tyle tu desygnują postawę nie wobec kogoś wyróżnionego, lecz wobec każdego, kimkolwiek by nie był. Ale w translacjach, przynajmniej w miejscach, które są dla nas istotne, występują one w pierwszym znaczeniu. Zawsze chodzi o przyjaźń czy miłość do kogoś, kto jest wyodrębniony z ogółu i to wyodrębnienie daje mu szczególną pozycję.

<sup>144</sup> Np. translacja św. Kasjana, BHL 1635, n. 2, s. 66; translacja św. Agnieszki, BHL 165, n. 13, s. 651; translacja św. Marka, BHL 5285, cap. 2, s. 450.

<sup>145</sup> Por. np. list Alkuina do księcia frankijskiego i jego żony, MGH Epistolae IV, nr 69, s. 112 n.; list Einharda, ibidem V, nr 58, s. 138 n.

<sup>146</sup> *Dum poteris. benefac caro tu semper amico* — —; *Rebus in adversis nunquam dimittis amicum*; Alcuini Carmina, LXII, *Praecepta vivendi per singulos versus, quae monastica dicuntur*, MGH Poetae I, ed. E. Duemmler, w. 153 i 155, s. 280.

co by mogło zaszkodzić zbawieniu, powodzeniu i czci brata<sup>147</sup>. Jak łatwo można się zorientować, nakazy negatywne były również wszechobejmujące.

Na wyszczególnione tu cechy wczesnośredniowiecznej przyjaźni zwrócono uwagę w literaturze przedmiotu. W sposób może najjaśniejszy uczynił to Wolfgang Fritze. Jego zdaniem na pojęcie przyjaźni, jakim się posługiwano w epoce merowińskiej, składały się wierność i miłość — tak jak je wówczas pojmowano. Uczony ten, mając na myśli nie tylko epokę merowińską, ale całe niemieckie średniowiecze, określił wierność jako stosunek wzajemnych zobowiązań, który każdej z osób wchodzących w jego skład dawał prawo do tego, by druga wszechstronnie, całkowicie i w sposób nieograniczony angażowała się dla jej dobra. Jeśli chodzi o pojęcie miłości, to było ono bliskie pojęciu pokoju — ci byli połączeni miłością, którzy sobie nie szkodzili<sup>148</sup>.

W kilku przypadkach, na które się powołaliśmy, celem świadczeń, do których był zobowiązany przyjaciel, było zaspokojenie ściśle określonych potrzeb drugiej strony. Tak więc Anglemar musiał posłać farby, ponieważ Frotariusz nie miał czym wymalować kościoła. Z kolei zaś Alkuin przypominał Gizeli o modlitwach, gdyż wybierając się w podróż morską odczuwał konieczność szczególnej bożej opieki<sup>149</sup>. Jednak nawet pobieżne przejrzanie źródeł poucza, że istnienie związku między działaniem partnerów a przyjaźnią niekoniecznie musiało zależeć od tego, czy działanie to musiało zaspokoić ich konkretne potrzeby. I tak np. często czyta się w źródłach, iż nawiązaniu tego stosunku towarzyszyło udzielanie darów. Nithard podaje, że Karol Łysy obdarował Bernarda księcia Septymanii upominkami i łaską przyjął go do związku przyjaźni<sup>150</sup>. Na tej podstawie oraz z wielu innych informacji tego typu wolno wnosić, że jednostronne lub dwustronne udzielanie podarków było konieczne do zawarcia stosunku przyjaźni<sup>151</sup>. Jego nawiązanie było głównym celem wymiany darów. Dlatego też ofiarowywać je musiano bez względu na to, czy dane przedmioty były drugiej stronie rzeczywiście potrzebne. Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie w cytowanym fragmencie translacji św. Marka. Wymiana darów pomiędzy biskupem Werony Rataldem a Wenecjaninem nastąpiła po raz pierwszy tuż przed zawarciem przyjaźni — była niejako jej warunkiem. Po raz drugi do wymiany doszło tuż po zawarciu układu, tu wymiana była jej skutkiem. Na szczególną uwagę zasługuje wymiana pierwsza. Autor pisze o niej krótko, używając tylko sformułowania *dataque pecunia*. Ponieważ całe zdanie jest w liczbie mnogiej, trzeba rozumieć, że hagiograf miał tu na myśli wzajemne obdarowanie się. Zauważmy więc, że gdyby przez określenie *pecunia* rozumieć po prostu pieniądze lub kruszec, to z punktu widzenia potrzeb biskupa i Wenecjanina wymiana darów nie miała w ogóle znaczenia. Nasuwa się jednak wątpliwość, czy autor używając tego określenia nie miał na myśli wymiany przedmiotów — drogocennych, lecz róż

<sup>147</sup> *Ut tanta, Domino cooperante, inter nos verae caritatis benignitas abhinc inante maneat de corde puro et conscientia bona et fide non ficta sine dolo et simulatione, ut nemo suo pari suum regnum aut suos fideles vel quod ad salutem sive prosperitatem ac honorem regum pertinet discupiat aut forsconsiliet aut per occultos sussurones libenter composita menducia seu detractiones acceptet;* Capitularia regum Francorum, ed. A. Boretius, V. Krause, Legum sectio II, t. I cz. 1, nr 205, cap. 2, s. 72.

<sup>148</sup> W. Fritze, *Die fränkische Schwurfreundschaft der Merowingerzeit. Ihr Wesen und ihre politische Funktion*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 71 (1954) Germanische Abteilung, s. 82 nn. Autor ten nie ma wszakże racji przynajmniej w odniesieniu do epoki karolińskiej, gdy w pojęciu miłości widzi wyłącznie nakaz powstrzymania się od zadawania szkody. Wyżej przytoczony przykład (przyp. 135) dowodzi, iż w treści tego pojęcia zawarty był też nakaz pozytywnego, czynnego pomagania sobie nawzajem. Cytatów takich dałoby się znaleźć więcej. Por. P. Classen, *Die Verträge von Verdun und Coulaines als politische Grundlagen des Westfränkischen Reiches*, Historische Zeitschrift 116 (1963) s. 25. Dlatego też różnica w znaczeniu słów *amicitia* i *caritas* jest o wiele trudniejsza do uchwycenia, niż by to wynikało z ujęcia W. Fritzego. Co do wczesnośredniowiecznej wierności oraz pojęć *fides* i *fidelitas* ostatnio E. Magnou-Nortier, *Foi et Fidélité. Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle* [Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, ser. A, t. XXVIII], Toulouse 1976; O. Weijers, *Some notes on „Fides” and related words in Medieval Latin*, Archivum Latinitatis Medii Aevi 40 (1977) s. 77–102. Por. też M. Rouche, *L'Aquitaine des Wisigothes aux Arabes (418–781)*, [Thèse présentée devant l'Université de Paris I], t. II, Lille 1977, s. 378 nn. O wczesnośredniowiecznej przyjaźni także M. Wielers, *Zwischenstaatliche Beziehungsformen im frühen Mittelalter (Pax, Foedus, Amicitia, Fraternalitas)*, Diss. Münster 1959; R. Schneider, o. c.

<sup>149</sup> Zob. przyp. 132.

<sup>150</sup> Nithardi *Historiarum libri IIII*, w: *Fontes ad Historiam Regni Francorum aevi Karolini illustrandam*, cz. 1 [Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, t. V], lib. II, cap. 5, s. 412: — — *Karolus* — — *ditatum muneribus et gratia in societatem amicitiae [Bernardum] suscepit* — —.

<sup>151</sup> M. Wielers, o. c., s. 76 nn.

nych?<sup>152</sup> Przyjęcie takiej interpretacji skłaniać musi do zwrócenia uwagi na wzajemne ofiarowanie sobie darów, które miało miejsce po nawiązaniu stosunku przyjaźni. W tym przypadku, zanim przyjaciele udzielili sobie darów, zasięgnęli jeden od drugiego informacji, jakie który z nich ma życzenie. W rezultacie Ratald dostał to, czego potrzebował. Natomiast w przypadku poprzednim takie konsultacje — z zdaniem autora — nie miały miejsca. To, że hagiograf istotnie tak uważał, wynika nie tylko z braku odpowiedniej wzmianki, ale i stąd, że umieszczenie konsultacji przy drugiej wymianie musiało logicznie łączyć się z poglądem, iż przy pierwszej konsultacji się nie odbywały. Wolno by więc wnosić, że w samym akcie zawarcia przyjaźni nie było szczególnie ważne to, aby darem zaspokoić istotne potrzeby drugiej strony. Dużo ważniejszy był sam fakt ofiarowania daru. Bez względu więc na to jak będziemy rozumieć słowo *pecunia*, wypadnie się zgodzić z poglądem, iż przy pierwszej wymianie darów związek między nimi a przyjaźnią nie polegał na tym, że miały one zaspokoić potrzeby partnerów. Niemniej jednak związek ten istniał i był nader ścisły.

Na krótkie omówienie zasługuje też pewien ustęp z Roczników fuldajskich. Oto on: [Rok 847] *Lotar i Ludwik spędzili we wzajemnej przyjaźni. Albowiem każdy z nich, zapraszany do domu drugiego, czczony był ucztami i królewskimi podarunkami*<sup>153</sup>. Rocznikarz zdaje się uważać, że o przyjaźni — przynajmniej tym razem — stanowi wzajemne oddawanie sobie przez przyjaciół czci, zaś zapraszanie na uczyty i ofiarowywanie upominków są sposobami, którymi można kogoś uhonorować. Istniał zatem ścisły związek między tymi działaniami a przyjaźnią, i to tak ścisły, że one ją niejako konstytuowały. Związek taki nie wynikał jednak stąd, że wspomniane działania wychodziły naprzeciw określonym potrzebom, lecz stąd, że stanowiły rodzaj hołdu. Można przecież z góry wykluczyć możliwość, że Lotar Ludwika czy też Ludwik Lotara zapraszał głównie po to, aby zaspokoić jego głód i pragnienie<sup>154</sup>.

Powołajmy się jeszcze na list, który Alkuin wysłał do Paulina, patriarchy Akwilei. Nadawca pisze na wstępie, że z niecierpliwością oczekiwał listu od Paulina, chciał się bowiem dowiedzieć, czy patriarcha pamięta o zawartej z nim przyjaźni i czy zachowuje w sercu miłość do niego<sup>155</sup>. Prowadzenie korespondencji okazuje się więc sprawdzianem tego, czy obie strony dotrzymują układu przyjaźni. Wymiana listów jest dla trwania tego stosunku potrzebna, powiązanie działania i przyjaźni staje się więc oczywiste, choć i tu nie sposób twierdzić, że polegało ono na zaspokajaniu ściśle określonych potrzeb partnerów.

Jak wynika z dotychczasowej analizy, w ramach omawianego stosunku wykonywano najróżniejsze czynności, które należało podejmować po to, aby wywiązać się z nakładanych przezeń obowiązków, aby go najpierw zawrzeć a potem utrzymać. Działania owe miały często charakter konkretnej pomocy. Nierzadko jednak znaczenia takiego nie posiadały. Wtedy zasługują na miano obcowania<sup>156</sup>.

Od działań zależało samo istnienie przyjaźni, która istniała o tyle tylko, o ile ją rzeczywiście podejmowano. Tego, że nie mogła powstać bez określonych aktów, dowodzi choćby niezbędna do jej zawarcia wymiana darów. Co więcej, raz zawarta przyjaźń trwała dalej jedynie pod warunkiem, że partnerzy udzielali sobie pomocy i nawzajem ze sobą obcowali. Przekonuje o tym list Alkuina skierowany do Hygbalda, biskupa Lindisfarne. Oto sam początek: *Strzec się powinno, by przyjaźń bratniej miłości, która łączy sługi boże, nie została pogwałcona. My zaś ją — dawczynię pokoju [?] — jeszcze dodatkowo zawarliśmy słowami. Pragnę, żeby stała i nieustannie trwała i dlatego pokornie proszę Ekszellenęj waszej świętobliwości, abys z braćmi poświęconego Bogu zgromadzenia — — raczył się modlić o najwyższą łaskę*

<sup>152</sup> Por. J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus. Lexique latin médiéval anglais-français*, Leiden 1954 nn., sub voce *pecunia*.

<sup>153</sup> [Annum 847] *Hlutharius et Hludovicus mutua familiaritate transegerunt; nam uterque eorum ad domum alterius invitatus convivis et muneribus honoratus est*; *Annales Fuldenses*, w: *Fontes ad Historiam*, cz. 3 [Ausgewählte Quellen, t. VII], ed. R. Ra u, Berlin 1960, s. 34.

<sup>154</sup> Znaczenie uczt w społeczeństwie karolińskim i pokarolińskim dla powstania i istnienia grup społecznych podkreślił K. Hau ck, *Rituelle Speisegemeinschaft im 10. und 11. Jahrhundert*, *Studium Generale* 3 (1950) s. 611–621.

<sup>155</sup> MGH *Epistolae* IV, nr 86, s. 128 n.

<sup>156</sup> O potrzebie owego obcowania dla utrzymania przyjaźni (lub stosunku zbliżonego do przyjaźni) świadczy ustęp z *Vita Sturmii* (MGH SS II, ed. G. H. Pertz, cap. 6, s. 368), w którym się mówi, iż św. Bonifacy zwrócił się do Sturmia, aby ów z miłości do niego (*amor*) spożył z nim posiłek, rezygnując tym samym z postu. Sturm — wielki asceta — był posłuszny Bonifacemu.

dla mnie, choć niegodnego, to jednak towarzysza waszego w wierności i miłości<sup>157</sup>. Wymowa tego tekstu jest jednoznaczna. Aby związek między Alkuinem a Hygbaldem trwał, biskup musi się modlić za przyjaciela, co, jak wolno się domyślać, wynikało z zawartej pomiędzy nimi umowy. Spełnianie obowiązków przyjaźni okazuje się warunkiem jej istnienia.

Poucający jest też inny list Alkuina, napisany do prezbitera Eady. Na wstępie nadawca pisze: *Podarunki twej miłości przyjąłem z wielką radością, pragnąc, żebyś z daru Chrystusa Boga cieszył się pomysłnością doczesną i przyszłą, [i] rozpoznając u was szczodrość dawnej hojności. Dlatego też i w nas odnowiłeś przyjaźń dawnej wierności*<sup>158</sup>. Jak można się na podstawie tego fragmentu zorientować, Alkuin nigdy żywił przyjaźń do Eady. Nie przetrwała ona jednak w stanie nienaruszonym do momentu, który poprzedzał przysłanie upominków. Jeśli w ogóle nie przestała istnieć, to w każdym razie poważnie osłabła. Ale zanim nadawca list wysłał, powróciła już do dawnego stanu. Przyczyną tego miało być uznanie otrzymanego dary Alkuina, iż Eada jest równie szczodry jak nigdy. Wyjaśnienie to dowodzi, że dar mógł odnowić przyjaźń, zaś działania nie tylko były konieczne do nawiązania tego stosunku i do zapewnienia mu trwałości, ale także były potrzebne, by go przywołać ponownie do życia.

Podsumowując nasze rozważania nad tym, czym w społeczeństwie karolińskim była przyjaźń, podkreślmy przede wszystkim dwie jej cechy. Po pierwsze, jej istnienie było uzależnione od rzeczywistego działania partnerów, które mogło mieć charakter już to wzajemnej pomocy, już to wyłącznie wzajemnego obcowania. Po drugie, działanie to, jak należy przypuszczać, odznaczało się dość dużą częstotliwością. Była ona z jednej strony skutkiem tego, że przyjaciele powinni byli sobie pomagać w najróżniejszych sprawach, z drugiej zaś wynikała stąd, że konieczność oddziaływania partnerów wykraczała poza potrzebę niesienia sobie pomocy<sup>159</sup>. Do tych dwóch dodajmy jeszcze trzecią cechę. Oto przyjaźń miała znaczenie sakralne, gdyż strony wchodzące w skład tego związku znajdowały się w podobnej relacji do *sacrum*.

## VI. Dar przyjacielski

Zastanawiając się nad przyjaźnią w czasach karolińskich, mieliśmy okazję zauważyć, iż dużą rolę odgrywała w niej wymiana darów należąca do obowiązków przyjaźni. Wskazuje na to kilka przykładów, które wyżej przytoczyliśmy, jak też np. malutkie zwierciadło, które Alkuin podał w jednym ze swoich listów. Otóż wśród dwóch nakazów postępowania, którego przedmiotem mają być przyjaciele, jednym jest modlenie się za nich, drugim zaś obdarowywanie<sup>160</sup>. Przykład ten dowodzi nie tylko, że udzielanie upominków było obowiązkiem, ale również tego, iż należało do obowiązków najważniejszych. Ale łączność między darami a omawianym stosunkiem społecznym nie ograniczała się jedynie do faktu, iż dawanie prezentów wchodziło w skład jego nakazów. Prezenty potrzebne były po to, żeby przyjaźń po prostu istniała. Przypomnijmy, że przy nawiązywaniu tej relacji musiała nastąpić wymiana upominków, ona też mogła ją odnowić. Dar okazuje się bardzo ważnym działaniem, dzięki któremu powstaje przy-

<sup>157</sup> *Amicitia fraternae dilectionis, quae inter homines Dei servos inviolata debet observari, olim inter nos quoque specialiter verbis est coniuncta pacifica. Quam etiam indesinenter fixam durare desidero, ideoque sanctitatis tuae excellentiam humiliter obsecro, ut cum fratribus Deo devotae congregationis — pro me, licet indigno, in fide tamen et dilectione socio vestro, supernam clementiam exorare digneris*; MGH Epistolae IV, nr 24, s. 65.

<sup>158</sup> *Dilectionis tuae munera magna devotionis laetitia suscepi, desiderans donante Deo Christo prosperitatem vos praesentem habere atque futuram, agnoscens antiquae in vobis munificentiae largitatem. Quapropter et in nobis antiquae fidei reformastis amicitiam*; ibidem, nr 53, s. 97.

<sup>159</sup> W niniejszych rozważaniach nie podejmujemy zagadnienia przyjaźni w tym rozumieniu tego terminu, które było właściwe prawu rzymskiemu, a które we wczesnym średniowieczu było w dalszym ciągu żywe w stosunkach między Bizancjum a państwami barbarzyńskimi. O tym w szczególności B. Paradisi, L'„Amicitia” internationale nell'alto Medio Evo, w: Scritti in onore di Contrado Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione, t. II [Edizioni dell'Università del Sacro Cuore, n. ser. t. XVIII], Milano 1947, s. 178–225; M. Wielers, o. c., s. 81 nn.

<sup>160</sup> MGH Epistolae IV, nr 40, s. 83.

jaźń<sup>161</sup>. Dar nie był wszelako jedynym ważnym działaniem. Świadczy o tym choćby wypowiedź Alkuina, który w swoim *mini-speculum* na pierwszym miejscu wskazał obowiązek modlitwy<sup>162</sup>. Świadectwem jest i to, że właśnie wzajemne modły miały być gwarancją trwałości związku, który istniał pomiędzy Alkuinem a biskupem Lindisfarne.

Zagadnienia dotyczące daru są w niemniejszym stopniu, co dla historii społecznej czy historii kultury, ważne dla historii gospodarczej. Wiadomo bowiem, że obdarowywanie się było we wczesnym średniowieczu zjawiskiem nader częstym i tym samym musiało mieć poważne znaczenie ekonomiczne. Wyjaśnienie tego zjawiska nie jest obojętne dla pełniejszej niż dotychczasowej syntezy dziejów gospodarczych wczesnego średniowiecza. Przypuszczać wolno, że poważną część upominków krążących wśród elity karolińskiej ofiarowywano w ramach przyjaźni. Warte rozważenia, także z punktu widzenia badań nad ówczesną gospodarką, stają się przeto przyczyny, które skłaniały przyjaciół do aktów daru.

Daliśmy już częściową odpowiedź na to pytanie tłumacząc, dlaczego chęć nawiązania i utrzymania przyjaźni zmuszała do udzielania darów. Na odpowiedź czeka jednak jeszcze pytanie drugie: skąd wynikała potrzeba utrzymywania związków przyjaźni? Wydaje się, że dopiero rozstrzygnięcie tego problemu dostarczy klucza do wyjaśnienia zjawiska daru.

W grę wchodziło zapewne kilka względów. Nawiązywanie i utrzymywanie przyjaźni mogło być sposobem zapewnienia sobie dóbr materialnych, jak też różnych usług, w tym świadczeń politycznych. Cel polityczny przyświecał zapewne Karolowi Łysemu, gdy przyjmował Bernarda księcia Septymanii do swej przyjaźni, próbując w ten sposób zyskać jego poparcie w ówczesnych rozgrywkach. Z kolei Frotariusz, obiecując człowiekowi, z którym łączyła go miłość, iż wywiązywać się będzie z jej powinności, starał się zdobyć przedmioty, które były mu potrzebne. Przyjaźń dawała też satysfakcję moralną, co mogło skłaniać nie tylko do wypełniania obowiązków wynikających z tego stosunku, ale także do jego nawiązywania<sup>163</sup>. Wydaje się jednak, że pożytek z niego płynący nie tylko przekraczał sumę konkretnych, niejako jednostkowych korzyści, ale też wychodził poza samą satysfakcję moralną.

Na taki wniosek może naprowadzić omawiany już list Alkuina do prezbitera Eady. Nadawca wyraził tam radość z *darów miłości*, które Eada przysłał, a które u Alkuina odnowiły uczucie przyjaźni do prezbitera. Nadawca życzył też sobie i jemu, aby w miłości przetrwali do końca życia, po czym następuje ten oto fragment: *Habeto nos, obsecro, socios beatitudinis tuae, sicut te cupimus socium habere prosperitatis nostrae. Et orationibus devotionis vestrae deduc nos in eundem paupertatis gradum, in quo perficiente Deo salubriter consistis*. Potem żali się, iż sam utracił stan ubóstwa i znalazł się w otchłani bogactwa. Prosi więc przyjaciela, który sam się może ubóstwem cieszyć, aby modlitwami przywiódł go do przystani spokoju<sup>164</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje pierwsze z przytoczonych zdań. Słowa *beatitudo* nie można tutaj rozumieć jako tytułu grzesznościowego, albowiem w tymże zdaniu owemu terminowi odpowiada wyraźnie *prosperitas* Alkuina, które to słowo tytułem nie jest. Z tego też względu *beatitudo* należy przetłumaczyć jako *szczęśliwość*, całe zaś zdanie w następujący sposób: *Miej nas proszę za uczestników twojej szczęśliwości, tak jak my chcemy mieć ciebie za uczestnika naszej pomyślności*. Alkuin pragnie dostąpić szczęśliwości Eady, sam w zamian ofiarowuje mu udział we własnej pomyślności.

Czym są jednak owa *beatitudo* i *prosperitas*? O tym w liście nie mówi się. Nadawca w dalszym ciągu wspomina o ubóstwie, którego dostąpił Eada, ale stylizacja tekstu wskazywałaby, że chodzi o sprawy przynajmniej w części odrębne, gdyż oba człony rozdziela słówko *et*. Zarazem nie ma tu nic, co pozwalałoby wnosić, że, mówiąc o własnej pomyślności, nadawca precyzuje co ma na myśli. Ponieważ omawiane terminy pozostawiono bez dodatkowych określeń, sądzić można, że oznaczają one występujący lub objawiający się pod różnymi postaciami stan ogólnego i wszechstronnego powodzenia — albo też

<sup>161</sup> Podkreśla to M. Wielers, o. c., s. 76 nn. Na podstawie materiału skandynawskiego i anglosaskiego stwierdza to dobitnie W. Grönbech, *Kultur und Religion der Germanen* [tłumaczenie z duńskiego], t. II, Hamburg 1939, s. 46 nn.; por. też S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów*, Warszawa 1968, s. 86 nn.; A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej* [tłumaczenie z rosyjskiego], Warszawa 1976, s. 229 n.

<sup>162</sup> Por. przyp. 160.

<sup>163</sup> Wyraźnie to wynika z wiersza napisanego przez Alkuina; *Alcuini Carmina*, XXI, *MGH Poetae Latini I*, s. 242.

<sup>164</sup> *MGH Epistolae IV*, nr 53, s. 97.



jego źródło. Trudno bowiem przyjąć, że Alkuin użył tak ogólnych terminów i nie opatrzył ich uściśleniami, jeśli miał na myśli jakieś konkretne dobro natury materialnej czy duchowej. Zwraca również uwagę fakt, że w zacytowanym tekście nie wymieniono działań, za pomocą których nastąpić ma przyjęcie drugiej osoby do własnej szczęśliwości lub pomyślności. Wprawdzie nadawca prosi o modlitwy, jednak nie odnoszą się one, jak wskazuje stylizacja, do współuczestnictwa w szczęśliwości, lecz mają pomóc w osiągnięciu ubóstwa. Brak też słowa mówiącego, w jaki sposób Alkuin chciał obdarzyć Eadę swoją pomyślnością. Wolno więc przypuszczać, że przekazanie ogólnego powodzenia nie miało się odbywać przez ściśle określone pojedyncze akty, lecz dokonywało się za pośrednictwem całego kompleksu najróżnorodniejszych działań. Taka wykładnia wyjaśnia, dlaczego Alkuin nie pisał, jakim sposobem ma uczynić Eadę uczestnikiem swojej *prosperitas*, zaś Eada ma przyjąć Alkuina do swojej *beatitudo*. Nie uczynił tego, ponieważ wywiązanie się z zadania musiałoby mu zająć wiele miejsca. Wydaje się natomiast pewne, że uczestnictwo w szczęśliwości lub pomyślności miało się urzeczywistniać w ramach przyjaźni i w związku z nią. Nie tylko bowiem owymi uczestnikami mieli być przyjaciele, ale ponadto rozpatrywane tutaj zdanie następuje po fragmencie, w którym mówi się o przyjaźni i miłości i zdaje się być jego logiczną konsekwencją.

Jeśli by uogólnić wyniki uzyskane z analizy listu, można by sformułować cztery hipotezy orzekające o przekonaniach ludzi z badanej epoki. Uważali oni mianowicie: 1. że dana osoba jest w stanie przekazać innej osobie swoje ogólne i wszechobejmujące powodzenie; 2. że uczestnictwo w powodzeniu innego człowieka jest czymś godnym pożądania; 3. że uczestnictwo to dokonuje się w ramach przyjaźni; 4. że następuje ono w wyniku najróżniejszych aktów, nie zaś aktu pojedynczego o typie ściśle określonym lub też jego sekwencji. Logicznym wynikiem trzech pierwszych hipotez byłaby również zgoda na wysunięte wyżej przypuszczenie, iż pożytek, jaki zdaniem ówczesnych płynął z utrzymywania związków przyjaźni, przekraczał sumę pojedynczych korzyści.

Aby jednak takiego uogólnienia dokonać, nie można opierać się tylko na jednym źródle, zwłaszcza że — co trzeba wyraźnie rzec — do tekstu tego nie wolno przywiązywać nadmiernej wagi. Jego treść nie jest bowiem wystarczająco jednoznaczna. Dlatego też przedstawione tu hipotezy wymagają dodatkowego dowodu. Znajdziemy go w materiale źródłowym zawartym w translacjach relikwii.

Do przyjęcia trzech pierwszych hipotez wystarczą wnioski, do których doprowadziła nas dotychczasowa analiza tych utworów. Stwierdziliśmy mianowicie, że jedna osoba uczestniczyła w wartościach sakralnych drugiej. Ponieważ w omawianym tu społeczeństwie wartości sakralne łączyły się nierozdzielnie z wszystkimi innymi, należy uznać pogląd, że w tym, w czym owa osoba partycypowała, było ogólne i wszechstronne powodzenie. Stwierdziliśmy ponadto, że owo uczestnictwo wytwarzało się głównie pomiędzy tymi ludźmi, których łączył stosunek osobowy — i dlatego, że ich łączył. Skutkiem oznaczonej w tym sądzie sytuacji jest wszakże fakt, iż partycypacja nie kształtowała się automatycznie, lecz przy czynnym udziale ludzi. Przyjaźń istniała bowiem o tyle tylko, o ile się ją nawiązywało i podtrzymywało. Tak więc translacje pozwalają przyjąć hipotezy pierwszą i trzecią. Nakazują one zgodzić się również z drugą, skoro, jak staraliśmy się wykazać, od uczestniczenia w wartościach sakralnych dotychczasowego właściciela relikwii zależała możliwość wzięcia szczątków w posiadanie. Te zaś były dobrem powszechnie pożądanym.

Głębszego rozważenia wymaga czwarta hipoteza. Nie mamy podstaw do tego, żeby przyjąć, iż wyrównanie wartości miejsca mogło nastąpić na skutek jakiegoś pojedynczego aktu. Jak już bowiem wielokrotnie podkreślaliśmy, analiza translacji wykazała, iż zgodnie z opinią ówczesnych wyrównanie takie zachodziło w ramach stosunku społecznego i prawdopodobnie tylko w jego ramach. Tymczasem stosunek społeczny zakłada trwałe, wzajemne oddziaływanie obu stron, nie zaś tylko pojedynczy akt którejs z nich. Co więcej, stosunek osobowy, którego znaczenie dla wyrównywania wartości widoczne jest w źródłach w sposób szczególnie wyrazisty, pociągał za sobą nie tylko trwałe, ale i wszechstronne obcowanie. Jedno więc z dwojga: albo owo ogólne i wszechobejmujące powodzenie „przechodziło” na innego człowieka za pośrednictwem stałego oddziaływania, bez wyróżnienia jakiegoś szczególnego typu czynności, albo też dokonywało się za pośrednictwem pojedynczego aktu lub też serii aktów, z tym jednak, że aby taki akt czy ciąg aktów mógł być skuteczny, towarzyszyć mu musiały wszystkie inne, wchodzące w skład stosunku społecznego. Bez względu jednak na to która z tych hipotez jest bliższa prawdy, wnioski, jakie

wyciągnęliśmy z analizy translacji, nie pozwalają twierdzić, żeby jakkolwiek czyn sam w sobie był w stanie przenieść szczęśliwość i powodzenie, nakazują natomiast przyjąć, że do tego było potrzebne trwałe obcowanie stron. Gdyby było inaczej, nie sposób zrozumieć czemu, hagiografowie podkreślali potrzebę stosunku społecznego ani też czemu poza nim — ich zdaniem — wyrównanie raczej nie następowало<sup>165</sup>. Staje się tedy rzeczą jasną, dlaczego Alkuin nie określił dokładnie, w jaki sposób Eada ma go uczynić towarzyszem swojej szczęśliwości. Najdokładniejszym bowiem określeniem, jakie w ogóle mogło wchodzić w grę, było wywiązywanie się z obowiązku miłości, do czego zresztą Alkuin wzywał w ustępie poprzedzającym omawiane zdanie.

Ustalenia powyższe uprawniają do wysunięcia dwóch twierdzeń odnoszących się do daru przyjacielskiego. Jedna z nich opiewa o łączności między nim a przenoszeniem wszechstronnego i ogólnego powodzenia, w tym również wartości sakralnych. Pogląd ten opiera się na dwu przekonaniach: na tym że przyjaźń, jak sądzono, była sposobem dzięki któremu można było uczestniczyć w powodzeniu innego człowieka, oraz na tym, że dar stanowił ważny składnik przyjaźni. Wydaje się więc, że upominki były jednym z czynników, który owo uczestniczenie zapewniał. Druga hipoteza orzeka, iż dawanie prezentów, a może także ich przyjmowanie, miało na celu m. in. skorzystanie z wartości sakralnych innej osoby. Za tym sądem, obok przed chwilą wyrażonego, przemawia pogląd, iż uczestniczenie w powodzeniu określonego człowieka było czymś, na czym ówczesnym ludziom rzeczywiście zależało.

Spróbujmy bliżej określić na czym polegał związek między darem a przenoszeniem wartości sakralnych. Zagadnieniem tym zajęli się przede wszystkim Wilhelm Grönbech<sup>166</sup>, Margret Wielers<sup>167</sup> i Aron Guriewicz<sup>168</sup>. Grönbech i Guriewicz oparli badania głównie na skandynawskim materiale źródłowym, natomiast Wielers posłużyła się źródłami frankijskimi. Wszyscy troje — tamci w odniesieniu do Skandynawii, ta zaś w odniesieniu do Franków doby merowińskiej (ale nie karolińskiej!) — stwierdzili, że dar przenosił szczęście od ofiarodawcy do obdarowanego. Teza owa we wszystkich trzech przypadkach dotyczy społeczeństw, które można by określić mianem barbarzyńskich. Przedmiotem niniejszego studium jest społeczeństwo karolińskie, a więc już nie barbarzyńskie. Niemniej i my możemy orzec — wbrew opinii M. Wielers<sup>169</sup> — że istniał związek między darem a „przepływaniem” wartości sakralnych i w ogóle powodzenia. Ale łączność tę ujęlibyśmy inaczej, niż uczynili to wspomniani badacze. Jeśli trafnie pojmujemy ich wywody, uważali oni, że podarek sam w sobie sprawiał, iż obdarowany dostępował udziału w szczęściu darczyńcy. My zaś nie widzimy podstaw, aby darowi w tym przypisywać samodzielną rolę. Owszem, miał on w tym procesie duże znaczenie, ale chyba tylko w tym sensie, że wraz z innymi aktami współtworzył przyjaźń. Z drugiej jednak strony, ponieważ, jak się zdaje, był jej koniecznym składnikiem, zatem ażeby dostąpić powodzenia jakiejś osoby, trzeba było dawać jej upominki i samemu je od niej otrzymywać<sup>170</sup>. Trudno uznać, że dar sam w sobie przenosił szczęście,

<sup>165</sup> Sąd ten opieramy na tym, że translacje właściwe, w których nie zanotowano ani stosunku społecznego, ani czynnego działania sił nadprzyrodzonych, należą do wyjątków. Por. przyp. 121.

<sup>166</sup> W. Grönbech, o. c., t. II, s. 60 nn.

<sup>167</sup> M. Wielers, o. c., s. 74 nn.

<sup>168</sup> A. Ya. Gurevich, *Wealth and gift-bestowal among the ancient Scandinavians*, *Scandinavica* 6 (1967) s. 136; tenże, *Проблемы генезиса феодализма в западной Европе*, Москва 1970, s. 63 nn.; tenże, *Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le haut Moyen Age*, *Annales. Economies-Sociétés-Civilisations* 27 (1972) s. 537 nn.; tenże, *Kategorie*, s. 227 nn.

<sup>169</sup> M. Wielers, o. c., s. 80, wyraźnie stwierdza, że wraz z przejściem do epoki karolińskiej dar stracił moc przenoszenia szczęścia.

<sup>170</sup> Warto przy okazji zwrócić uwagę na ciekawą zbieżność, na którą wskazywała M. Wielers, l. c. (por. też s. 72 nn.). Oto w społeczeństwie merowińskim, tak zresztą jak u innych germańskich ludów barbarzyńskich, pomyślność, a w szczególności władza związana była z posiadaniem skarbu. Jego utrata, w tym również przekazanie go innej osobie, pociągały za sobą utratę władzy. Ale takiego znaczenia nie miał już skarb w epoce karolińskiej. Czyli że — jak to podkreśla autorka — zmianie, której uległ charakter daru, towarzyszyła zmiana w znaczeniu skarbu. Nasuwa się w związku z tym następujący domysł: przekonanie, iż źródło pomyślności tkwi w konkretnych przedmiotach, było ściśle związane z przekonaniem, że można ją przenieść za pomocą równie konkretnego aktu, tzn. w drodze przekazania tych przedmiotów. Dlatego też uabstrakcyjnienie źródła szczęścia musiało iść w parze z uabstrakcyjnieniem sposobów jego przenoszenia. Niemniej jednak — jak sądzimy — istniała dalej możliwość jego przekazywania, zmieniły się tylko metody.

o czym przekonują argumenty, które wytoczyliśmy dowodząc, iż żaden poszczególny akt — a więc również danie prezentu — takiej funkcji nie pełnił<sup>171</sup>.

Rolę — tak jak ją tu ujęliśmy — w przekazywaniu pomyślności i szczęścia mógł pełnić dar, którego przedmiotem było wszystko to, co pomagało w nawiązywaniu i utrzymywaniu przyjaźni, a więc nie tylko rzeczy same przez się numinotyczne. W późniejszych czasach, w miarę jak ten stosunek tracił dawne właściwości, również znaczenie daru jako współnośnika dóbr transcendentnych malało. W ramach dwóch wieków, których badaniem się zajmujemy, znaczenie to było największe przed 850 r. Twierdzenie o swoistym charakterze związku między darem a przenoszeniem wartości sakralnych dotyczy tylko daru przyjacielskiego. Z jałmużną rzecz mogła, choć nie musiała, przedstawiać się inaczej.

Dotychczasowe rozważania pozwalają wysunąć tezę, że jednym z motywów, które skłaniały członków elity karolińskiej do obdarowywania przyjaciół, a może i do przyjmowania od nich upominków<sup>172</sup>, była chęć uczestniczenia w ich ogólnym powodzeniu. Aby pogląd ten uprawdopodobnić, powróćmy do liczbowej analizy translacji właściwych. Posłużymy się następującym zabiegiem. Dla każdego wyróżnionego okresu wynotujemy wszystkie utwory z bohaterami stającymi przed decyzją dania relikwii osobie (grupie), z którą przyjaźń ich łączy lub też w wyniku tego daru ma połączyć w przyszłości. Następnie sprawdzimy, w którym z tych przypadków bohaterzy bądź w ogóle odmawiają ofiarowania świętych szczątków, bądź też ofiarowują je niechętnie.

Spośród tekstów powstałych w pierwszej połowie IX w. na uwagę zasługuje grupa pięciu lub — jeśliby przyjąć, że w translacji św. Hugberta występuje związek przyjaźni — sześciu utworów. Są to translacje: św. Adelfa, św. Kasjana, św. Wita, św. Genezjusza, św. Jerzego i ewentualnie translacja św. Hugberta. Wszędzie tam przedstawiono sytuację, w której pierwotny posiadacz szczątków przekazał je człowiekowi złączonemu z nim przyjaźnią, nigdzie jednak nie zaznaczono, aby właściciel uczynił to niechętnie. W translacji św. Hugberta Jonasz mówi wprawdzie, iż biskup Walkaud dopiero po trzech latach spełnił prośbę mnichów, którzy zwrócili się doń po ciało świętego. Jeśli jednak dobrze rozumiemy intencję hagiografa, nie chciał on bynajmniej dać w ten sposób do zrozumienia, że bohater nie miał ochoty przekazać szczątków. Jonasz nadmienia bowiem, że Walkaud od razu ustosunkował się przychylnie do tej prośby i że zwlekał z jej wypełnieniem, ponieważ pragnął uniknąć zarzutu lekkomyślności<sup>173</sup>. Zwłoka miała chyba oddalić ewentualne oskarżenia, że biskup postępuje nieprzezornie. Dla omawianego okresu brak również tekstu, w którym by ktoś odmówił przyjacielowi dania relikwii.

Z niemal taką samą sytuacją mamy do czynienia w drugiej połowie IX w. Na jedyny ślad tego, że hagiograf mógł sądzić, iż przekazanie relikwii przyjacielowi natrafia na opór ze strony posiadacza, natykamy w translacji św. Maurycego (BHL 3462). W utworze tym Heirik nie mówi wprawdzie, iż posiadacz przekazał przyjacielowi relikwie niechętnie, ale tłumacząc czemu w ogóle je dał, powołuje się m. in. na to, że właścicielowi szczególnie na nich nie zależało<sup>174</sup>. Hagiograf daje tedy do zrozumienia, że gdyby tamten je cenił, prośba przyjaciela mogłaby natrafić na opór. Wolno stąd wnosić, że autor tego tekstu był zdania, iż zazwyczaj — bo nieprzykładanie wagi do relikwii było zjawiskiem rzadkim — przyjaciom daje się szczątki niezbyt chętnie. Ale w drugiej połowie IX w. przeważają w dalszym ciągu translacje, w których brak sugestii, iż prośba o szczątki ze strony osoby umiłowanej spotykałaby się z niechęcią. Znamy bowiem jeszcze pięć utworów, w których pisze się o przeniesieniu będącym skutkiem daru przyjacielskiego i w żadnym z nich nie znajdujemy u bohaterów ani cienia sprzeciwu.

<sup>171</sup> To że nie pojedynczy akt, lecz stałe kontakty ludzi zapewniały przepływ wartości sakralnych, wyjaśnia dlaczego w definicji stosunku społecznego, tak teoretycznej, jak i operacyjnej, mówiliśmy o trwałości takich więzi (por. część I, s. 33). Tylko tak można było wyróżnić w translacjach relacje społeczne, które były sakralnie znaczące.

<sup>172</sup> Kto wie, czy Alkuin, przyjmując dary od Eady, nie miał nadziei, że jest to wstęp do uczestnictwa w jego szczęśliwości. Por. przyp. 160.

<sup>173</sup> BHL 3995, cap. 2. s. 236; *Qui [Walkaud] vocis eorum petitionem ut pius pater clementer audivit indignumque locum, quo sancta membra iacebant, tanto confessore iudicavit. Sed et piam petitionem eorum impleri posse atque debere, non abnuvit; attamen, ne incaute ac passim levitatis errore dictante, id fecisse videretur, ferme tribus annis eorum petitionem distulit. Sed cum ab ipsis venerandis viris magnopere, ut ei concederet, exigeretur, prudenti consilio cuncta peragens, zwrócił się w tej sprawie do arcybiskupa. W rezultacie klasztor otrzymał relikwie.*

<sup>174</sup> *Is, volente Deo, quod postulabatur, excepit libentissime, quod et viris esset familiarissimus et, utpote secularia meditans tantum, in Sanctorum largiendis patrocinis non satis avarus* (n. 111 s. 289).

Są to translacje: św. Liboriusza<sup>175</sup>, św. Puzynny, św. Aleksandra, świętych Florentyna i Hilarego oraz św. Scholastyki.

Co do tekstów, które można datować na przełom IX/X w., lub na pierwszą połowę X w., analizie trzeba poddać cztery źródła. Są nimi translacje: św. Marka, św. Kwiryra, św. Sebastiana i translacja Krwi Pańskiej. W każdym z tych utworów opisano przekazywanie relikwii przez bohatera utworu człowiekowi, z którym łączy go lub ma połączyć przyjaźń. W obu pierwszych bohaterowie oddają szczątki bez najmniejszych wahań, nie okazując ni śladu sprzeciwu. Inaczej w dwóch pozostałych. Autor translacji św. Sebastiana opisuje, że papież wprawdzie obdarował relikwiami swojego przyjaciela, ale uczynił to bardzo niechętnie, pod wyraźną presją moralną<sup>176</sup>. Z kolei twórca translacji Krwi Pańskiej notuje kilkakrotne przypadki daru przyjacielskiego, którego przedmiotem były szczątki, nie wskazując na ambiwalentną postawę darczyńcy. Raz jednak podkreśla, iż omawiany stosunek spotkał się z zupełnym lekceważeniem — Swanhilda nie chciała ofiarować relikwii mnichom z Reichenau, mimo ich usilnych prośb. Wśród zakonników był jej brat, który również bezskutecznie błagał ją o szczątki<sup>177</sup>. Już to wskazuje, że nie brała ona pod uwagę nakazów płynących ze związku przyjaźni. Co więcej, gdy potem zmuszona bezpośrednią interwencją bożą ofiarowała jednak relikwie klasztorowi w Reichenau, autor określił to jako *amiciale eulogium*<sup>178</sup>. Dwojako można rozumieć to sformułowanie: albo chodzi w nim o to, że między Swanhildą a klasztorem już uprzednio istniała przyjaźń, albo dar był pierwszym krokiem do jej zawarcia. Bez względu jednak na to która z tych wykładni jest prawdziwa, nie ulega wątpliwości, że przyjaźń nie stanowiła tu wartości, dla której Swanhilda byłaby skłonna pozbyć się relikwii. Zrezygnowała przecież w końcu nie dla samej przyjaźni, lecz dlatego że złożona nagle ciężką chorobą pojęła, iż taka jest wola boża. Tak więc na cztery utwory, gdzie bohaterzy stanęli przed decyzją ofiarowania świętych szczątków osobom, z którymi wiązała ich lub miała powiązać miłość, w dwóch wyrażono przekonanie, że nie jest ona aż tak dużą wartością, by dla niej bez wahania pozbywać się relikwii.

Spośród utworów powstałych w drugiej połowie X w. na omówienie zasługują trzy, a więc translacje: św. Agnieszki, świętych Cyryka i Julitty, św. Gorgoniusza. W każdej opisano sytuację, gdzie bohater ma przekazać relikwie osobie, z którą łączy go lub ma połączyć przyjaźń, w każdej też podobnie opisano jego postawę. Autor translacji św. Agnieszki mocno podkreśla, że jego bohater długo się wahał zanim ofiarował szczątki przyjacielowi. Nie chciał bowiem siebie i swoich pozbawiać cennych relikwii<sup>179</sup>. Według hagiografa, hrabia niechętnie wydał ciało. W translacji świętych Cyryka i Julitty napisano, że biskup dał relikwie przyjacielowi bardzo niechętnie, a podarował je nie tyle ze względu na więź, która go z nim łączyła, co dla poprzedniej, nieopatrznej obietnicy, że da mu wszystko czego zażąda<sup>180</sup>. Z kolei w translacji św. Gorgoniusza powiedziano, iż papież Paweł ofiarował wprawdzie Chrodegangowi z Metz ciała św. Nabora i św. Nazariusza, lecz — jak się należy domyślać — odmówił przekazania ciała św. Gorgoniusza<sup>181</sup>. Te bowiem relikwie szczególnie ceniono. Zgodnie z wyobrażeniami autora tej wersji, Chrodegangowi przede wszystkim zależało właśnie na szczątkach św. Gorgoniusza. Wspomnieć również wypada o utworze, który tylko ogólnie da się datować na X w. Chodzi o translację św. Gildarda. Jej autor opisuje jak Karol Łysy przekazał zaprzyjaźnionemu klasztorowi w Soissons ciało świętego. Władca uczynił to bez najmniejszych wahań.

<sup>175</sup> BHL 4913. Lud diecezji Le Mans (*populus, plebs*) wprawdzie gorąco protestował przeciwko wydaniu relikwii, ale związek miłości zawarto nie pomiędzy ludem obu diecezji, lecz *inter utriusque ecclesiae congregationes* (cap. 17–18, s. 154).

<sup>176</sup> BHL 7545, kol. 587 nn.

<sup>177</sup> BHL 4152, s. 651.

<sup>178</sup> Ibidem, s. 652.

<sup>179</sup> BHL 165, n. 13, s. 724: *Comes quoque quid mallet satis anxius anhelebat, an amico pareret, vel se suosque tantis patronis expoliaret: nam si vel quid locum amicitiae negando vellet inficere, nequaquam assensum praeberet effectui.*

<sup>180</sup> BHL 1813, kol. 1310 AB.

<sup>181</sup> BHL 1781-II: *Est autem in ore vulgi sermo huiusmodi et a Romanis multae aetatis se audisse idem ferunt, quod sanctos Naborem et Nazarium sanctos Chrodegangus munere caritatis papa donante acceperit, beatus vero Gorgonius, quia inter martyres praecipui meriti apud Romanos habebatur, nocturno silentio dono depravatis custodibus sublatus sit.* Ze sformułowania *munere caritatis* można wnioskować, iż uważano, że papież albo już był połączony z Chrodegangiem miłością, albo też za pośrednictwem tego daru ów stosunek chciał nawiązać.

Jak wynika z powyższego przeglądu źródeł, autorzy w dwojaki sposób opisywali zachowanie się właściciela relikwii, gdy przyszło mu je ofiarować człowiekowi lub grupie, z którą łączyła go lub miała połączyć przyjaźń. Jedni uważali, że udzielenie takiego daru napotkało u posiadacza na wahania, niechęć czy nawet na sprzeciw, inni zaś nie twierdzili, żeby miał on do tego odnosić się niechętnie. Warto pamiętać, że translacjom powstałym w pierwszej połowie IX w. znany jest jedynie drugi sposób ujęcia. Wśród źródeł pochodzących z drugiej połowy tego stulecia sposób ów dalej mocno przeważa, choć natrafiamy już na ślad innego rozumienia sytuacji. Z równowagą mamy prawdopodobnie do czynienia w pierwszej połowie następnego stulecia, choć ocenę ówczesnej sytuacji utrudnia niepewne datowanie dwóch tekstów na ten okres. Natomiast w drugiej połowie X w. napotykamy wyłącznie na przekonanie, że przyjaciółom daje się relikwie niechętnie lub nie daje się wcale. Zestawienie to pozwala na wysunięcie następujących hipotez. W pierwszej połowie IX w. powszechnie sądzono, że ludziom powiązanim przyjaźnią i miłością ofiarowuje się szczątki bez niechęci i sprzeciwu. Pogląd ten ustąpił ostatecznie w drugiej połowie X w. przeciwnemu. Być może drugą połowę IX w., na pewno zaś pierwszą następnego, należy uznać za okres przejściowy. Zmianie poglądów towarzyszyła zmiana postaw ludzi, którzy rzeczywiście stanęli przed decyzją ofiarowania szczątków osobie umiłowanej.

Jakie były przyczyny tej zmiany? Nietrudno zauważyć, że owa niechęć do daru wzrastała w miarę jak zmniejszała się władza człowieka nad relikwiami. Nasuwałoby się więc przypuszczenie, że właśnie świadomość, iż o miejscu spoczynku relikwii nie można samemu decydować, nastrajała niechętnie do przeniesień w ogóle, w tym i do darowywania szczątków przyjaciółom. Postąpienie bowiem wbrew woli mocy zaziemskich mogło spotkać się z karą, tak jak to widzimy na przykładzie owego opata z translacji św. Kwiryryna, który cząsteczkę ciała świętego pragnął dać umiłowanej osobie<sup>182</sup>.

Nie sądzimy jednak, aby do tego wyjaśnienia można było przykładać zbyt dużą wagę. Po pierwsze bowiem nie należy przeceniać strachu przed sankcjami ze strony sił nadprzyrodzonych. Dużo mówi historyjka zamieszczona w translacji św. Sebastiana. Autor opowiada tam, jak to Hilduin zwrócił się do papieża Grzegorza, z którym łączyła go przyjaźń, z prośbą o ciało św. Sebastiana. Papież nie chciał go wydać, ale z powodu zobowiązań, wynikających z przyjaźni, odmówić nie mógł. Poradzono mu wtedy, aby nakazał przeniesienie ciała. Święty — jak mówiono — i tak nie pozwolił na nie, Grzegorzowi zaś nie będzie można zarzucić, że postępuje niełojalnie. Tak też postąpił<sup>183</sup>. Okazuje się więc, że ze sprzeciwem sił nadprzyrodzonych nie wiązało się jakieś poważne niebezpieczeństwo. W opisanym przypadku papież polecił przenieść relikwie mając po prostu nadzieję, że stawią one opór. W żadnej ze znanych nam translacji właściwych nie stwierdzono wyraźnie, by właśnie obawa przed ewentualnymi nadprzyrodzonymi sankcjami była powodem niechęci ze strony człowieka, który szczątki miał ofiarować.

Tymczasem mamy dowody na to, że przyczyną tej niechęci musiało być zupełnie co innego. W translacji Krwi Pańskiej pisze się, iż Swanhilda na długo przedtem, zanim dała relikwie klasztorowi w Reichenau, postanowiła wraz z mężem, iż przekaze je w testamencie temuż klasztorowi<sup>184</sup>. Opór, na jaki natrafiły prośby mnichów, nie mógł tedy wynikać stąd, iż Swanhilda bała się kary bożej za dokonanie przeniesienia, ponieważ już dawno na nie się zdecydowała. Jedynym wyjaśnieniem jej postępowania może być to, iż bardzo sobie ceniła posiadanie szczątków. A że istotnie niechęć do ich pozbycia się mogła w takich razach wchodzić w grę, dowodzi przytaczana dopiero co translacja św. Sebastiana. Hagiograf tłumaczy bowiem zachowanie Grzegorza tym, że papież nie mógł znieść straty ciała świętego, największego po apostołach patrona Rzymu<sup>185</sup>. Inna rzecz, że na ową postawę mogło również wpływać to, że papież bał się opinii Rzymian. Gdy w gronie możnych zastanawiał się nad prośbą Hilduina, ci wyraźnie mu powiedzieli, że gdyby ją spełnił, okazałby się najgorszym z papieży<sup>186</sup>. Jak się wydaje, przedstawione tu argumenty pozwalają wnosić, iż główną przyczyną — dla której właściciele relikwii odnosili się z jawnym lub tajnym sprzeciwem do przekazania ich innej osobie czy grupie — było to, że nie chcieli się ich pozbywać.

<sup>182</sup> BHL 7029, cap. 16, s. 19.

<sup>183</sup> BHL 7545, cap. 9, kol. 589 n.

<sup>184</sup> BHL 4152, s. 650 n.

<sup>185</sup> BHL 7545, cap. 8, kol. 588.

<sup>186</sup> Ibidem, cap. 9, kol. 589.

Opisany proces czeka więc na dalsze wyjaśnienie. Można go chyba tłumaczyć badając stosunek między wartością przyjaźni a wartością relikwii. Nie ulega wątpliwości, że w pierwszej połowie IX w. o wiele wyżej ceniono przyjaźń niż święte szczątki. Gdyby było inaczej, trudno byłoby zrozumieć opisane poglądy autorów omawianej epoki. W miarę czasu ów stosunek zmieniał się na korzyść relikwii. Stąd wynikały wahania i sprzeczności, gdy trzeba było szczątki komuś ofiarować. Jedno więc z dwojga: albo w ciągu IX–X w. coraz mniej ceniono przyjaźń, albo coraz więcej relikwie. Ogólny wzrost ich znaczenia nie wydaje się prawdopodobny, a to dlatego, że właśnie stulecie IX było okresem, gdy chęć posiadania relikwii wyzwalała, w celu ich zdobycia, szaleńcze zaiste wysiłki. Rozwiązania zagadnienia należy szukać w zmianie, jakiej uległy poglądy dotyczące przyjaźni.

Łatwo zauważyć, że w stosunku do relikwii przyjaźń traciła na wartości w miarę jak przestawała przenosić ogólne i wszechstronne powodzenie. Jest więc wysoce prawdopodobne, że zmniejszanie się jej znaczenia wynikało właśnie stąd, iż traciła swe dawne właściwości. I w tym momencie rysują się dwie odrębne interpretacje badanego procesu. Po pierwsze można przyjąć, iż z początku dlatego chętnie ofiarowywano relikwie, ponieważ widziano w tym możliwość uczestniczenia w pomyślności osoby obdarowanej. W miarę jednak jak stosunek ten tracił dawne cechy, jego zawieranie i utrzymywanie stawało się czymś daleko mniej ważnym. Z tego względu łatwo się mogło zdarzyć, że ktoś cenił wyżej posiadanie relikwii niż przyjaźń. W tym ujęciu wartość szczątków jest czymś stałym, natomiast zmniejsza się wartość owego stosunku społecznego. Ale możliwa jest też inna interpretacja. Jeżeli przyjaźń zapewniała uczestnictwo w wartościach sakralnych innej osoby, to tym samym pozwalała czerpać korzyści z relikwii, które znajdowały się w ręku umiłowanego człowieka. Dlatego ofiarowanie mu świętych szczątków nie było zbyt wielkim wyrzeczeniem, nie pociągało bowiem całkowitej utraty udziału w ich zbawczej mocy. W ten sposób można wyjaśnić, czemu w pierwszej połowie IX w. tak chętnie dawano szczątki przyjacielom. Gdy jednak stosunek społeczny przestawał przenosić ogólne i wszechstronne powodzenie, kontakt z relikwiami, które posiadała osoba umiłowana, zaczął się rwać. Dlatego też w późniejszych czasach ofiarowywano je mniej chętnie niż w pierwszej połowie IX w. lub też w ogóle odmawiano, gdy ktoś o nie poprosił. W tym ujęciu wartość szczątków początkowo była wprawdzie mniejsza niż potem, ale tylko w pewnych określonych sytuacjach — wówczas, gdy miano je przekazać przyjacielom. W innych razach ceniono je bardziej nawet niż kiedykolwiek indziej.

Powyższa analiza uprawnia do wysunięcia dwóch hipotez: 1. W pierwszej połowie IX w. relikwie ofiarowywano przyjacielom m. in. w tym celu, aby dostąpić ich ogólnego i wszechstronnego powodzenia; 2. Szczątki ofiarowywano wówczas chętnie przyjacielom m. in. dlatego, że przyjaźń była gwarancją, iż w dalszym ciągu można będzie korzystać z mocy tych relikwii. Każda z tych hipotez sama w sobie tłumaczy, czemu w miarę upływu czasu z coraz mniejszą ochotą obdarowywano szczątkami osoby umiłowane. Ponieważ nie nasuwa się jakaś trzecia interpretacja, któraś z tamtych dwóch jest prawdziwa.

Analizę liczbową, którą tu przeprowadziliśmy, podjęliśmy z myślą zweryfikowania, czy słuszne jest twierdzenie, iż w epoce karolińskiej darów udzielano przyjacielom w tym celu, aby dostąpić uczestnictwa w ich szczęśliwości. Za tym poglądem przemawia okoliczność, że jest on logicznym wynikiem innych wysuniętych przez nas twierdzeń. Analiza sprawdziła go w tym sensie, że go nie obaliła, a obalić mogła z łatwością. Wystarczyło, żeby nie rosła względna liczba translacji, w których zanotowano, iż właściciel relikwii z niechęcią odniósł się do myśli o wydaniu ich przyjacielowi. Jeśli więc sama liczbowa analiza daje podstawy do tego, by mówić o prawdopodobieństwie owej hipotezy, to w połączeniu z tamtym argumentem pozwala ją w całości przyjąć<sup>187</sup>.

W opisach, na których się oparliśmy, mowa jest o darze relikwii. Powstaje pytanie, czy wyniki tej analizy pozwolą utrzymywać, że podobnie działo się wtedy, gdy przedmiotem daru były inne, niesak-

---

<sup>187</sup> Dodatkowe, być może, potwierdzenie hipoteza ta znajdzie w konstatacji, którą uczyniła M. Wielers, o. c., s. 78 nn. Stwierdziła mianowicie, że o ile w czasach karolińskich wymiana darów była niezbędna jako symbol zawarcia przyjaźni, o tyle w X w. konieczna już nie była. Jeżeli spostrzeżenie to jest słuszne — akurat o mawiany wyżej ustęp translacji św. Marka przemawia przeciw niemu — utrata dawnego symbolicznego znaczenia przez dar znajduje pełne wyjaśnienie w omawianej hipotezie. W miarę jak przyjaźń przestawała przenosić wartość sakralne, wszechstronne i wszechobejmujące obcowanie, którego celem było niejako wzajemne przeniknięcie się, traciło rację bytu.

ralne dobra? Na pytanie to odpowiemy twierdząco. Interpretacja translacji, którą tu przeprowadziliśmy, uprawdopodobniła przypuszczenie, że szczątki dawano po to m. in., żeby nawiązać i podtrzymać przyjaźń i w ten sposób zdobyć dostęp do wartości sakralnych innego człowieka. Ale ofiarowywanie szczątków było tylko jedną formą zawierania i umacniania tego związku. Aby więc dostąpić udziału w szczęściu innej osoby, można, a czasem nawet trzeba było, ofiarowywać jej inne przedmioty.

Uwagę zwraca fakt, że właśnie w IX w. przeniesienia właściwe były zjawiskiem bardzo częstym<sup>188</sup>. Relikwie cieszyły się olbrzymim popytem. Członkowie elity karolińskiej dokładali wielu starań, żeby je zdobyć. Powstawały nawet osobne „przedsiębiorstwa”, które specjalizowały się w handlu relikwiami, pochodzącymi zazwyczaj z kradzieży<sup>189</sup>. Do Galii i Germanii sprowadzano szczątki głównie z Włoch, Hiszpanii i Bliskiego Wschodu, a i w ramach samego państwa frankijskiego dokonywano wielu przeniesień właściwych. Do zjawisk częstych należało powstawanie wielkich kolekcji szczątków<sup>190</sup>. Przy lekturze źródeł odnosi się wrażenie, że obrót relikwiami cielesnymi miał wtedy o wiele wyższą częstotliwość niż wcześniej za Merowingów, kiedy większe znaczenie miały relikwie kontaktowe<sup>191</sup>. W X w. przeniesienia właściwe również nie stanowiły zjawiska tak częstego, jak za Karolingów<sup>192</sup>. Nie będziemy się dłużej zatrzymywali przy pytaniu, dlaczego właśnie w IX w. (a może już w drugiej połowie poprzedniego stulecia) obrót relikwiami odznaczał się takim rozmachem? Zagadnienie to jest zresztą bardzo skomplikowane i wymaga różnych punktów widzenia, poczynając od czysto religioznawczego a kończąc na politycznym. Wysuniemy tylko jedno przypuszczenie — czy przypadkiem chęć uczestniczenia w szczęściu i pomyślności innej osoby, tak żywa w IX w., nie doprowadziła do tego, że obrót relikwiami

<sup>188</sup> O przeniesieniach relikwii w epoce karolińskiej zob. S. Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1890, w szczególności s. 71 nn.; W. Hotzelt, *Translationen von Märtyrerreliquien aus Rom nach Bayern im 8. Jahrhundert, Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden* 53 (1935) s. 286–343; tenże, *Translationen von Märtyrerleibern aus Rom ins westliche Frankenreich im achten Jahrhundert*, *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* 13 (1938) s. 1–52; tenże, *Translationen römischer Reliquien ins Elsass im 9. Jahrhundert*, *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* 16 (1943) s. 1–18; H. L. Mikoletzky, *Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter*, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 57 (1949) s. 83–122; H. Schiffers, *Karls des Grossen Reliquienschatz und die Anfänge der Aachenfahrt* [Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen, t. X], Aachen 1951; K. Honselmann, *Reliquientranslationen nach Sachsen*, w: *Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland am Rhein und Ruhr*, t. I, Düsseldorf 1962, s. 159–193; F. Prinz, o. c.; B. de Gaiffier, *Recherches d'hagiographie latine* [Subsidia hagiographica, t. III], Bruxelles 1971, rozdz. 1; N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit* [Société d'Histoire du Droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale, t. VI], Paris 1975; Riché, *La vie quotidienne dans l'Empire Carolingien*, Paris 1973, s. 322 nn.; tenże, *Translations*, passim.

<sup>189</sup> J. Guiraud, *Le commerce des reliques au commencement du IX<sup>e</sup> siècle*, w: *Mélanges G. B. Rossi* [supplément aux *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, t. XII], Paris-Rome 1892, s. 73–95; N. Herrmann-Mascard, o. c., s. 341 nn.; P. J. Geary, o. c., s. 51 nn.

<sup>190</sup> Wskażmy na trzy takie kolekcje: (1<sup>o</sup>) Kolekcja, którą Karol Wielki zebrał dla swego skarbcza w Akwizgranie oraz dla swego klasztoru w Saint-Riquier; H. Schiffers, o. c., s. 5 nn.; E. Dupr é Theseider, *La „Grande rapina dei corpi santi” dall'Italia al tempo di Ottone I*, w: *Festschrift Percy Ernst Schramm*, t. I, Wiesbaden 1964, s. 422 n. Teza W. Hotzelta, *Translationen von Märtyrerleibern aus Rom ins westliche Frankenreich*, s. 49 nn., że Karolowi Wielkiemu nie zależało na zdobywaniu relikwii dla siebie czy dla jakiegoś klasztoru, nie przyjęła się w literaturze przedmiotu; por. K. Schiffers, l. c.; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter*, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 60 (1952) s. 79; E. Dupr é Theseider, l. c. (2<sup>o</sup>) Zbiór szczątków zgromadzony przez klasztor fuldajski; K. Lübeck o. c., s. 113 nn. (3<sup>o</sup>) Kolekcja obejmująca ponad 200 świętych przedmiotów zebranych przez opatkę Jouarre Hermentrudę; por. inwentarz tych relikwii, opublikowany przez A. Wilmart, *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican* [Studi e testi, t. LIX], Città del Vaticano 1933, s. 14 nn.; por. też P. Hélio, *Le trésor et les reliques de l'ancienne Abbaye de Jouarre d'après les inventaires*, *Revue Mabillon* 47 (1957) s. 259–271.

<sup>191</sup> O relikwiach w epoce merowińskiej m. in. A. Marignan, *Etudes sur la civilisation française*, t. II, *Le culte des saints sous les Mérovingiens*, Paris 1889, s. 216 nn.; C. A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen — Freiburg i. Br. — Leipzig 1900, s. 238 nn.; N. Herrmann-Mascard, o. c., w szczególności s. 32 nn.; M. Heinzelmann, o. c., s. 20 nn. Por. też J. M. Mc Culloh, *The cult of relics in the letters and „dialogues” of pope Gregory the Great: A lexicographical study*, *Traditio* 32 (1976) s. 145–184.

<sup>192</sup> Wolno to stwierdzić, mimo że za Ottonów relikwie wielką falą płynęły z Włoch do Niemiec i mimo że wówczas również powstały bogate kolekcje szczątków; por. E. Dupr é Theseider, o. c.



znacznie się wzmógł? Dążenie to mogło sprawić, że częściej udzielano darów przyjacielskich, których przedmiotami były relikwie, i że dokładano większych starań, aby je zdobyć, chcąc w ten sposób zgromadzać dobra, które można by ofiarować umiłowanym osobom<sup>193</sup>.

## VII. Jałmużna

Stwierdziliśmy, że przedstawiciele elity karolińskiej uważali, iż dar ma znaczenie sakralne. Źródła, na których się oparliśmy, pozwalają odnieść tę tezę jedynie do podarków wymienianych wśród elity, a to z tego względu, że przedmiotem tych źródeł są przeniesienia relikwii. Szczątki zaś krążyły wyłącznie wśród góry społecznej. Odwołując się do wykorzystanych świadectw, możemy również sformułować pogląd, że sakralne znaczenie miały dary wymieniane między ludźmi, którzy przynajmniej potencjalnie byli sobie równi, stosunek społeczny bowiem, na który owe dary się składały, wywoływał upodobnienie się relacji do *sacrum*, którymi strony się odznaczały.

Jak się jednak zdaje, znaczenie owo miał również dar, którego udzielał członek elity człowiekowi spoza niej; miał je też dar ofiarowany osobie, która nawet potencjalnie nie była równa ofiarodawcy. W innej rozprawie staraliśmy się wykazać, że własności sakralne przypisywano jałmużnie. Tezę tę odnieśliśmy do Saksonii X–XI w. i staraliśmy się ją uzasadnić za pomocą źródeł pochodzących z tamtego obszaru i okresu<sup>194</sup>. Podjęcie tego zagadnienia w odniesieniu do społeczeństwa karolińskiego przekroczyłoby daleko ramy niniejszej pracy. Chcemy je tylko zarysować, aby w pełniejszym świetle ukazać związki istniejące między darem a sferą świętości. Uczynimy to powołując się na dwa teksty: na fragment z *Liber de Episcopis Mettensibus* Pawła Diakona, dotyczący św. Arnulfa, oraz na ustęp z *Liber manualis* Dhuody.

Paweł Diakon powiada, iż Arnulf poprosił swoich synów Chlodulfa i Anschizusa (w ten sposób historiograf nazywa Ansegisila, nawiązując do imienia ojca Eneasza i tym samym do trojańskiego pochodzenia Franków), aby pozwolili mu całe bogactwo przeznaczyć na użytek ubogich (*pauperes*). Starszy syn nie zgodził się, żeby ojciec rozdał część do niego należąca. Natomiast Anschizus ufajac, że z miłosierdzia Chrystusa otrzyma z powrotem więcej niż sam wyda, wyraził zgodę. Arnulf pobłogosławił jemu i całemu jego przyszłemu potomstwu. Bogactwa Anschizusa powiększyły się ponad to, co pozwolił rozdać ubogim. Dzięki zaś błogosławieństwu ojca potomkowie Anschizusa byli mężami tak dzielnymi i silnymi, że słusznie jego rodowi przypadła królewska władza nad Frankami<sup>195</sup>.

A oto interesujący nas ustęp z Podręcznika Dhuody, w którym matka tak się zwraca do swego syna: *Non est, fili, in pauperibus praetermittenda miseratio, nam illorum uoces, ut ait Psalmista, frequenter audit Deus. Dicit etiam: „Desiderium pauperum exaudiuit Deus”. Et iterum: „Pauper clamauit et Dominus exaudiuit eum”. Nam pauper et inobis nomen Domini clamant laudantque. Paupertas uel egestas non solum in minimis, uerum etiam pro aliquibus certis ex causis in maioribus pluraliter permixtis computantur. Euentus est diues egestate omnino non carens. Quare? Quia anima illius in egestate uilescit. Et est pauper diuitias condens perfacile manu. Est diues inuidens pauperi, est pauper cupiens effici diues, sicut indoctus litteratus effici malens uult omnino nec ualet. De talibus dicit quidam: „Diues et pauper simul peribunt, simulque in egestate torquescent, diues non largiens, pauper non habens. Cum dormierint aequali pensu praegrauantur pondere: hii tales non habent spiritum humilitatis, nec in beatitudines spiritu quiescent paupertati”. Volitantur enim*

<sup>193</sup> Rzecz ciekawa, że Warin otrzymawszy ciało św. Wita, kostkę ofiarował Hermentrudzie, a uczynił to natychmiast, gdy tylko je dostał, transportując relikwie do swego klasztoru; A. Wilmart, o. c., s. 15. O relikwiach jako przedmiocie daru przyjacielskiego por. np. list Alkuina do Paulina z Akwilei (MGH Epistolae IV, nr. 28, s. 70), list Alkuina do Angilberta (ibidem, nr 11, s. 37), list Humbera biskupa Würzburga do Hrabana Maura (ibidem V, nr 27, s. 441 n.).

<sup>194</sup> R. Michałowski, Świadomość społeczna saskiej grupy rządzącej w wiekach X–XI. „Nobilis, dives, pauper” – próba analizy semantycznej, St. Źródł. 19 (1974) s. 13–27. O jałmużnie i jej społecznym kontekście przede wszystkim J. Wollasch, Gemeinschaftsbewusstsein und soziale Leistung im Mittelalter, Frühmittelalterliche Studien 9 (1975) s. 268–286 (tamże literatura).

<sup>195</sup> MGH SS II, ed. H. F. Pertz, s. 264–265.

*atque torquentur in eo quod odibile est multis. Ait quidam: „Diuitem mendacem et pauperem superbum odit anima mea”<sup>196</sup>.*

U Pawła Diakona arystokrata obdarowując ubogich zapewnia sobie wzrost bogactwa i funduje potęgę polityczną — jeśli nie własną to swego rodu. Anschizus był szczodry i sam się wzbogacił, a jego potomstwo dostało władzy królewskiej. Chlodulf zaś był skąpy i — jak należy rozumieć — jego bogactwa nie powiększyły się ani też jego potomkowie nie zasiedli na tronie<sup>197</sup>. Znaczenie jałmużny dla ofiarodawcy podkreśla również Dhuoda. Człowiek zamożny powinien obdarowywać biedotę, ponieważ — jak autorka pisze w innym miejscu<sup>198</sup> — modli się ona za dobrodziejów, a Bóg głosu ubogich wysłuchuje. Gdy zaś człowiek zamożny nie udziela jałmużny, kończy się to dla niego katastrofą.

Dhuoda pisze nie tylko o złych *divites*, ale także o złych *pauperes*, którzy z tamtymi dzielą nędzny los. O ile *divites* giną, nie udzielając jałmużny, o tyle *pauperes* — nie mając. Co autorka ma na myśli używając tego sformułowania? Z pewnością nie dobra materialne. Wyżej mówi się przecież o tym, że ci ubodzy z łatwością gromadzą bogactwa. Może więc chodzi o to, że brak im pokory? W istocie, pisze się o tym niżej, ale osobno, przeto sądzić można, że owo *non habens* nie jest tym samym, co nieposiadanie pokory, tak jak — w przypadku bogacza — nieudzielanie jałmużny w sposób oczywisty nie jest tym samym co brak pokory. Zdanie o nieposiadaniu pokory wyraźnie jest komentarzem, za pomocą którego Dhuoda ocenia zarówno człowieka zamożnego nie dającego darów, jak i ubogiego ‘nie mającego’. A więc *non habens* musi znaczyć co innego.

Chcąc rozwiązać to zagadnienie, trzeba zdać sobie sprawę, że Dhuoda pojmowała bogactwo w sposób swoisty. Powiada, że bywają *pauperes*, którzy z łatwością je zdobywają, a jednocześnie zaznacza, że są wśród nich tacy, którzy chcą stać się *divites*, choć nie jest to możliwe. Tę pozorną sprzeczność da się pogodzić jedynie wtedy, jeśli się przyjmie, iż — zdaniem autorki — do tego, żeby być bogatym, nie wystarczy posiadać dobra materialne. ‘Być bogatym’ znaczy mieć coś jeszcze, co wykracza poza materialną konsystencję bogactwa, a czego nie może zdobyć ten, kto tego już nie ma<sup>199</sup>.

Dla Dhuody ‘być bogatym’ znaczyło dawać jałmużny. Skąpcomi — pisała — nie jest obce ubóstwo, marnieje on w nędzy. Oskarżając niegodziwych pauprów, że chcą stać się *divites*, autorka zdaje się im wypominać, że chcą postępować jak ludzie zamożni, tzn. rozdawać dary, nie zaś je przyjmować. Zauważmy, że są oni właśnie tymi, którzy ‘nie mają’, którzy są skazani na zgubę. Rysuje się zatem następująca hipoteza. Zdaniem frankijskiej arystokratki ubogi nie może żyć o własnych siłach. Koniecznym wsparciem jest dlań jałmużna, której wartość wykracza poza jej konsystencję materialną. Biedak chcąc być bogaczem rezygnuje z jałmużny i tym samym wyrzeka się dóbr niematerialnych, które ona z sobą niesie. Ubogi bez nich żyć nie może i dlatego ginie. Zatem *non habens* oznacza nieposiadanie owych dóbr. Ponieważ nie miały one charakteru materialnego, a zarazem miały zasadnicze znaczenie dla życia, trzeba je uznać za dobra sakralne.

Opierając się na omówionych tu źródłach, mamy prawo twierdzić, że dar, którego arystokrata udzielał pauprowi, miał znaczenie sakralne. Ofiarodawcom zapewniał kontakt z *sacrum* a obdarowanych wyposażał w sakralne wartości, bez których by zginęli. Jakie były źródła takiej interpretacji jałmużny? Co do darczyńców, to w grę niewątpliwie wchodzi przekonanie o wdzięczności Chrystusa za pomaganie

<sup>196</sup> Dhuoda, Manuel pour mon fils, ed. P. Riché [Sources chrétiennes, t. CCXXV], Paris 1975, s. 238 n.

<sup>197</sup> Rzuca się w oczy analogia z opowieścią Anonima Galla o początkach dynastii Piastów — Piast przyjął podróźnych, Popiel zaś nie. W rezultacie dobra materialne, które tamten przeznaczył dla gości, nie uszczupliły się, lecz powiększyły, a jego potomkowie zasiedli na tronie. Natomiast bogactwa Popiela zmalały, sam on zaś stracił władzę książęcą. Analogia jest tym głębsza, że we wczesnym średniowieczu ujmowano w jedną kategorię ubogich i podróźnych, wraz z sierotami i wdowami.

<sup>198</sup> Dhuoda, Manuel, s. 254: *Tu ergo in sinu pauperis elemosinam frequens absconde; ipsa enim, fili, pro te orabit ad Dominum*. Por. O. G. Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter, Frühmittelalterliche Studien 10 (1976) s. 94.

<sup>199</sup> Jest oczywiste, że między poszczególnymi członkami społeczeństwa karolińskiego istniały poważne różnice w stopniu zamożności w materialnym tego słowa znaczeniu. Można też się zgodzić z opinią, że wyraz *pauper* mógł oznaczać człowieka pozbawionego środków do życia, C. Violante, „Pauperes” e povertà nella società carolingia, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa, 1976, s. 621–631. Nie ulega też wątpliwości, że między bogactwem materialnym a bogactwem w ówczesnym pojęciu istniał związek; posiadanie dóbr materialnych świadczyło o tym, że dany człowiek cieszy się również innymi wartościami. Niemniej nie był to związek jednoznaczny, a to dlatego, że zamożność nie była jedynym wskaźnikiem ani też jedyną przyczyną istnienia owych innych wartości.

maluczkiem oraz o tym, że ubogich Bóg wysłuchuje. Na ślady takiego wyjaśnienia natrafiamy i u Pawła Diakona i u Dhuody. Jeżeli natomiast chodzi o *pauperes*, to jakieś znaczenie musiał odgrywać pogląd, iż przyjmowanie wsparcia materialnego jest oznaką pokory, którą Bóg nagradza, zaś nieprzyjmowanie stanowi dowód pychy, co spotyka się z karą. Tak rzecz ujmuje *Liber manualis*. Ale to samo źródło dowodzi, że nie była to interpretacja jedyna. Za podstawową przyczynę katastrofy biedaka Dhuoda uznaje bowiem to, że 'nie posiada'. Powoływanie się na pychę jest więc interpretacją wtórną, która nie zastępuje całkowicie innej, pierwotniejszej. Mogła ona chyba występować w dwóch postaciach. Po pierwsze, za prawdopodobne wypada uznać, że jałmużna przenosiła z bogacza na biedaka wartości sakralne, które posiadał pierwszy, a których nie miał a potrzebował drugi. Przypomnijmy, że w świetle Podręcznika człowiekowi zamożnemu były właściwe pewne cechy niematerialne, których *pauper* nie mógł nigdy zdobyć, nawet jeśli zgromadził wiele dóbr materialnych. Po drugie, mogło być i tak, że jałmużna stanowiła akt kultowy zbliżony do aktu ofiarnego, na skutek którego wzmagala się święta moc. Z niej zaś korzystały na swój sposób dwie strony — i ci, którzy obdarowywali ubogich i ci ubodzy, którzy przyjmowali dary od bogaczy<sup>200</sup>. Zauważmy, iż nie brak dowodów na to, że w badanym społeczeństwie jałmużna nabrała charakteru liturgicznego. W innym bowiem miejscu Dhuoda zaleca, aby jałmużnę udzielaną ubogim rozdawali kapłani<sup>201</sup>, a święta obchodzono nie tylko modlitwą, lecz i obdarowywaniem biedaków<sup>202</sup>.

Dałyby się zatem wyróżnić dwa rodzaje darów, których udzielanie miało — w oczach społeczeństwa karolińskiego — znaczenie sakralne. Jeden obejmowałby dary przyjacielskie, drugi zaś podarki dawane ubogim. Można wskazać na kilka różnic zachodzących między tymi rodzajami:

1. Daru przyjacielskiego udzielali sobie ludzie, którzy przynajmniej potencjalnie byli względem siebie równi, natomiast osoba otrzymująca jałmużnę nie była darczyńcy równa i nigdy nie mogła się z nim zrównać. Dhuoda wyraźnie stwierdza, że *pauper* nie może stać się bogaczem.

2. Daru przyjacielskiego udzielały sobie nawzajem obie strony, natomiast jałmużnę dawał bogaty ubogiemu, nigdy zaś odwrotnie.

3. Dar przyjacielski był jednym ze sposobów wzajemnego „przenikania się” stron i ich wzajemnej identyfikacji, a w rezultacie upodobniania się relacji łączących partnerów z *sacrum*. Jałmużna zaś powodowała wzmoczenie obecności świętej mocy przy darczyńcy i tym samym przy całym jego kręgu przyjacielskim. Z owej obecności korzystał również ubogi, ale jego nie mogła ona nigdy podnieść do poziomu ofiarodawcy.

## VIII. Wnioski końcowe

Badania z ostatnich trzydziestu paru lat wykazały, że pewne stosunki społeczne, a mianowicie związki rodzinne, byłyby zdolne przenosić wartości sakralne. Komentowany wyżej ustęp z Pawła Diakona dowodzi, iż potomkowie mogą w sensie sakralnym korzystać z zasługi przodka, jałmużna udzielona bowiem przez Ansegisila sprawiła nie tylko to, że on sam nawiązał pozytywny kontakt z *sacrum*, lecz także to, że jego potomkowie zasiedli na tronie królewskim. Można powiedzieć, że nastąpiło tu upodobnienie

<sup>200</sup> Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 399 nn.

<sup>201</sup> Dhuoda, *Manuel*, s. 194.

<sup>202</sup> *Sanctorum festiuitates cum laude diuina et pauperum elemosina frequenter honora, quatenus eorum mereris intercessione illorum esse particeps beatitudinis* — pisał Alkuin do pewnej opatki; MGH, *Epistolae* IV, nr 79, s. 121. Warto też zauważyć, że instytucje kościelne miały czasem swoich pauprów, którym stale udzielały jałmużny; por. MGH, *Epistolae* IV, *Varia* nr 30, s. 544. Por. J. Wollasch, o. c., s. 279 nn. i passim. Charakter liturgiczny jałmużny podkreśla G. Duby, *Les pauvres des campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 149 (1966) s. 25 nn.; por. też C. Carozzi, *Le roi et la liturgie chez Helgaud de Fleury* [materiały konferencji pt. *La production hagiographique des sociétés chrétiennes dans l'histoire de leur temps*, Paryż 2–5 maja 1979, maszynopis powielany]; tekst opublikowano w: *Hagiographie, Cultures, Sociétés, IV<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1981, s. 417–432.

relacji, które zachodziły między tym co święte a ludźmi połączonymi ze sobą związkiem rodzinnym<sup>203</sup>. Podobny pogląd spotykamy w *Vita sancti Geraldi confessoris (brevior)*. Stwierdziwszy, że wielu krewnych Geralda było świętymi, hagiograf zaznacza, iż jego bohater powiększył *ozdobę myśli*, którą wzięł był od nich. Przez ozdobę myśli autor rozumie objawiającą się w cudach religijność. Okazuje się zatem, że w pozytywnym kontakcie z Bogiem św. Gerald znalazł się dlatego, że w takimż kontakcie byli jego przodkowie. Znaczenie stosunku społecznego jako czynnika upodabniającego relacje do tego co święte występuje tu zupełnie wyraziście<sup>204</sup>.

Analiza translacji wykazała, iż przyjaźń lub też stosunek do niej zbliżony stawiał ludzi, których łączył, w podobnym położeniu względem *sacrum*. Wspólne położenie wyrażało się w tym, że każda z tych osób stanowiła równie odpowiednie otoczenie dla relikwii. Ale musiało ono mieć charakter bardziej generalny, skoro dla sił nadprzyrodzonych nie było obojętne, jak to staraliśmy się wykazać w pierwszej części tej pracy, gdzie spoczywają szczątki i skoro siły owe brały pod uwagę liczne okoliczności. Hipoteza ta znajduje ogólne potwierdzenie w tym, co wiemy o wczesnośredniowiecznym społeczeństwie. Wspomniane wyżej sakralne znaczenie związków rodzinnych wskazuje, że hipoteza tym tylko różni się od tego, co dotąd było wiadome, iż orzeka o szerszej klasie zjawisk<sup>205</sup>. A że rozszerzenie to jest zasadne, przekonuje również obecny stan badań. W literaturze przedmiotu podkreślało się wielokrotnie, że z jednej strony treścią stosunku pokrewieństwa i powinowactwa była przyjaźń i miłość, z drugiej zaś zawieranie przyjaźni i miłości z kimś spoza rodziny miało na celu nawiązanie stosunku podobnego do pokrewieństwa i powinowactwa<sup>206</sup>. Jeżeli więc jest prawdą, że przyjaźń z człowiekiem, który nie był ani krewnym, ani powinowatym, pojmowano na wzór związku rodzinnego, niekonsekwencją byłoby utrzymywać, że społeczeństwo wczesnośredniowieczne nie przypisywało określonych wartości pierwszemu stosunkowi, skoro się twierdzi, iż przypisywało je drugiemu.

W dziełach hagiograficznych powstałych w badanej epoce mówi się nieraz o szlachebnym pochodzeniu świętego i o znakomitości jego przodków. Ma to uzasadniać i zarazem wyjaśniać świętość bohatera.

<sup>203</sup> Por. K. Hauck, Die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung von Königtum und Adel, w: XI<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques. Rapports, t. III, Göteborg – Stockholm – Uppsala 1960, s. 103; O. G. Oexle, Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf, Frühmittelalterliche Studien 1 (1967) s. 269 n.; K. Hauck, Die Ausbreitung des Glaubens in Sachsen und die Verteidigung der römischen Kirche als konkurrierende Herrschaftsaufgaben Karls des Großen, ibidem 4 (1970) s. 148 nn.

<sup>204</sup> *Parentes ejus [Gerald] tam nobilitate fuerunt illustres quam rebus locupletes, et quod excellentius est, religionis etiam titulo plerique insignes. Sanctus namque Caesarius, Arelatensis episcopus, et beatus Aredius abbas de eadem parantela fuisse perhibentur; namque de matre ejus Adaltrude notus est quod ad sepulcrum ejus nonnulla miracula jam facta sunt. Sed decus mentis, quod Geraldus a suis parentibus accepit, in ipso vehementer multiplicatum refudit* – --; Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum [...] qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi, t. II, Bruxellis 1890, cap. I, s. 393. Por. J. -C. Poulin, L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine Carolingienne d'après les sources hagiographiques (750–950), [Travaux du Laboratoire d'Histoire Religieuse de l'Université Laval], Québec 1975, s. 101.

Problematyka ta wiąże się ściśle z zagadnieniem właściwości charyzmatycznych arystokracji wczesnośredniowiecznej. Oto wybór prac na ten temat: K. Hauck, Geblütsheiligkeit, w: Liber Floridus. Festschrift P. Lehmann, St. Ottilien 1951, s. 187–240; H. Mitteis, Formen der Adels Herrschaft im Mittelalter, w: tegoż, Die Rechtsidee in der Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge, Weimar 1957, s. 641, 644; K. Hauck, Die geschichtliche Bedeutung; F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung, München-Wien 1965, s. 493 nn.; tenże, Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie, Historische Zeitschrift 204 (1967) s. 529–544; F. Irsigler, On the aristocratic character of early Frankish society [rozdział I z pracy Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels, Bonn 1969], w: T. Reuter [ed.], The Medieval nobility. Studies on the ruling classes of France and Germany from the sixth to the twelfth century [Europe in the Middle Ages. Selected studies, t. XIV] Amsterdam – New York – Oxford 1979, s. 105–136; K. Bosl, Leitbilder und Wertvorstellungen des Adels von der Merowingerzeit bis zur Höhe der feudalen Gesellschaft [Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte H. 5], München 1974; R. Michałowski, o. c.

<sup>205</sup> G. Schmidt, Religion, Mythos, Liturgie und Herrschaft im frühen Mittelalter. Zum Verständnis des Archaischen in der Geschichte, Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 34 (1971) z. 1, s. 67 nn., przyjmuje, że w wartościach sakralnych, właściwych osobie króla, uczestniczyli jego biskupi i opaci, a także ci, którzy byli z nim złączeni przysięgą wierności i związkiem wasalnym. Mamy tu zatem również do czynienia z próbą przypisania badanych cech stosunkom nie będącym związkiem rodzinnym.

<sup>206</sup> W. Fritze, o. c., s. 82 nn.

Ale znamy też żywoty, gdzie pisze się o przyjaźni, która łączyła samego świętego lub jego krewnych ze znakomitymi ludźmi<sup>207</sup>. Byłoby niekonsekwencją, gdyby w tym nie upatrywać zabiegu mającego na celu uzasadnić i wytłumaczyć szczególnie związek łączący bohatera z Bogiem.

Znaczenie sakralne, jakie w epoce karolińskiej wiązano z przynależnością do rodu, łączyło się z przekonaniem, że los jednostki i los rodu pozostają we wzajemnej zależności. Analiza translacji dostarczyła argumentów za tym, że poczucie wspólnoty losu obejmowało nie tylko krewnych i powinowatych, ale także ludzi powiązanych przyjaźnią<sup>208</sup>. To poczucie odnosiło się do osób, z którymi miano stały kontakt, z którymi stale współpracowano. Stąd wynikało olbrzymie znaczenie społeczne daru i tu również leżała przyczyna jego poważnego znaczenia ekonomicznego.

We wczesnym średniowieczu wielka część obrotu dóbr dokonywała się za pośrednictwem daru<sup>209</sup>. W historiografii znane są dwa stanowiska w tej sprawie: jedni uczeni szukają przyczyn w sferze gospodarczej, inni poza nią. Przedstawicielką pierwszego stanowiska jest Renée Doehard. W wydanej przed dziesięć laty syntezie dziejów gospodarczych wczesnośredniowiecznej Europy wysunęła ona twierdzenie, że powodem, dla którego z łatwością udzielano darów, było to, iż dobra powszechnego użytku zazwyczaj nie znajdowały nabywcy. W świetle tej interpretacji badane zjawisko było skutkiem niedorozwoju rynku, a więc wpływało z czynnika wyłącznie ekonomicznego<sup>210</sup>. Drugie stanowisko już sto lat temu przedstawił Karl Lamprecht utrzymując, że ludzie chętniej między sobą wymieniali upominki niż handlowali, uważali to bowiem za rzecz o wiele przyzwoitszą, godniejszą i bardziej stosowną. Zgodnie z tym wyjaśnieniem, przyczyną intensywnego występowania omawianej formy obrotu dóbr byłyby zespół nie faktów gospodarczych, lecz zjawisk ze sfery moralności czy obyczajów<sup>211</sup>.

Niniejsza praca dostarcza argumentu, który zaleca owych przyczyn szukać raczej w sferze pozatekonicznej. Staraliśmy się bowiem uzasadnić, że tym, co skłaniało do obdarowywania przyjaciół i do przyjmowania od nich upominków, była m. in. chęć uczestniczenia w szczęściu i powodzeniu drugiego człowieka. Tak więc dar przyjacielski byłby skutkiem przekonania, że owa partycypacja jest możliwa i że dokonuje się ona na drodze jak najściślejszej współpracy i obcowania z bliźnimi. Byłby także skutkiem poglądu, iż owo uczestnictwo jest rzeczywiście potrzebne.

Wydaje się, że spożytkowania translacji relikwii do badania niektórych przynajmniej zagadnień z zakresu historii społecznej okazało się opłacalne. Udało się bowiem znaleźć pewne zjawisko, które wymykało się badaniom wykorzystującym inne źródła. Chodzi mianowicie o cechy sakralne przypisywane stosunkowi społecznemu, w szczególności zaś stosunkowi osobowemu.

<sup>207</sup> Vita Liudgeri, cap. 4, s. 405–406: *Diligebat eum [Wurzingeusza, przodka św. Liudgera] sanctus Willibrordus valde, eo quod esset vir bonus et plenus fide et acceptabilis universae plebi et castitatem servans. Nothingus igitur filius eius senior duxit uxorem fidelem similiter, et filiae tris cum timore Domini coniugio copulatae sunt vivente patre. Habuitque progenies illa magnam familiaritatem cum sancto Willibrordo necnon cum sancto Bonifatio, qui post eum partibus illis doctor serenus illuxit, quoadusque pro fide Christi martiris coronatus, spiritum reddidit* — —. Do interpretacji tego źródła por. ostatnio K. Schmid, Die „Liudgeriden“, Erscheinung und Problematik einer Adelsfamilie, w: *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter*, Festschrift H. Löwe, Köln – Wien 1978, s. 71–101.

<sup>208</sup> Poruszane tu zagadnienie łączy się ściśle z problemem stosunku jednostki i społeczeństwa. Temat ten w odniesieniu do średniowiecza podjęli przede wszystkim: W. Ullmann, *The individual and society in the Middle Ages*, Baltimore 1966; K. Schmid, *Über das Verhältnis von Person und Gemeinschaft im früheren Mittelalter*, *Frühmittelalterliche Studien* 1 (1967) s. 225–249; M. -D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* [Conférence Albert-le-Grand], Montréal – Paris 1969; C. Morris, *The discovery of the individual 1050–1200* [Church history in outlines, t. V], London 1972.

<sup>209</sup> Por. P. Grierson, *Commerce in the Dark Ages: A critique of the evidence*, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5 ser., 9 (1959) s. 123–140. Uczony ten należy do tych, którzy najmocniej podkreślają, że dar był ważniejszą formą obrotu niż handel. Stanowisku temu autor dał wyraz w wielu pracach; oprócz już przytoczonej wskaźmy tylko na *La fonction sociale de la monnaie en Angleterre aux VII<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles*, w: *Moneta e Scambi nell'Alto Medioevo* [Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, t. VIII], Spoleto 1961, s. 341–362.

<sup>210</sup> R. Doehard, *Le haut Moyen Age occidental. Economies et sociétés* [Nouvelle Clio, t. XIV], Paris 1971, s. 221. Rzecz ciekawa, że niemal ćwierć wieku wcześniej ta sama autorka podkreślała, iż Merowingowie i Karolingowie zmuszeni byli obdarowywać możnych ze względów czysto politycznych. Hojność uznana za *conditio sine qua non* funkcjonowania aparatu władzy; zob. tejsze, *La richesse des Mérovingiens*, w: *Studi in onore di Gino Luzzatto*, t. I, Milano 1949, s. 30–46, zwłaszcza s. 41 nn. Autorka powoływała się tu zatem na czynnik pozatekoniczny.

<sup>211</sup> K. Lamprecht, *Beiträge zur französischen Wirtschaftsgeschichte des 11. Jahrhunderts*, Leipzig 1878, s. 133.

Dlaczego właśnie translacje relikwii dostarczyły o tym informacji? Składa się na to zarówno przedmiot, którego utwory te dotyczą, jak też ich charakter. Relikwie „wędrowały” między ludźmi, autorzy więc, opowiadając o tych wędrownikach, opisywali tym samym więzi łączące ludzi. Ponieważ dla pisarzy relikwie były przedmiotem wysoce numinotycznym, musieli oni dać wyraz swoim poglądom na znaczenie sakralne więzi i jej rodzajów.

Ale nie tylko na tym polegają zalety translacji relikwii jako źródła historycznego. Wiadomo, że w danym społeczeństwie mogą występować różne opinie na jakiś temat, różnie też ludzie mogą postępować w takiej samej sytuacji. Z drugiej zaś strony nierzadko się zdarza, że w zupełnie odmiennych społeczeństwach ludzie mogą mieć podobne poglądy na te same sprawy i zachowywać się identycznie w takich samych sytuacjach. Tym, co te społeczeństwa dzieli, jest wszystko, co w nich jest typowe. Jeżeli zatem chcemy zbadać społeczeństwo karolińskie, musimy ustalić jakie poglądy i jakie zachowania były typowe dla niego. Nie da się tego uczynić nie przeprowadzając analizy liczbowej. Bez tego nie potrafimy odróżnić faktów, które występowały rzadko, od faktów, które zdarzały się często i dlatego nadawały społeczeństwu charakter.

Do analizy liczbowej nadają się szczególnie translacje relikwii i w ogóle źródła hagiograficzne. Dzieje się tak dlatego, że dzięki ich schematyzmowi każdy podany w tekście fakt lub też jego nieobecność, są wysoce znaczące. Ten właśnie stan rzeczy pozwolił nam przeprowadzić liczbową analizę translacji, co pomogło odtworzyć statyczny obraz społeczeństwa karolińskiego, a zarazem umożliwiło uchwycenie ogólnych zmian, jakim ono uległo w ciągu stuleci IX–X.

W niniejszej pracy odtworzyliśmy poglądy społeczeństwa na znaczenie pewnych typów stosunków społecznych. Pamiętać trzeba, że wysunięte w niej hipotezy odnoszą się tylko do opinii elity, albowiem wyłącznie jej członkowie byli autorami translacji i bohaterami tych utworów.

## SPIS TRANSLACJI WŁAŚCIWYCH I INWENCJI POWSTAŁYCH W WIEKACH IX–X

### Translacje właściwe

1. Translacja św. Adelfa, BHL 76. Vita, translatio et miracula Adelphi episcopi Mettensis, AA SS Augusti t. VI, s. 507–512. Około 840 r., mnich z Neuviller (Alzacja).
2. Translacja św. Agnieszki, BHL 165. De s. Agnete virg., Translationes eius, AA SS Ianuarii t. II, s. 721–724. Wkrótce po 964 r., Utrecht.
3. Translacja św. Aleksandra, BHL 283. Translatio s. Alexandri auctoribus Rudolfo et Meginhardo, ed. G. H. Pertz, MGH SS II, s. 674–683. Ukończona wkrótce po 865 r., Rudolf i Meginhard mnisi z Fuldy.
4. Translacja świętych Aleksandra i Justyna, BHL 271. Translatio sanctorum Alexandri papae et Iustini presbiteri, ed. W. Wattenbach, MGH SS XV, s. 286–288. Lata 834–835, Fryzyna.
5. Translacja św. Austremoniusza, BHL 844. Vita prima s. Austremonii auctore anonymo ex duplici codice Claromontano, AA SS Novembris t. I, s. 49–54. Druga połowa IX w. (po 848 r.), Mozac.
6. Translacja św. Austremoniusza, BHL 846. Vita secunda s. Austremonii auctore anonymo ex codice Bruxellensi, AA SS Novembris t. I, s. 55–61. Wiek X, Mozac.
7. Translacja św. Baudelego, BHL 1047. Histoire de l'invention et de la translation des reliques de S. Baudile, martyr, ed. Ménard, Histoire [...] de la ville de Nîmes, t. I, 1744, preuves s. 3–8. Wkrótce po 878 r., Burgundia (?).
8. Translacja św. Bibiana, BHL 1328. Translatio sancti Viviani episcopi in coenobium Figiacense et eiusdem miracula, Analecta Bollandiana 8 (1889) s. 257–277. Koniec X w., mnich z Figiac.
9. Translacja świętych Chryzanta i Darii, BHL 1793. Historia translationis reliquiarum ss. martyrum Chrysanti et Dariae ex urbe Roma in Galliam. PL CXXI, kol. 673–682. Tuż po 844 r., Prüm.

10. Translacja świętych Cyryka i Julitty, BHL 1813, PL CCIII, kol. 1309–1312. Druga połowa X w., Gunther (mnich z Saint-Amand).
11. Translacja św. Epifana, BHL 2573. *Translatio sancti Epiphani*, ed. G. H. Pertz, MGH SS IV, s. 248–251. Druga połowa X w. (po 984 r.), Hildesheim, Thangmar z Hildesheimu (?).
12. Translacja św. Eugeniusza, BHL 2689. *Translatio s. Eugenii Toletani ad monasterium Broniense secundum relationem coevam*, *Analecta Bollandiana* 3 (1884) s. 29–57. Lata 935–937 (do cap. 34 włącznie), Brogne.
13. Translacja świętych Euzebiusza i Poncjana, BHL 2747. *Translatio ss. Eusebii et Pontiani in Galliam*, *Analecta Bollandiana* 2 (1883) s. 368–377. Wkrótce po 863 r., Galia.
14. Translacja świętych Florentyna i Hilarego, BHL 3036. *De ss. Florentino et Hilario, Translatio et miracula auctore anonymo coevo, pars I*, AA SS Septembris t. VII, s. 395–397. Niedługo po 859 r., Galia.
15. Translacja św. Genezjusza, BHL 3314. *Ex miraculis s. Genesisii*, ed. G. Waitz, MGH SS XV, s. 169–172. Lata 822–838, mnich z Reichenau.
16. Translacja św. Germana, BHL 3477. *De vita et miraculis et de translatione sancti Germani*, ed. P. de Winterfeld, MGH Poetae Latini IV/1, s. 132–135. Lata 888–897, mnich z Saint-Germain-des-Prés (Aimoin ?).
17. Translacja św. Gildarda, BHL 3540. *Vita sancti Gildardi episcopi Rothomagensis et eiusdem translatio Suessiones*, ed. A. Poncellet, *Analecta Bollandiana* 8 (1889) s. 402–405. Wiek X, mnich z Saint-Médard, Soissons.
18. Translacja św. Gorgoniusza, BHL 3622. *De s. Gorgonio martyre Turonibus in Gallia, Historia translationis*, AA SS Martii t. II, s. 55–58. Tuż po 850 r., Tours (?).
19. Translacja św. Gorgoniusza, BHL 3621. *Miracula sancti Gorgonii*, ed. G. H. Pertz, MGH SS IV, s. 238–247. Rok 964, Gorze.
20. Translacja św. Gorgoniusza, BHL 1781–1 = *Vita Chrodegangi episcopi Mettensis auctore ut videtur Iohanne abbate Gorzienzi*, ed. G. H. Pertz, MGH SS X, s. 569–572 (do cap. 28). Lata 965–973, Jan z Gorze (?).
21. Translacja św. Gorgoniusza, BHL 1781–II = cap. 29 z *Vita Chrodegangi*, ibidem, s. 570 n.
22. Translacja św. Heleny, BHL 3772–3773. *De sancta Helena vidua et imperatrice: Vita, translatio*, AA SS Augusti t. III, s. 580–599, 601–603. Połowa IX w., Alamannus mnich z Hautvilliers.
23. Translacja św. Hermesa, BHL 3857. *Translatio sancti Hermetis*, ed. G. Waitz, MGH SS XV, s. 410. Lata 851–855, Salzburg.
24. Translacja św. Hugberta, BHL 3995. *Translatio s. Hucberti auctore Iona episcopo Aureliancensi*, ed. L. de Heinemann, MGH SS XV, s. 235–237. Lata 825–843, Jonasz z Orleanu.
25. Translacja św. Januarego, BHL 4131. *Translatio s. Ianuarii et sociorum*, ed. O. Holder-Egger, MGH SS XV, s. 473. Druga połowa IX w. (po 871 r.), Reichenau.
26. Translacja św. Jerzego, BHL 3398. *Gesta sanctorum patrum Fontanellensis coenobii (Gesta abbatum Fontanellesium)*, ed. F. Lohier, R. P. J. Laporte, Rouen-Paris 1936, cap. 10, n. 2–3, s. 72–78. Lata 833–840, mnich z Saint-Vaudrille.
27. Translacja świętych Jerzego, Aureliusza i Natalii, BHL 3409. *De translatione ss. Martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nataliae ex urbe Corduba Parisios*, PL CXV, kol. 939–960. Rok 869, Aimoin z Saint-Germain-des-Prés.
28. Translacja św. Kaliksta, BHL 1525. *Translatio s. Calixti Cisionium*, ed. O. Holder-Egger, MGH SS XV, s. 418–422. Lata 854–891, Galia.
29. Translacja św. Kasjana, BHL 1635. *Historia translationis et miraculorum s. Cassiani*, AA SS Augusti t. II, s. 66–68. Po 7 III 845 r., mnich z Saint-Quentin (?).
30. Translacja Krwi Pańskiej, BHL 4152. *Libellus de Sanguine Christi Augiae asservato*, ed. I. Mabillon, *Annales ordinis sancti Benedicti*, t. III, Lucae 1739, s. 648–653. Okres 923/925–1 I 950 r.
31. Translacja św. Kwiryna, BHL 7029. *Passio Quirini Tegernseensis*, ed. B. Krusch, MGH SS rer. Merov. III, s. 11–20. Rok 921, mnich z Tegernsee.
32. Translacja św. Landoalda, BHL 4700–4706. *De SS. Landoaldo archiprebytero [!], Amantio diacono, Adriano martyre, Iuliano, Vinciana et Adeltrude, Wintershovii et Gandavii in Belgio, Vita jussu Nodgeri episcopi Leodiensis ab Harigero scripta*, AA SS Martii t. III, s. 36–41. Heriger, Lobbes, około 982 r.
33. Translacja św. Liboriusza, BHL 4913. *Translatio sancti Liborii*, ed. G. H. Pertz, MGH SS IV, s. 149–157. Lata 886–909 (raczej przed 900 r.), Paderborn.
34. Translacja św. Machuta, BHL 5116. *Bili, Vita Machutis*, ed. F. Lot, *Mélanges d'histoire bretonne*, Paris 1907, s. 425–427. Druga połowa IX w., Bili, diakon w Alet.
35. Translacja św. Machuta, BHL 5124. *Ed. F. Plaine, Bulletin et mémoires de la Société Archéologique du Département d'Ille-et-Vilaine* 16 (1883) s. 257–264. Lata 907–930, Alet.



36. Translacja św. Magloriusza. S. Maglorii Dolensis episcopi prima translatio, ed. F. Plaine, *Analecta Bollandiana* 8 (1889) s. 372–381. Wkrótce po 850 r., Bretania.
37. Translacja świętych Marcelina i Piotra, BHL 5233. *Translatio et miracula sactorum Marcellini et Petri auctore Einhardo* ed. G. Waitz, MGH SS XV, s. 239–264. Około 830 r., Einhard.
38. Translacja św. Marka, BHL 5285. *Ex miraculis s. Marci*, ed. G. Waitz, MGH SS XV, s. 449–452. Około 930 r., Reichenau.
39. Translacja św. Maurycego i in., BHL 3462. *Miracula sancti Germani Autissioderensis auctore eodem s. Heirico Monacho*, lib. II, AA SS Iulii t. VII, s. 284–294. Trzecia ćwierć IX w., Heiric.
40. Translacja św. Maurycego. *Vita s. Pusinnae virginis*, ed. B. Gaiffier, *Analecta Bollandiana* 75 (1958) s. 214–223. Rok 860 r. – koniec X w., Galia.
41. Translacja św. Maurycego, BHL 4952. *Vita s. Liudtrudis*, ed. K. Strecker, MGH *Poetae Latini* V/1, s. 155–173. Lata 965–977, Teodoryk arcybiskup Trewiru.
42. Translacja św. Mauryca, BHL 5735. *De s. Maurino abbate, Historia inventionis, auctore Stephano monacho s. Pantaleonis tunc vivente*, AA SS Iunii t. II, s. 276–280. Około 980 r., Stefan mnich od św. Pantaleona, Kolonia.
43. Translacja św. Medarda, BHL 5871. *Documenta de corpore s. Medardi translato Divionem, indeque communicata Noviomensibus parte, cap. 1*, AA SS Iunii t. II, s. 95–96. Wiek X, Dijon (?).
44. Translacja św. Medarda, BHL 5872. *Documenta de corpore s. Medardi translato Divionem, indeque communicata Noviomensibus parte, cap. 2*, AA SS Iunii t. II s. 97. Wiek X, Dijon (?).
45. Translacja męczenników przeniesionych do Fuldy, BHL 7044. *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum, auctore Rudolfo*, ed. G. Waitz, MGH SS XV, s. 329–341. Lata 842–847 lub około 857 r., Rudolf mnich z Fuldy.
46. Translacja św. Puzynny, BHL 6995. *Translatio s. Pusinnae*, AA SS Aprilis t. III, s. 172–174. Wkrótce po 860 r., Herford.
47. Translacja św. Remigiusza, BHL 7150. Ed. B. Krusch, w tegoż: *Reimser Remigius-Fälschungen*, *Neues Archiv* 20 (1895) s. 567–568. Koniec IX -- pierwsza połowa X w., Reims.
48. Translacja św. Sebastiana, BHL 7545. *Odilonis monachi Liber de translatione reliquiarum s. Sebastiani martyris et Gregorii papae*, PL CXXXII, epistola, kol. 579–622. Koniec IX w. lub początek X w., Odilo mnich z Saint-Médard w Soissons.
49. Translacja św. Sawina, BHL 7450. *Acta translationis s. Savini martyris auctore Aimoino*, PL CXXVI, kol. 1051–1056. Wieki IX–X, Galia.
50. Translacja św. Scholastyki, BHL 7526. *Translatio sanctae Scholasticae Iuviniacum, Gallia Christiana, t. XIII, Instrumenta XXVII*, s. 311–313. Autor współczesny, piszący po 875/877 r. (kapelan królowej Richildy?), Galia.
51. Translacja św. Sewera, BHL 7682. *Vita et translatio s. Severi auctore Liutolfo presbitero*, ed. L. de Heinemann, MGH SS XV, s. 291–293. Wkrótce po 858 r., Liutolf, Moguncja.
52. Translacja świętych przeniesionych przez Udalryka, BHL 8359. *Gerhardi Vita sancti Oudalrici episcopi*, ed. G. Waitz, MGH SS IV, cap. 14–15, s. 404–405. Lata 983–993, Gerhard, Augsburg.
53. Translacja św. Wita, BHL 8718. *Historia translationis s. Viti*, ed. G. H. Pertz, MGH SS II, s. 576–585. Rok 837, Saksonia (autorem był Sas lub Frank).
54. Translacja św. Wigberta, BHL 8879. *Lupi Vita Vigberti abbatis Friteslariensis*, ed. O. Holder-Egger, MGH SS XV, s. 41–43. Czwarte dziesięciolecie IX w., Lupus z Ferrières.

## INWENCJE

55. Translacja św. Adelfa – zob. nr 1.
56. Translacja św. Agnieszki – zob. nr 2.
57. Translacja św. Austremoniusza – zob. nr 5.
58. Translacja św. Austremoniusza -- zob. nr 6.
59. Translacja św. Benedykta, BHL 1117, *Historia translationis ss. Benedicti et Scholasticae in Galliam, auctore Adalberto monacho Floriacensi*, AA SS Martii t. III, s. 300–303. Połowa IX w. (raczej niedługo po 850 r.), Aderwald mnich z Fleury-sur-Loire.
60. Translacja św. Benedykta, BHL 1118. *Vita sancti Berarri episcopi Cenomanensis et confessoris, auctore anonymo gestorum episcoporum Cenomanensium*, AA SS Octobris t. VIII, s. 157–160. Połowa IX w. (około 860?), Le Mans.

61. Translacja św. Benedykta, BHL 1123. *Miracula s. Benedicti patrata in Gallia post translationem ad medium usque saeculum, scripta ab Adrevaldo*, PL CXXIV, kol. 909–944. Trzecia ćwierć IX w., Adrewald mnich z Fleury-sur-Loire.
62. Translacja św. Chrodeganga (z Sééz), BHL 1784. *De s. Godegrando seu Chrodogango episcopo Sagiensi martyre, Elevatio corporis incorrupti: translationes et miracula*, AA SS Septembris t. I, s. 770–772. Lata 855–871 (raczej bliżej 871 r.), Herard biskup Tours.
63. Translacja św. Cypriana, BHL 2045. *Flori Lugdunensis Carmina*, XIII, ed. E. Duemmler, MGH Poetae Latini II, s. 544–545. Lata 816–840, Florus, Lyon.
64. Translacja św. Dionizego, BHL 2193. *Gesta Dagoberti regis Francorum*, ed. B. Krusch, MGH SS rer. Merov. II, s. 399–425. Czwarte dziesięciolecie IX w., mnich z Saint-Denis.
65. Translacja św. Eugeniusza, BHL 2686–2688. *Miracula s. Eugenii Diogili facta*, *Analecta Bollandiana* 3 (1884) s. 58–64. Trzecia ćwierć IX w., Saint-Denis.
66. Translacja św. Eugeniusza, BHL 2692. Ed. D. Misonne, *La légende liturgique de la translation de Saint-Eugène de Saint-Denis à Brogne*, *Revue Bénédictine* 74 (1964) s. 99–101. Ostatnia ćwierć IX w. (po 877 r.), mnich z Saint-Denis (bez dodatku do ósmej lekcji).
67. Translacja świętych Euzebiusza i Poncjana – zob. nr 13.
68. Translacja św. Fausty, BHL 2832. *De s. Fausta virg. mart., Historia translationis*, AA SS Ianuarii t. I, s. 727–728. Wkrótce po 864 r., Akwitania.
69. Translacja św. Firmina, BHL 3018. *Translatio s. Firmini*, ed. A. Calmet, *Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine*, t. III, Nancy 1748, preuves s. 337–339. Wkrótce po 964 r., diecezja Verdun lub Toul.
70. Translacja św. Frodoberta, BHL 3178. *Vita Frodoberti abbatis Cellensis auctore Adson*, ed. W. Levison, MGH SS rer. Merov. V, s. 81–88. Lata 967–992, Adson opat Mourtier-en-Der.
71. Translacja św. Frodoberta, BHL 3179. *Carmen de elevatione corporis s. Frodoberti primi abbatis Cellensis*, *Analecta Bollandiana* 5 (1886), s. 59–66. Niedługo po 872, monachus Cellensis.
72. Translacja św. Gerulfa, BHL 3507. *De s. Gerulpho martyre, Trunchinii in Flandria*, *Vita*, AA SS Septembris t. VI, s. 259–263. Połowa X w., mnich z Saint-Bertin w Gandawie (?).
73. Translacja św. Heleny – zob. nr 22.
74. Translacja św. Jerzego – zob. nr 26.
75. Translacja św. Lupusa, BHL 5078. *Vie de Saint Loup*, éd. J. Lair, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 5 sér., 4 (1863) s. 320–321. Połowa IX w., Bayeux.
76. Translacja św. Mauryna – zob. nr 42.
77. Translacja św. Otmara, BHL 6387. *Vita sancti Otmari abbatis Sangallensis [aneks]*, ed. I. von Arx, MGH SS II, s. 47–54. Druga połowa IX w., Iso z Sankt Gallen.
78. Translacja św. Ragnoberta, BHL 7062. *Historia translationis corporum ss. Ragnoberti et Zenonis, auctore Josepho sacerdote*, PL CVI, kol. 891–904. Druga połowa IX w., Galia.
79. Translacja św. Sawina – zob. nr 49.
80. Translacja św. Tauryna, BHL 7992. *De s. Taurino episc. conf., Historia inventionis ejus primae et eam secutorum miraculorum*, AA SS Augusti t. II, s. 643–644. Druga połowa IX w. (za Karola Łysego), Evreux.
81. Translacja św. Wincentego, BHL 8644. *Historia translationis sancti Vincentii levitae et martyris ex Hispania in Castrense Galliae monasterium*, lib. I, PL CXXVI, kol. 1014–1018. Rok 869, Aimoin z Saint-Germain-Prés.

## UZUPEŁNIENIE

Po złożeniu niniejszej pracy do druku (1980) natrafiliśmy na trzy translacje. Są to translacja św. Gislana (BHL 3554), translacja św. Fortunaty (BHL 3083) oraz translacja św. Idy (BHL 4143). Pierwsze źródło jest inwencją pierwszego typu i pochodzi z pierwszej połowy X w. Drugie, powstałe w drugiej połowie IX w., jest translacją właściwą drugiego typu, w której nie występuje stosunek społeczny jako element wyjaśniający. Trzecie, napisane w drugiej połowie X w., jest translacją właściwą pierwszego typu. Występuje w niej stosunek urzędów jako element wyjaśniający.

Translacji tych w pracy nie uwzględniliśmy.

## Freundschaft und Gabe zur Zeit der Karolinger im Lichte der Translationsberichte

### Zweiter Teil — Analyse und Interpretation\*

In der Einleitung knüpft der Autor an die im ersten Teil durchgeführten Erwägungen an, nach denen er die Gliederung der Translationsberichte in zwei Gruppen vorgenommen hat. Zu der ersten Gruppe zählt er die Berichte, in denen übernatürliche Mächte, als direkte und unabwendbare Faktoren, die Reliquienüberführung bewirkt haben. Zur zweiten Gruppe zählt er alle anderen Translationsberichte. In den zwei ersten Abschnitten dieses Teils wird eine quantitative Analyse der im 9. und 10. Jh. entstandenen Translationsberichte durchgeführt.

Der Autor bemüht sich, den Anteil beider Typen in den einzelnen Perioden zu bestimmen. Es zeigt sich, daß fast alle „Inventionen“ (d. h. Beschreibungen der Reliquienauffindungen), die in diesen Jahrhunderten entstanden, der ersten Gruppe angehörten (zur Frage des Begriffes „Inventio“ und „eigentliche Translation“ — siehe erster Teil). Inbezug auf die eigentlichen Translationen wird zweimal eine analoge Analyse durchgeführt; einmal unter Anwendung eines breiteren Identifikationskriteriums der Translationsberichte des ersten Typs und das zweite Mal unter Anwendung eines engeren Kriteriums. Das breitere Kriterium ist jede Erwähnung des Berichts, aufgrund deren angenommen werden kann, daß Gott — nach Meinung des Hagiographen — direkt in den Ablauf der Ereignisse eingegriffen und damit die Reliquienüberführung verursacht hat. Das engere Kriterium ist lediglich das im Text geschilderte Wunder, in dem sich das göttliche Eingreifen ausdrückt. Die Analysen ergaben ähnliche Ergebnisse, gleichgültig welche Kriterien angewandt wurden: In der ersten Hälfte des 9. Jhs. überwiegen die eigentlichen Translationen des zweiten Typs, in der zweiten Hälfte des 9. Jhs. verringert sich ihr Anteil. Jedoch erlangen im 10. Jh. die Translationen des ersten Typs das Übergewicht, was besonders in der zweiten Hälfte des 10. Jhs. zum Ausdruck kommt (siehe Tabellen 1 und 2, S. 24 und 25). Unter Anwendung des breiteren Kriteriums wird die geographische Streuung der eigentlichen Translationen beider Typen untersucht. Daraus ergibt sich, daß im 9. und 10. Jh. der Anteil der Berichte des ersten Typs in Gallien größer ist als in Germanien (siehe Tabelle 3 A–B, S. 28).

Im dritten Abschnitt wird eine quantitative Analyse der eigentlichen Translationen vorgenommen und zwar unter Berücksichtigung der Frage, ob eine gesellschaftliche Beziehung zwischen der Person (Gruppe), die das Reliquium zunächst besaß, und der Person (Gruppe), die nach der Überführung in dessen Besitz gewesen ist, bestanden hat. Es zeigt sich, daß im 9. Jh. die Translationen „mit einer Beziehung“ das Übergewicht haben, dagegen im darauffolgenden Jahrhundert die Translationen „ohne Beziehung“. Berichte in denen persönliche Beziehungen die Vorgänge mit erklären, dominieren in der ersten Hälfte des 9. Jhs., sind aber in der zweiten Hälfte in der Minderheit und im 10. Jh. ganz selten (siehe Tabelle 4, S. 32). Berichte „mit einer Beziehung“ treten im 9. und 10. Jh. in Germanien öfter als in Gallien auf. Die gleiche Feststellung gilt auch für die Translationen mit persönlichen Beziehungen (siehe Tabelle 5 A–B, S. 33).

Im vierten Abschnitt wird eine Interpretation der Ergebnisse aus den drei ersten Abschnitten des zweiten Teiles vorgenommen. Der Autor stellt folgende Hypothesen auf: 1° In der ersten Hälfte des 9. Jhs. nahm man an, daß die gesellschaftlichen Beziehungen — insbesondere aber die persönlichen Beziehungen bewirken, daß die mit ihr verbundenen Personen (Gruppen) in derselben Beziehung zum *Sacrum* stehen; 2° Im Verlauf der Zeit schwand diese Auffassung.

Für die Richtigkeit dieser Feststellungen spricht, daß sie voll und ganz alle Tatsachen erklären, die die quantitative Analyse der Translationen liefert. Diese Feststellungen decken sich auch mit den Thesen, die der Autor im ersten Teil aufgestellt und dort mit der Hilfe anderer Argumente begründet hat.

Im fünften und sechsten Abschnitt versucht der Autor aufgrund der Ergebnisse der Analysen der Translationen, zwei gesellschaftliche Erscheinungen zu interpretieren, und zwar die Freundschaft und die Freundschaftsgabe. Die Feststellung sakraler Eigenschaften einer sozialen Beziehung wendet er auf die Freundschaft zur Zeit der Karolinger an, und zwar deshalb, weil sich fast in allen Fällen, in denen

persönliche Beziehungen in den Translationsberichten auftreten, diese als Freundschaft bezeichnet werden können. Für die Anknüpfung der Freundschaft, ihre weitere Aufrechterhaltung und Verstärkung spielte die Gabe eine sehr große Rolle, weshalb ihr auch eine sakrale Bedeutung zuzuschreiben ist. Weil die Freundschaft bewirkte, daß Freunde in derselben Beziehung zum *Sacrum* standen, brachte die Gabe — mit allen anderen Nebenerscheinungen der Freundschaft — einen Gefährten in den gleichen Kontakt mit den übernatürlichen Kräften, derer sich der andere erfreute. Es scheint, daß unter den zahlreichen Zielen, die den Personen vorschwebten, die diese sozialen Verbindungen knüpften, auch der Wille eine Rolle spielte, an den sakralen Eigenschaften des künftigen Freundes teilzunehmen. Das muß auch ein der Motive dafür sein, daß die Gefährten sich gegenseitig beschenkten, was durch die quantitative Analyse der Translationen bestätigt wird. Während in den Berichten der ersten Hälfte des 9. Jhs. nicht vermerkt wurde, daß ein Gefährte dem anderen ungerne Reliquien schenkte, so häuften sich solche Feststellungen mit der Zeit, und zwar umsomehr als die Anschauung vom sakralen Charakter der Freundschaft stark verblaßte.

Im siebenten Abschnitt macht der Autor auf die Tatsache aufmerksam, daß die Freundschaftsgabe in der karolingischen Zeit nicht die einzige Art der Gabe mit sakralem Charakter war. Eine andere Art war das Almosen, das dem Gebenden erlaubte, sakrale Kontakte mit übernatürlichen Kräften anzuknüpfen — vielleicht nicht nur dem Geber des Almosen, sondern auch dem Nehmer.

Im achten Abschnitt wird darauf hingewiesen, daß aus der einschlägigen Literatur der karolingischen Epoche bekannt ist, daß soziale Beziehungen bestanden die bewirken sollten, daß die durch sie verbundenen Personen in der gleichen Beziehung zu überirdischen Kräften standen. Somit unterscheidet sich die Hypothese über die spezifischen Eigentümlichkeiten der Freundschaft von dem, was bereits allgemein bekannt ist, nur dadurch, daß sie Aussagen über eine größere Gruppe von Phänomenen macht.

---

\* Erster Teil — Quellenkundliche Untersuchung — siehe «*Studia Źródłoznawcze — Commentationes*» 28 (1983) S. 1–37, Zusammenfassung S. 37–39.