

Roman MICHAŁOWSKI

**Przyjaźń i dar w społeczeństwie karolińskim  
w świetle translacji relikwii\*****Część pierwsza — studium źródłowe**

I. Wstęp. II. Pojęcie translacji relikwii. III. Podział translacji relikwii. IV. Cele, dla których pisano translacje i wartość źródłowa tychże. V. Struktura wyjaśniająca translacji św. Benedykta. VI. Wartość miejsca i wola Boga jako elementy wyjaśniające translacji. VII. Sposoby informowania o woli bożej i o wartości miejsca. VIII. Rola czynnika ludzkiego i nadprzyrodzonego w przeniesieniu relikwii. Znaczenie przypisywane stosunkowi społecznemu i funkcje tegoż w translacjach. IX. Sposoby identyfikowania stosunku społecznego w translacjach oraz jego typy.

**I. Wstęp**

Przedmiotem niniejszej pracy jest przyjaźń w społeczeństwie karolińskim i jej związki z darem. Sporo danych o tym zawierają źródła hagiograficzne, a wśród nich szczególnie opisy przenosin relikwii świętych, *translationes sanctorum*, translacje. Źródła te, dotąd dla tematu nie wykorzystywane, mogą ukazać w nowym świetle samo pojmowanie przyjaźni w czasach karolińskich, jak też jej manifestowanie darem.

Studium niniejsze ma być pracą z historii społecznej. Ale obok tego będzie ono rozprawą z zakresu źródłoznawstwa. Rozpoznanie wartości źródłowej translacji wymagać będzie opracowania metod interpretacyjnych. Studium nad funkcją społeczną daru przyjaźni, wyrażaną w translacjach, musi być poprzedzone dogłębną analizą tego gatunku źródeł. Tekstów tych bowiem nie wykorzystywano na większą skalę, dlatego warte są pogłębienia interpretacyjnego<sup>1</sup>. Analiza źródłoznawcza daje najlep-

\* Niniejsza praca powstała z rozprawy doktorskiej obronionej dnia 26 V 1979 r. przed Radą Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Autor pragnie wyrazić swą wdzięczność promotorowi, Panu Profesorowi Aleksandrowi Gieysztorowi, za pomoc, jakiej z Jego strony doznał w czasie przygotowywania rozprawy, oraz potem, przy adaptowaniu jej do druku. Dziękuję też za cenne uwagi recenzentom, Panom Profesorom Gerardowi Labudzie i Benedyktowi Zientarze. Autor miał także okazję dokonywać wymiany myśli na niektóre związane z pracą tematy z Panem Doktorem Martinem Heinzelmannem (Paryż). Słowa podziękowania należą się wreszcie Fondation pour une Etraide Intellectuelle Européenne. Dwumiesięczne stypendium przyznane przez tę fundację pozwoliło autorowi na uzupełnienie w bibliotekach paryskich ważniejszych braków bibliograficznych. Zasadnicze tezy rozprawy zostały wyłożone w pracy autora «Le don d'amitié dans la société carolingienne et les „Translationes sanctorum”», w: *Hagiographie, cultures et sociétés IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle. Etudes Augustiniennes*, Paris 1981, s. 319-416. Tekst niniejszy został przekazany Redakcji w czerwcu 1980 r.

<sup>1</sup> Literatura dotycząca translacji relikwii, a wykraczająca poza omawianie poszczególnych utworów, jest mniej niż skromna. Oto najważniejsze pozycje: J. de Ghellinck, *Littérature latine au Moyen Age*, t. I-II, Paris 1939, zwłaszcza tom I,

sze wyniki wtedy, gdy się ją przeprowadza z myślą o określonej klasie zagadnień i to w trakcie rozwiązywania poszczególnych zadań badawczych.

Dar i przyjaźń jako fakty społeczne rozpatrywać będziemy w odniesieniu do Galii i Germanii, zajmując się głównie pierwszą połową IX w., kiedy to, za panowania Ludwika Pobożnego, interesujące nas teksty zaczęły powstawać w większej obfitości. Czasy późniejsze, aż do schyłku X w., uwzględnimy również, ale tylko w tym celu, aby dostarczyć materiału porównawczego dla pierwszej połowy IX stulecia.

Niniejsza praca składać się będzie z dwóch części: źródłoznawczej i analitycznej. Nie będzie to jednak podział ostry. Już w pierwszej części, komentując strukturę translacji, będziemy musieli wyjść od dziejów społecznych; w drugiej znajdzie się analiza historyczna, nieobojętna dla rozpoznania krytyczno-erydycznych.

## II. Pojęcie translacji relikwii

Przedmiotem utworów nazywanych translacjami są relikwie, to znaczy doczesne szczątki osoby czczonej, a więc Chrystusa lub świętych, a także wszystkie przedmioty mające jakiś związek czy to z tą osobą (np. narzędzia Męki Pańskiej) czy też z jej szczątkami (np. pył z grobu św. Marcina)<sup>2</sup>. Jednak nie wszystkie teksty, które odnoszą się do relikwii, nazywać będziemy translacjami. Terminem tym określać będziemy tylko taki utwór, w którym jest mowa o przeniesieniu relikwii, czy to przestrzennym, na przykład w związku z ich podniesieniem, czy to „społecznym” kiedy dostają się one w posiadanie jakiejś osoby lub grupy. Zaznaczmy od razu, że mianem tym nie będziemy nazywali tekstu dotyczącego drogi człowieka dopiero co zmarłego na pierwsze miejsce spoczynku, bowiem drogi tej za przeniesienie nie uznajemy. Na dokładniejszą definicję pozwoli porównanie dwóch tekstów, a mianowicie transla-

---

Depuis les origines jusqu'à la fin de la renaissance carolingienne; R. Aigrain, L'hagiographie. Ses sources — ses méthodes, — son histoire, t. I, [Paris] 1953, zwłaszcza s. 186–191; H. Löwe, Geschichtsschreibung der ausgehenden Karolingerzeit Deutsches Archiv 23 (1967), s. 24 nn.; C. Thielle, Le culte des reliques d'après les „Translationes” carolingiennes. Université de Paris X<sup>ème</sup>, mémoire de maîtrise, [1971 maszynopis]; P. J. Geary, Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages, Princeton 1978; M. Heinzelmänn, Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles [materiały konferencji pn. La production hagiographique des sociétés chrétiennes dans l'histoire de leur temps, Paryż 2–5 maja 1979 r., kserokopia maszynopisu — referat opublikowany w: Hagiographie, cultures et sociétés, s. 225–257]. Por. też N. Gussone, Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien. Victricius von Rouen, De laude sanctorum, Frühmittelalterliche Studien 10 (1977) s. 229–240. Podstawowe znaczenie ma praca M. Heinzelmanna, Translationen und andere Quellen des Reliquienkultes [Typologie des sources du Moyen Age occidental, t. 33], Tournhout Brepols 1979. Do pracy tej nie zdążyliśmy ani się ustosunkować, ani też jej wykorzystać, ukazała się bowiem wtedy, gdy niniejszą rozprawę przekazywaliśmy do publikacji.

<sup>2</sup> Relikwie można podzielić na rzeczywiste i „kontaktowe”. Do pierwszej kategorii należy ciało, pozostałości po nim oraz jego części, a także przedmioty, które miały jakiś związek z osobą czczoną, gdy ta pędziła żywot ziemski. Do drugiej natomiast przedmioty, które znajdowały się w kontakcie z relikwiami rzeczywistymi. Spośród rzeczywistych trzeba wyróżnić relikwie cielesne. Termin relikwie, jeśli nie zaznaczymy inaczej, stosować będziemy na oznaczenie właśnie cielesnych. Jako synonimu używać będziemy wyrazu szczątki. Na temat podziału relikwii por. np. E. A. Dooley, Church law on sacred relics. The Catholic University of America. Canon Law Studies, no. 70, Washington 1931, s. 3 nn.; P. Lefevre, Courte histoire des reliques, Coll. Christianisme, t. XLI, Paris 1932, s. 9 nn. W interesującej nas epoce przedmiotem translacji były niemal wyłącznie przeniesienia relikwii cielesnych. Dlatego ważna jest dla nas nie różnica w wartości, którą opatrywano poszczególne, wyżej wymienione rodzaje świętych przedmiotów, lecz różnica w wartości, jaka w dobie karolińskiej i pokarolińskiej istniała między całym ciałem (czy też pozostałościami całego ciała) a jego częścią, a także między określonymi jego częściami (np. między czaszką a częścią palca). Wydaje się, że w tej sprawie miała miejsce w owej epoce znaczna rozbieżność opinii. Z jednej bowiem strony utrzymywano, że najmniejsza cząsteczka, tak samo jak całe ciało, zawiera w sobie pełnię mocy świętego — stąd zdarzało się, iż określano ją słowem *corpus*; G. M. Gagov, Uso e significato del termine corpus nell'antica agiografia cristiana, Miscellanea Francescana 48 (1948) s. 51–73; H. Fichtenau, Zum Reliquienwesen im frühen Mittelalter, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 60 (1952) s. 67 (praca przedrukowana w tegoż autora, Beiträge zur Mediävistik, I, Stuttgart 1975). Z drugiej jednak strony nie brak dowodów na to, że wyżej ceniono *totum corpus* niż poszczególne jego członki. Świadczy o tym translacja św. Puzynny (Translatio s. Pusinnae, BHL 6995), AA SS Aprilis t. III n. 5, s. 173. Autor, pisząc o tym jak to jedna z postaci utworu rozważała czyny ludzi, którzy sprowadzili do swoich klasztorów relikwie, tak oto powiada: *His igitur inflammata exemplis, extraneis videlicet atque domesticis, dum fidei lumine contem-*

cji św. Januarego oraz utworu hagiograficznego poświęconego św. Syndulfowi, a napisanego około 868 r. przez Almanna, mnicha z Hautvillers<sup>3</sup>.

W pierwszej części swojego utworu Almannus zamieszcza żywot świętego, a skończywszy tę część dodaje:

Prócz tego, jeśli ktoś pragnie dokładnie wiedzieć, jak pełne zasług było życie świętego męża, niech poczyta o cudach, które po upływie długiego czasu od chwili złożenia go do grobu działy się niedawno podczas drogi, jaką ów rycerz odbył, przenoszony do naszego klasztoru Hautvillers<sup>4</sup>.

I dalej, wymieniając etapy podróży, na których zdarzyły się cuda, opisuje te święte znaki.

Autor translacji św. Januarego<sup>5</sup> rozpoczyna utwór następującymi słowami:

Korzystając z miłosierdzia bożego, przypominamy, jak najświętsze ciało błogosławionego Januarego zostało z powrotem sprowadzone do jego siedziby. Otóż w czasie, gdy Sico, wielki książę Benewentańczyków i Samnitów oblegał Neapol, w nocy ukazał się pewnej kobiecie błogosławiony January męczennik i rzekł: „Oto wyprowadzam się z tego miejsca”. Gdy kobieta spytała się go dokąd chce pójść, odpowiedział jej: „Do Benewentu, jest to bowiem mój lud. Dotąd prosiłem za to miasto [tzn. za Neapol], ale nie mogę już więcej znieść ich złych czynów, a najbardziej tego, że nad moim grobem popełniają krzywoprzysięstwa”. Powiedziawszy to, znikł z oczu kobiety. Ona zaś opowiedziała współobywatelom wszystko, co widziała. Oni, tak jak zazwyczaj popełnia się zbrodnię, zlekceważyli wszystko to, co im kobieta przekazała<sup>6</sup>.

Hagiograf pisze dalej, że za sprawą Chrystusa książę Sico jął zastanawiać się, jakby sprowadzić do Benewentu ciało św. Januarego. Znalazł człowieka, który wskazał miejsce, gdzie święty spoczywał. Otworzono grób i znaleziono ciało. Zaczęło ono wydawać cudowny zapach. W dalszym ciągu autor szczegółowo opisuje wypadki, które towarzyszyły przeniesieniu ciała z Neapolu do Benewentu. Wspomina również o cudach, które zdarzyły się w czasie podróży. Między innymi podkreśla fakt, że ciało było tak lekkie, iż niosący je zapomnieli co dźwigają. W końcu opowiada dokładnie o wydarzeniach związanych ze złożeniem relikwii w Benewencie oraz o cudach, które potem nastąpiły.

Teksty te mają wiele cech wspólnych. Obaj autorzy piszą o relikwiach, opisują cuda, które nastąpiły

---

*plaretur, quanti sit apud Deum Sanctorum merita venerari; atque eorum facta clarissima imitari, quantique sit praesidii eorum intercessio veneranda; omni studio annisa est a memorato Rege sibi Sanctorum sacrosanctas reliquias impetrare. Reliquias dico, non particulam cujuslibet corporis Sancti, sed totum quod remanet carne in pulverem resoluta.* Podkreślenie, że chciała dostać wszystko, co pozostaje po ludzkim ciele, nie zaś tylko jakąś częśćkę, dowodzi, że owo „wszystko” miało w oczach autora większą wartość, niż jakikolwiek kawałek. Warto też przyrzeć się ustępowi zawartemu w translacji świętych Florentyna i Hilarego (De ss. Florentino et Hilario, Translatio et miracula auctore anonymo coaevo, pars I, BHL 3036), AA SS Septembris t. VII, n. 4, s. 396, w którym hagiograf pisze, iż bohater ofiarował relikwie mnichom z innego klasztoru: *Dedit eis partem sanctorum corporum praecipuam, egitque pia caritate, ut et pars illi, immo totum, maneret, et pars fratribus, immo similiter totum retribuere-tur: factumque est, ut fratres reverendi sanctum Florentinum sanctumque Hilarium ad Bonam-Vallem totos secum ferrent, et sanctus abbas, qui eos dederat, beatum Florentinum ac beatum Hilarium totos sibi suoque monasterio retineret.* To, że hagiograf położył tak duży nacisk na fakt, iż obie strony dostały „całego” Florentyna i „całego” Hilarego, dowodzi dwóch spraw: 1° aby cieszyć się posiadaniem „całego” świętego, nie wystarczy mieć jakikolwiek — czy też co do wielkości, czy też co do jakości — kawałek ciała; 2° nie jest jednak do tego potrzebne owo „wszystko”, o którym pisał autor translacji św. Puzyrny. Jeśli zaś mowa o wartości poszczególnych części, to z niektórych źródeł wiadomo, iż najbardziej ceniono czaszkę (przy czym nazywano ją nie *cranium*, lecz *caput*, starofr. *chef*, czyli głową).

Ponieważ nie każdy utwór, który zgodnie z naszą terminologią jest translacją, ma to słowo w tytule, ponieważ są utwory nazwane w tytułach translacjami, które na to miano nie zasługują, posługiwać się będziemy na oznaczenie źródła naszą własną nazwą, nie będącą tytułem, lecz wyrażeniem pospolitym. Aby umożliwić identyfikację tekstów, za pierwszym razem, gdy przyznaczący będziemy daną translację, podamy nazwę, pod którą widnieje ona w wydaniu, na które się powołujemy. Zawsze zaś zaznaczymy numer Bibliotheca Hagiographica Latina (BHL), chyba że źródło nie jest znane temu wydawnictwu.

<sup>3</sup> Vita et Translatio s. Sindulfi, BHL 7792-7793, AA SS Octobris t. VIII, s. 892-895.

<sup>4</sup> Ibidem n. 11, s. 894: *Praeterea qui plerius scire desiderat, quam promerite beatus vir vixerit, legat miracula, quae post multa tempora sacrae depositionis ejus nuper in translatione illius ad hoc nostrum Altvillarense coenobium in itinere militis ejus patrata sint.*

<sup>5</sup> Translacja św. Januarego (Translatio ss. Januarii, Festi et Desiderii auctore anonymo Beneventano, BHL 4140), AA SS Septembris t. VI, s. 888-890.

<sup>6</sup> Ibidem, n. 1, s. 888 n.: *Propitiante Domino, qualiter beatissimi Januarii sanctissimum corpus ad suam sedem reductum sit, ad memoriam revocemus. Igitur tempore, quo Beneventanorum, ac Samnitum magnus princeps Sico Neapolim obsidebat, noctu cuidam feminae beatus Januarius martyr apparuit, dicens: En migro de loco isto. Quem cum femina percontaretur, quo ire vellet; illi respondit: Beneventum, plebs enim mea est. Hactenus pro urbe hac deprecatus sum, sed ferre illum mala jam non valeo, maxime cum super tumulum meum tot perjuria perpetrent. Fisce dictis a mulieris oculis elapsus est. Mulier vero, quae viderat, concivibus suis cuncta narravit. Illi vero, ut facinus saepius operari solet, cuncta mulieris parvipenderunt relata.*

za pośrednictwem szczątków, a także wydarzenia związane z ich przeniesieniem. Ale mimo tych podobieństw nie sposób przeoczyć, że między tekstami istnieją poważne różnice. Autor translacji św. Januarego śledzi uważnie przebieg przeniesienia ciała i czytelnik nie może mieć wątpliwości jak to się stało, że spoczęło ono w Benewencie. Natomiast Almannus o zdarzeniach związanych z przeniesieniem relikwii wspomina jedynie zdawkowo i, co więcej, podaje opis niepełny. Trudno się np. zorientować, w jakich okolicznościach szczątki opuściły poprzednie miejsce spoczynku. Różnica w treści nie ogranicza się tylko do stopnia szczegółowości, z jaką w obu utworach opisano przebieg zdarzeń. Przede wszystkim mamy tu do czynienia z dwiema różnicami jakości: autor translacji św. Januarego omówił wszystkie etapy przeniesienia, ponadto zaś podał jego przyczyny<sup>7</sup>, podczas gdy Almannus w opisie zostawił poważne luki i nie zaproponował żadnego wyjaśnienia faktu, iż ciało zmieniło miejsce spoczynku. I na tym polega zasadnicza odmienność omawianych utworów. Wynika ona z odrębności zadań, jakie postawili sobie autorzy. Twórca translacji — a sam to na wstępie deklaruje — chce przypomnieć, jak to się stało, że relikwie przybyły do Benewentu. Natomiast celem Almanna, zgodnie z jego własnymi słowami, jest opisać cuda, aby w ten sposób utwierdzić czytelnika w przekonaniu, że życie świętego było pełne zasług. Dlatego też fakty łączące się z przeniesieniem podaje o tyle tylko, o ile objaśniały one okoliczności interwencji bożej. Nie wskazał również Almannus przyczyn przeniesienia, bo też opisy cudów tego nie wymagały. Autor translacji notuje cudowne wydarzenia i czyni to z dużym naciskiem, ale one, a przynajmniej niektóre z nich, pełnią w utworze funkcję wyjaśniającą; np. szczegółowo opowiada o ukazaniu się świętego, żeby zwrócić uwagę na przyczynę ogólną, dla której relikwie opuściły Neapol, tzn. na wolę Januarego, który powodował się gniewem na grzesznych Neapolitańczyków.

Mamy tu do czynienia z dwoma gatunkami hagiograficznymi. Tekst Almanna należy do *miracula*, a więc do utworów, których celem jest opisanie pośmiertnej chwały świętego przejawiającej się w cudach, które dokonują się najczęściej za pośrednictwem jego doczesnych szczątków<sup>8</sup>. Drugi z omawianych tekstów uznamy za translację. Terminem tym określać będziemy nie jakikolwiek utwór, w którym jest mowa o przeniesieniu relikwii, lecz tylko taki — i na tym polega uściślenie zamieszczonej wyżej definicji — w którym autor stara się w pełni odpowiedzieć na pytanie jak to się stało, że określone szczątki znalazły się w danym miejscu czy też w posiadaniu danej osoby (resp. grupy) i dlaczego do tego doszło. I właśnie to, że opowiadanie mnicha z Hautvillers ani nie jest pełne, ani nie ma charakteru wyjaśniającego, każe odmówić temu tekstowi miana translacji.

Martin Heinzelmann stwierdził ostatnio, że pojawienie się w pierwszej połowie IX w. osobnych utworów zawierających opisy przenosin relikwii było skutkiem wyodrębnienia się *miracula*, które dotychczas wchodziły w skład żywotów świętych. Wyodrębnienie się opisów cudów musiało siłą rzeczy przyczynić się do tego, że częściej niż przedtem zapisywano dzieje wędrowek relikwii, a to po prostu dlatego, że przy tej właśnie okazji święte znaki objawiać się miały ze szczególnie dużą intensywnością<sup>9</sup>. Nie jest naszym zadaniem zastanawiać się nad powodami, dla których we wspomnianym okresie zaczęły powstawać translacje jako osobne teksty wyodrębnione z żywotów. Bez względu jednak na to, co było tego przyczyną, nie ulega wątpliwości, że z punktu widzenia celu, dla którego je pisano, były one autonomiczne w stosunku do *miracula*. Zdarzało się oczywiście, że hagiografowie interesowali się zmianą miejsca, w którym spoczywały szczątki, wyłącznie po to, aby zaspokoić ciekawość wobec świętych znaków. Ale byli również tacy, którzy stawiali sobie za zadanie opisać przeniesienie i wyjaśnić je, i czynili to niekoniernie z tego względu, że odczuwali potrzebę badania cudów. Dowodzą tego spotykane czasem deklaracje autorów<sup>10</sup>, jak również fakt, iż powstawały translacje, w których o cudach pisze się niewiele

<sup>7</sup> Ile wysiłku włożył w to, żeby podać te przyczyny, pokażemy niżej.

<sup>8</sup> Mamy tu na myśli jedynie utwory opisujące *miracula post mortem*, jako że tylko one mają bliższy związek z translacjami. Najważniejszą literaturę dotyczącą *miracula* podaje ostatnio A. Witkowska, *Miracula średniowieczne. Forma przekazu i możliwości badawcze*, St. Źródł. 22 (1977) s. 83–87; por. tejsze, *Zagadnienia mentalności religijnej w świetle „Miracula” z XIII/XIV w.*, w: *Kościół w Polsce*, t. I, Średniowiecze, Kraków 1966, s. 585 nn.

<sup>9</sup> M. Heinzelmann, *Une source de base*.

<sup>10</sup> Oto kilka przykładów. W translacji św. Scholastyki (*Translatio sanctae Scholasticae Iuviniacum*, BHL 7526), *Gallia Christiana*, t. XIII, *Instrumenta XXVII*, kol. 311, pisze się co następuje: *Quia igitur in praecedentibus hujus scedulae breviter lucideque praelibatum est qualiter vel quo tempore, vel a quibus corpora Sanctorum, Benedicti scilicet et sororis ejus sanctae Scholasticae, Beneventanis partibus in regione Galliae, in partes Aurelianenses et Cynomannicos translata sunt; nunc referendum est*

lub zgoła nic<sup>11</sup>, a także i to, że częstokroć dokładność opisu przeniesienia daleko wykracza poza potrzebę opisu świętych znaków<sup>12</sup>. Nie ulega oczywiście wątpliwości, że *miracula* i translacje są siostrzanymi gatunkami piśmiennictwa, które nierzadko występują obok siebie w jednym tekście — ten sam utwór często zasługuje na to, aby go zaliczyć do obu. Wynika to jednak po prostu stąd, że przedmiotem zarówno *miracula* jak i translacji są relikwie, a także stąd, że cele tych rodzajów źródeł, choć odrębne, dają się doskonale realizować wspólnie. Z jednej bowiem strony, pisząc translację, nieraz trzeba było zanotować cuda, a to choćby dlatego, że mogły być niezbędne dla wyjaśnienia przeniesienia. Z drugiej zaś autor, którego ciekawiły cuda, uwagę poświęcał chętnie właśnie przeniesieniu, ponieważ w związku z nim moc świętego objawiała się szczególnie wyraźnie.

To, że autorzy badanych utworów przykładali rzeczywiście wielką wagę do wyjaśnienia przenosin, spróbujemy wykazać rozważając sposób interpretacji zaproponowany w wyżej już omawianej translacji św. Januarego. Dostrzec tam można aż kilka warstw wyjaśniających. Do jednej z nich należą następujące fakty: (1) Sico oblega Neapol; (2) postanawia zabrać relikwie do Beneventu; (3) znajduje człowieka, który wie, gdzie spoczywa ciało; (4) dokonuje podniesienia szczątków; (5) przenosi je do Beneventu. Wydarzenia te wchodzi w skład ciągu przyczynowo-skutkowego, którego ostatnim członem jest przybycie ciała na nowe miejsce spoczynku. Gdyby to była jedyna warstwa wyjaśniająca, znaczyłoby, że relikwie mógł wziąć każdy, kto by miał fizyczną możliwość ich zabrania i kto by wiedział, gdzie się znajdują. Hagiograf jednak był innego zdania i dlatego na tę warstwę „nałożył” inną — szczątki opuściły Neapol, ponieważ tak postanowili Chrystus i święty. Oni również zdecydowali, kto i gdzie ma je złożyć. Autor przesunął więc ciężar wyjaśnienia w inną sferę, a mianowicie w sferę *sacrum*. Szukając w porządku nadnaturalnym ostatecznej przyczyny faktów należących do strefy *profanum*, stanął ponadto przed koniecznością wysledzenia dróg łączących ze sobą oba porządki. W ten sposób wyróżnił cztery warstwy wydarzeń przenikające się nawzajem. Są to: (1°) wola Boga i świętego, o której świadczy objawienie św. Januarego oraz to, że myśl o zabraniu relikwii książę powziął z inspiracji bożej; (2°) interwencja Boga; (3°) wyżej wyszczególniony łańcuch przyczynowo-skutkowy; (4°) to, że Neapol był siedliskiem zła, a Beneventańcy byli ludem świętego. Każda z tych warstw pełni rolę interpretacyjną. Pierwsza ma charakter czysto sakralny. Oddziałuje na trzecią za pośrednictwem warstwy drugiej. W skład tej ostatniej wchodzi zdarzenia powstałe w wyniku zetknięcia się czynników naturalnych z nadnaturalnymi i przez to wiążące sobą samym oba porządki. Trzecia, należąca do *profanum*, ulega działaniu warstwy pierwszej, ale i sama wywiera na nią pewien nacisk: Chrystus i święty czekali niejako na chwilę, gdy książę będzie miał okazję zabrać relikwie. Ale to, że postanowili przenieść ciało do Beneventu,

---

*quomodo, et quo studio atque industria ejusdem sanctae Scholasticae pignora in Cynomannica civitate translata sunt a nobilissima dignitatis imperatrice Richilde in monasterio Givigniaco — —. W translacji św. Wincentego (Historia translationis sancti Vincentii levitae et martyris ex Hispania in Castris Galliae monasterium, BHL 8644), PL CXXXVI, epistola, kol. 1011–1014: — — libuit sanctitati vestrae [opatowi i braciom] mihi modico tantum injungere negotium: quatenus adventum beati levitae et martyris Christi Vincentii ad vos, ejusdem adventus supernae admonitionis causam litteris mandando futurisque saeculis sciendum praeberem. In quo etiam illud competenter exigitur: ut grandia paucis elucidem, seu pro vitando fastidio spatiosa brevi sermone contraham: pro omnibus legentibus hoc opus, Christo favente, probetur acceptius. Id quoque quemadmodum de miraculis ejusdem sancti in itinere vel penes vos multiplici numerositate exhibitis, tantum ut ejus inventio, ejusque ad vos translatio certa dignoscatur, contingam.*

W translacji św. Sebastiana (Odilonis monachi Liber de translatione reliquiarum s. Sebastiani martyris et Gregorii papae, BHL 7545), PL CXXXII, epistola, kol. 579, autor tak zwraca się do zleceniodawcy: *Exigitis enim ut qualiter, quove ordine agonistae fortissimi, domni scilicet ac piissimi protectoris Sebastiani, virtutiferum corpus ad nos usque perlatum sit quaeve virtutum insignia et miraculorum magnalia cunctisque saeculis admiranda gesserit, litteris festinato alligare satagam.* We wszystkich tych przypadkach autorzy podkreślali, że celem, dla którego piszą translacje, jest ukazanie, jak (jeden nawet oznajmia dlaczego) dokonano się przeniesienie. Z tekstów tych wynika również, że ów cel nie wypływał z ewentualnego zainteresowania cudami. Szczególnie wyraźnie to widać na przykładzie dwóch ostatnich utworów: opisanie przeniesienia i opisanie cudów są to zadania odrębne.

<sup>11</sup> Np. translacja św. Hugberta (Translatio Hucberti auctore Iona episcopo Aurelianensi, BHL 3995), ed. L. de Heinemann, MGH SS XV, s. 235–237; translacja św. Puzynny (BHL 6995); translacja św. Cypriana (Flori Lugdunensis Carmina, XIII, BHL 2045), ed. E. Duemmler, MGH Poetae Latini II, s. 544–545; translacja św. Sewera (Vita et translatio s. Severi auctore Liutolfo presbiteri, BHL 7682), ed. L. de Heinemann, MGH SS XV, s. 291–293.

<sup>12</sup> Np. translacja św. Wita (Historia translationis s. Viti, BHL 8718), ed. G. H. Pertz, MGH SS II, s. 576–585; translacja św. Genezjusza (Ex miraculis s. Genesisii, BHL 3314), ed. G. Waitz, MGH SS XV, s. 169–172.

nie było wolnym aktem ich woli. Kierowali się wartościami, które przedstawiali ludzie żyjący na ziemi. I w ten sposób hagiograf wskazał na warstwę czwartą jako na wyjaśniającą przeniesienie w sposób ostateczny. Zawiera ona fakty, które znajdują się na przecięciu obu porządków, jednak przecięcie to jest innego rodzaju niż w przypadku warstwy drugiej. O ile w tej warstwie ma miejsce tylko doraźne zetknięcie się dwu stref, o tyle w czwartej spotykamy fakty, których cechy czynią je podatnymi na trwały kontakt z *sacrum*: bądź negatywny, jak to jest w przypadku Neapolitańczyków, bądź pozytywny, jak w przypadku Benewentańczyków. Chodziłoby więc o ludzi i stany rzeczy, które pozostając w porządku naturalnym, w części same przez się należą do rzeczywistości nadnaturalnej.

Nasuwają się następujące spostrzeżenia. Sposób wyjaśniania zastosowany przez hagiografa jest wcale kunsztowny: autor odwołał się do determinantów różnego rodzaju i powiązał je nawzajem siecią relacji. Aby przedstawić owe determinanty i relacje, musiał zgromadzić odpowiedni materiał faktograficzny i odpowiednio go ułożyć. Wydarzenia, które opisał, w dużej większości służą wyjaśnieniu. Dokładna lektura całej translacji wykazałaby, że niewiele tam zanotowano zdarzeń, które byłyby obojętne dla określenia, jakie były przyczyny przenosin. Wszystko to dowodzi, że hagiograf przykładał wielką wagę do wy tłumaczenia, dlaczego relikwie znalazły się w Benewencie.

Uznawalibyśmy zatem za translacje jedynie te utwory, w których zamieszczono zarówno pełny opis faktu, jak i jego przyczyny. Bo też istotną wartość źródłową przedstawiają w kontekście niniejszej pracy informacje o poglądach autorów, dotyczące okoliczności, a szczególnie bezpośrednich przyczyn przeniesienia. Tekst, w którym poglądy te nie znalazły odzwierciedlenia, wydaje się bezużyteczny.

Możliwość nieadekwatnej interpretacji utworu uznanego błędnie za typową translację niech ukaże porównanie z sobą dwóch opisów przeniesienia ciała św. Eugeniusza. Jednym jest *sermo* przeznaczony do czytania w czasie jutrzni. Napisano ten tekst w dwóch fazach. Większa część, dotycząca znalezienia relikwii i sprowadzenia ich z Deuil do Saint-Denis, powstała u Św. Dionizego, prawdopodobnie w ostatniej ćwierci IX w., sam zaś koniec, omawiający przeniesienie ciała z Saint-Denis do Brogne, dodano w tym drugim klasztorze w latach 925–945. Interesuje nas tutaj tylko ten ostatni fragment. Zanotowano w nim, że Gerard dostał relikwie św. Eugeniusza i przekazał klasztorowi w Brogne i że na rozkaz biskupa archidiakon przyjął je i złożył<sup>13</sup>. Gdybyśmy uznali, że w tekście autor podał przyczyny przeniesienia, musielibyśmy przyjąć, że uważał, iż odbyło się ono bez interwencji bożej. O takiej interwencji nie ma w tym fragmencie ani słowa. Można by stąd wnosić, iż według hagiografa ludzie sami mają moc władania relikwiami. Istnieją jednak podstawy do tego, aby przypuszczać, iż autor nawet nie próbował wyjaśniać przeniesienia. Jak wiadomo, w oficjum benedyktyńskim legenda o świętym recytowana w czasie jutrzni dzieliła się na osiem lekcji, obejmując dwa całe noktury. Także *sermo*, który powstał u św. Dionizego, obejmował pełną liczbę lekcji. Nie omawiał wszakże sprowadzenia relikwii z Saint-Denis do Brogne, bo też powstał przed tym faktem. Mnisi z klasztoru w Brogne otrzymali ten tekst liturgiczny zapewne razem z relikwiami. Ale musieli go uzupełnić fragmentem poświęconym ostatniemu przeniesieniu, które tak bardzo ich interesowało. Nie można było wszakże ułożyć nowej lekcji, trzeba było ów dodatek dołączyć do ostatniej z już istniejących. Tutaj natrafiamy na argument, który przemawia za tym, że autor uzupełnienia był zmuszony wypowiadać się bardzo lakonicznie. Doczepiony fragment nie mógł bowiem ostatniego czytania nadmiernie przedłużać. I tak lekcja ta po uzupełnieniu jest znacznie dłuższa od jakiegokolwiek z pozostałych. Istotnie, dodatek jest bardzo zwięzły. Jeżeli zatem autor miał tak mało miejsca, to prawdopodobnie nie mógł nawet podjąć się przedstawienia przyczyn, dla których sprowadzono ciało św. Eugeniusza. Za takim przypuszczeniem przemawia inne źródło opisujące przeniesienie tych relikwii z Saint-Denis do Brogne. Fragment, w którym o tym mowa, napisano w tym drugim klasztorze w latach 935–937. Jeżeli chodzi o przyczyny przeniesienia, to trzeba zauważyć, że hagiograf podkreślił bezpośrednie działanie Boga, który sprawił i to, że Gerard poprosił mnichów od św. Dionizego o szczątki, i to, że ci mu je dali<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Translacja św. Eugeniusza (BHL 2692), ed. D. Misonne, w: La légende liturgique de la translation de Saint-Eugène de Saint-Denis à Brogne, Revue Bénédictine 74 (1964) s. 99–101. O tym utworze, w tym także o fazach jego powstania, wyczerpująco wypowiada się wydawca (s. 101 nn).

<sup>14</sup> Translacja św. Eugeniusza (Translatio s. Eugenii Toletani ad monasterium Broniense secundum relationem coevam, BHL 2689), Analecta Bollandiana 3 (1884) cap. 3–4, s. 32 n. O dacie i miejscu powstania W. Wattenbach, R. Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Die Zeit der Sachsen und Salier [dalej: Wattenbach-Holtzmann], t. I,

Tekst ten powstał w tym samym środowisku i mniej więcej w tym samym czasie, co omawiany ustęp jutrzni. Należy się tedy spodziewać, że poglądy obu autorów na przyczyny przeniesienia były podobne, czyli opinie jednego z nich nie znalazły w źródle odzwierciedlenia. Ponieważ mamy argument, który nakazuje się tego spodziewać, przypuszczenie to trzeba uznać za bardzo prawdopodobne. Z tego zaś względu, że argument ten odnosi się do człowieka, który napisał dodatek do jutrzni, wypadnie się zgodzić z hipotezą, że on właśnie swych poglądów nie wyraził, a chyba też i z tym, że był zdania, iż Bóg ogranicza władzę ludzi nad relikwiami.

Zawężona definicja translacji, którą zaproponowaliśmy wyżej, nie przesądza o formie literackiej<sup>15</sup>. Nie jest też istotne czy dany tekst obok pytania jak i dlaczego doszło do przeniesienia relikwii, odpowiada również na pytania inne. Za translację uznamy więc każdy utwór, o jakiegokolwiek formie, byleby autor podawał przyczyny i okoliczności przeniesienia relikwii. Tak rozumianą translację spotkać można już to jako utwór samodzielny (np. translacja św. Kasjana, BHL 1635)<sup>16</sup>, już to w połączeniu z innym tekstem. W tym drugim przypadku występuje ona najczęściej jako autonomiczna część większego utworu hagiograficznego, na który złożyły się: żywot świętego — *vita*, translacja jego relikwii — *translatio* i opis cudów — *miracula* (np. translacja św. Adelfa, BHL 76). Zdarza się też, iż jest wydzielonym fragmentem dzieła historiograficznego (np. translacja św. Jerzego, BHL 3398, będąca częścią *Gesta abbatum Fontanellensium*). Może się nawet zdarzyć, że nie jest ani jednostką samodzielną, ani wyodrębnioną częścią większego utworu, lecz po prostu wątkiem, jednym z kilku występujących obok siebie w tym samym tekście<sup>17</sup>.

### III. Podział translacji relikwii

Dokonyamy teraz klasyfikacji utworów nazywanych przez nas translacjami. Jej podstawą będzie typ opisywanego w danym źródle przeniesienia relikwii. Innego typu przeniesienie, niż te, z którymi dotąd mieliśmy okazję się zapoznać, jest przedmiotem translacji św. Ewermara, powstałej w ostatniej ćwierci X lub w pierwszej połowie XI w.<sup>18</sup> A oto jej treść: W czasach, gdy biskupem Leodium był Eurakliusz, w kościele św. Marcina pełnił obowiązki kapłańskie niejaki Rozelin, człowiek wielkiej świętości. Bóg pouczył go za pośrednictwem anioła o imieniu, życiu i męczeństwie św. Ewermara, a także wskazał miejsce, gdzie spoczywało ciało tego świętego. We śnie rozkazał mu również, aby udawszy się do biskupa, wezwał go do podniesienia z ziemi relikwii. Kapłan, mając wątpliwości, czy wizji tej można wierzyć, nie wykonał polecenia. W rok później anioł ponowił rozkaz. A ponieważ Rozelin i tym razem nie był posłuszny, po upływie następnego roku anioł go wychłostał. Wtedy ksiądz uwierzył wizji i wykonu-

---

Weimar 1967, s. 135 przyp. 172; F.-L. Ganshof, Note sur une charte de Saint Gérard pour l'église de Brogne, w: *Études d'Histoire et d'Archéologie Namuroises dédiées à Ferdinand Courtroy*, Gembloux 1952, s. 236 przyp. 3. Stanowisko to, dotyczące czasu i miejsca powstania źródła nie jest jedyne. E. Sabbe, *Étude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne*, Mélanges Félix Rousseau, *Études sur l'histoire du pays mosan au Moyen Age*, Gembloux 1959, s. 501, przesuwając czas powstania na okres 954–959. Natomiast J. Wollasch, *Gérard von Brogne und seine Klostergründung*, *Revue Bénédictine* 70 (1960) s. 70, cofa moment powstania na lata 919–921, twierdząc jednocześnie, że ową część translacji napisano w Saint-Denis. Przyjęcie którejs z tych dwu hipotez nie zmienia w sposób istotny naszego wyводу. Tak czy owak różnica między powstaniem utworu BHL 2692 i utworu BHL 2689 byłaby niewielka. A jeśliby nawet, jak chce Wollasch, przyjąć, że utwór BHL 2689 napisano w Saint-Denis, nie można by było twierdzić, że teksty te narodziły się w zupełnie innych środowiskach. Za inspiratora bowiem tego drugiego utworu trzeba by było uznać św. Gerarda z Brogne. Co więcej, jest możliwe, że przyszły benedyktyński konwent w Brogne częściowo wywodził się z Saint-Denis; J. Wollasch, o. c., s. 72.

<sup>15</sup> Ze zbioru translacji trzeba jednak wyłączyć opisy przeniesień zawarte w źródłach dyplomatycznych w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż swoistość tego gatunku piśmiennictwa nie pozwalała w zasadzie na przedstawianie wydarzeń cudownych (por. J. Dubois, G. Renaud, *Influence des Vies de Saints sur le développement des institutions*, materiały konferencji pn. *La production hagiographique, maszynopis powielany* — referat opublikowany w: *Hagiographie, cultures, sociétés*, s. 491–513). Może to przeszkodzić poznaniu prawdziwych poglądów autora na przyczyny przeniesienia.

<sup>16</sup> Nie musi to wyłączać faktu, że cudom, które dokonywały się w związku ze zmianą miejsca spoczynku relikwii, hagiograf może poświęcać więcej uwagi, niż tego wymaga opis i wyjaśnienie przeniesienia.

<sup>17</sup> O poruszonych tu zagadnieniach por. C. Thielle, o. c., s. 11 nn.

<sup>18</sup> Translacja św. Ewermara (*Acta vitae et martyrii s. Evermari*, BHL 2797), AA SS Maii t. I, n. 6, s. 124–125.

jąc rozkaz, opowiedział wszystko biskupowi. Na polecenie Eurakliusza Rozelin dokonał podniesienia ciała, które biskup następnie uroczyście złożył w kościele św. Marcina. W czasie przeniesienia relikwii miały miejsce cudowne wydarzenia.

Jak można się łatwo zorientować, tekst ten jest translacją. Mowa jest w nim o przeniesieniu relikwii oraz o okolicznościach i przyczynach tego faktu. Wszakże przeniesienie to różni się od opisanego w translacji św. Januarego. Tam mieliśmy do czynienia ze zmianą miejsca spoczynku relikwii oraz ze zmianą ich właścicieli. Tu również ciało opuszcza dotychczasowe miejsce pochówku i udaje się w inne, ale nie towarzyszy temu zmiana właścicieli: grupa ludzi obejmuje w posiadanie relikwie, które uprzednio nie należały do nikogo. Z faktem tym wiąże się nadto inny i niejako logicznie go uzasadnia: relikwie poprzednio nie były znane i „społecznie” nie istniały. Dopiero, gdy dowiedziano się o ich istnieniu i o miejscu ich spoczynku, powstać mógł między nimi a grupą ludzką ów swoisty stosunek, który nazywamy posiadaniem.

O innego rodzaju przeniesieniu mowa jest w translacji św. Germana (z Paryża), powstałej w latach 888–897 w klasztorze Saint-Germain-des-Près<sup>19</sup>. Oto jej treść: Król Chilbert, oblegając Walencję, dostał od jej mieszkańców relikwie św. Wincentego. Wróciwszy z wyprawy, ufundował dla tego świętego bazylikę w Paryżu, którą konsekrował święty biskup German. German wybrał ją na miejsce swego spoczynku, tam też po śmierci został pochowany. Po upływie dłuższego czasu opat Lanfred powziął myśl, aby ciało biskupa zabrać z miejsca, gdzie leżało. Ponieważ jednak był zajęty rozlicznymi sprawami tego świata, zamiaru swego nie wykonał. Gdy minęło dwadzieścia lat, ukazał mu się w wizji święty. Skarżył się on na opieszałość i jednocześnie określił, w którym miejscu bazyliki chciałby spocząć, gdyby go zabrano z dotychczasowego grobu. Lanfred, w ten sposób upomniany, zwrócił się do króla Pepina z prośbą, aby przenieść ciało świętego. Król wyraził zgodę i zwołał biskupów i możnych, w obecności swego syna Karola (Wielkiego), przystąpił do elewacji. Ale okazało się, że nikt nie może relikwii podnieść. Wówczas ktoś z obecnych wyjaśnił królowi, że w jednej z monarszych włości czeladź doznaje wielkiego ucisku ze strony urzędników i że święty, nie pozwalając się podnieść, wstawia się za nią. Aby przebłagać św. Germana, Pepin ofiarował mu tę włość. Wtedy ciało bez trudu podniesiono i złożono w upatrzonym miejscu.

Niniejszy utwór, tak jak poprzedni, jest translacją — opisuje się w nim przebieg i przyczyny przeniesienia relikwii. Ale przeniesienie św. Germana, które jest głównym przedmiotem utworu, różni się od tamtych, opisanych w translacjach św. Januarego i św. Ewermara. Tutaj nie nastąpiły ani zmiana właściciela relikwii, ani też wzięcie w posiadanie szczątków, które uprzednio nie należały do nikogo. Podobieństwo natomiast polega na tym, że tu, podobnie jak w tamtych dwu przypadkach, relikwie zmieniły miejsce spoczynku w przestrzeni fizycznej.

Przytoczone przykłady pozwolą ustalić dwa rzędy pojęć. Jeden rząd odnosi się do faktów opisywanych w translacjach, tzn. do przeniesień relikwii. Wyróżnijmy wśród tych zdarzeń zrazu dwie kategorie: przeniesienie przestrzenne, które dokonuje się wtedy, gdy relikwie zmieniają miejsce w przestrzeni fizycznej oraz przeniesienie społeczne. To ostatnie zachodzi wówczas, kiedy szczątki zmieniają swoje położenie względem osób i grup społecznych, kiedy — można by rzec — „wędrują” w przestrzeni społecznej. Ruch ten dałoby się opisać za pomocą pojęcia ‘bliskości’ i pojęcia ‘oddalenia’. Relikwie znajdują się w stosunku bliskości wobec jakiejś osoby (grupy), jeśli są w jej posiadaniu, tzn. są przez nią permanentnie otaczane kultem; gdy nie są własnością, czyli gdy ona nie oddaje im czci, znajdują się w oddaleniu. Otóż poruszać się mogą w ten sposób, że wymieniają osoby (grupy), względem których są w stosunku bliskości: do jednych się zbliżają, od innych się oddalają. Takie przeniesienie opisano w translacji św. Januarego. Zdarzenie takie nazwijmy przeniesieniem właściwym<sup>20</sup>, z jednym wszakże wyjątkiem — terminem tym nie będziemy określać ponownego wzięcia w posiadanie tych samych szczątków przez tę samą osobę czy grupę.

<sup>19</sup> Translacja św. Germana (De vita et miraculis et de translatione sancti Germani, BHL 3477) ed. P. de Winterfeld, MGH Poetae Latini IV/1, s. 13–135.

<sup>20</sup> Trzeba podkreślić, że pojęcie to nie obejmuje faktów, w których następuje fuzja grupy posiadającej relikwie z inną grupą lub podział grupy, mającej szczątki, na dwie, z których przejmuje je tylko jedna. W tych przypadkach, nierzadko opisywanych w translacjach, mamy do czynienia nie z wymianą kręgu posiadaczy, lecz z jego rozszerzaniem się lub zwiężaniem.



Stwierdzenie, czy w danym przypadku mamy do czynienia z przeniesieniem właściwym, może w pewnych razach natrafić na trudności. Wynika to stąd, że w naszym okresie relikwie otaczała kultem zazwyczaj nie jednostka, lecz grupa. W związku z tym trzeba zawsze rozstrzygnąć, czy zmiana osób sprawujących kult, często następująca wraz ze zmianą miejsca spoczynku, była zmianą grupy, w imieniu której oddawano cześć szczątkom. A rozstrzygnięcie takie nie zawsze jest łatwe. W niniejszej pracy trzymać się będziemy m. in. zasady, że mnisi przebywając w danym klasztorze stanowią jedną grupę ze wszystkimi duchownymi, którzy znajdują się w jego prepozyturach i przeoratach, jak też we wszystkich jego kościołach. Jeżeli np. relikwie przeniesiono do klasztoru z jakiegoś kościoła jemu podlegającego, to faktu tego nie uznamy za przeniesienie właściwe, nawet jeśli obie świątynie były położone daleko od siebie.

Szczałki mogą też nawiązać z kimś kontakt, nie oddalając się od nikogo. Ze skrajnym przypadkiem tego zjawiska mamy do czynienia wtedy, gdy początkowo nikt szczątków nie otaczał kultem. I ten szczególnie, a bardzo często spotykany przypadek, wyróżnimy specjalną nazwą, mianowicie określać go będziemy za pomocą sformułowania 'znalezienie relikwii'. Terminem tym będziemy określać nie tylko fakt polegający na otoczeniu kultem szczątków, o których istnieniu — tak jak to przedstawia np. translacja św. Ewermara — w ogóle nie zdawano sobie sprawy, albo też nie wiadano, gdzie się znajdują. Nazywać nim będziemy także — wbrew dotychczasowemu zwyczajowi — sytuację, gdy zajmowano się szczątkami, o których dobrze wiadano gdzie spoczywają, lecz które trwale pozbawione były opieki, nawet jeśli w przeszłości stanowiły przedmiot wielkiej troski. Znalezieniem więc, zgodnie z tą konwencją, jest przeniesienie opisane w translacji św. Benedykta<sup>21</sup>. W tym przypadku nie tylko nie było wątpliwości co do miejsca, w którym ciało spoczywało, ale istnieli ludzie, którzy do tych relikwii rećcili sobie prawo. Niemniej przez długi czas relikwie były pozbawione wszelkiego kultu. Rozszerzenie znaczenia omawianego terminu wynika stąd, że nie jest dla nas ważny stan prawny, lecz rzeczywiste istnienie kultu. Jak to bowiem określiliśmy, posiadanie szczątków jest utrzymywaniem z nimi więzi przez oddawanie im czci.

Przeniesienie właściwe i znalezienie wyszczególniamy dlatego, że utwory je opisujące stanowiąc będą naszą główną podstawę źródłową. Ale te typy przeniesień nie wyczerpują wszystkich rodzajów przeniesień społecznych. Jeden rodzaj spośród tych, które się wymykają naszej klasyfikacji, znalazł odzwierciedlenie w translacji św. Jonata, której autorstwo przypisuje się Hucbaldowi<sup>22</sup>. Mowa jest tam o wyjęciu z grobu szczątków tego świętego i o trwałym wystawieniu ich na widok publiczny. Nie było to przeniesienie właściwe, ponieważ krąg ludzi oddających im cześć, nie zmienił się; nie było to też znalezienie, gdyż już uprzednio otaczano szczątki kultem. Nie ma jednak wątpliwości, że nastąpiło tu przeniesienie społeczne, ponieważ na wstępie hagiograf stwierdził, że wierni, którzy mają relikwie przed oczyma, z większym zapalem oddają cześć świętym<sup>23</sup>. Okazuje się więc, że kontakt między świętym a otoczeniem stał się ściślejszy. Zatem „bliskość”, za pomocą której próbowaliśmy określić ruch w przestrzeni społecznej, może mieć swe stopnie, a sam ruch może polegać na zbliżaniu się lub oddalaniu relikwii od danej grupy, przy jednoczesnym pozostawaniu wobec niej w stosunku bliskości.

Przeniesieniu społecznemu towarzyszy zazwyczaj przeniesienie przestrzenne, jak to miało miejsce w podanych przykładach. Niekoniecznie musiał zachodzić stosunek odwrotny, choć bardzo często zmiana fizycznego miejsca spoczynku relikwii miała skutki dla ich sakralnego kontaktu z ludźmi. Spośród przeniesień przestrzennych wyróżnimy podniesienie. Następuje ono wtedy, gdy szczątki zmieniają swoje położenie fizyczne w ramach tego samego sanktuarium lub jego najbliższej okolicy, ale gdy wraz z tym nie dokonuje się ani przeniesienie właściwe, ani znalezienie<sup>24</sup>. Przykładem podniesienia jest fakt opisany w translacji św. Germana. Na uwagę zasługuje też inny typ przeniesienia przestrzennego,

<sup>21</sup> Translacja św. Benedykta (*Historia translationis ss. Benedicti et Scholasticae in Galliam, auctore Adalberto monacho Floriacensi*, BHL 1117), AA SS Martii t. III, s. 300–303.

<sup>22</sup> Translacja św. Jonata (*De sancto Jonato abbate I Marchianensi in Belgio Commentarius historicus*, BHL 4448), PL CXXXII, n. 19–26, kol. 901–903.

<sup>23</sup> *Ibidem*, n. 19, kol. 902.

<sup>24</sup> Mogło się czasem zdarzyć, że przeniesienie przestrzenne w ramach tego samego sanktuarium wiązało się ściśle z aktem kanonizacji; por. 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, s. 82 n.

tak często występujący w translacjach z drugiej połowy IX w. Mamy na myśli dalekie wędrówki, w jakie wyruszyli mnisi w obawie przed Normanami, zabierając ze sobą ciała świętych<sup>25</sup>.

Ze wszystkich wprowadzonych tu pojęć, tzn. przeniesienia właściwego, znalezienia i podniesienia, wyłączamy jakąkolwiek sytuację, w której nie chodziło w intencji ludzi dokonujących przeniesienia o permanentną zmianę miejsca, czy to w przestrzeni, czy to w społeczeństwie. Przykładem może być zdarzenie opisane w translacji św. Juniana<sup>26</sup>: ciało świętego zabrano tylko czasowo, aby było obecne na synodzie. Zwrócimy też uwagę na przypadek, o którym mowa w translacji świętych Florentyna i Hilarego<sup>27</sup>. Relikwie ich przeniesiono do pewnego kościoła z myślą, że złożą się je w innej, przeznaczonej do tego świątyni, gdy ta będzie ukończona. Przyjęcie przedstawionego tu schematu pojęciowego wymaga uzasadnienia. Dokonamy go jednak dopiero w drugiej części pracy, gdy stanie się jasne, jaki użytek zrobimy z translacji jako źródła historycznego.

Drugi rząd pojęć dotyczy translacji. Podstawą klasyfikacji tych utworów jest rodzaj opisywanego przeniesienia. Wyróżnimy więc trzy typy translacji odpowiadające trzem wyszczególnionym rodzajom przeniesienia: elewacją nazwiemy translację opisującą podniesienie, inwencją — translację opisującą znalezienie relikwii, a translacją właściwą — translację, w której jest mowa o przeniesieniu właściwym. Jest oczywiste, że dany utwór może należeć do dwóch lub trzech typów naraz. Zdarza się to wtedy, gdy w utworze przedstawia się kilka przeniesień różnego rodzaju.

#### IV. Cele, dla których pisano translacje i wartość źródłowa tychże

W dotychczasowych rozważaniach próbowaliśmy określić, czym charakteryzują się translacje, a także zaproponowaliśmy ich typologię. Z kolei trzeba przyrzeć się pokrótce zadaniom, jakie stawiali sobie hagiografowie pisząc te utwory. Bo też z zadań tych wynikały w znacznej mierze cechy właściwe translacjom. Różnorakie względy mogły skłaniać do pisania translacji<sup>28</sup>. Spośród nich na czoło wybijają się niewątpliwie cele religijne. Biorąc za przedmiot swojego utworu dzieje relikwii, autor tym samym pisał o błogosławieństwach spływających za wstawiennictwem danego świętego na instytucję, w której posiadaniu się znajdowały, a także o cudach, które się wokół nich działy. W ten sposób podnosił chwałę świętego, a zarazem wielbił Boga, który za pośrednictwem doczesnych szczątków świętego i przez wzgląd na jego zasługi okazywał swą moc i miłosierdzie<sup>29</sup>. Toteż napisanie translacji udzielało jej autorowi okazji do tego, aby dać upust swojej własnej pobożności oraz wzmocnić pobożność innych. Głęboki sens religijny — choć przecież nie tylko — miało tak często stawiane w średniowieczu pytanie, czy dane relikwie są autentyczne. Głównym zadaniem wielu translacji było rozwiać wszelkie w tym względzie wątpliwości. Przedmiotem tych utworów, jak zaznaczyliśmy, były przeniesienia szczątków. Otóż właśnie opis przeniesień dostarczał argumentów za prawdziwością relikwii. Przemawiać za nią mogły w ogóle okoliczności przeniesienia, wszystko to, co w jego czasie się zdarzyło — np. cuda — jak i pewien wyróżniony rodzaj tych okoliczności, a mianowicie skrupulatnie czasem notowane zabiegi i rozrzą-

<sup>25</sup> Przykładem utworu opisującego tego rodzaju przeniesienia jest Translacja św. Filiberta (*De s. Filiberto abbate, Translationes et miracula auctore Ermentario monacho, et teste oculato*, BHL 6808–6809), AA SS Augusti t. IV, s. 81–95. O tej „peregrynacji” por. m. in. L. Musset, *L'exode des reliques du diocèse de Sées au temps des invasions normandes*, Société Historique et Archéologique de l'Orne t. LXXXVIII, 1970, s. 3–22. O wpływie najazdów normańskich na literaturę — P. Riché, *Conséquences des invasions normandes sur la culture monastique dans l'Occident franc*, w: *Normanni e la loro espansione in Europa nell'Alto Medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. XVI, Spoleto 1969, s. 705–721.

<sup>26</sup> Translacja św. Juniana (*Delatio corporis s. Juniani in synodum Karrofensem circiter annum 988 a Leataldo monacho Micianensi descripta*, BHL 4565), PL CXXXVI, kol. 823–826.

<sup>27</sup> Translacja świętych Florentyna i Hilarego (*De ss. Florentino et Hilario, Translatio et miracula auctore anonymo coaevo*, pars II, BHL 3038), AA SS Septembris t. VII, s. 398–399.

<sup>28</sup> O tym C. Thiellet, o. c., zwłaszcza s. 34 n.

<sup>29</sup> W odniesieniu do translacji świętych Marcelina i Piotra (*Translatio et Miracula sanctorum Marcellini et Petri auctore Einhardo*, BHL 5233), ed. G. Waitz, MGH SS XV, s. 239–264, zob. A. Kleinczlaus, *Eginhard, Annales de l'Université de Lyon 3<sup>ème</sup> série*, Lettres, t. XII, Paris 1942, s. 200 nn.

sania, które podejmowano w związku z przybyciem szczątków, aby upewnić się co do ich prawdziwości. Pięknym przykładem utworu, w którym sięgnięto w równym stopniu po oba sposoby przekonywania czytelnika, jest translacja św. Heleny<sup>30</sup>. Do pisania tych utworów mogły wreszcie skłaniać ludzi względy liturgiczne; opis przeniesienia często był po prostu tekstem przeznaczonym do czytania w czasie oficjum<sup>31</sup>.

Osobom przystępującym do pisania translacji przyświecały częstokroć cele poznawcze. Badanie pośmiertnych dziejów świętego mogło dostarczyć wskazówek dotyczących życia religijnego oraz informacji teologicznych<sup>32</sup>, pozwalało snuć rozważania nad działaniem Boga w świecie (relikwie jako *munera Christi!*). Nie obce autorom były również zainteresowania historyczne; dotyczyły one nie tylko historii relikwii, lecz także historii instytucji, w której posiadaniu się znajdowały. W takim przypadku wydarzenia związane z nimi wyjaśniały jej dzieje. Powołajmy się tutaj na translację św. Arnulfa: klasztor w Mouzon ufundowano, ponieważ tam w cudowny sposób przybyły relikwie tego świętego<sup>33</sup>. Toteż opisywane w utworze fakty, które odnoszą się do tych szczątków, a poprzedzają powstanie klasztoru, należą do jego „prehistorii” i tym samym oświetlają jego historię właściwą. Tak też to rozumiano: translacja oraz poprzedzający ją żywot św. Arnulfa stanowią pierwszą część dzieła poświęconego dziejom tej instytucji duchownej.

Pisanie translacji mogło służyć także celom bardziej utylitarnym. Głosząc pośmiertną chwałę świętego, którego ciało spoczywało w danym klasztorze i podkreślając to, że ono właśnie tam się znajduje, podnosiło się prestiż tej instytucji oraz przyczyniało się do zwiększenia nadań na jej rzecz. Podobnie obrona jej prestiżu i sytuacji materialnej zmuszała do obalenia jakichkolwiek wątpliwości dotyczących autentyczności relikwii. A w takim wypadku rolę koronnego argumentu odegrać mogła odpowiednio „skomponowana” translacja. W skład średniowiecznej literatury polemicznej dotyczącej prawdziwości relikwii rzeczywiście wchodzi tego rodzaju utwory. Wskażmy tu przykładowo na spuściznę piśmienniczą powstałą wokół sporu o miejsce spoczynku ciała św. Benedykta (kontrowersja w dalszym ciągu aktualna!) czy też ciała św. Dionizego. Aby podnieść powagę danej instytucji, sięgano również po jej historię, łączącą się ściśle z przeniesieniem relikwii i dlatego przedstawioną w translacji. I tak według translacji św. Arnulfa powstanie klasztoru w Mouzon, jak przed chwilą wspominaliśmy, wiązało się z cudownym przybyciem ciała tego świętego w miejsce, gdzie klasztor ten w przyszłości założono. Autor podkreśla, że statek mający na pokładzie szczątki, sam, bez niczyjej pomocy, wbrew woli ludzi a za skinieniem Boga, dopłynął do owego miejsca, w wyniku czego arcybiskup postanowił osadzić tam mnichów. Pisarz sugeruje tym samym, iż instytucja ta powstała z woli bożej<sup>34</sup>.

Hagiograf urzeczywistniać mógł wyznaczone cele odwołując się do zamieszczonych w translacji poszczególnych faktów, czy to składających się w opisie razem na przeniesienie, czy też luźno z nim związanych. Ale zadaniom które sobie stawiał, miał służyć przede wszystkim systematyczny wykład przebiegu i przyczyn przeniesienia. O tym, że translacja ujęta jako całość znacznie przekraczała swoją wartość sumę przedstawionych epizodów, najłatwiej się można przekonać, zapoznając się z zastosowaniem tego utworu jako środka, który miał udowodnić autentyczność relikwii. W takim przypadku autor musiał przede wszystkim wypełnić zdarzeniami lukę czasową między faktem, co do którego nie było wię-

<sup>30</sup> Translacja św. Heleny (De sancta Helena vidua et imperatrice: Vita, translatio, miracula, BHL 3772–3774), AA SS Augusti t. III, n. 16, s. 602; n. 73, s. 616 n. O sposobach autentyfikacji relikwii w średniowieczu — K. Schreiner, „Discrimen veri et falsi”. Aufsätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966) s. 1–53, ze wskazaniem na podany tu przykład, s. 9; K. Guth, Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung. Studien und Mitteilungen des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, Otto-Beuern 1970, passim; N. Herrmann-Mascard, o. c., s. 106 nn.

<sup>31</sup> P. J. Geary, o. c., s. 14.

<sup>32</sup> Wiadomo, że Einhard m. in. dlatego napisał translację świętych Marcelina i Piotra, żeby podjąć polemikę z przeciwnikami kultu relikwii (głównie z Klaudiuszem z Turynu i Agobardem z Lyonu). Fakt ten uwydatniło wielu uczonych, np. M. Bondonio, La Translation des saints Marcellin et Pierre, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Paris 1907, s. 53 nn.; A. Kleinczlaus, o. c., s. 208 nn.; H. Liebeschütz, Wesen und Grenzen des karolingischen Rationalismus, Archiv für Kulturgeschichte 33 (1951) s. 41 n.

<sup>33</sup> Translacja św. Arnulfa (Historia monasterii Mosonensis, BHL 702), ed. W. Wattenbach, MGH SS XIV lib. I cap. 8–9, s. 607 n.

<sup>34</sup> Ibidem.

kszych wątpliwości, a faktem, którego prawdziwość miał wykazać. I tak np. każdy chętnie wierzył, że św. Dionizy był pochowany w Saint-Denis. Aby więc wykazać, że kości tego świętego znajdują się teraz u św. Emmerama w Ratyzbonie, twórca translacji św. Dionizego<sup>35</sup> musiał powołać się na to, że niegdyś cesarz Arnulf, będąc na wyprawie wojennej w okolicach Paryża, kazał je ukraść, a potem ofiarował św. Emmeramowi. Ale zdarzenia owe nie mogły być jakimikolwiek, lecz musiały być ułożone względem siebie w odpowiedniej kolejności tak, aby razem tworzyły ciąg przyczynowo-skutkowy. Ten łańcuch trzeba było ponadto spiąć jakimisź czynnikami natury ogólnej, żeby nie wydawało się czytelnikowi, iżby przeniesienie relikwii było grą przypadku. Autor translacji św. Dionizego jako na ową kłamrę wskazał m. in. na fakt, iż podczas gdy w Galii toczą się nieustannie wojny, Niemcy są krainą pokoju, a Ratyzbona jest ich stolicą. Wydarzenia jednostkowe i czynniki ogólne powinny stanowić zespół przyczyn, który doprowadzić miał do tego, że dane relikwie w określonym momencie spoczęły w tym oto miejscu. Mamy tu do czynienia z zabiegiem myślowym nieobcym i współczesnemu człowiekowi, w tym uczoneму, kiedy, chcąc udowodnić, że miało miejsce jakieś zdarzenie, wskazuje na przyczyny, które powinny, zgodnie z jego wiedzą o rzeczywistości, do faktu tego doprowadzić. Jak łatwo można stwierdzić, spełnienie tych wszystkich postulatów oznacza napisanie translacji, ze wszystkimi cechami tego gatunku pisarstwa. Oczywiście posłużyć się nią musieli pisarze także wtedy, gdy chcieli urzeczywistnić inne cele, np. poznawcze. Jeżeli ktoś próbował wysledzić działanie Boga na ziemi i w związku z tym zastanawiał się nad przenosinami relikwii, stawał wobec potrzeby rozpatrzenia wszystkich czynników, jakie na to przeniesienie wpłynęły. Gdy z kolei ktoś pragnął napisać historię instytucji religijnej i w tym celu wychodził od przeniesienia szczątków jako wydarzenia centralnego, tak samo musiał się starać o to, by w pełni je opisać i wyjaśnić, albowiem tylko w ten sposób mógł zorganizować i przedstawić całość materiału faktograficznego oraz poddać go interpretacji.

Podjąć osobną pracę poświęconą darowi i przyjaźni, a opartą głównie na translacjach, pozwala nam liczba zachowanych tekstów. Interesujący nas rodzaj piśmiennictwa powstał u schyłku IV w. i wydał wiele utworów, także w V w.<sup>36</sup> Ale w społeczeństwie merowińskim nie był już właściwie uprawiany. Prawie zupełnie brak z epoki merowińskiej translacji, które by powstały jako osobne utwory lub przynajmniej, pozostając w ramach szerszych tekstów, w sposób wyraźny byłyby wydzielone<sup>37</sup>. Opisy przeniesień, które znajdują się w żywotach, są zazwyczaj zdawkowe i tylko wyjątkowo spełniają postulaty definicji, za pomocą której określiliśmy translację. Sytuacja zmieniła się w epoce karolińskiej. Stulecie VIII ma jeszcze charakter przejściowy, ale już w pierwszej połowie następnego omawiane teksty zaczęły się pojawiać w dużej liczbie. W drugiej połowie IX w. notujemy jeszcze większy rozwój tego gatunku pisarstwa. Wiek następny jest okresem lekkiego spadku, niemniej również wtedy powstawanie translacji nie było zjawiskiem rzadkim. W rezultacie dla stuleci IX i X rozporządzamy liczbą około osiemdziesięciu translacji właściwych i inwencji. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że w każdym lub prawie w każdym utworze znalazła wyraz opinia autora co do przyczyn przeniesienia, dysponować będziemy materiałem źródłowym wcale pokaznym i, co więcej, niżle nadającym się do zastosowania analizy ilościowej. Jak na wczesne średniowiecze jest to bowiem liczba nie najmniejsza.

Jak już zaznaczyliśmy, w źródłach tych interesować nas będzie przede wszystkim sposób, w jaki hagiografowie wyjaśniali przeniesienie, nie będą natomiast ważne dla nas prawdziwe okoliczności tego faktu. Translacje będziemy zatem interpretować jako źródła bezpośrednie, chcąc dotrzeć do określonych składników wizji świata właściwej autorom. Powstaje jednak pytanie, czy wyjaśnienia te odzwierciedlają ogólne poglądy pisarza na świat, czy też rzeczywisty przebieg wydarzeń, zwłaszcza jeśli pisarz był blisko opisywanych wypadków. Otóż trzeba stwierdzić, że przyczyny i skutki nie podlegają ludzkiemu doświadczeniu; podlegają jemu jedynie korelacje wydarzeń. Człowiek wyjaśnia fakty odwołując się do swojej wizji świata. Oczywiście, musi on nieraz nagać własną teorię w obliczu owych korelacji.

<sup>35</sup> Translacja św. Dionizego (Anonymi Ratisbonensis Translatio s. Dionisii Areopagitae, BHL 2196), ed. R. Köpke, MGH SS XI, s. 351–371.

<sup>36</sup> A. Dufourcq, *Etudes sur les Gesta Martyrum Romanorum*, t. I, Paris 1900; t. II, Paris 1907; w szczególności t. II, s. 22; R. Aigrain, l. c.

<sup>37</sup> Istnieją wszakże wyjątki. I tak być może w VII w. powstała translacja świętych Ferreola i Ferrucjusza (BHL 2909 b); por. B. de Vregille, w: *Histoire de Besançon*, ed. Ch. Fohlen, t. I, Paris 1964, s. 163; *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. XVI, kol. 1245.

Ponieważ jednak ich wiązka jest zawsze szersza od sumy faktów rzeczywiście połączonych ze sobą przyczynami i skutkami, w interpretacji olbrzymią rolę odgrywa jego „*idée preconçue*” i do niej to stosunkowo łatwo dotrzeć, badając sposoby wyjaśniania. W przypadku translacji poznanie wizji świata autora jest tym prostsze, że ich przedmiotem są relikwie. Analizując translację św. Januarego, mieliśmy sposobność zauważyć, jak często odwoływano się do działania *sacrum*. Nie jest to zjawisko przypadkowe. Dla ludzi średniowiecza relikwie były wprawdzie przedmiotem materialnym, lecz zawierały też w sobie cechy nadprzyrodzone. Były one zanurzone w doczesności, podlegały wszakże nie tylko prawom naturalnym, lecz nade wszystko prawom nadnaturalnym. Dlatego też pisarze musieli odwoływać się do czynnika nadprzyrodzonego. Omawiane teksty ze względu na przedmiot są tekstami hagiograficznymi<sup>38</sup>. Skoro twórcy translacji pisali także, a czasem głównie, o sferze sakralnej i w niej widzieli jeden z determinantów wydarzeń, wyjaśnienia zawarte w tych tekstach w mniejszym jeszcze stopniu są uzależnione od rzeczywistego przebiegu wypadków. Dzieje się tak dlatego, że autorzy częściowo posługiwali się materiałem faktograficznym, który nie poddaje się doświadczeniu. Tak więc ich „*idéés preconçues*” wpływały nie tylko na sposób wyjaśniania, ale także na zestaw wydarzeń, który miał podlegać interpretacji<sup>39</sup>. Biorąc pod uwagę swoistość ludzkiego poznawania przyczyn i skutków, a także hagiograficzny charakter translacji, możemy przyjąć, że zaproponowane tam wyjaśnienia dość wiernie oddają obraz świata właściwy pisarzom, i to bez względu na to czy opisywane przeniesienie miało w rzeczywistości miejsce, czy też nie; czy odbyło się w dalekiej przeszłości, czy też na oczach hagiografa.

## V. Struktura wyjaśniająca translacji św. Benedykta

Ustalenia, których dokonaliśmy, pozwalają przystąpić do odtworzenia struktury translacji. Ponieważ ciekawi nas przede wszystkim to, w jaki sposób autorzy tłumaczyli przeniesienie szczątków, wyodrębnić będziemy tylko te składniki utworu i wskazywać będziemy na te między nimi powiązania, które pełnią w translacji funkcję wyjaśniającą. Tego rodzaju analizę przeprowadzimy tylko w stosunku do translacji właściwych i inwencji, gdyż wykorzystywać będziemy jedynie te teksty.

<sup>38</sup> Za podstawę zakwalifikowania jakiegoś dzieła do hagiografii uznajemy przedmiot, którego ten tekst dotyczy. Przedmiotem zaś jest wszystko, co ma związek z osobą świętą, jeżeli stosunek autora do tego faktu ma charakter religijny. Por. A. Witkowska, Wstęp do: Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny, wyd. R. Gustaw, t. I, Poznań — Warszawa — Lublin 1971, s. 11–21. Zwróćmy wszakże uwagę, że istnieją też inne możliwości wyznaczania tej podstawy. I tak można za kryterium, obok przedmiotu, przyjąć fakt czy dane pismo miało służyć do użytku wewnątrzkościelnego, zwłaszcza liturgicznego — por. M. Heinzelmann, *Neue Aspekte der biographischen Literatur in der lateinischen Zeit (1.–6. Jahrhundert)*, Francia 1 (1973), s. 40; lub też fakt, czy dany utwór miał służyć do propagowania kultu — F. Lotter, *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiografischen Quellen*, *Historische Zeitschrift* 129 (1979) s. 307 i passim. F. Lotter, o. c., s. 313, przyjmuje, że w zależności od celu, dla którego pisano translacje, należą one bądź do hagiografii, bądź do historiografii. W niniejszej pracy spróbujemy wykazać, że bez względu na motywy, którymi autorzy kierowali się pisząc te utwory, traktowali oni relikwie zawsze jako przedmiot wysoce numinotyczny, co zawsze wywierało wpływ na przedstawienie okoliczności i przyczyn przeniesienia. P. J. Geary, o. c., s. 9 nn. sądzi, iż translacje są tekstami znajdującymi się na pograniczu hagiografii i historiografii, a to dlatego, iż większe jest w nich zainteresowanie konkretnymi wydarzeniami, niż w żywotach świętych.

<sup>39</sup> H. Delehaye przeciwstawił utworowi hagiograficznemu wiernie przedstawiającemu fakty historyczne legendę hagiograficzną. Ten ostatni termin odniósł do opowiadania niezgodnego z prawdą. Powstaje ono jako wynik „wprowadzenia elementu subiektywnego do rzeczywistości” (*Les légendes hagiographiques. Subsidia hagiographica*, t. XVIII, Bruxelles 1955, s. 10 nn. i passim, cyt. ze s. 12). W istocie wszelka literatura dotycząca świętych jest szczególnie podatna na uleganie czynnikowi subiektywnemu, co w odniesieniu do żywotopisarstwa średniowiecznego podkreślił ostatnio 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. 13 nn.; por. też recenzje z tej książki, W. Pohlkamp, *Hagiographische Texte als Zeugnisse einer „histoire de la sainteté”*. *Bericht über ein Buch zum Heiligkeitsideal im karolingischen Aquitanien, Frühmittelalterliche Studien* 11 (1977) s. 229–240 oraz M. Heinzelmann, *Sanctitas und „Tugendadel”*. *Zu Konzeptionen von „Heiligkeit” im 5. und 10. Jahrhundert*, Francia 5 (1977 wyd. 1978), s. 741–752. O subiektywizmie w hagiografii współczesnej — P. Molinari, *Il problema dell'agiografia. Esigenze storiche e uso della psicologia*, *La Civiltà Cattolica* 113 (1962) s. 15–26. Jak zaznaczyliśmy w poprzednim przypisie, P. J. Geary podkreśla (l. c.) zainteresowanie konkretnymi faktami u autorów translacji. Przyznaje jednak, że niekoniecznie musiało to wpływać na prawdziwość opisów tych wydarzeń.

Rozpocznijmy od analizy translacji św. Benedykta, powstałej w połowie IX w. we Fleury-sur-Loire<sup>40</sup>. Treść tego utworu jest następująca. Okolice Monte Cassino na skutek najazdu Longobardów uległy zupełnemu zniszczeniu, a sam klasztor, w którym spoczywało ciało św. Benedykta, stał się siedliskiem dzikich zwierząt. Tymczasem w Galii panował król Chlodwig, syn Dagoberta, mąż bardzo szlachetny, który był znakomitym władcą. Za jego pozwoleniem i pomocą powstał klasztor we Fleury. Opatem tego klasztoru został Mummolus, który w sposób wzorowy spełniał swoją funkcję. Oddając się ciąglej lekturze wyczytał, że św. Benedykt przed śmiercią przepowiedział zniszczenie i opuszczenie klasztoru na Monte Cassino. Doznał też objawienia bożego, w którym mu kazano sprowadzić do Fleury ciało świętego i polecono w tym celu posłać na Monte Cassino mnicha z Fleury Aigulfa, świętego męża, który, jak się potem okazało, życie zakończył śmiercią męczeńską. Mummolus usłuchał tego wezwania. W tym czasie mieszkańcom Le Mans rozkazano w wizji udać się na Monte Cassino po ciało św. Scholastyki, siostry św. Benedykta. Ponieważ ich droga wiodła przez Fleury, dołączył do nich Aigulf i razem podążyli do Włoch. Gdy już znaleźli się na Monte Cassino, Aigulf nie wiedząc gdzie relikwie mogą się znajdować, modlił się, by mu Bóg objawił miejsce ich spoczynku. I rzeczywiście, wskazał mu je cudowny znak. Mnich i ludzie z Le Mans zabrali szczątki św. Benedykta i św. Scholastyki i udali się w drogę powrotną. Papież wszczął za nimi pościg, lecz Bóg nie pozwolił by ich ujęto. W końcu relikwie św. Scholastyki spoczęły w Le Mans, gdzie niebawem zbudowano klasztor, w którym zgromadziło się wiele szlachetnych niewiast. Natomiast ciało św. Benedykta przybyło do Fleury. Mummolus i Aigulf, którym — jak można o tym sądzić na podstawie „niewątpliwych dowodów” — Bóg przekazał ciało, złożyli je zrazu w bazylice św. Piotra. Nie wiedzieli jednak, gdzie jest dla relikwii najbardziej odpowiednie miejsce. O tym, że jest nim bazylika Marii Panny, pouczył mnichów cudowny znak. Tam też je przenieśli. Opowieść swoją hagiograf kończy następującymi słowami:

Jak bardzo Bóg ukochał i umiłował ten skarb [tzn. relikwie św. Benedykta], świadczą niezliczone uzdrowienia chorych ciał, a zwłaszcza dusz, których Pan aż po dziś dzień udziela śmiertelnym ludziom na cześć tak wielkiego męża. Jak wielkiej natomiast szlachetności jest to miejsce [w którym spoczęły relikwie], łatwo można wywnioskować z czynów świętego męża. Albowiem trzeba wierzyć, że ponieważ [Pan] pokazał mu przedmiot w kształcie kuli, święty ponad wszystkie inne miejsca umiłował to, do którego, jak przewidywał, powinny opuściwszy swą własną siedzibę, zostać przeniesione jego kości. W tym też miejscu, jak wiadomo, zdarzyło się wiele cudów — —<sup>41</sup>.

Autor tej translacji postawił sobie trzy zadania: po pierwsze starał się przedstawić ciąg wydarzeń, który doprowadził do sprowadzenia ciała św. Benedykta z Monte Cassino do Fleury; po drugie chciał opisać, jaki był stosunek Boga i świętego do tego przeniesienia; po trzecie usiłował przeciwstawić znakomitość miejsca, do którego relikwie przybyły, marności miejsca, które opuściły. Zastanowić się trzeba, jakie znaczenie w wyjaśnieniu przeniesienia przypisywał hagiograf każdemu z tych zadań. Zaczniemy od drugiego. Autor przedstawił przeniesienie jako zgodne z wolą Boga i świętego. Świadczy o tym choćby ostatnia przytoczona przez nas część translacji, czy też zdanie, w którym hagiograf stwierdza, iż ciało św. Benedykta przekazał Bóg Mummolusowi i Aigulfowi<sup>42</sup>. Nie chodziło przy tym tylko o to, że Bóg pozwolił na bieg wypadków, których twórcami byłiby ludzie. Sam interweniował

<sup>40</sup> Translacja św. Benedykta (BHL 1117). O dacie powstania i autorstwie — E. Munding, A. Dold, Palimpsest-texte des Codex latin. Monacensis 6333 (Frisingensis 133, Cimelium 308). Texte und Arbeiten hrsg. durch die Erzabtei Beuron, 1. Abt., H. 15–18, Beuron 1930, s. 21 nn.; A. Vidier, L'historigraphie à Saint-Benoît-sur-Loire et les Miracles de Saint Benoît. Ouvrage posthume revu et annoté par les soins des moines de l'abbaye de Saint-Benoît de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire), Paris 1965, zwłaszcza s. 153; W. Goffart, Le Mans, St. Scholastica and the literary tradition of St. Benedict, Revue Bénédictine 77 (1967) s. 107–141, zwłaszcza s. 111; Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger [dalej: Wattenbach-Levison], H. 5, Die Karolinger aus dem sächsischen Hause. Das Westfränkische Reich, Weimar 1973, s. 572 n.; por. też M. Coens, rec.: A. Vidier, o. c., Analecta Bollandiana 60 (1966) s. 529 n.

<sup>41</sup> *Nam quantum dilectus Deo amabilisque ipse thesaurus sit, testantur innumerae debiliū sanitates corporum, maximeque animarum medelae, quae usque hodie mortalibus pro tanti viri honore tribuntur a Domino. Sed et locus isdem, cujus sit nobilitatis, ex actibus beati viri comprehendi potest. Nam cum eidem viro machinam in sphaerae modum ostendisset, credendum est eum prae omnibus locis plus eum dilexisse, quo praescivit propria ossa propriis relictis sedibus transferenda: in quo hactenus tanta constat monstrata miracula — — (n. 11, s. 303).*

<sup>42</sup> *At vero Mummolus abbas et venerabilis Aygulphus levaverunt corpus S. Benedicti, quod a Deo sibi collatum certis indicibus apparentibus tenebant — — (n. 11, s. 303).*

bezpośrednio w przebieg zdarzeń i w ten sposób przyczynił się do przeniesienia relikwii; nakazał sprowadzić szczątki do Le Mans i Fleury, wskazał miejsce spoczynku relikwii św. Benedykta, udaremnił pościg wysłany przez papieża, wreszcie za pośrednictwem cudownego znaku sprawił, iż ciało św. Benedykta złożono w bazylice Marii Panny. Tak więc autor, opisując postawę sił nadprzyrodzonych wobec przeniesienia, chciał podać jego przyczyny. Przejdźmy do zadania trzeciego.

O marności klasztoru na Monte Cassino świadczyć ma zupełny upadek życia zakonnego oraz, być może, zniszczenie, jakiemu uległa kraina, w której leżał. Natomiast za świętnością Fleury przemawiać ma znakomitość Chlodwiga, władcy kraju i założyciela klasztoru a także to, że mnisi wiedli w nim wzorowy żywot; a ponadto godność osób, które weszły w posiadanie relikwii — autor nie poskąpił pochwał Mummolusowi, a Aigulfa wprost nazwał świętym i męczennikiem. Aby twykazać szlachetność Fleury, powołał się nawet na opinię samego św. Benedykta. O Le Mans i o lamtejszych ludziach napisał niewiele, gdyż sprawa ciała św. Scholastyki ciekawiła go tylko ubocznie. A e i tu nie omieszkął zaznaczyć, że spoczęło ono w klasztorze, który zgromadził wiele szlachetnych niewiast. Wbrew temu, co można by sądzić, przeciwstawieniem tym hagiograf posłużył się nie po to lub nie tylko po to, aby mieć okazję do wychwalania własnego klasztoru<sup>43</sup>. Wydaje się, że sięgnął po nie, aby wskazać przyczynę przeniesienia relikwii. Tekst świadczy o tym w sposób wyraźny. Opat wysłał Aigulfa na Monte Cassino w części dlatego, że wyczytał w żywocie św. Benedykta o prorocztwie świętego, iż klasztor ten zostanie zniszczony. Ale znaczenie, jakie miało owo przeciwstawienie, nie ogranicza się tylko do wytłumaczenia motywów, którymi ludzie kierowali się w swym postępowaniu. Otóż, jak stwierdziliśmy przed chwilą, decydujący wpływ na przeniesienie relikwii miało działanie sił nadprzyrodzonych. Właśnie ich działanie chciał autor wytłumaczyć, posługując się tym przeciwstawieniem. Powołajmy się na końcową część utworu. Jeżeli dobrze rozumiemy ten fragment, św. Benedykt pragnął spocząć w Fleury, ponieważ ten klasztor umiłował bardziej niż jakiegokolwiek inne miejsce. Zaś miłość ta wynikała z wyjątkowej szlachetności Fleury. Okazuje się więc, iż święty wybierał dla swych szczątków miejsce najznakomitsze. Aby więc przeniesienie uczynić zrozumiałym, hagiograf musiał stwierdzić, iż Fleury był klasztorem szlachetniejszym od Monte Cassino i uczynił to m. in. w tym właśnie fragmencie. Musiał ponadto wytłumaczyć, w czym się przewaga pierwszego wyrażała i skąd wynikała. Temu zaś służyć miało owo kontrastowanie. W tym stanie rzeczy jasnym staje się cel, jaki przyświecał hagiografowi, gdy ten z takim naciskiem przeciwstawiał wartość obu miejsc: chciał w ten sposób wyjaśnić działanie sił nadnaturalnych i tym samym podać ostateczną przyczynę przeniesienia relikwii.

Oczywiście autor nie mógł zadowolić się wskazaniem na wolę bożą i wartość miejsca jako na przyczynę sprowadzenia relikwii. Przeniesienie było zdarzeniem konkretnym i aby je wyjaśnić, trzeba było je połączyć z owymi przyczynami ogólnymi za pomocą wydarzeń szczegółowych. Innymi słowy, należało odtworzyć bieg wypadków, czyli wypełnić pierwsze z wymienionych zadań. Bez tego nie tylko nie można było odpowiedzieć jak, ale również dlaczego doszło do przeniesienia szczątków.

Tak oto doszliśmy do przekonania, że w translacji św. Benedykta wyjaśnienie jest wynikiem trzech elementów: wartości miejsca, woli Boga i świętego oraz jednostkowych zdarzeń. W ten sposób rysuje się przed nami struktura wyjaśniająca utworu, składająca się z owych trzech składników, nawzajem względem siebie przyporządkowanych. Zwróćmy uwagę, że w strukturze translacji podstawowe znaczenie mają fakty, które nie poddają się bezpośredniemu oglądowi. Jest to wola boża oraz, choć chyba w mniejszym stopniu, wartość miejsca. Aby więc przekonać czytelnika o ich występowaniu, autor musiał powołać się na zdarzenia lub stany rzeczy, które by o nich świadczyły, a które można by „zobaczyć”. Jeśli chodzi o wolę bożą, w utworze dowodzą jej interwencje sił nadnaturalnych, które doprowadziły do przeniesienia relikwii. Same należą do trzeciego elementu wyjaśniającego, jednocześnie jednak wskazują na drugi. W przypadku szlachetności miejsca rzecz przedstawia się nieco inaczej. Fakty, które podano o Fleury, niewątpliwie na nią się składają, ale ponieważ jest ona czymś więcej niż ich sumą, spełniają wobec niej zarazem funkcję dowodu. Struktura wyjaśniająca translacji zawiera więc, obok przyczyn przeniesienia, również elementy, które nie są albo nie tylko są przyczynami, ale które mają wskazać na występowanie przyczyn i udowodnić je.

<sup>43</sup> Por. C. Thielllet, o. c., s. 35 n.

## VI. Wartość miejsca i wola Boga jako elementy wyjaśniające translacje

Doświadczenia, które wynieśliśmy z analizy translacji św. Benedykta, stanowią punkt wyjścia dla badań, które teraz podejmiemy, a które zmierzać będą do pełnego odtworzenia budowy translacji karolińskiej i pokarolińskiej.

Z translacją św. Benedykta porównajmy translację św. Gerulfa powstałą w połowie X w. we Flandrii<sup>44</sup>. Jej treść w najogólniejszych zarysach jest następująca. Św. Gerulf zmarł od rany zadanej mu przez ojca chrzestnego. Przed śmiercią święty poprosił swego ojca (naturalnego), aby pochował go w kościele Marii Panny, w którym, tuż przed nieszczęśliwym zdarzeniem, modlił się i do którego zapałał wielką miłością. Zaprzagnął również, aby ojciec kościołowi temu przekazał określone dobra. Ponieważ jednak ten był człowiekiem skąpym, ciało syna pochował w kościele św. Radegundy, w swoich włościach. Wokół grobu działy się liczne cuda, tak że relikwiom oddawano cześć. Jednak księży z innego kościoła, kierując się zawiścią, zakopali ciało głęboko pod ziemię. Święte znaki przestały się ukazywać, a szczątki uległy zapomnieniu. Po wielu latach pewien kapłan zaczął mieć widzenia, w których święty objawił mu gdzie relikwie spoczywają i nakazał, aby przeniósł jego szczątki z kościoła św. Radegundy do kościoła Marii Panny. Tak też się stało.

W odróżnieniu od poprzednio komentowanego tekstu autor translacji św. Gerulfa nie starał się udowodnić znakomitości miejsca, w którym relikwie znalazły się po przeniesieniu. Hagiografowi zależało na tym, aby podkreślić związki, które za życia łączyły świętego z danym miejscem. Zabiegi, które twórca translacji podjął w tym celu, miały wyjaśnić przeniesienie relikwii. W świetle tego utworu, o wędrówce szczątków decydował święty. Nie działał jednak dowolnie, lecz kierował się więzami, które go przed śmiercią łączyły ze światem. Podobnie jak w translacji św. Benedykta hagiograf, wyjaśniając przeniesienie, wskazywał na punkt, ku któremu relikwie bez względu na świadomość i wolę ludzi ciążyły i uzasadniał to ciężenie, z tą wszakże różnicą, iż inne względy stanowiły o wyborze tego punktu.

Jeszcze inaczej tłumaczy przeniesienie autor translacji świętych Abdona i Sennena<sup>45</sup>. Oto jej treść. Różnorakie kłęski nawiedzały okolice Roussillon. I nie ustawały, mimo że opat tamtejszego klasztoru czarnych mnichów, aby je oddalić, zarządzał modlitwy i procesje. Zrozumiał wtedy, że kłęski są wynikiem bądź jego grzechów, bądź grzechów jego ludu i że dla zapobieżenia nowym nieszczęściom trzeba sprowadzić jakieś relikwie. Nie powziął tej myśli sam z siebie, lecz za radą Boga. Udał się więc do Rzymu i poprosił papieża o ciało jakiegoś świętego, wyjawiwszy powód, który go do tej prośby skłonił. Papież kazał jemu samemu wybrać relikwie. W nocy opat miał sen, w którym polecono mu zażądać ciał świętych Abdona i Sennena. Tak też uczynił i niebawem wrócił z nimi do rodzinnego kraju.

Także i ten hagiograf powołał się, jako na wyjaśnienie, na wolę bożą; również w tej translacji Bóg i święci kierują się właściwościami miejsca, do którego mają być przeniesione relikwie. Ale miejsce to nie odznacza się ani znakomitością (raczej przeciwnie), ani też świętych nic z nim za życia nie łączyło. Wyróżniało się ono natomiast tym, że tam właśnie relikwie miały do spełnienia określoną funkcję. I ten fakt stara się hagiograf w translacji uwypuklić.

We wszystkich omawianych tu utworach zawarte są trzy elementy wyjaśniające: wartość miejsca, wola Boga i świętego, przebieg wydarzeń. We wszystkich też wartość miejsca jest ostateczną przyczyną przeniesienia. Tym wszakże, co różni poszczególne translacje między sobą, jest kryterium owej wartości. W translacji św. Benedykta wyznacznikiem tym jest znakomitość miejsca<sup>46</sup>, w translacji

<sup>44</sup> Translacja św. Gerulfa (De s. Gerulpho martyre Trunchinii in Flandria, Vita, BHL 3507), AA SS Septembris t. VI, s. 259–263.

<sup>45</sup> Translacja świętych Abdona i Sennena (Translatio ab Urbe Romana ad monasterium Arulense, BHL 8), AA SS Julii, t. VII, s. 150–152.

<sup>46</sup> Na znakomitość miejsca mogą się składać następujące czynniki: (1°) istnienie trwałego kultu; (2°) znakomitość kultu, np. jego wystawność, obfitość modłów, liczba osób biorących udział w kulcie; (3°) wielkość uposażenia instytucji, która sprawuje kult, a także wielkość darów, które wpływają na rzecz świętego; (4°) cechy okolicy, np. jej piękno, urodzajność; (5°) wartości moralne osób związanych z kultem, np. świętość, szlachetność; (6°) wartości moralne założycieli i fundatorów danej instytucji (por. w szczególności translację św. Puzyrny, BHL 6995, n. 2, s. 172); (7°) wartość moralna ludu i władcy kraju, w którym owo miejsce się znajduje, porządek moralny tego kraju. Czynnikiem podstawowym jest istnienie trwałego kultu. Jeżeli i



św. Gerulfa — więzi, którymi święty był z nim połączony za życia, natomiast w translacji świętych Abdona i Sennena — okoliczność, że tam właśnie relikwie były potrzebne. Bez względu jednak na to, jakie kryteria wchodziły w grę, powołanie się na ową wartość nie zawsze i nie przede wszystkim służyło uwydatnieniu motywów, którymi kierowali się ludzie w swoim postępowaniu. Oczywiście, czasem i taka myśl mogła przyświecać hagiografowi. Ale we wszystkich badanych przypadkach autorom chodziło głównie, lub nawet wyłącznie, o wyjaśnienie woli Boga i świętego. A ponieważ była ona czynnikiem decydującym, wartość miejsca okazuje się czymś, co w sposób ostateczny, bez względu na ludzkie działanie, określało położenie relikwii w społeczeństwie i w przestrzeni, czy też — uprzedźmy późniejsze ustalenia — czymś, co ludzkiemu działaniu zostawiało ograniczony margines swobody<sup>47</sup>.

## VII. Sposoby informowania o woli bożej i o wartości miejsca

Określiliśmy, jakie znaczenie wyjaśniające hagiografowie przypisywali woli Boga i świętego. Teraz spróbujemy ustalić jak informowali o niej czytelnika i jak starali się przekonać go o jej występowaniu. W prawie wszystkich omawianych tu tekstach na wolę Boga i świętego powołano się wprost. Tak było np. w translacjach św. Gerulfa i św. Januarego. Różne mogły być metody powoływania się wprost na fakt, iż przeniesienie dokonało się zgodnie z wolą bożą. Dwie metody zastosował autor translacji św. Januarego. Opisał więc wizję, w której święty objawił wolę opuszczenia Neapolu; poza tym zaznaczył, iż myśl księcia o sprowadzeniu relikwii nasunął Chrystus. O ile w pierwszym przypadku hagiograf posłużył się cudem, a więc wydarzeniem, którego bezpośrednim sprawcą były siły nadprzyrodzone i które poddaje się oglądowi, o tyle w drugim interwencja Chrystusa nie przybrała postaci faktu, który dałoby się „zobaczyć” — ujrzyć można było to, że książę sprowadza ciało do Benewentu, lecz nie to, że postąpił tak pod wpływem nadnaturalnych mocy. Ale różnica polega jeszcze na czymś innym. Podczas gdy interwencję Chrystusa hagiograf włączył w ciąg wydarzeń, które doprowadziły do przeniesienia relikwii, o tyle wizja nie wchodziła w skład ciągu przyczynowo-skutkowego. Neapolitańczycy przecież nakazu nie posłuchali i relikwii nie wydali.

Po inne jeszcze sposoby sięgnęli autorzy translacji św. Gerulfa i translacji św. Genezjusza. Pierwszy powoływał się na wolę bożą, między innymi opisując wizję, w której święty objawił swoją wolę<sup>48</sup>. W odróżnieniu jednak od wizji opisanej w translacji św. Januarego, ta jest włączona w szereg przyczynowo-skutkowy, była bowiem bezpośrednią przyczyną przeniesienia. Natomiast twórca translacji św. Genezjusza powołuje się na moce nadprzyrodzone, opisując następujące wydarzenie. Wysłaniec, który z Jerozolimy wioził relikwie, przybywszy do swojego kraju dowiedział się, iż jego mocodawca tymczasem umarł. Jął więc zastanawiać się co ma dalej począć. Gdy jednak spotkał pewnego męża, który pospieszył mu z dobrą radą, zorientował się, że w dalszym ciągu otacza go boże miłosierdzie<sup>49</sup>.

ten warunek nie jest spełniony, miejsca nie można pozytywnie ocenić, nawet jeśli za tym przemawiały inne kryteria wartości (np. potrzeba relikwii).

<sup>47</sup> J. P. Geary, o. c., s. 136, wskazuje na fakt, że w translacjach, w których mowa o kradzieży relikwii, częstokroć hagiografowie starali się przekonać czytelnika, że w miejscu, w którym spoczywają szczątki przed przeniesieniem, nie zażywały one odpowiedniego kultu lub też były narażone na jakieś niebezpieczeństwa, że w nowym miejscu były bardzo potrzebne, iż człowiek dokonujący kradzieży był osobą godną z punktu widzenia moralnego i duchowego najwyższego uznania, że święty związany był za życia właśnie z nowym miejscem. Autor na podstawie tej twierdzy, że miały to być argumenty, za pomocą których chciano usprawiedliwić kradzież relikwii. Widzi w tym też dowód, iż bezprawne przywłaszczanie sobie szczątków budziło w średniowieczu wątpliwości moralne. Stanowisko Geary’ego nie da się utrzymać, ponieważ istnieją translacje, w których owe elementy występują, a w których nie ma ani słowa o kradzieży, jak np. translacja św. Aleksandra (*Translatio s. Alexandri auctoribus Ruodolfo et Meginhardo*, BHL 283), ed. G. H. Pertz, MGH SS II, s. 674–683; translacja św. Maurycego (*Vita s. Pusinnae virginis*), ed. B. de Gaiffier, *Analecta Bollandiana* 75 (1958) s. 214–233. Jeżeli zatem hagiografowie chcieli coś usprawiedliwić, wskazując na owe fakty, to nie tyle kradzież, co w ogóle przeniesienie, na jakiegokolwiek drodze by ono się nie dokonało. Jak wiemy, fakty te należały do składników wyjaśniających translacji. Trzeba się jednak liczyć z tym, że pisarze, podając przyczyny przeniesienia, chcieli przeniesienie to w ten sposób usprawiedliwić. Bo też relikwie nie były dla nich przedmiotem martwym, lecz identyfikowały się z osobą świętego, przed którego wolą chylono czoło i która napawała bojaźnią.

<sup>48</sup> Translacja św. Gerulfa (BHL 3507), n. 13, s. 262.

<sup>49</sup> Translacja św. Genezjusza (*Ex Miraculis s. Genesii*, BHL 3314), ed. G. Waitz, MGH SS XV, cap. 2 s. 178.

Hagiograf dał w ten sposób do zrozumienia, że przeniesienie dokonuje się zgodnie z wolą bożą. Ale nie mamy tu do czynienia ani z cudem, ani też z wydarzeniem, które by autor włączył w ciąg przyczynowo-skutkowy. Nie wiadomo bowiem, w jaki sposób owo miłosierdzie miało wpłynąć na bieg wypadków.

Przykłady, na które się powołaliśmy, pozwalają dokonać klasyfikacji sposobów, jakich używano, aby poinformować wprost czytelnika o woli Boga i świętego. Przeprowadzimy dwa, przecinające się nawzajem, podziały dychotomiczne tych sposobów. Podstawą pierwszego podziału jest to, czy element, który ma wprowadzić czynnik nadnaturalny do „akcji”, jest zdarzeniem włączonym w ciąg przyczynowo-skutkowy, który doprowadził do przeniesienia. Z kolei podstawą drugiego jest to, czy element ów desygnuje fakt „zewnątrzny”, taki, który choć jednemu człowiekowi dane było zobaczyć. Jak wynika z powyższych wywodów, w analizowanych przed chwilą translacjach można wskazać przykład na każdą z kategorii powstałych w wyniku przecięcia się podziałów.

Niewątpliwie jednak przytoczyć można teksty, w których sugeruje się, iż przeniesienia dokonano za skinieniem bożym, lecz nie mówi się wprost, że taka oto była wola Boga. Jako na przykład powołajmy się na translację św. Bibiana, napisaną przy końcu X w. przez mnicha z Figeac<sup>50</sup>. Nie znajdujemy w tym utworze bezpośredniego stwierdzenia, iż wolą Boga było, żeby dokonano przeniesienia ciała św. Bibiana. Niemniej z przebiegu wypadków można się tego domyślać. Gdy mnisi uciekali z ukradzionymi relikwiami — pisze hagiograf — w pewnym momencie dotarli do rzeki. Przy brzegu stała łódź. Wsiedli do niej, lecz odpłynąć nie mogli, gdyż nie było przewoźnika. Wtedy, bojąc się pościgu, modlili się gorąco, aby Pan pomógł im dostać się na drugi brzeg. I wówczas łódź za skinieniem bożym ruszyła i dopłynęła tam, gdzie chcieli się znaleźć. Mamy tu do czynienia z wydarzeniem „zewnątrznym” o charakterze cudownym, jednak w odróżnieniu od podobnych faktów opisanych w translacjach św. Januarego i św. Gerulfa nie jest to wizja, w której by nakazano mnichom z Figeac dokonać przeniesienia. Ale wydarzenie to, będąc wynikiem bezpośredniej interwencji Boga w bieg wypadków, w sposób jednoznaczny wskazuje na jego wolę, jako że właśnie na skutek tej interwencji sprowadzono ciało do Figeac.

Materiał, który dotąd przedstawiliśmy, pozwala na przeprowadzenie klasyfikacji zdarzeń cudownych<sup>51</sup>. Otóż można wyróżnić dwie kategorie cudów, o których jest mowa w translacjach: wydarzenia, za pośrednictwem których Bóg podaje wprost do wiadomości bohaterów opowiadania, gdzie powinny spoczywać relikwie, oraz wydarzenia, poprzez które siły nadprzyrodzone wpływają na bieg wypadków. Bardzo często opisane w tych utworach fakty należą zarazem do obu klas, jak to ma miejsce w translacji św. Gerulfa. Wszakże nawet pobieżna lektura jakiegokolwiek translacji może przekonać, że hagiografowie z upodobaniem notują cuda, które, przynajmniej pozornie, nie mają cech pozwalających zaliczyć je do którejś z tych kategorii. Otóż niemal we wszystkich tekstach — a wyjątki są naprawdę bardzo nieliczne — opisano różnego rodzaju cudowne wypadki, w szczególności uzdrowienia, które miały miejsce zwłaszcza w czasie przenosin lub po nich, ale które ani nie wchodziły w skład ciągu przyczynowo-skutkowego, ani też nie były wizjami, w których nakazywano by dokonać przeniesienia. Powstaje pytanie, czy ich funkcja ma jakiś związek z zadaniem wyjaśniającym translacji? To, że nie należą do przyczyn przeniesienia, już zaznaczyliśmy. Może więc ich rola polega na udowodnieniu woli bożej?<sup>52</sup>

Nie brak dowodów na to, że cudowne wydarzenia omawianego rodzaju łączono ściśle z przeniesieniem. Uważano, że mają miejsce w związku z nim, że ono je niejako wywołuje. I tak jedenastowieczna interpolacja do translacji św. Chrodeganga (z Séez) kończy się następującym zdaniem: *Dla upamiętnienia tego wydarzenia [tzn. przeniesienia] często dzieją się cuda* — —<sup>53</sup>. Ciekawy pod tym

<sup>50</sup> Translacja św. Bibiana (Translatio sancti Viviani episcopi in coenobium Figiacense et eiusdem ibidem miracula, BHL 1328), *Analecta Bollandiana* 8 (1889) s. 257–277.

<sup>51</sup> Por. C. Thielllet, o. c., s. 55 nn.

<sup>52</sup> Tak zdaje się sądzić J. Fleckenstein, Einhard, seine Gründung und sein Vermächtnis in Seligenstadt, w: *Das Einhard-Kreuz. Vorträge und Studien der Münsteraner Diskussion zum Arcus Einhardi*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 3 ser., t. LXXXVII, 1974, s. 111.

<sup>53</sup> *Ad cuius memoriam crebro miracula fiunt* — —; translacja św. Chrodeganga (Passio sancti Chrodegangi martyris, quae

względem fakt podaje autor translacji św. Gorgoniusza. Gdy ludzie Chrodeganga (z Metz), wioząc ciało św. Gorgoniusza z Rzymu do Gorze, zatrzymali się w Agaunum, tamtejsi mnisi je ukradli. Tamci, wyruszywszy w dalszą drogę, ze zdumieniem stwierdzili, iż wokół relikwii, inaczej niż to było do tej pory, nie dzieją się żadne cuda. Wydawało im się zrazu, iż pewnie ktoś z nich popełnił przez ten czas grzech. Gdy jednak stwierdzili, że mają sumienia czyste, zajrzeli, aby zobaczyć co się dzieje z ciałem. I wtedy dopiero okazało się, że relikwii nie mają ze sobą<sup>54</sup>. Jak z tego opowiadania wynika, brak w toku przeniesienia niezwykłych wydarzeń, których źródłem byłyby relikwie, uważano za stan nienormalny. Do podobnego wniosku skłania translacja św. Kasjana. Jej autor pisze, że gdy wynoszono z Autun ciało św. Kasjana, nie zdarzył się za wyjątkiem jednego uzdrowienia żaden cud, ponieważ w innym razie tamtejsi mieszkańcy mogliby się dowiedzieć, iż relikwie opuszczają miasto i przeszkodzić temu<sup>55</sup>. Okazuje się więc, że brak cudownych wydarzeń w czasie przeniesienia był czymś tak niezwykłym, iż autor czuł się w obowiązku to wyjaśnić.

Z czego wynikał ten związek? Przeniesienie było zazwyczaj aktem, poprzez który próbowano zbliżyć się do świętego. Dlatego też cuda dokonujące się w związku z tym aktem miały — jak się wydaje — być pozytywną odpowiedzią sił nadprzyrodzonych na starania człowieka. Ale przez to samo musiały świadczyć, że święty wyraża zgodę na zmianę miejsca spoczynku. Za tym ostatnim przypuszczeniem, przemawia translacja św. Mauryna. Pisze się tam, że w czasie przeniesienia relikwii kawałek szczątków wziął po kryjomu duchowny nie należący do klasztoru, w którym one spoczywały, i złożył w macierzystym sanktuarium. Opat owego klasztoru chciał je zrazu odebrać, ale roszczeń zaniechał, ponieważ wokół ukradzionych kostek zaczęła się roztaczać wspaniała woń. Zrozumiał bowiem, że wolą świętego jest, aby tam właśnie spoczywał jego kawałek ciała<sup>56</sup>. Owe cuda nie były wizją, w której nakazano by zostawić relikwie w nowym miejscu. Niemniej przez sam fakt, że się działy, informowały o woli bożej. Podobny w swej wymowie jest ustęp translacji św. Liboriusza. Gdy biskup Le Mans, Aldryk postanowił przekazać ciało świętego biskupowi Paderbornu, mieszkańcy Le Mans kategorycznie się temu przeciwstawili. Aldryk, próbując przekonać ich o swojej słuszności, powołał się na to, że wokół relikwii właśnie teraz dzieją się cuda, co jest widomym znakiem, iż prośba Paderborneńczyków spotkała się z przychylnością św. Liboriusza<sup>57</sup>. Również tu o woli sił nadprzyrodzonych świadczy nie to, że mają miejsce cuda o jakimś określonym charakterze, lecz to, że w ogóle się dzieją.

Można zatem doszukiwać się powodów dwojakiego rodzaju, dla których tak chętnie notowano w translacjach cuda dokonujące się w związku z przeniesieniem, a nie będące wizjami je wyjaśniającymi, ani też jego przyczynami. Po pierwsze, święte znaki notowano skwapliwie dlatego, że stanowiły immanentny składnik przeniesienia. Historia, która by ich nie wyliczała, nie byłaby historią pełną. Po drugie, wskazywały one, że zmiana miejsca spoczynku była zgodna z wolą bożą. Trzeba je więc zaliczyć do struktury wyjaśniającej translacji. Niemniej cuda omawianego typu były gorszym sposobem wskazywania na postawę sił nadprzyrodzonych i dowodzenia jej niż wizje, w których moce te wprost deklarowały, gdzie szczątki mają spoczywać, czy nawet nadnaturalne wydarzenia będące przyczynami przeniesienia. Tamte bowiem były mniej jednoznaczne i na pewno mniej dobitne w swej wymowie. Nie na darmo Aldryk musiał dopiero interpretować sens znaków objawiających się wokół ciała św. Liboriusza. Na uwagę zasługuje też to, że ludziom Chrodeganga nie przyszło na myśl, iż św. Gorgoniusz zaprzestał może czynić cuda dlatego, że nie chce już wędrować dalej, że np. życzy sobie, żeby zostawili go w Agaunum. Wymowna jest też translacja św. Gerulfa. Pisze się tam o tym, że gdy święty ten został pochowany w kościele, w którym spoczywać nie chciał, wokół jego grobu miało miejsce

---

est III nonas septembris, BHL 1783), *Catalogus codicum Hagiographicorum Latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi, Bruxellis 1893*, s. 57, s. 323.

<sup>54</sup> Translacja św. Gorgoniusza (*Vita Chrodegangi episcopi Mettensis auctore ut videtur Iohanne abbate Gorziensi*, BHL 1781), ed. G. H. Pertz, MGH SS X, cap. 30, 571.

<sup>55</sup> Translacja św. Kasjana (*Historia translationis et miraculorum s. Cassiani*, BHL 1635), AA SS Augusti t. II, cap. 30, s. 571.

<sup>56</sup> Translacja św. Mauryna (*De s. Maurino abbate, Historia inventionis, auctore Stephano, monacho s. Pantaleonis tunc vivente*, BHL 5735), AA SS Iunii t. II, n. 8–9, s. 277 n.

<sup>57</sup> Translacja św. Liboriusza (*Translatio sancti Liborii*, BHL 4913), ed. G. H. Pertz, MGH SS IV, cap. 17, s. 154.

wiele nadprzyrodzonych zjawisk<sup>58</sup>. Dla autora tego utworu cuda dokonujące się po umieszczeniu relikwii w danym miejscu wcale jak widać nie dowodziły tego, że ono się świętemu podoba. Podane tu przykłady wskazują na wieloznaczność interesujących nas nadnaturalnych znaków i tym samym na ich mniejszą przydatność jako elementu struktury wyjaśniającej translacji.

Spośród cudów, które nie są wizjami ani też nie wchodzą w skład ciągu przyczynowo-skutkowego, należy wyłączyć kategorię, która w sposób bardziej wyrazisty wskazuje na wolę bożą. Chodzi o tego rodzaju wypadek: autor translacji św. Januarego pisze, że gdy niesiono ciało, stało się ono bardzo lekkie<sup>59</sup>. Fakt ten nie jest przyczyną przeniesienia, ponieważ i bez niego doszłoby do skutku. Niemniej może być zrozumiane jako objaw zadowolenia, a to z tego względu, że „tak jakby” pomagało. Do owej więc kategorii zaliczać właśnie będziemy wydarzenia, których bezpośrednim źródłem było działanie sił nadprzyrodzonych, a które „tak jakby” przyczyniały się do przeniesienia relikwii.

Omówiliśmy sposoby, którymi posługiwali się hagiografowie, aby powołać się na wolę bożą, a które wszystkie polegały bądź na wskazaniu na nią wprost, bądź na przytoczeniu zdarzenia, które uznawano za bezpośrednią interwencję sił nadnaturalnych. Spośród nich do najmniej wyrazistych i przekonywających należy kategoria cudów, nie będących ani wizją, ani przyczyną przeniesienia, ani też „jakby przyczyną”. Hagiograf, powołując się w wyjaśnieniu na wolę bożą, odczuwał potrzebę, aby nie tylko o niej wspomnieć, ale także udowodnić, że rzeczywiście tak Pan zdecydował. Uczynić to mógł tylko przez powołanie się na jakiś fakt empiryczny. Nie wystarczyło tedy stwierdzić, że w sprowadzeniu ciała św. Geneszjusza z Jerozolimy odegrało rolę miłosierdzie boże, albo że książę Sico za sprawą Chrystusa powziął myśl zabrania ciała św. Januarego. Czytelnik byłby bowiem gotów się spytać, skąd o tym wiadomo? Pytanie to trzeba było uprzedzić opisując zdarzenia, które niedwuznacznie świadczyłyby o woli bożej, a które co najmniej jeden człowiek mógł widzieć i innym o nich opowiedzieć. Stąd wynika wniosek, że nie wszystkie opisane sposoby powoływania się na przyzwolenie sił nadnaturalnych były jednocześnie sposobami, za pomocą których można było czytelnika o nim przekonać. Takimi, spośród tych, o których dotąd pisaliśmy, były tylko cuda, to znaczy zjawiska, które podają się oglądowi, a które wskazują na siły nadnaturalne jako na swoją przyczynę.

Ale nie tylko cuda mogły dowodzić, że przeniesienie cieszyło się poparciem Boga. Co więcej, nie zawsze trzeba było nawet wspominać o woli bożej, aby dać do zrozumienia, że dokonało się ono za jego przyzwoleniem. Świadczyć zdaje się o tym m. in. translacja św. Cypriana, napisana przez Florusa z Lyonu<sup>60</sup>. Na początku utworu Florus sławi Karola Wielkiego i pochwała pokój, jakiego zażywały narody za panowania tego władcy. Następnie pisze, że posłowie Karola wracając po wywiązaniu się z misji do kraju, przybyli do Kartaginy. Miasto to, niegdyś znakomite i bogate, potężne i słynące z wiary, znaleźli pozbawione wszelkiej czci i poddane władzy barbarzyńców. Natrafili tam na bazylikę, w której spoczywało ciało św. Cypriana. Ponieważ nikt nie otaczał relikwii czcią, przejęci bólem zabrali je ze sobą i popłynęli do kraju. Gdy znaleźli się w Arles, o przybyciu szczątków dowiedział się arcybiskup Lyonu. Zwrócił się do Karola Wielkiego, aby ten pozwolił złożyć ciało w jego mieście. Tam też — kończy opowiadanie Florus — relikwie się w tej chwili znajdują, otoczone godnym kultem i wielką czcią. W utworze tym da się bez trudu wykryć dwa elementy wyjaśniające, a mianowicie przebieg wydarzeń oraz wartość miejsca. Nie ma natomiast słowa o woli bożej ani o jakimkolwiek cudzie. A mimo to należy podejrzewać, że autor w swym rozumowaniu zakładał, iż nie była ona bez znaczenia dla przeniesienia relikwii i, co więcej, wolno wnosić, że dał o tym znać czytelnikowi. Trzeba mianowicie zwrócić uwagę na szczególnie duży nacisk, z jakim Florus przeciwstawił świetność Karola i kraju Franków nędzy Kartaginy oraz wspaniałość kultu, którym otoczono Cypriana w Lyonie, zupełnemu opuszczeniu, w którym ciało znajdowało się w Kartaginie. Zaznaczenie marności miejsca, w którym relikwie spoczywały pierwotnie, mogło służyć częściowo wytłumaczeniu motywów, jakimi kierowali się ludzie w swoim postępowaniu. Autor stwierdza bowiem wyraźnie, że zabrali relikwie widząc, w jakim one znajdują się opuszczeniu. Ale wydaje się, że owo przeciwstawienie potrzebne było do czegoś więcej. Gdyby jego funkcja ograniczała się do wspomnianego zadania, niezbyt zrozumiałe byłoby to,

<sup>58</sup> Translacja św. Gerulfa (BHL 3507), n. 10, s. 271.

<sup>59</sup> Translacja św. Januarego (BHL 4140), n. 6, s. 889.

<sup>60</sup> Translacja św. Cypriana (BHL 2045).

że autor z tak wielkim naciskiem uwypuklał świetność miejsca, do którego sprowadzono ciało; samo przez się by się zrozumiało, że ludzie zabraliby je ze sobą, mając nadzieję, że w miarę swych możliwości otoczą relikwie przynajmniej jakim takim kultem. Przypuszczalnie więc mamy tu do czynienia z podobnym sposobem wyjaśnienia jak w przypadku translacji św. Benedykta: miejsce o dużej wartości oraz miejsce o nikłej wartości razem stanowią przyczynę tego, że relikwie „dążą” do zmiany otoczenia bez względu na ludzkie działanie. W tamtym utworze owo „dążenie” było skutkiem woli bożej, która kierowała relikwie ku punktowi bardziej odpowiedniemu. Podobnie tutaj, jak wolno się domyślać, hagiograf pamiętał o roli sił nadnaturalnych; tyle tylko, że wskazał na nie, posługując się owym przeciwstawieniem. Oczywiście świadectwo translacji św. Cypriana nie jest samo w sobie przekonywające i wymagać będzie wsparcia ze strony innych źródeł. Ale pozwala już w tej chwili liczyć się z tym, że obecność sił transcendentnych może być w translacji zaznaczona przez fakty naturalne, a także z tym, że przez te same fakty może być udowodniona, z tego mianowicie względu, iż ze swojej istoty podlegają one doświadczeniu zmysłowemu.

Przedstawiony wyżej materiał pozwala wyrobić sobie pogląd na to, jakimi metodami hagiografowie wskazywali z kolei na wartość miejsca i jej dowodzili. Gdy z tego punktu widzenia przyjrzymy się translacji św. Cypriana, z łatwością dojdziemy do wniosku, że tam odpowiedniość nowego otoczenia i nieodpowiedniość dawnego stwierdzono opisując szereg zdarzeń naturalnych, a także dostrzeżemy, że jest to jedyna metoda, której w tym celu użyto. Tego środka nie zastosowano w translacji św. Bibiana — nie ma tam ani słowa o świetności klasztoru, do którego sprowadzono relikwie, ani też jakiegokolwiek faktu naturalnego, mogącego być na to dowodem. Nie należy jednak wyciągać stąd wniosku, jakoby autor translacji św. Bibiana nie brał pod uwagę wartości miejsca jako czynnika wyjaśniającego. Jak wyżej ustaliliśmy, przebieg opisanych tam wydarzeń wskazuje niedwuznacznie, że przeniesienie dokonało się w znacznej mierze dzięki interwencji Boga. Ponieważ nie sposób przyjąć, iżby Pan zechciał umieścić relikwie w otoczeniu dla nich nieodpowiednim, wolno twierdzić, że autor na wartość miejsca wskazał pośrednio, powołując się właśnie na wolę bożą. Ta okazuje się więc czynnikiem gwarantującym odpowiedniość miejsca. Stąd wypływa wniosek, że jakkolwiek sposób nadający się do tego, żeby „wprowadzić do działania” pierwszy czynnik, równocześnie przywołuje i dowodzi występowaniu drugiego. Można zatem stwierdzić, że dwa składniki wyjaśniające, a mianowicie wola boża i wartość miejsca, wskazując jedno na drugie nawzajem się w translacji uzupełniają.

### **VIII. Rola czynnika ludzkiego i nadprzyrodzonego w przeniesieniu relikwii Znaczenie przypisywane stosunkowi społecznemu i funkcje tegoż w translacjach,**

Przystąpić teraz możemy do omówienia pozostałego elementu wyjaśniającego translacji, a mianowicie przebiegu wypadków związanych z przeniesieniem. Wydarzenia te są skutkiem działania co najmniej jednej z następujących sił: Boga i świętego, ludzi oraz świata przyrody. Przykładem przeniesienia spowodowanego ingerencją świata przyrody może być znalezienie relikwii opisane w translacji świętych Ferreola i Ferrucjusza<sup>61</sup>. A oto jak do tego znalezienia doszło. Pewien oficer armii rzymskiej, będąc na polowaniu, ścigał lisa. Zwierzę, ratując się przed pościgiem, wpadło do jamy. Gdy oficer ze swymi ludźmi próbował je stamtąd wydobyć, natrafił na kościół, w którym spoczywały ciała świętych Ferreola i Ferrucjusza.

Wydarzenia powstałe na skutek działań świata przyrody bardzo rzadko występują w translacjach, przynajmniej napisanych w interesującej nas epoce, zaniechamy przeto dokładnego rozważenia faktów tego rodzaju. Całą uwagę poświęcimy zdarzeniom spowodowanym interwencją sił nadprzyrodzonych i działaniem ludzi.

Występują poważne różnice między translacjami, jeśli chodzi o znaczenie, jakie hagiografowie

<sup>61</sup> Translacja świętych Ferreola i Ferrucjusza (De ss. Ferreolo presbytero et Ferrutione aut Ferrucio diac. martyribus, Inventio corporum, BHL 2907), AA SS Iunii t. IV, s. 9–10.

przypisują w przebiegu wypadków bezpośredniemu działaniu Boga. Istnieją utwory, w których wydarzenia mające swoją przyczynę w porządku nadnaturalnym w ogóle się nie pojawiają, istnieją i takie, w których poszczególne etapy przeniesienia są wyłącznym dziełem sił transcendentnych. Przykładem utworu pierwszego rodzaju jest translacja św. Cypriana, natomiast za przykład tekstu drugiego typu podamy translację św. Bartłomieja<sup>62</sup>. A oto treść tej ostatniej. Św. Bartłomiej apostoł zmarł w Armenii i tam został pochowany. Pewnego razu źli ludzie wrzucili sarkofag z ciałem do morza. Wtedy za skinieniem bożym sarkofag popłynął na wyspę Lipari. Tamtejszy biskup, doznawszy objawienia, otoczył relikwie godnym kultem. Po wielu latach Saraceni zniszczyli wyspę, a święte szczątki rozrzućili. Wówczas mnichowi, który opiekował się kościołem, gdzie uprzednio leżało ciało, ukazał się w wizji św. Bartłomiej i nakazał szczątki zebrać i ukryć. Tak też postąpił mnich, mógł zaś to uczynić, ponieważ kości św. Bartłomieja świeciły w nocy wielkim blaskiem tak, iż odróżniały się od innych. W tym samym czasie do wyspy, za skinieniem bożym, dopłynęli statkiem Longobardowie, a wzięwszy ciało na pokład zawieźli je do Benewentu i tam złożyli z wielką czcią.

Hagiograf opisał tutaj dwa przeniesienia: z Armenii na Lipari oraz z Lipari do Benewentu. Szczególną uwagę chcielibyśmy zwrócić na pierwsze z nich. Otóż wydarzenia, które się na nie składają, są niemal wyłącznie wynikiem bezpośredniego działania Boga. Człowiek odegrał rolę tylko przy końcu, wtedy, gdy zaopiekował się relikwiami, które bez ludzkiej pomocy uprzednio przybyły na wyspę. Ale i tego człowiek nie uczynił sam z siebie, lecz został przedtem upomniany przez Boga. Jeśli się weźmie pod uwagę, że nie może być właściwego przeniesienia lub znalezienia, w którym by człowiek nie wzięły relikwii w posiadanie świadomy tego co czyni, trzeba stwierdzić, iż rola świata ludzi została tutaj ograniczona do minimum. Niemal wyłącznie działały siły nadprzyrodzone.

Gdy z tym utworem porównamy translację świętych Abdona i Sennena<sup>63</sup>, z łatwością dostrzeżemy, że istnieją między nimi różnice, jeśli chodzi o rolę odgrywaną przez świat nadprzyrodzony. W owym drugim tekście nie ma ani jednego faktu składającego się na przeniesienie, którego jedynym źródłem byłby Bóg. Tym niemniej siły nadprzyrodzone dwukrotnie ingerowały w bieg wypadków, a mianowicie wtedy, gdy nasunęły opatowi myśl o sprowadzeniu relikwii oraz wówczas, gdy mu objawiły, których świętych szczątki ma wybrać. Jeszcze inaczej rzecz się przedstawia w translacji św. Bibiana<sup>64</sup>. W tym utworze, podobnie jak w translacji świętych Abdona i Sennena, ciało nie „wędruje” bez udziału człowieka, niemniej Bóg w wydarzeniu interweniuje. Różnica tkwi wszelako w roli, jaką autorzy obu tekstów przypisywali tej interwencji. O ile w translacji świętych Abdona i Sennena Pan wyszedł z inicjatywą, o tyle w drugim źródle zamysł się zrodził w umyśle człowieka, a Bóg pozwolił jedynie ten zamiar urzeczywistnić.

Można przecież bez trudu wskazać translacje, których autorzy bynajmniej nie uważają, aby w przeniesieniu siły transcendentne musiały zawsze brać aktywny udział. Przykładem takiego utworu jest translacja św. Kasjana (BHL 1635). Hugo opat Saint-Quentin — pisze hagiograf — wysłał do biskupa Autun Modoina posłów z prośbą o przekazanie mu ciała św. Kasjana. Modoin wyraził zgodę, a to ze względu na szacunek, jaki żywił wobec opata oraz ze względu na przyjaźń, która go z nim łączyła, a także dlatego, że wielką czcią otaczał cesarzy Karola (Wielkiego) i Ludwika (Pobożnego), z których jeden był ojcem a drugi bratem Hugona. Ciało więc zabrano i zawieziono do Saint-Quentin. Przy wyjeździe z Autun zdarzył się tylko jeden cud, a to dlatego, że inaczej mogłaby się cała rzecz wydać i mieszkańcy Autun niechybnie staraliby się przeniesieniu przeszkodzić. Relikwie złożono w bazylice św. Kwintyna, lecz ze względu na niespokojne czasy nie znaleziono dla niego odpowiedniego grobu. Po upływie pewnego czasu Karol (Łysy) pod natchnieniem bożym postanowił ciało w końcu godnie pochować. Tak też uczynił.

W utworze tym opisano dwa następujące po sobie przeniesienia. Jedno polegało na zmianie właścicieli relikwii, drugie na złożeniu ciała do grobu. Obecnie ograniczymy się do omówienia pierwszego. Spośród faktów, które jemu towarzyszyły, można wyróżnić wydarzenia, które miały swe źródło bezpo-

<sup>62</sup> Translacja św. Bartłomieja (Sermo s. Theodori Studitae de s. Bartholomaeo Apostolo. Interprete Anastasio Bibliothecario, BHL 1004, 1006), PL CXXIX, kol. 734-736.

<sup>63</sup> Por. wyżej.

<sup>64</sup> Por. wyżej.

średnio w porządku nadnaturalnym. Są to cuda, które zdarzyły się w drodze. Nie wchodzi one jednak w skład ciągu przyczynowo-skutkowego, w którego wyniku ciało zostało sprowadzone do Saint-Quentin, albowiem zdarzenia te w najmniejszym stopniu nie przyczyniły się do przeniesienia. Nie ma zatem śladów wskazujących na to, by siły nadprzyrodzone w sposób aktywny działały na rzecz zmiany otoczenia społecznego relikwii. Brak cudów przy wyjeździe z Autun trzeba bowiem uznać za brak działania, nie zaś za działanie. Moce transcendentne, wstrzymując się od akcji, jedynie nie przeszkadzały ludziom.

Zastanawiając się nad rolą, jaką w świetle poszczególnych translacji pełniły wydarzenia powstałe na skutek interwencji Boga, dostarczyliśmy jednocześnie materiału do zagadnienia pokrewnego, a mianowicie do problemu, jakie znaczenie w przeniesieniu ma świat ludzki. Łatwo więc stwierdzić, iż znaczenie to rosło, w miarę jak malała rola świata nadnaturalnego. W pierwszym przeniesieniu ciała św. Bartłomieja świat ludzi odegrał rolę minimalną. W sprowadzeniu relikwii świętych Abdona i Sennena funkcja człowieka ograniczała się do spełnienia nakazów bożych, w przeniesieniu relikwii św. Bibiana człowiek sam wyszedł z inicjatywą, lecz nie był w stanie planu przeprowadzić, wreszcie w świecie ludzi i tylko w nim, nastąpiło rozstrzygnięcie w jakim otoczeniu społecznym mają się znajdować ciała św. Kasjana i św. Cypriana. W przypadku przeniesienia relikwii św. Kasjana, rola Boga ograniczyła się do nie przeszkadzania przedsięwzięciom człowieka.

Stwierdzenie, iż istnieją translacje, które przedstawiają przeniesienie jako przyczynowo-skutkowy ciąg wydarzeń mających wyłączone źródło w świecie ludzi, skłania do postawienia następujących pytań: Czy hagiografowie, którzy w ten sposób rzecz ujmowali, byli zdania, iż dla wyjaśnienia danego przeniesienia za nieistotną można uznać zarówno wolę bożą jak i wartość sakralną miejsca? Jeżeli zaś czynnikom tym przypisywali znaczenie, to dlaczego, ich zdaniem, Bóg zostawiał bieg wypadków własnemu losowi i w jaki sposób jego woli stawało się zadość, skoro sam w wydarzenia nie ingerował? I co miało o niej świadczyć, gdy zabrakło podstawowego dowodu, jakim jest właśnie Jego działanie?

Odpowiedzi na pierwsze pytanie udzielić może źródło, na które już się powoływaliśmy, a mianowicie translacja św. Kasjana. Jak przed chwilą zaznaczyliśmy, opisane tam fakty, które spowodowane były bezpośrednim działaniem sił nadnaturalnych, znajdowały się poza ciągiem przyczynowo-skutkowym, który doprowadził do zmiany społecznego otoczenia relikwii. Niemniej hagiograf daje wyraz przekonaniu, iż dla Boga przeniesienie nie jest rzeczą obojętną, a czyni to tłumacząc, dlaczego w drodze było tak niewiele cudów i daje do zrozumienia, że Pan nie chciał, by o wynoszeniu relikwii dowiedzieli się mieszkańcy Autun, gdyż mogliby temu przeszkodzić (przyp. 55). Na podstawie tego źródła można wysunąć twierdzenie, iż to, że siły nadprzyrodzone nie biorą czynnego udziału w zmianie miejsca spoczynku relikwii, nie wyłącza faktu, że zmiana ta dokonała się i mogła się dokonać tylko za przyzwoleniem bożym. Pytania drugie, trzecie i czwarte pozostają tedy w mocy. Aby na nie odpowiedzieć, trzeba najpierw zbadać, jakie czynniki należące do świata ludzkiego powodowały przesunięcie relikwii w przestrzeni społecznej.

Autorzy translacji dokładali wielkich starań, aby działania osób-sprawców przeniesienia uczynić zrozumiałymi pod względem psychologicznym. Nieraz szczegółowo omawiali motywy, które skłoniły bohaterów czy to do zdobycia relikwii, czy to do pozbycia się ich. Przyjrzyjmy się więc owym motywom. Postępowanie osób, które starały się o szczątki, zazwyczaj wyjaśniano podkreślając pobożność tych ludzi i posłuszeństwo wobec nakazów bożych, gdy translacja notowała objawienia, a także podając jakieś fakty, z których powodu relikwie były w szczególny sposób potrzebne. Ponieważ były one przedmiotem tak cennym jak żaden inny — a przynajmniej tak to autorzy przedstawiają w translacjach — sposób, w jaki tłumaczono chęć ich zdobycia, nie jest szczególnie ciekawy. Bardziej interesujące jest to, na co się powoływano, aby wyjaśnić postępowanie człowieka, który się ich pozbył. Wyjątkowo tylko w takim wypadku wskazywano na fakt, że jemu na szczątkach szczególnie nie zależało<sup>65</sup>. O wiele częściej hagiografowie podkreślali, że relikwie były dla człowieka czymś bardzo cennym. Otóż zazwyczaj tym,

<sup>65</sup> Translacja św. Maurycego i in. (*Miracula sancti Germani episcopi Autissiodorensis auctore [...] Heirico monacho, BHL 3462*), n. 111, s. 289: gdy Hugberta, opata z Agaunum, poproszono o relikwie, *is, volente Deo, quod postulabatur, exceptis libentissime, quod et viris esset familiarissimus et, utpote secularia meditans tantum, in Santorum largiendis patrociniis non satis avarus.*

co miało owo postępowanie tłumaczyć, był — obok posłuszeństwa objawieniu bożemu — szczególny stosunek społeczny, jaki łączył oddających relikwie z tymi, którzy je brali, a więc na przykład stosunek zachodzący między cesarzem a biskupem, czy stosunek między przyjaciółmi. Ten sposób tłumaczenia spełnia warunki wyjaśniania psychologicznego: biskup wychodzi naprzeciw życzeniu cesarza, gdyż uważa, że musi być mu posłuszny; przyjaciel przychyła się do prośby przyjaciela, gdyż uznaje to za swój obowiązek. Ale wiele przemawia za przypuszczeniem, że powołanie się na stosunek społeczny daleko wykracza w swoim znaczeniu poza próbę wyjaśnienia psychologicznego. Przekonać nas o tym może kilka tekstów.

Treść translacji św. Januarego, powstałej w Reichenau w ostatniej ćwierci IX w., jest następująca<sup>66</sup>. Gdy Saraceni napadli na Kampanię, król zebrał wojsko i ruszył przeciw nim. Wraz z królem podążył jego wasal, młodzieniec pochodzący ze Szwabii. Na wyprawie młodzieniec ów często rozmawiał z pewnym kapłanem na różne tematy, a między innymi radził się go jak mógłby zdobyć relikwie. Wtedy kapłan pokazał mu kościół, w którym znajdowały się groby św. Januarego i innych świętych. Kościół ten był zupełnie opuszczony, gdyż mieszkańcy uciekli ze strachu przed wrogiem. Młodzieniec relikwie zabrał i wróciwszy do kraju, ofiarował klasztorowi w Reichenau. Na uwagę zasługuje to, że autor nie omieszkiał zaznaczyć, iż młodzieniec był wasalem króla. Jeśli się zważy, że pierwszy z nich był człowiekiem, który zabrał relikwie, a drugi władcą kraju, na którego obszarze one się znajdowały, prawdopodobnym okazuje się przypuszczenie, iż zanotowanie tego stosunku społecznego było potrzebne do wyjaśnienia translacji. Powstaje więc pytanie, o jakie wyjaśnienie mogło tu chodzić? Od razu trzeba zauważyć, iż stosunek społeczny nie miał tłumaczyć postępowania osoby, która by relikwie przekazała; młodzieniec wziął je, nie pytając króla o pozwolenie. Pozostają zatem dwie możliwości: albo hagiograf chciał w ten sposób podać motywy, którymi kierował się wasal, albo też stosunek był tu wprawdzie przyczyną przeniesienia, ale jej źródłem nie był świat ludzi, lecz nadprzyrodzony. Zanim jednak przystąpimy do rozpatrywania tych możliwości, usunąć musimy pewną wątpliwość, która stawia w ogóle pod znakiem zapytania zasadność niniejszego roztrząsania: czy badana informacja nie znalazła się w tekście po prostu przypadkowo, czy też dlatego, że autor chciał za jej pomocą przekonać czytelnika, iż człowiek pochodzący ze Szwabii mógł znaleźć się w Kampanii? Wątpliwość tę pozwoli nam rozproszyć porównanie obu translacji św. Dionizego, dostarczy także dodatkowego materiału, pomocnego przy rozwiązywaniu badanego zagadnienia.

Treść pierwszej translacji, której autorstwo przypisuje się Othlohowi od św. Emmerama, jest w najogólniejszych zarysach następująca<sup>67</sup>. Cesarz Arnulf udał się na wyprawę wojenną do Galii. Stojąc obozem niedaleko Paryża, postanowił zdobyć ciało św. Dionizego. Usługi swoje ofiarował mu pewien mnich z jego otoczenia, obiecując ukraść relikwie. Udał się on do Saint-Denis i rzeczywiście zdobył je, przynosząc do obozu. Gdy opat od św. Dionizego dowiedział się o kradzieży, przybył do Arnulfa i błagał go, aby oddał ciało. Spotkawszy się z kategoryczną odmową, poprosił cesarza, aby się przynajmniej zobowiązał, że całą sprawę zachowa w tajemnicy. Na to Arnulf wyraził zgodę. Wracając do ojczyzny cesarz zabrał szczątki ze sobą. Po jego śmierci przypadły w udziale klasztorowi św. Emmerama i tam też spoczęły. W dalszej części utworu Othloh stara się wyjaśnić jak to się stało, że dopiero po stu pięćdziesięciu latach obecność ciała św. Dionizego w klasztorze św. Emmerama stała się faktem powszechnie znanym. Opisuje też perypetie, które wiązały się z tym, że część społeczeństwa całą sprawę uznała za oszustwo.

Po upływie niedługiego czasu (od dziesięciu do czterdziestu lat) powstała druga translacja relikwii tego świętego, opisująca wypadki tylko do przekazania ciała klasztorowi św. Emmerama<sup>68</sup>. Ponieważ

<sup>66</sup> Translacja św. Januarego (Translationes s. Ianuarii et sociorum, BHL 4131), ed. O. Holder-Egger, MGH SS XV, s. 473 (relatio brevis).

<sup>67</sup> Translacja św. Dionizego (Translationis et Inventionis sancti Dionisii Ratisponensis historia antiquior, BHL 2194), ed. A. Hofmeister, MGH SS XXX/2, s. 824–837. O czasie i okolicznościach powstania, a także autorstwie — Wattenbach-Holtzmann, t. I, s. 274; ostatnio zaś A. Kraus, Die Translatio S. Dionisii Areopagitae von St. Emmeram in Regensburg. Bayerische Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Kl. H. 4, München 1972, zwłaszcza s. 13 nn., tam też literatura przedmiotu.

<sup>68</sup> Translacja św. Dionizego (BHL 2196). Do niedawna przeważała opinia, że utwór ten powstał najpóźniej w 1060 r. (por. Wattenbach-Holtzmann, t. II, Das Zeitalter des Investiturstreits, s. 549 n.). Natomiast ostatnio A. Kraus, o. c.,



jej autor był mnichem z tegoż klasztoru i ponieważ nie tak wiele lat dzieliło jej powstanie od napisania poprzedniej, sądzić należy, że pracę podjęto ponownie dlatego, iż dzieło Othloha nie zaspokajało w pełni potrzeb. A ponieważ oba utwory powstały w ogniu polemik wokół autentyczności relikwii św. Dionizego, chodzić tu mogło zapewne o to, że wcześniejszy tekst nie przekonał niedowiarków, iż ciało tego świętego rzeczywiście sprowadzono do Ratyzbony<sup>69</sup>. Widocznie okoliczności przeniesienia, przedstawione przez Othloha, nie były całkowicie prawdopodobne. Skłania to do zorientowania się, na czym polegają różnice między obu dziełami. Otóż autor drugiej translacji, utrzymując wszystko to co napisał jego poprzednik, wskazał na dodatkowe okoliczności przeniesienia. Po pierwsze wydo- był więc kontrast istniejący między miejscem, z którego pochodziły relikwie, a miejscem do którego przybyły — z jednej strony podkreślił upadek Galii, z drugiej zaś znakomitość Germanii i jej stolicy Ratyzbony. Ponadto opisał szeroko pomoc, jakiej Arnulf udzielił Odonowi, królowi Franków Zachodnich. Wreszcie w inny sposób ujął epizod z kradzieżą ciała. Othloh stwierdzał po prostu, iż cesarz Arnulf chciał mieć ciało św. Dionizego i dlatego korzystając z nadarzającej się okazji kazał je ukraść.

Natomiast autor drugiej translacji ową kradzież wytłumaczył nieco inaczej<sup>70</sup>: Gdy cesarz zapragnąwszy mieć relikwię, zaczął się zastanawiać jakby je zdobyć, jego zausznik podsunął myśl, żeby poprosić króla Odonę, ten bowiem nie będzie mógł, zgodnie ze sprawiedliwością, odmówić. Cesarz zgodził się z tą opinią<sup>71</sup>, podniósł jednak, że ciało św. Dionizego jest relikwią tak cenną, iż możni króla Franków Zachodnich zbuntowaliby się przeciw niemu, gdyby ich kraj jej pozbawił. Dlatego też lepiej będzie zabrać szczątki po cichu. Przekonanie, które wyrazili Arnulf i jego zausznik, że Odon nie odmówi, wynikało stąd, że miał on wobec cesarza wielki dług wdzięczności. Hagiograf już uprzednio włożył w usta króla przyrzeczenie, że uczyni dla swojego dobroczyńcy wszystko, co ten tylko zechce<sup>72</sup>. Cel, dla którego dokonano pierwszej zmiany, jest jasny: chodziło o wskazanie jeszcze jednej przyczyny przeniesienia. Druga zmiana miała przekonać czytelnika, iż Odon w stosunku do Arnulfa miał wielki dług wdzięczności. Dlaczego jednak autorowi na tym zależało? I czemu wprowadzono tę ostatnią poprawkę? Oczywiście nie w tym celu, żeby wytłumaczyć postępowanie Odonę; przecież ów o całej sprawie w ogóle nie wiedział. W tym miejscu pojawia się to samo zagadnienie, wobec którego stanęliśmy analizując translację św. Januarego. Na czym polega wartość wyjaśniająca stosunku społecznego w wypadku, gdy nie wchodzi w rachubę, by tłumaczył on motywy postępowania osoby przekazującej relikwie komuś innemu?

Przystępując do rozwiązania tego problemu, zaznaczmy od razu, iż trudności, które stanęły na przeszkodzie interpretowaniu translacji św. Januarego, nie istnieją w przypadku omawianych utworów, poświęconych św. Dionizemu. Po pierwsze nie jest możliwe, aby w drugiej translacji św. Dionizego wzmianka o stosunku społecznym (wyrażającym się długiem wdzięczności) miała charakter przypadkowy, albowiem ponad wszelką wątpliwość ma ona charakter uzupełniający. Po drugie, na pewno nie powoływano się na nią po to, żeby podać przyczynę obecności Arnulfa w Galii. W tym względzie argumentacja pierwszej translacji jest wystarczająca — cesarz był na wyprawie wojennej.

W przypadku tekstów poświęconych św. Dionizemu nasuwają się te same dwie możliwości rozwią-

s. 55 nn., twierdzi, że tekst powstał około 1088 r. i zaprzecza tym samym, by autorem mógł być Othloh; którą to sugestię uprzednio czasem wysuwano.

<sup>69</sup> A. Kraus, o. c., s. 22 nn. zdaje się uważać, że twórca drugiej translacji podjął się powtórnego opracowania tego samego tematu, nie tyle mając na względzie samo przeniesienie, ile pragnąc stworzyć dzieło o większych walorach literackich, przede wszystkim zaś chcąc mocniej wypuklić znakomitość Ratyzbony. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę, że podkreślenie znakomitości Ratyzbony i Germanii oraz uwydatnienie marności Galii — bo i taki motyw występuje — mogło mieć wybitne znaczenie wyjaśniające, położenie nacisku na te zagadnienia — a nacisk był to niewątpliwy — bynajmniej nie przemawia przeciw pogładowi, iż celem powtórnego opracowania tematu było lepsze omówienie przeniesienia, lecz odwrotnie, taką koncepcję popiera.

<sup>70</sup> Translacja św. Dionizego (BHL 2196) cap. 15, s. 362.

<sup>71</sup> *Ad haec Gisilbertus: Si pro hoc, inquit, regem Odonem interpellabis, qui utique bene erga se merito nil tibi negare poterit, celerius impetrabis. Si pro hoc, inquit augustus, Odonem solicitabo, scio, quia celerius obtinebo* — — (ibidem).

<sup>72</sup> *Odo autem plerosque imperatoris auro corruptos, ut sibi augustum conciliarent, supplicat — — promittens se, prout Augusto placeret, ad omnia quae vellet consensurum* (ibidem, cap. 10, s. 360).

zania badanego zagadnienia co i w odniesieniu do translacji św. Januarego. Jedną z nich — przypomnijmy — jest przyjęcie, że stosunek społeczny ma wyjaśnić motywy postępowania osoby, która relikwie zdobyła. Chodzić by tu mogło o dwie różne sprawy: albo o wykazanie, że dla cesarza ciało przedstawiało wartość dlatego, że należało do przyjaciela, albo o usprawiedliwienie dokonanej przez Arnulfa kradzieży. W przyjęciu pierwszej wykładni staje na przeszkodzie samo źródło. O stosunku łączącym cesarza z Odonem władca i jego zausznik przypomnieli sobie dopiero wtedy, gdy zastanawiali się jak zdobyć relikwie. W stosunku do drugiej wykładni nie można się wypowiedzieć równie jednoznacznie. Badania dotyczące postawy ludzi średniowiecza wobec kradzieży relikwii, mimo dość dużej liczby prac na ten temat, nie przyniosły jeszcze zadowalających wyników<sup>73</sup>. W każdym razie wiadomo, że postawa ta nie była ani jednolita, ani też jednoznaczna. Z jednej strony przyznawano się często do tego czynu bez żenady, widząc w nim raczej powód do dumy niż do wstydu, z drugiej zaś — czasem, choć dość rzadko, spotykał się on z potępieniem moralnym, nie mówiąc już o tym, że był sprzeczny z prawem. Nie brak też śladów, że pozytywna ocena mogła spotkać kradzież relikwii tylko wtedy, gdy ta dokonała się w szczególnych okolicznościach. W tym stanie rzeczy nie sposób jednoznacznie orzec, czy poprawki wprowadzone przez autora drugiej translacji św. Dionizego miały na celu usprawiedliwić postępowanie cesarza Arnulfa, jego ludzi i mnichów od św. Emmerama. Na to, że nie o takie ujęcie chodziło hagiografowi, zdaje się wskazywać ocena, jaką opatrywano kradzież szczątków właśnie w Ratyzbonie XI/XII w. Zwróćmy bowiem uwagę, że to, iż za jej pośrednictwem ciało znalazło się u św. Emmerama, podkreślano szczególnie mocno.

W pierwszej translacji stwierdzono to bez osłonek, nie próbując nawet tego faktu usprawiedliwić. Co więcej, podkładano w klasztorze kamienie, które potem niby to w cudowny sposób znajdowano, z wrytymi następującymi napisami: *Sub Eubulone abbate monasterii sancti Dyonisii Gisalpertus furatus est*, oraz *Quinto nonas Iulii furatus est*<sup>74</sup>. Podkreślano tym nie tylko fakt kradzieży, ale pozostawiono go bez komentarza, który mógłby złagodzić ewentualną ocenę negatywną. Niemal identyczne sformułowania, również pozbawione wszelkiego omówienia, umieszczono około dwudziestu lat po powstaniu drugiej translacji w dokumencie, którego miejscem przeznaczenia był Rzym i który rzeczywiście trafił do *Sancta Sanctorum*<sup>75</sup>. Z faktów tych można by wnosić, że w Ratyzbonie nie potępiano owego czynu, celem więc poprawek nie było jego usprawiedliwienie.

Wydaje nam się przeto mało prawdopodobne, aby stosunek społeczny miał tu tłumaczyć motywy postępowania Arnulfa. Dlatego też raczej należy przyjąć, iż stosunek ów miał wyjaśniać przeniesienie przez wskazanie na pewne determinanty tkwiące w świecie nadprzyrodzonym. Ale same translacje św. Dionizego są podstawą zbyt kruchą, aby na nich to twierdzenie opierać.

O tym, że stosunek był składnikiem translacji, którego wartość wyjaśniająca wykracza poza interpretację psychologiczną, w sposób jednoznaczny świadczy translacja św. Liboriusza<sup>76</sup>. Opisano tam następujące wydarzenie. Biskup Paderbornu, poparty przez Ludwika Pobożnego, zwrócił się do Aldryka

<sup>73</sup> Oto kilka najważniejszych pozycji: E. Le Blant, *Le vol des reliques*, *Revue Archéologique*, 3<sup>e</sup> série, 9 (1887) s. 317–328; H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, w: *Subsidia hagiographica*, t. XVII, Bruxelles 1927, s. 204 n.; H. Fichtenau, o. c., s. 73; H. Silvestre, *Commerce et vol des reliques au Moyen Age*, *Revue belge de philologie et d'histoire* 30 (1952) s. 721–739; C. Thielle, o. c., s. 82 nn.; N. Hermann-Mascard, o. c., s. 364–402, ostatnio zaś P. J. Geary, o. c. *Z problemem kradzieży relikwii wiąże się ściśle kwestia oceny moralnej, jaką opatrywano w średniowieczu oszustwo, kłamstwo i fałszerstwo*. Por. o tym m. in. H. Silvestre, *Le problème des faux au Moyen Age (A propos d'un livre récent de M. Saxer)*, *Le Moyen Age* 66 (1960) s. 351–370; K. Schreiber, *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters*, *Saeculum* 17 (1966) s. 131–169; przede wszystkim zaś H. Fuhrmann, *Die Fälschungen im Mittelalter. Überlegung zum mittelalterlichen Wahrheitsbegriff*, *Historische Zeitschrift* 197 (1963) s. 529–554, oraz dyskusja nad tym referatem, *ibidem*, s. 555–601.

<sup>74</sup> Translacja św. Dionizego (BHL 2194), cap. 10, s. 831 n. i przyp. 2 s. 831.

<sup>75</sup> O tym H. Grisar, *Dionysius Areopagita in der alten päpstlichen Palastkapelle und die Regensburger Fälschungen des 11. Jahrhunderts*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 31 (1907) s. 1–22; A. Kraus, o. c., s. 52. A oto owe sformułowania: *Sub Ebulone abbate monasterii sancti Dionisii Gisalbertus furavit; Furatus est V nonas Iulii* (H. Grisar, o. c., s. 2).

<sup>76</sup> Translacja św. Liboriusza (Idonis presbyteri *Historia translationis sancti Liborii*, BHL 4911 b), ed. F. Baethgen, MGH SS XXX/2, s. 807–813. Źródło to, wydane po raz pierwszy przez A. Ponceleta (*Analecta Bollandiana* 22, 1903, s. 156–179) uznano zrazu za dzieło Sasa Idona, napisane w drugiej połowie IX w. (A. Poncelet, ed. c., s. 147 nn.; F. Baethgen, ed. c., s. 806). Po odkryciu nowej translacji św. Liboriusza (zob. cyt. niżej pracę R. Latouche'a) podważono zdanie, iż

biskupa Le Mans z prośbą o ciało św. Liboriusza. Aldryk wyraził zgodę. Gdy doszło do przekazania relikwii, stwierdził, iż Bóg go upomniał, aby wraz z ludem Le Mans połączył się wspólnotą z biskupem Paderbornu i jego ludem. Tak też się stało — obie społeczności związały się braterstwem miłości<sup>77</sup>.

Trzeba zadać pytanie, jakie — zdaniem hagiografa — znaczenie miało zawarcie owego związku miłości? Od razu wypada stwierdzić, że nie zasadzało się ono na stworzeniu motywów psychologicznych, dla których ludzie skłonni byłiby dokonać przeniesienia — biskup Paderbornu i Ludwik Pobożny postanowili sprowadzić relikwie na długo przedtem i nawiązania stosunku społecznego się nie domagali. Aldryk również wcześniej wyraził zgodę. Tekst nie daje też żadnych podstaw do tego, by przypuszczać, że zdaniem autora biskup przeżywał co do tego jakieś wahania. A ponadto, gdyby rzeczywiście nie chciał do przeniesienia dopuścić, hagiograf włożyłby w usta Boga nie nakaz nawiązania związku miłości, lecz po prostu przekazania relikwii. Jeśliby inicjatywa połączenia się miłością należała do Aldryka, wolno by było podejrzewać, że zależało mu na wyciągnięciu korzyści, jakie ten związek mógłby mu przynieść. Ale inicjatywa wyszła od Boga. Wytoczone argumenty przemawiają za tym, że stosunek społeczny nie służył wyjaśnianiu interpretacji psychologicznej. Jest też mało prawdopodobne, aby Bóg, skłaniając biskupa do zawarcia owej więzi, miał na myśli jego (czy jego diecezji) korzyści materialne lub społeczne. Ponieważ omawiana interwencja sił nadprzyrodzonych jest elementem translacji, celem tej ingerencji musiało być według wszelkiego prawdopodobieństwa, właśnie przeprowadzenie przeniesienia<sup>78</sup>. Jest to bowiem centralny problem każdej translacji, wokół którego skupia się jej narracja. Dlatego też objawienia boże, opisywane w tych utworach, z zasady zmirzają do przeprowadzenia przeniesienia.

Co jednak stało na przeszkodzie przeniesieniu św. Liboriusza, skoro ludzie byli na nie gotowi? Innymi słowy — jaką wartość dla niego miał stosunek społeczny, jeśli nie miał znaczenia psychologicznego? Widzimy tylko jedną odpowiedź na to pytanie: bez owego stosunku Paderborn nie byłby dla relikwii miejscem wystarczająco odpowiednim. Było to wprawdzie miejsce wartościowe, skoro sam Bóg natchnął biskupa tego miasta, aby wystarał się o szczątki św. Liboriusza. Niemniej Paderbornowi brakowało czegoś, co mógł uzupełnić jego związek miłości z Le Mans. O tym, że druga miejscowość była opatrzona wysoką wartością, świadczy fakt, iż przez bardzo długi czas ciało tam właśnie spoczywało. Prawdopodobnie więc po to, żeby miasto Paderborn nabrało pełnych cech odpowiedniego miejsca, musiał uczestniczyć w cechach Le Mans, a sposobem, który do tego prowadził, było wejście w związek miłości. Jeżeli nasza interpretacja jest prawidłowa, stosunek społeczny w translacjach mógł spełniać rolę wyjaśniającą w tym sensie, że wskazywał punkt w przestrzeni społecznej, który jest dla relikwii odpowiednim.

---

autorem tamtego tekstu był Ido, oraz wysunięto przypuszczenie, że źródło powstało w Le Mans, w dalszym ciągu wszakże podtrzymując, iż powstało ono w drugiej połowie IX w.; por. K. Honselmann, *Zur Translatio s. Liborii. Gobelin Person und die Teilnehmerberichte*, *Westfälische Zeitschrift* 116 (1966) s. 178 nn.; R. Latouche, *Un récit inédit de la translation de saint Liboire à Paderborn (836)*, *La Province du Maine* 69 (1967) s. 4 nn. Do tego datowania wysunął natomiast wątpliwości W. Goffart, *The literary adventures of St. Liborius. A postscript to the Le Mans forgeries*, *Analecta Bollandiana* 86 (1969), s. 18, literatura przedmiotu *ibidem*, s. 7 nn., 15 nn.

<sup>77</sup> *Mitigata vero multitudinem populi ac celebrata oratione benedictionis stetit beata memoria ante altare Domini et coram omnibus contestatus est, divinitus eum ammonitum esse commendare semetipsum omnemque congregationem fratrum cum populo sibi commisso in communionem Parati venerabilis episcopi eiusque congregationis sanctae ac totius populi sibi commissi, similiter et recipere Paratum christicum antistitem suamque sanctam congregationem populumque sibi commissum in fidissimam communionem sui eiusque sanctae congregationis ac totius populi sui. Conglutinata vero et concathenata fraternitate caritatis ac celebrata oratione benedictionis factoque paululo interventio — — (cap. 12–13, s. 809).*

<sup>78</sup> Z tego powodu za mniej prawdopodobne uznajemy przypuszczenie, iż siłom nadprzyrodzonym zależało na tym, aby Le Mans nie straciło sakralnego kontaktu z ciałem św. Liboriusza. Jednak przyjęcie tej hipotezy w niczym nie zaprzeczaloby twierdzeniom, które w tej pracy wysuniemy. Co więcej, potwierdza je. Konsekwencją bowiem tej hipotezy musi być przyjęcie, że — zdaniem hagiografa — miłość przenosi wartości sakralne. A właśnie naszym celem jest dowiedzieć, że takie poglądy w omawianej epoce były rozpowszechnione. Logicznym wynikiem tej hipotezy jest ponadto uznanie stosunku społecznego za element translacji, którego znaczenie wyjaśniające wykracza poza interpretację psychologiczną. Jak bowiem wynika ze źródeł, relikwie w dobitny sposób podnosiły wartość miejsca, i często właśnie, ze względu na ich obecność, inne szczątki tam napływały; por. np. translację św. Dionizego, I (BHL 2194, cap. 1, s. 825; por. też cap. 4, s. 827).

Przyjrzyjmy się z kolei translacji św. Wincentego, która wyszła spod pióra Aimoina z Saint-Germain-des-Prés<sup>79</sup>. A oto jak przedstawia się jej treść: Hildebert, mnich z Conques doznał wizji, w której kazano mu udać się do Walencji, gdzie spoczywało ciało św. Wincentego, pozbawione wszelkiego kultu. Miał je zabrać i przenieść w godniejsze miejsce. O wizji tej Hildebert opowiedział innemu mnichowi, Audaldowi, z którym łączyła go serdeczna przyjaźń. Jednocześnie poprosił Audalda, aby pomógł mu dokonać nakazanego dzieła. Ten się zgodził i za pozwoleniem opata i braci wyruszyli obaj w drogę. Do Walencji dotarł sam Audald, jako że Hildebert zmarł w czasie podróży. Audald dowiedział się o miejscu spoczynku ciała od pewnego tubylca, który zgodził się udzielić tej informacji za opłatą. Bóg sprawił, że tubylec zażądał opłaty tak niskiej, iż zakonnik mógł ją uiścić. Wziąwszy tedy ciało ruszył w drogę powrotną. Gdy przechodził przez Saragossę, tamtejszy biskup, dowiedziawszy się o relikwiach, zabrał je. Audald zaś wrócił do klasztoru z pustymi rękami. Nie uwierzyli bracia jego opowiadaniu i oskarżywszy go o włóczęgostwo, wypędzili. Poszukał tedy schronienia w innym klasztorze w Castrum. Gdy opowiedział tam o sprawie relikwii św. Wincentego, mnisi przyjęli go do siebie. Po upływie kilku lat, słuchając nakazu przyjaciela hrabiego Salomona, wysłali Audalda oraz innych braci do Saragossy i korzystając z pomocy Salomona, po różnych perypetiach udało im się ciało św. Wincentego sprowadzić do Castrum. Pomogła im przy tym interwencja boża<sup>80</sup>. Tam też ono pozostało.

Zabranie ciała z Walencji zlecił Bóg Hildebertowi. Jemu też nakazał zatroszczyć się o to, aby je otoczono kultem. Ale nie Hildebert tego dokonał, lecz Audald, mnisi z nowego klasztoru Audalda oraz hrabia Salomon. Nie było Bogu obojętne, kto się będzie zajmował relikwiami. Świadczy o tym fakt, że do tego zadania powołał Hildeberta, któremu bynajmniej nie było najłatwiej z niego się wywiązać, już choćby z tego względu, że żył w odległym kraju. Pan nie obarczył zaś tą misją na przykład biskupa Saragossy, który znajdował się o wiele bliżej i wielką miał ochotę posiąść święte szczątki. Obarczając misją Hildeberta, Bóg tym samym uznał go za osobę godną tego, by zaopiekował się ciałem, godniejszą od wielu innych. Z drugiej strony, ponieważ nie jest prawdopodobne, aby Audaldus, jego nowi bracia i Salomon dokonali owego dzieła wbrew woli bożej – inaczej Pan nie tylko by im nie pomagał, ale wprost by nie pozwolił działać – również oni musieli być godni tego, by zająć się relikwiami, a klasztor w Castrum też musiał być miejscem o wysokiej wartości, odpowiedniejszym niż jakikolwiek inny. Otóż na szczególną uwagę zasługuje to, że Hildebert i jego klasztor z tamtymi ludźmi i z tym samym klasztorze byli bezpośrednio lub pośrednio związani określonym stosunkiem społecznym. Ten mnich był wszak przyjacielem Audalda, Audald został zakonnikiem w Castrum, a Castrum łączyła przyjaźń z Salomonem. Mamy tedy do czynienia z ciekawym zjawiskiem: wszystkie osoby powiązane ze sobą stosunkiem społecznym uznaje się za ludzi powołanych do opieki nad szczątkami i sprawowania przy nich kultu. Natomiast tych, którzy nawet mieli fizyczną możliwość je posiąść (tj. biskup i mieszkańcy Saragossy), ba – już je posiadali, lecz stosunkiem tym nie byli związani, uważa się za niegodnych. Tego, że byli nieodpowiedni, dowodzi w szczególności fakt, iż postradali oni ciało w pewnej mierze na skutek interwencji sił nadprzyrodzonych. A ponieważ Aimoin z bardzo dużym naciskiem pisał o wzajemnym stosunku ludzi, nasuwa się przypuszczenie, że właśnie ta więź powodowała wyrównanie się wartości jednostek i grup, a przynajmniej podciągnięcie jej do odpowiedniego poziomu. Bóg powołał do owego dzieła Hildeberta, dlatego też powołani być mogli ci, których z mnichem bezpośrednio lub pośrednio łączył stosunek społeczny, natomiast osoby spoza tego kręgu dostąpić tego nie mogły. W wydarzeniach opisanych przez Aimoina dostrzec można swoistą wymienialność osób i grup połączonych stosunkiem społecznym, ale też jedynie tych osób i grup.

Translacja św. Wincentego potwierdza więc przypuszczenie, które wysunęliśmy analizując translację św. Liboriusza, iż w opinii przynajmniej niektórych wczesnośredniowiecznych hagiografów stosunek społeczny przenosi wartość miejsca. Ponieważ ma ona charakter wybitnie sakralny, możemy sformułować hipotezę o istnieniu w omawianej epoce poglądu, iż stosunek społeczny określonego typu prze-

<sup>79</sup> Translacja św. Wincentego (BHL 8644). O czasie powstania i autorstwie por. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, t. I, kol. 1184; P. J. Geary, o. c., s. 165.

<sup>80</sup> Po podniesieniu ciała *cumque unus illorum Radbertus nomine, haesitans dubitaret an is vel alius esset, atque loculum apertum certis signis Audaldo notis, hoc prius caute perspici debere contenderet, statim pede quem ad hoc promoverat, infirmatur, plurimum sibi formicante genu cum tibia* (cap. 8, kol. 1018).

nosi „dobra” sakralne między osobami (grupami), które między sobą łączy, lub też — by użyć ostrożniejszego sformułowania — stawia je w podobnej relacji do *sacrum*.

Do takich samych wniosków może skłaniać pewien ustęp z translacji św. Sebastiana. Hagiograf opisuje w tym utworze, jak to Hilduin, opat od św. Medarda w Soissons, starał się za pośrednictwem swojego wysłannika Rodoina zdobyć spoczywające w Rzymie ciało św. Sebastiana. Otóż Rodoin, zapewniwszy sobie uprzednio poparcie wpływowych osobistości rzymskich, zwrócił się w tej sprawie do papieża Grzegorza, przyjaciela swojego mocodawcy. Papież jednak nie chciał wyrazić zgody na tę prośbę. Wówczas wysłannik ponownie zaczął zabiegać o protekcję możnych przyjaciół Hilduina, mówiąc do nich w ten sposób: *Nostris misereri dignamini, qui spem totam vestrae comisimus celsitudini; et amicitiae illius vestri recordamini, qua et in praesenti optimarum deliciarum quaestus adipisci, et gratiae Dei in coelestibus cum sancto valeatis participari*<sup>81</sup>.

Rodoin pragnął namówić możnych do dołożenia wszelkich starań, wskazując między innymi na korzyści, jakie przyjaźń z Hilduinem może im przynieść. Obiecywał więc korzyści doczesne, ponadto jednak stwierdził, że w niebie, na skutek przyjaźni, uczestniczyć będą mogli wraz ze świętym w łasce bożej, tzn. że uczestnictwo w łasce ma nastąpić za pośrednictwem świętego. Wydaje się, że autor, wspominając o świętym, miał na myśli właśnie Sebastiana, o nim to bowiem pisze się w translacji. Gdy zaś hagiograf powołał się na przyjaźń, chodziło mu o więź łączącą dostojników z Hilduinem. Opat jest bowiem jedyną postacią utworu, której przyjaźń z owymi ludźmi hagiograf podkreślił. Ponieważ po udanym przeniesieniu relikwie miały spocząć u św. Medarda, rzymianie uczestniczyliby w skutkach działania szczątków, które znajdowałyby się w ręku Hilduina. Ale hagiograf stwierdza wyraźnie, że tym co ma zapewnić im uczestnictwo jest przyjaźń. Ona więc miała przenieść z Hilduina na nich błogosławione skutki działania świętego ciała. Jeżeliby nasza interpretacja była słuszna, trzeba by się zgodzić z tezą, iż stosunek społeczny określonego typu pośredniczył w przekazywaniu wartości sakralnych.

Tego rodzaju przekonania nie mogły być obojętne ani dla wyobrażeń, jakie miano co do re'acji, które zachodziły między relikwiami a ludźmi, ani co do budowy translacji. Pozwala się o tym przekonać translacja św. Arnulfa<sup>82</sup>. Opowiedziana tam historia przedstawia się w wielkim skrócie następująco. Gdy św. Arnulf zmarł, ciało jego pogrzebano w grobie niedaleko drogi i otoczono wielką czcią. Ale po wielu latach ludzie zapomnieli kto tam leży i przestali ciało otaczać kultem. I tak było aż do czasu, gdy pewien chory doświadczył wizji, w której powiedziano mu, kto w tym grobie spoczywa i nakazano, aby udał się do owej mogiły prosić o pomoc. I rzeczywiście, poszedł tam odzyskując zdrowie za sprawą św. Arnulfa. Wtedy okoliczni mieszkańcy otoczyli relikwie kultem. Zbudowali też kościół, aby w nim je złożyć. Gdy jednak próbowali ciało podnieść, nie byli w stanie go udźwignąć. Zrozumieli wtedy, że święty nie zgadza się na przeniesienie. A grób ten znajdował się na obszarze alodium pewnego rycerza. Rycerz ten komendował się hrabiemu Odonowi, człowiekowi bogatemu i pochodzącemu z bardzo szlacheckiego rodu. Gdy rycerz złożył przysięgę wierności, gdy zaczęła między nimi powstawać przyjaźń, zaproponował seniorowi, iż może bardzo tanio sprzedać relikwie. Senior uradował się, iż jego zamek zdobędzie możnego opiekuna, zapłacił określoną sumę pieniędzy, wszedł w posiadanie ciała i przeniósł je na zamek. Wybuchła wojna między Odonem a arcybiskupem Reims. Arcybiskup zdobył, z pomocą bożą, gród hrabiego, a relikwie postanowił przekazać pewnemu konwentowi kanoników. Ciało położono na statek, gdy nagle statek sam ruszył i prowadzony przez orła dobił do brzegu w zupełnie innym miejscu niż tam, gdzie miał płynąć. W miejscu tym arcybiskup założył klasztor i tam też relikwie zostały.

Mamy tu do czynienia z kilkoma następującymi po sobie przeniesieniami. Najpierw odkrycie relikwii, potem nieudana próba zanieśnięcia ich do kościoła, przekazanie ich Odonowi i umieszczenie na zamku, wreszcie „wędrownka” ciała z zamku do klasztoru. Zauważyć trzeba, iż za każdym razem święty sam decydował, w jakim otoczeniu społecznym i w jakim miejscu jego doczesne szczątki mają spoczywać i sam ingerował w bieg wydarzeń. Jest jednak od tej reguły jeden wyjątek: Arnulf powstrzymał się od działania wtedy, gdy rycerz dawał jego ciało swemu seniorowi. Ponieważ w każdym — z wyjątkiem tego jednego — wypadku święty interweniował, wygląda na to, iż hagiograf był zdania, że dla sił

<sup>81</sup> Translacja św. Sebastiana (BHL 7545), cap. 8, kol. 589.

<sup>82</sup> Translacja św. Arnulfa (BHL 702). Źródło to powstało w latach 1033–1046 (por. ed. c., s. 600).

nadprzyrodzonych nie było rzeczą obojętną, gdzie spoczywa ciało i że wolę swoją przeprowadzały one aktywnie. A ponieważ ich działanie autor mocno podkreśla, ponieważ ustęp, w którym hagiograf opisuje jak Odo został właścicielem relikwii, nie jest bynajmniej zdawkowy, lecz bardzo obszerny, uznać trzeba, że brak interwencji świętego w owym przeniesieniu nie jest przypadkiem i że — zdarzeniem twórcy translacji — nie miała ona wtedy rzeczywiście miejsca. Uzasadnione jest więc przypuszczenie, że siłom nadprzyrodzonym nie zależało na tym przeniesieniu (nie uczynił nic, aby do niego doprowadzić), ani też ono im nie przeszkadzało (nie przeciwstawiły się mu) i z tego względu oddały rzecz całkowicie decyzji człowieka. Zwróćmy uwagę, że w tym właśnie, i tylko w tym przypadku osobę, która ciało przekazała i osobę, która je wzięła w posiadanie, łączył określony stosunek społeczny, mianowicie lenny i, jak się zdaje, stosunek przyjaźni.

Nasuwa się zatem następująca hipoteza. Stosunek społeczny wyznacza tutaj punkty, między którymi relikwie mogą się poruszać w zależności od tego, co ludzie w tej sprawie postanowią. Nie znaczy to, aby święty w ogóle nie interesował się miejscem spoczynku swoich doczesnych szczątków. Znaczy to tylko, że owe punkty stanowią margines swobody pozostawiony człowiekowi przez Boga i świętego. Trzeba oczywiście spytać, co miało być powodem istnienia tego marginesu? Otóż fakt, iż świętemu było obojętne, w którym z tych dwóch punktów ciało będzie spoczywać, dowodzi, że ich wartość była mniej więcej taka sama. Ponieważ były one połączone stosunkiem społecznym, badane źródło potwierdza uprzednio sformułowaną hipotezę, iż stosunek wyrównuje wartości. A jednocześnie odpowiada na owo pytanie: ponieważ osoby (grupy) połączone są stosunkiem, który czyni z nich miejsca mniej więcej tak samo odpowiednie, świętemu jest obojętne u kogo spośród nich relikwie się znajdują. Dlatego też decyzję podejmować mogą sami ludzie.

Hipoteza o marginesie swobody, jaką ludzie rozporządzali wtedy, gdy relikwie miały posuwać się między punktami wyznaczonymi przez stosunek społeczny, wyjaśnia uzupełnienia, które umieszczono w drugiej translacji św. Dionizego i tym samym znajduje potwierdzenie swojej prawdziwości. Otóż ani Othloh, ani autor tej drugiej translacji nie powołał się na interwencję bożą w bieg wypadków. Istniało wszakże przekonanie, że siłom nadprzyrodzonym nie było obojętne gdzie leżą szczątki. Ponieważ, jak wykazaliśmy, przekonanie to podzielali nawet ci pisarze, którzy przeniesienie przedstawiali jako skutek jedynie działania ludzkiego, wydaje się wysoce prawdopodobne, że czytelnikom translacji pierwszej, w tym i przyszłemu autorowi drugiej, wydawało się dziwne (a przez to i sam utwór nie był dostatecznie przekonujący), iż brak tam wzmianki, z której można by wnioskować o postawie mocy transcendentnych. Z tego więc względu mnisi od św. Emmerama musieli po części napisać utwór od początku. Wiele uwagi poświęcili oni podkreśleniu „marności” Galii i znakomitości Germanii, aby tym samym sugerować, że siły nadprzyrodzone przychylnie musiały się odnieść do sprowadzenia relikwii do Ratyzbony. Jeszcze więcej wysiłku zużyto na przekonanie czytelników, że Arnulfa i Odonę łączył stosunek społeczny, bardzo, jak się zdaje, zbliżony do przyjaźni. W świetle naszej hipotezy, cel tego zabiegu okazuje się jasny. Chodziło o to, żeby wykazać, iż decyzję o przeniesieniu mogli podjąć sami ludzie, i sami ją przeprowadzić.

Dotychczasowe wyniki pozwalają wnosić, że niektórzy przynajmniej pisarze sądzili, iż w pewnych okolicznościach ludzie mają nad relikwiami pewnego rodzaju władzę<sup>83</sup>. W świetle translacji św. Arnulfa władza ta polegałaby na tym, że właściciel szczątków mógł sam podjąć decyzję o przekazaniu ich czło-

---

<sup>83</sup> Tego, że istotnie siły nadprzyrodzone uznawały władzę człowieka nad relikwiami, dowodzi w sposób niedwuznaczny pochodząca z drugiej połowy IX w. translacja św. Puzyrny (BHL 6995). Autor notuje dwie ich interwencje: (1°) Haduini za skiniem bożym została opatką klasztoru w Herford (n. 3, s. 173); 2° Hilduin, opat Saint-Denis, za skiniem bożym został wygnany do Nowej Korbei (n. 4, s. 173). Skutkiem obu ingerencji było przeniesienie relikwii. Haduini dzięki swym rozległym koneksjom (stosunki rodzinne i przyjaźń z Karolem Łysym) zdobyła dla klasztoru ciało św. Puzyrny, natomiast Hilduin zaprzyjaźnił się z mnichami z Nowej Korbei, co w rezultacie doprowadziło do tego, że dał im ciało św. Wita. Ponieważ fakty te opisano w translacji, ponieważ w obu wypadkach skutkiem działania zaziemskich mocy było przeniesienie, nie ulega wątpliwości, że zdaniem autora celem tego działania była zmiana miejsca, które relikwie zajmowały w przestrzeni społecznej. Hagiograf uważał więc, że Bogu na tym zależało. Na uwagę zasługuje fakt, że mimo to autor w ten sposób ujął interwencję sił nadprzyrodzonych, że w niczym nie ograniczyły wolnej woli ludzi; umieszczali relikwie tam, gdzie uważali za stosowne. Podkreślić też warto, że działanie zaziemskich mocy polegało na połączeniu miejsc, między którymi miano przenieść szczątki, właśnie stosunkiem społecznym.

wiekowi, z którym był połączony stosunkiem społecznym. Ale po to, żeby w pełni wyjaśnić dlaczego w wielu utworach nie zaznaczono czynnego udziału mocy zaziemskich w przeniesieniu, władza musiała mieć jeszcze inny wymiar. Zdamy sobie z tego sprawę, analizując translację świętych Jerzego, Aureliusza i Natalii<sup>84</sup>. Hagiograf opowiada tam, jak w czasie przeniesienia, w którym pozytywną rolę odegrała przyjaźń, złodziej próbował ukraść szczątki. Nie udało mu się to, gdyż na przeszkodzie stanęło czynne działanie sił nadprzyrodzonych. Nie ulega wątpliwości, że miejsce wyznaczone przez przyjaźń było odpowiednie, inaczej zaziemskie moce nie przybyłyby ze wsparciem, gdy dzieło przeniesienia groziło niebezpieczeństwem. Ponieważ jednak same nie wyszły z inicjatywą, zapewne między klasztorem a poprzednim miejscem spoczynku nie było istotnej różnicy co do ich wartości. Okazuje się więc, że mimo podobnej wartości miejsc, mimo istnienia przyjaźni, inaczej, niż to było w wyżej przytoczonych przypadkach siły nadprzyrodzone wmieszały się w bieg wydarzeń. Dlatego też przyjęcie, iż stosunek społeczny wyrównuje wartość osób (grup) które łączy, nie tłumaczy w pełni, dlaczego w wielu utworach, w których przeniesienie relikwii odbywa się na tej zasadzie, nie zaznaczono czynnego udziału mocy transcendentnych. Trzeba ponadto uznać, iż zdaniem pisarzy stosunek społeczny daje ludziom moc strzeżenia relikwii przed najróżniejszymi niebezpieczeństwami.

Tak więc hipoteza, iż dla niektórych hagiografów człowiek ma władzę nad relikwiami, po to, aby mogła wyjaśnić interesujące nas zjawisko, musi zawierać dwa twierdzenia: (1°) iż ludzie mogą sami podjąć decyzję, czy szczątki zostawią u siebie, czy też dadzą je komuś, z kim są połączeni określonym stosunkiem społecznym, nie napotykając oporu ze strony sił nadnaturalnych; (2°) iż mają moc wprowadzenia jej w życie. W gruncie rzeczy druga cecha jest konsekwencją pierwszej. Jeśli bowiem istniało głębokie przekonanie, że człowiek w określonych okolicznościach jest w stanie podejmować słuszne decyzje, że w związku z tym Bóg może zdać się na jego wolę, to temu przekonaniu musi towarzyszyć inne, że mianowicie Pan obdarza go odpowiednią mocą do wprowadzenia ich w życie. Dopiero powstanie wątpliwości w stosunku do pierwszego jest w stanie podważyć pewność drugiego. Dlatego też sądzimy, że przyczyną istnienia pojęcia władzy, zawierającego w sobie oba przekonania, był sąd, iż stosunek społeczny pociąga za sobą wyrównanie wartości sakralnych, którymi odznaczają się połączone nim osoby (grupy).

Wydaje się, że rozporządzamy hipotezą, za pomocą której potrafimy odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie: dlaczego, zdaniem wielu hagiografów, Bóg zostawiał bieg wypadków własnemu losowi i jak to się działo, że stawało się zadość jego woli, mimo że sam w wydarzenia nie ingerował? Otóż, uprzedzając późniejsze wyniki, trzeba stwierdzić, że istnieje bardzo niewiele translacji właściwych, w których nie zaznaczono czynnego udziału sił nadprzyrodzonych, a w których przeniesienie nie odbyło się między punktami wyznaczonymi przez stosunek społeczny. Te nieliczne teksty należą do wyjątków i w związku z tym mogą być skutkiem przypadku. Nie wiadomo więc, czy istnieje w ogóle jedna odpowiedź na to pytanie, która by się odnosiła do nich wszystkich. Jeśli zaś chodzi o utwory, w których siły nadprzyrodzone nie są bezpośrednią przyczyną przeniesienia, a w których odbyło się ono w ramach stosunku społecznego, to odpowiedzi dostarcza hipoteza o swoistych cechach takich więzi. Autorzy, wyjaśniając przeniesienie, które odbyło się wzdłuż niej, nie powoływali się na zaziemskie moce jako na czynnik aktywny z tego względu, że wierzyli, iż w tych szczególnych okolicznościach człowiek jest w stanie sam podjąć decyzję i sam ma odpowiednie siły, by ją przeprowadzić. Jeżeli hagiograf milczał o działaniu mocy zaziemskich, to nie dlatego, iżby uważał, że dla nich zmiana miejsca spoczynku relikwii jest w ogóle obojętna, tylko z tego względu, że był przekonany, iż w tym wypadku Bóg zostawia człowiekowi margines swobody. Przeniesienie, zdaniem pisarza, nie dokonywało się wbrew woli mocy transcendentnych, ponieważ w tym wąskim zakresie zmiana miejsca spoczynku nie była dla nich istotna. Z tego też względu stosunek społeczny odgrywa w translacjach rolę elementu, który wskazuje i zarazem dowodzi wartości miejsca i przychylności bożej. Ponieważ, jak już zaznaczyliśmy, utwory, w których nie powołano się ani na czynne działanie Boga, ani na stosunek społeczny należą do wyjątków, mamy prawo stwierdzić, iż translacje (przynajmniej translacje właściwe i inwencje) w olbrzymiej większości przypadków zawierają w sobie wszystkie trzy składniki wyjaśniające. Zauważmy jednak, że

<sup>84</sup> Translacja świętych Jerzego, Aureliusza i Natalii (De translatione ss. Martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nataliae ex urbe Corduba Parisios, BHL 3409), PL CXV, kol. 936–960; scena kradzieży, lib. III, cap. 29, kol. 958.

hipoteza o sakralnym charakterze stosunku społecznego znajdzie właściwe uzasadnienie dopiero w następnej części pracy.

Analizując w tej drugiej części naszego studium poszczególne utwory, pytać będziemy głównie o to; jakie zdaniem autora czynniki powodowały przeniesienie. Chodzić nam przy tym będzie o ustalenie, czy ów pisarz uważał, iż ludzie cieszą się marginesem swobody przy rozmieszczaniu relikwii. Na pytanie to odpowiemy przecząco, jeśli stwierdzimy, że do przeniesienia w ogóle by nie doszło, lub też nie skończyłoby się ono powodzeniem, gdyby nie czynne działanie sił nadprzyrodzonych, albo też przeprowadzono by je, gdyby one czynnie temu nie przeszkodziły. Natomiast damy odpowiedź pozytywną w wypadku, jeśliby zaziemskie moce albo w ogóle nie przejawiały aktywności, albo też aktywność ta była nieistotna dla zmiany miejsca, które w przestrzeni społecznej zajmowały relikwie. Podkreślić musimy, że mamy tu na myśli czynne działanie sił nadprzyrodzonych, nie zaś bierne przyzwolenie, które by się ograniczało tylko do nie przeszkadzania dziełu podjętemu i wykonywanemu przez człowieka. Albowiem przychylność owych sił świadczy właśnie o tym, że człowiek może sam dysponować relikwiami. Czyli że rozstrzygnięcie owego zagadnienia zależeć będzie od możliwości stwierdzenia, iż fakt, będący skutkiem aktywności mocy zaziemskich, wchodził w skład ciągu przyczynowo-skutkowego, który doprowadził do przeniesienia, lub też jemu przeszkodził. Fakt ten bywa dwojakiego rodzaju: (1°) może to być pomoc, bez której człowiek nie jest w stanie wprowadzić swojego zamysłu w życie lub też przeszkoda, o którą rozbijają się jego wysiłki; (2°) może to być wydarzenie, które stwarza sytuację skłaniającą człowieka do dokonania przeniesienia, lub też go od takiej myśli odwodzącą. Nie każdy fakt drugiego rodzaju świadczy o tym, iż hagiograf wątpił w to, że ludzie cieszą się marginesem swobody. Zdarza się bowiem, że na ich decyzje siły nadprzyrodzone oddziałują pośrednio. Na przykład w świetle translacji św. Puzynny Bóg natchnął Hilduina, opata Saint-Denis, aby udał się na wygnanie właśnie do Nowej Korbei. Przebywając tam przez pewien czas, Hilduin zawiązał przyjaźń z mnichami, co było następnie powodem sprowadzenia ciała św. Wita z Saint-Denis do Nowej Korbei<sup>85</sup>. Działanie mocy zaziemskich daje się włączyć w ciąg przyczynowo-skutkowy. Ponieważ jednak Bóg nie oddziałwał bezpośrednio na wolę Hilduina, ten mógł samodzielnie podjąć decyzję o wydaniu relikwii mnichom z Nowej Korbei. Takie ujęcie zagadnienia dowodzi, że hagiograf był zdania, iż człowiek dysponuje marginesem swobody. Pod uwagę będziemy zatem brali tylko takie działania zaziemskich mocy, mające na celu skłonienie ludzi do dokonania przeniesienia, które albo bezpośrednio oddziałują na ich wolę, albo posługują się wydarzeniem, którego są bezpośrednim źródłem, a które powiadamia człowieka o woli bożej. Wydarzenie takie niekoniecznie musi być nakazem wprost wyrażonym, może być po prostu nadnaturalnym objawieniem obecności relikwii w danym miejscu i ich mocy. Tylko bowiem tego rodzaju okoliczności ograniczają człowiekowi w sposób istotny swobodę jego decyzji. Zasadne wydaje się też wprowadzenie jeszcze jednego ograniczenia. Może się mianowicie zdarzyć, że hagiograf daje wyraz przekonaniu, iż w danym przeniesieniu Bóg udzielił ludziom pomocy, zarazem jednak istnieją wątpliwości, czy pisarz zdaje sobie sprawę jak pomoc ta się urzeczywistniła. Wydaje się, iż jego niewiedza daje świadectwo temu, że do działania sił nadprzyrodzonych nie przywiązywał szczególnej wagi i tym samym skłonny był doceniać samodzielność człowieka.

Powyższe uwagi dają podstawę do podziału translacji na dwa typy. Do pierwszego zaliczymy te utwory, w których można stwierdzić, że Bóg albo bezpośrednio oddziałał na decyzję człowieka, albo też bezpośrednio powiadomił go o swej woli, co miało znaczenie dla podjęcia (czy też zaniechania) przeniesienia, albo wreszcie udzielił czynnej pomocy, bez której przeniesienie nie doszłoby do skutku, czy też ludzkiemu przedsięwzięciu zapobiegł — jeżeli da się ustalić, że autor dobrze zdawał sobie sprawę z tego, jak interwencja boża się dokonała. Jeżeli w danym utworze opisano kilka przeniesień właściwych (resp. znalezień) uznamy go za translację właściwą (resp. inwencję) pierwszego typu, gdy w co najmniej jednym wypadku miała miejsce wyżej określona interwencja boża. Natomiast do drugiego typu zaliczymy wszystkie inne teksty. Wyjaśnić też trzeba, że gdy dany utwór jest zarazem translacją właściwą i inwencją, oceniać go będziemy osobno jako inwencję, osobno zaś jako translację właściwą. Może więc się zdarzyć, że jako inwencja wejdzie do pierwszego typu, natomiast jako translacja właściwa do drugiego (lub odwrotnie).

<sup>85</sup> Por. przyp. 83.



Analizując poszczególne źródła, zastanawiać się też będziemy nad sposobami, jakie dany autor zastosował, aby przekonać czytelnika o tym, że przeniesienie dokonało się za zgodą Boga, a miejsce, w którym relikwie spoczęły, było odpowiednie. Przeprowadzimy zatem jeszcze inną klasyfikację badanych źródeł. Do jednej grupy zaliczymy utwory, których twórcy posłużyli się następującymi rodzajami cudów: (1°) wizją, w której objawiono wolę sił nadprzyrodzonych co do punktu, w którym relikwie mają się znaleźć; (2°) cudem, który był przyczyną przeniesienia, oraz (3°) cudem, który był jego „jakby przyczyną”. Natomiast do drugiej wejdą te teksty, w których nie zastosowano żadnej z tych metod. Jeżeli stwierdzimy, że jakaś translacja należy do pierwszej, przyjmujemy, że hagiografowie uważali, iż o woli Boga i o wartości miejsca świadczyć może tylko sam Bóg. Z kolei, gdy natrafimy na tekst, w którym nie zanotowano cudu należącego do któregoś z wymienionych rodzajów, będzie mogło to dowodzić, że autor sądził, iż o wartości miejsca i woli Boga wnosić da się także z faktów, które nie są bezpośrednim skutkiem Jego działania. W grupie drugiej znajdują się wprawdzie teksty, w których zapisano cuda nie należące do wymienionych wyżej kategorii. Ponieważ jednak owe cuda są w swojej wymowie niejednoznaczne i mało dobitne, uważamy, że gdyby, zdaniem autora tekstu, o postawie sił nadprzyrodzonych mogły świadczyć tylko one same, autor ten zastosowałby jakiś skuteczniejszy sposób wypowiedzi. Analizę tą posłużymy się jako zabiegiem pomocniczym, mającym na celu zbadanie, jak dalece hagiografowie byli przekonani o tym, iż człowiek jest w stanie sam decydować o miejscu spoczywania relikwii.

### IX. Sposoby identyfikowania stosunku społecznego w translacjach oraz jego typy

W dotychczasowych rozważaniach zwróciliśmy uwagę na to, że stosunek społeczny łączący osobę, która miała relikwie przed przeniesieniem oraz osobę, która weszła w ich posiadanie na skutek przeniesienia, jest bardzo ważnym składnikiem translacji. Próbowaliśmy też ustalić, na czym polega jego rola. Przeprowadzimy teraz klasyfikację relacji, które zachodzą między bohaterami omawianych utworów, a także ustalimy zasady ich identyfikowania.

Terminem „stosunek społeczny” nazywamy taką relację między jednostkami (grupami), w której obie strony poczuwają się do określonych praw i obowiązków względem siebie i jednocześnie znajdują się w kontakcie ze sobą, wynikającym z tych uprawnień i zobowiązań; relacja ta ma charakter trwały<sup>86</sup>. Przykładu sytuacji, w której dostrzec można wszystkie składniki tak zdefiniowanego stosunku, dostarcza translacja św. Gorgoniusza. Mowa jest tam o św. Chrodegangu biskupie Metz. Gdy ufundował on klasztor w Gorze, zapragnął umieścić w nim relikwie świętych. Wyprawił się do Rzymu, udał się do papieża Pawła i darami godnymi tego świętego męża obdarował Kościół i ubogich Chrystusa. Zwrócił się do papieża o rozstrzygnięcie autorytetem apostolskim pewnych spraw Kościoła frankijskiego, co do których istniały wątpliwości, a następnie poprosił o szczątki świętych. Ponieważ Paweł wiedział, że cokolwiek Chrodegang robi, czyni to z inspiracji bożej, i ponieważ nie chciał smucić człowieka, w którym zamieszkuje Bóg, wyraził zgodę, mówiąc w ten oto sposób:

Nawet gdyby ktoś nie tak dobrej opinii jak twoja zwrócił się [do nas] z tą prośbą, chcąc służyć wyłącznie dobru Kościoła, my, którym choć niegodnym, w zastępstwie św. Piotra przekazano Kościół powszechny na całym świecie, powinniśmy wyjść naprzeciw zbawieniu wiernych. Jeślibym więc tobie odmówił – tobie, którego słusznej prośbie odpowiada najlepsze życie – byiby to, jak sądzę, absurd<sup>87</sup>.

W tekście tym dość wyraźnie rysują się poszczególne składniki stosunku społecznego. Papież i biskup mają poczucie wzajemnych zobowiązań. I tak przekazanie relikwii Chrodegangowi uważa Paweł za obowiązek związany ze sprawowanym przez siebie urzędem. Natomiast Chrodegang, zwracając się do Pawła z prośbą i rozstrzygnięcie spraw Kościoła frankijskiego, którego jest przedstawicie-

<sup>86</sup> Por. F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. II, *Urabianie osoby wychowanka*, Warszawa 1973, s. 124.

<sup>87</sup> Translacja św. Gorgoniusza (BHL 1781) cap. 28, s. 570: *Etiam si aliquis non tuae bonae opinionis accessisset pro hac re rogaturus, tantum utilitati ecclesiae providere gestiret, nos, quibus quamvis indignis universalis totius mundi aecclesia vice sancti Petri est commissa, fidelium saluti succurrendum erat; tibi autem, cuius sane petitioni optima vita concordat, quae petis si negem, quam sit absurdum video.*

lem, uznaje prawo papieża do mniej lub bardziej posuniętej interwencji w życie tegoż Kościoła i tym samym poczuwa się do posłuszeństwa wobec władzy apostołskiej. Przedstawiona w źródle sytuacja spełnia również inny postulat definicji: obie strony nie tylko uznają nawzajem swoje uprawnienia i zobowiązania, ale korzystalają z nich i im się poddają. Dodać trzeba, że omawiana relacja ma charakter trwały. Jednak ze względu na konstrukcję wykładu wykażemy to oddzielnie później.

Inny przykład znaleźć można w translacji św. Agnieszki. Gdy biskup Baldryk dowiedział się, że hrabia Tiadbold wszedł w posiadanie ciał św. Agnieszki i św. Benigna, zwrócił się do niego, aby mu je przekazał. Obaj mężowie byli złączeni więzami przyjaźni i biskup, występując z tą prośbą, zamierzał w ten sposób wypróbować wierność swojego przyjaciela. Hrabia zawahał się zrazu, nie miał bowiem ochoty pozbawiać się świętych patronów. W końcu jednak, nie chcąc zadawać szkody przyjaźni z biskupem, wyraził zgodę<sup>88</sup>. I w tym przypadku da się wyróżnić wszystkie składniki stosunku społecznego – relację między biskupem a hrabią określa hagiograf jako przyjaźń, przy czym daje do zrozumienia, że pociągała ona za sobą wzajemne prawa i obowiązki stron. Autor opisuje też sytuację, w której z praw tych skorzystano. Relacja ta, jak to udowodnimy niżej, odznaczała się trwałością.

Sytuacja społeczna, w której dokonano przeniesienia, jest zatem w obu przypadkach podobna. Nie jest jednak taka sama. O ile bowiem w translacji św. Gorgoniusza prawa i obowiązki składające się na stosunek społeczny wynikają ze sprawowanych przez strony urzędów, o tyle w translacji św. Agnieszki są skutkiem przyjaźni. Jak łatwo można się zorientować, Paweł uważał, że powinien przekazać relikwie biskupowi Metz, ponieważ jest papieżem. Również ze względu na to, że był papieżem, miał prawo wypowiadać się w sposób autorytatywny w sprawach Kościoła frankijskiego. Z kolei Chrodegang tak wtedy, gdy poddał się decyzjom Pawła, jak i wówczas, gdy skorzystał z prawa do posiadania relikwii, znalazł się w sferze działania urzędu, sam więc występował niejako w charakterze urzędnika. Można więc stwierdzić, że stosunek istniejący między tymi ludźmi wynikał ze stosunku urzędów, które piastowali. Natomiast zobowiązania Tiadbolda i uprawnienia Baldryka miały swoje źródło w tym, że byli oni przyjaciółmi. Przyjaźń więc była w tym wypadku podstawą istnienia stosunku społecznego.

Porównanie translacji św. Gorgoniusza i translacji św. Agnieszki nasuwa myśl o potrzebie wyszczególnienia dwóch typów stosunku społecznego. Różnicę tę ilustrują dwa omawiane przed chwilą utwory. Uprawnienia i zobowiązania papieża wynikały stąd, że miał on służyć zbawieniu ludzi. Co do obowiązków, źródło stwierdza to w sposób wyrazisty. Ale i co do praw możemy wyciągnąć podobny wniosek. Z jednej strony hagiograf powiada, że Paweł miał służyć zbawieniu ludzi jako następca św. Piotra, z drugiej zaś stwierdza, że sprawy Kościoła frankijskiego papież rozstrzygnął apostołskim, a więc jak rozumieemy, Piotrowym autorytetem. Podobnie zdaje się interpretować prawa Chrodeganga autor, wkładając w usta Pawła słowa, że relikwie dałby każdemu, kto by się o nie zwrócił (tzn. także Chrodegangowi), mając na uwadze dobro Kościoła, czyli – jeśli się trafnie domyślamy – zbawienie ludu. W opinii pisarza temu właśnie zadaniu podporządkowane są więc prawa i obowiązki papieża i biskupa Metz i ze względu na to zadanie stykają się oni ze sobą. Natomiast autor translacji św. Agnieszki powołuje się nie na jakiś określony cel, któremu Baldryk i Tiadbold mają służyć, lecz na przyjaźń. Jak to dokładnie omówimy w drugiej części niniejszego studium, jej pojęcie nie zawierało jakiegoś określonego celu, który przyjaciele mieli urzeczywistniać, lecz całą bliżej nie uściśloną gamę zadań.

Dokonajmy więc następującego rozróżnienia. Za stosunek osobowy uznamy stosunek łączący osoby (grupy), których wspólne zadania nie sprowadzają się do realizowania jakiegoś ograniczonego w wymiarze celu, i których, w związku z tym, prawa i obowiązki nie zamykają się w ograniczonej, o uściślonym zasięgu sferze działania. Natomiast stosunek urzędów będzie to taki stosunek, w którego ramach ludzie mają ograniczony w wymiarze i uściślony cel, prawa zaś i obowiązki tych ludzi odnoszą się do wydzielonej sfery działania.

Nie we wszystkich jednak utworach hagiografowie tak szczegółowo charakteryzują relacje zachodzące między bohaterami, jak to czynią autorzy komentowanych tu translacji. Jako na przykład wskażmy na translację św. Wita. Pisząc jak to się stało, że Hilduin dał ciało świętego mnichom z klasztoru w Nowej Korbei, hagiograf nie wspomina, przynajmniej w sposób bezpośredni, o tym, że wiązały ich

<sup>88</sup> Translacja św. Agnieszki (*De s. Agnete virg., Translationes eius*, BHL 165), AA SS Ianuarii t. II, n. 13, s. 724.

jakieś zobowiązania i uprawnienia. Zaznacza tylko, że łączyła ich miłość<sup>89</sup>. Czy znaczy to, że autor translacji nie powołuje się na stosunek społeczny? Wniosek ten byłby pozbawiony podstaw. Trzeba bowiem przyjąć, że hagiograf mógł w tym wypadku liczyć na wiedzę czytelnika o prawach i obowiązkach, jakie względem siebie mają ludzie połączeni miłością. Aby więc powołać się na stosunek społeczny, wystarczyło napisać, że osoba, która dała relikwie i osoba, która je dostała, nawzajem się miłowały. Podobnie jest wówczas, gdy autor pisze, iż król dał relikwie biskupowi, którego diecezja leżała w kraju owego władcy. Nawet jeśli w tekście nie ma ani słowa o prawach i obowiązkach tych ludzi, trzeba przyjąć, że hagiograf powołał się na stosunek społeczny. Miał bowiem prawo uważać, że czytelnicy będą dobrze wiedzieć, czy i jakie uprawnienia i zobowiązania mają względem siebie jakkolwiek król i jakkolwiek biskup.

Okazuje się więc, że aby poddać analizie translacje nie wystarczy dysponować ogólną definicją stosunku społecznego i definicjami jego poszczególnych typów. Należy ponadto ustalić kryteria pomagające stwierdzić, czy dany autor nań się powołuje, a jeśli tak, to na który jego rodzaj. Oba problemy najłatwiej rozstrzygnąć, jeśli hagiograf wyszczególnił prawa i obowiązki bohaterów translacji. Gdy informacji tych brakuje, istnienie stosunku drugiego typu można przyjąć wówczas, jeżeli z tekstu wynika, iż bohaterowie piastowali urzędy i jeżeli skądinąd wiadomo, że te urzędy miały względem siebie jakieś uprawnienia i zobowiązania. Natomiast występowanie stosunku pierwszego typu da się ustalić, jeśli hagiograf stwierdza, że dane osoby były dla siebie np. *amici* lub *familiares*, że łączyła je np. *amicitia*, *familiaritas*, *amor*, *caritas*, *dilectio*. Albo też wskazuje on na pokrewieństwo lub powinowactwo między nimi, jako że relacje te pociągały za sobą przyjaźń i miłość. Nie tylko jednak w takich razach trzeba przyjąć istnienie stosunku tego typu, lecz także wtedy, gdy bohaterowie postępują wobec siebie jak ludzie związani miłością i przyjaźnią, to znaczy, gdy przynajmniej jedna ze stron wyświadcza drugiej daleko idące dobrodziejstwa. Z taką sytuacją stykamy się w translacji św. Hugberta. Jej autor podkreśla z naciskiem zasługi, jakie biskup położył dla pewnego klasztoru i to pozwala stwierdzić występowanie stosunku osobowego między biskupem a tamtejszymi mnichami<sup>90</sup>.

Postępowanie bohaterów może mieć znaczenie dla ustalenia rodzaju relacji, czasem także i wówczas, gdy w tekście określa się ją jako *amicitia* czy *caritas*. Tak jest wówczas, kiedy jedna ze stron w sposób wyraźny działa wbrew wynikającym z przyjaźni i miłości obowiązkom, a autor podkreślając to, zdaje się sugerować, iż albo była ona nieszczerą, albo na skutek opisanego czynu jej się sprzeniewierzono. Jako przykład powołajmy się na drugą translację św. Machuta<sup>91</sup>. Mowa jest tam o pewnym szlachetnym młodzieńcu, który uciekły z kraju przed prześladowaniami ze strony krewnych, schronił się w klasztorze, w którym spoczywało ciało św. Machuta. Młodzieniec służył tam przez długi czas. Gdy postanowił wrócić do ojczyzny, pan klasztoru wyraził zgodę na jego odejście upominając go, aby przestrzegać praw miłości i wierności, które ich ze sobą łączyły. Po powrocie do kraju młodzieniec zorientował się, że ze względu na nienawiść, jaką żywili do niego krewni, nie zazna tam spokoju. Zwrócił się więc po radę do biskupa Bili'ego. Ten obiecał mu pomoc w odzyskaniu dziedzictwa i obdarzyć swą łaską, pod warunkiem wszakże, że sprowadzi ciało św. Machuta. Młodzieniec zgodził się i wrócił do klasztoru, gdzie go serdecznie przyjęto, a wykorzystując zaufanie, jakim go darzono, ukradł relikwie i przekazał je biskupowi Bili'emu. W translacji tej zaznaczono, że klasztor i jego pan z jednej strony oraz młodzieniec z drugiej mieli względem siebie określone prawa i obowiązki wynikające z nakazów miłości i wierności. Jednocześnie mocno podkreślano, opisując kradzież relikwii, że młodzieniec nakazom tym się sprzeniewierzył. Rozumieć więc trzeba, że hagiograf bynajmniej nie uważał, aby rzeczywistość wiązała ich miłość. Można nawet podejrzewać, że zależało mu na uwydatnieniu relacji będącej przeciwieństwem przyjaźni. Jak to wykażemy w drugiej części studium, stosunek miłości i przyjaźni istnieje o tyle, o ile strony spełniają obowiązki z niego wypływające. Zatem relacja między młodzieńcem a klaszturem i jego panem nie była stosunkiem osobowym.

W definicji stosunku społecznego znajduje się jeden składnik, który pozostawiliśmy dotąd bez wyjaś-

<sup>89</sup> Translacja św. Wita (BHL 8718) cap. 13, s. 580.

<sup>90</sup> Translacja św. Hugberta (BHL 3995) cap. 2, s. 235 n.

<sup>91</sup> 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.

nienia. Chodzi mianowicie o trwałość relacji. Dotychczasowe ustalenia pozwalają teraz przystąpić do wyjaśnienia tego elementu. W tym celu zapoznajmy się z translacją św. Maurycego<sup>92</sup>. Święta Puzynna wyruszyła do Rzymu, mając nadzieję, iż tam zdobędzie jakieś relikwie. Gdy przybyła na miejsce, ukazał jej się anioł, który polecił świętej dziewicy udać się do Agaunum i zabrać stamtąd szczątki św. Maurycego. Posłuszna rozkazowi, przybyła do wspomnianego klasztoru. Tam przyjął ją w gościnę strażnik świętych szczątków i zaopatrzył we wszystkie potrzebne rzeczy. Od razu opowiedziała mu o widzeniu, którego doznała w Rzymie. Ponieważ strażnik wiedział, że jest ona osobą świętą i mówi z natchnienia bożego, ofiarował jej relikwie. Zabrała szczątki ze sobą i na ich cześć zbudowała bazylikę, którą konsekrował biskup Châlons-sur-Marne.

Zastanówmy się najpierw, czy Puzynnę łączył ze strażnikiem stosunek urzędów? Otóż da się ponad wszelką wątpliwość ustalić następujące fakty. Utwór nie podaje żadnych informacji, na których podstawie można by wnosić, że zdaniem hagiografa Puzynna miała przed przeniesieniem jakiś związek z klasztorem w Agaunum. Raczej przeciwnie — w tym, że pędziła żywot z dala od niego, bo w Szampanii, wolno dopatrywać się argumentu przemawiającego za przyjęciem odwrotnej wykładni. Nic też się w translacji nie mówi, aby po przeniesieniu sama Puzynna, czy też założona przez nią bazylika miały jakiś kontakt z Agaunum. Stosunek urzędów istniałby natomiast w chwili, gdy święta przybyła do Agaunum po relikwie i gdy łączył ją z jednej strony jako gościa, z drugiej zaś strażnika jako urzędnika klasztoru. Z kolei trzeba rozważyć, czy i w jakim rozumieniu zachodził między nimi stosunek przyjaźni? Ponieważ hagiograf nie pisze o ich wzajemnych, ewentualnych zobowiązaniach wynikających z przyjaźni, ponieważ nie określa ich wzajemnej relacji za pomocą terminu *amicitia* lub też jakiegoś słowa równoważnego, za występowaniem tego rodzaju więzi przemawiać może tylko postępowanie bohaterów. Wyżej za symptom przyjaźni uznaliśmy takie postępowanie co najmniej jednej ze stron, które można uznać za wielkie dobrodziejstwo dla drugiej. Otóż niewątpliwym dobrodziejstwem było przekazanie przez mnicha z Agaunum relikwii św. Puzynnie, co mogłoby skłaniać do przyjęcia, że osoby te łączyła przyjaźń. Zdawałoby się więc, że kontekst społeczny przeniesienia relikwii przedstawiony w translacji św. Maurycego podobny jest do kontekstu, jaki się jawi w translacji św. Gorgoniusza, czy też w translacji św. Agnieszki. Jest to jednak tylko pozór, albowiem w translacji św. Maurycego relacja przypominająca już to stosunek osobowy, już to stosunek urzędów odznacza się nietrwałością; Puzynna miała kontakt ze strażnikiem jako urzędnikiem klasztornym tylko tak długo, jak było to potrzebne do zdobycia relikwii. Podobnie, jeśli darowanie szczątków można uznać za symptom przyjaźni, to na jego podstawie wolno przyjąć jej istnienie tylko w czasie niezbędnym do przeniesienia, brak bowiem jakichkolwiek danych pozwalających wnosić, że stosunek ten zachodził przed przeniesieniem, lub też je przetrwał. Zupełnie inaczej przedstawia się rzecz w poprzednio omówionych translacjach. Chrodegang z Metz był biskupem przed przybyciem do Rzymu i po wyjeździe stamtąd w dalszym ciągu nim pozostał; podobnie też Baldryk i Tiadbold byli przyjaciółmi już wówczas, gdy o istnieniu relikwii nikt nie wiedział.

Przeprowadzone tu porównanie pozwala jasno przedstawić, co rozumiemy przez „trwałość stosunku społecznego”. Długość jego istnienia ujmujemy w sensie relatywnym, za nietrwałą uznajemy taką relację, która istnieje tak długo, jak to jest potrzebne do dokonania przeniesienia. Natomiast za trwałą uważamy relację, która — alternatywnie — albo poprzedza w czasie przekazanie relikwii, albo też istnieje po przeniesieniu w dalszym ciągu. Zgodnie z tą konwencją terminologiczną odmawiamy relacji, łączącej Puzynnę i strażnika, miana stosunku społecznego. Oczywiście zaproponowana definicja nie jest definicją teoretyczną, lecz tylko operacyjną. A i jako operacyjna ma służyć tylko do interpretowania translacji nie zaś jakiegokolwiek innego źródła.

W translacjach można wyróżnić następujące relacje zachodzące między osobą (grupą), która miała relikwie przed przeniesieniem a osobą, która je zdobyła na skutek przeniesienia: (1°) stosunek społeczny występujący w dwóch odmianach, (2°) relację, która tym różni się od niego, że brak jej trwałości, wreszcie (3°) relację łączącą ludzi, którzy nie mają względem siebie żadnych obowiązków i praw, lub też mając, nie respektują ich, albo nie pozostają ze sobą w ogóle w kontakcie. Przykładu relacji ostatniego rodzaju może dostarczyć translacja św. Bibiana (BHL 1372). Mowa jest tam o sprowadzeniu

<sup>92</sup> Źródło cytowane w przyp. 47.

ciała św. Bibiana z klasztoru w Saintes do klasztoru w Figeac. Klasztory te nie korzystały z jakichkolwiek względem siebie uprawnień, a samo przeniesienie dokonało się na skutek kradzieży.

Analizując poszczególne translacje, będziemy starali się stwierdzić, jakie znaczenie w danej epoce przypisywano stosunkowi społecznemu. W tym celu przeprowadzimy następującą klasyfikację tekstów. Do jednej grupy zaliczymy utwory, których autorzy kładli nacisk na stosunek łączący dawnego właściciela relikwii z nowym. W ramach tych tekstów wyróżnimy podgrupę translacji, których twórcy podkreślali rangę stosunku osobowego. Do drugiej grupy włączymy źródła, w których nie przydawano znaczenia stosunkowi. Szczegółowe zasady klasyfikacji podamy w drugiej części pracy.

Tutaj tylko zaznaczmy, że pod uwagę trzeba brać nie tylko relację łączącą osobę (grupę) posiadającą relikwie przed przeniesieniem i osobę (grupę), która uzyskała je na jego skutek, ale czasem cały „trójkąt” relacji. Trzeba go brać pod uwagę wtedy, kiedy ono dokonało się na polecenie władcy albo biskupa. Może się bowiem zdarzyć, że król lub biskup nie posiadają bezpośrednio relikwii, niemniej ze względu na swój urząd należą one do ich otoczenia. Z tego względu ewentualne wyrównanie wartości może nastąpić za pośrednictwem stosunku, który łączy nowe miejsce np. z monarchą. Wspomniany „trójkąt” składa się zatem z następujących relacji: (1) dawne miejsce spoczynku — nowe miejsce; (2) władca lub biskup — dawne miejsce; (3) władca lub biskup — nowe miejsce.

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

### **Erster Teil — Quellenkundliche Untersuchung**

Der Autor hat eingehende Textuntersuchungen der Translationsberichte durchgeführt, um anhand dieser Quellen die Auffassung von Freundschaft und Gabe zur Zeit der Karolinger zu klären. Seinen Forschungsgegenstand stellt er im ersten Abschnitt dieser Abhandlung dar.

Über die Freundschaft im frühen Mittelalter ist schon mancherlei geschrieben worden. Dennoch sah sich der Autor zur Wiederaufnahme des Themas in der Hoffnung veranlaßt, daß in den Translationsberichten weitere Belege für die damaligen Vorstellungen über Freundschaft und Gabe gefunden werden könnten.

Die Abhandlung besteht aus zwei Teilen. Der erste, hier veröffentlichte Teil enthält Quellenuntersuchungen. Sein Gegenstand sind Translationsberichte, die der Autor im Hinblick auf seine Fragestellung untersucht. Der zweite Teil wird der Freundschaft und den Gepflogenheiten bei der Überreichung von Gaben als sozialen Erscheinungen gewidmet sein.

Die Quellengattung der Translationsberichte — damit befaßt sich der zweite Abschnitt — umfaßt alle Werke, die Reliquienüberführungen beschreiben, soweit der Hagiograph bemüht ist, ausführlich zu erzählen, wie und weshalb es zur Übertragung der Reliquien gekommen ist.

Im dritten Abschnitt wird eine nähere Einteilung der Translationsberichte versucht. Die Art und Weise der beschriebenen Überführungen erlaubt eine genauere Einordnung dieser Texte. Die Auffindung der Reliquien und die eigentliche Reliquienüberführung sind hier von besonderer Bedeutung. Mit einer Auffindung hat man es dann zu tun, wenn die betreffende Person bzw. Gruppe die Reliquien mit einem vorher nicht bestehenden Kult umgibt. Eine eigentliche Überführung erfolgt dagegen dann, wenn Reliquien, die schon vorher mit einem ständigen Kult umgeben waren, die sie verehrenden Personen (bzw. Gruppen) wechseln. Für den Translationsbericht, der die Auffindung beschreibt, schlägt der Autor die Bezeichnung „Inventio” vor, für ein Werk, das die eigentliche Überführung der Reliquien beschreibt — „eigentliche Translation”.

Im vierten Abschnitt fragt der Autor, zu welchem Zweck die Translationsberichte geschrieben wurden. Er betont, daß in diesen Texten nicht so der sehr wahre Verlauf der Ereignisse wiedergespiegelt wird wie die Ansichten des Verfassers über die Umstände der Überführung. Das ergibt sich aus zwei Tatsachen: 1. Die Ursachen und Folgen unterliegen überhaupt nicht menschlichen Erfahrungen; 2. die Translationsberichte sind typisch hagiographische Texte, was ihren subjektiven Charakter zusätzlich verstärkt. Diese Umstände bewirken, daß die Translationsberichte für die vorliegende Abhandlung eine besonders wichtige Quelle darstellen. Dem Autor geht es nämlich nicht darum, den wahren Verlauf der Überführung wiederzugeben, sondern die Ansichten der Schreiber über deren Verlauf festzustellen.

Im fünften und sechsten Abschnitt erwägt der Autor, in welcher Weise die Hagiographen die Reliquienüberführungen deuteten. Ihrer Meinung nach waren sie ein Zusammenspiel von drei Faktoren, und zwar: der Ablauf der Geschehnisse, der Wille Gottes und die sakrale Bedeutung der Stätte, an der sich die Reliquien befunden haben oder sich befunden haben sollen. Die Hagiographen beschränkten sich nicht nur auf die Beschreibung der einzelnen Begebenheiten, die die Überführung in die Wege leiteten, sondern bezogen Gott auch als entscheidenden Faktor ein, der den Entwicklungsgang des Geschehens bestimmte. Aber auch der Wille Gottes war nicht allein der definitive Faktor, es war der von Gott selbst berücksichtigte sakrale Rang der Stätte, an der die Reliquien nach der Überführung eintrafen. In diesen beiden Abschnitten werden auch die Fakten aufgezählt, die diesen Rang bestimmten.

Der siebente Abschnitt enthält die Klassifikation der Wunder, von denen in den Translationsberichten die Rede ist. Es wird auch erläutert, in welcher Weise die Hagiographen verfahren, um zu zeigen und zu beweisen, daß die Überführung gemäß dem Willen Gottes vorgenommen wurde, und daß die Stätte, an der sich die Reliquien befanden, deren würdig war.

Im achten Abschnitt wird die Rolle besprochen, die von den Hagiographen den Menschen und den übernatürlichen Kräften bei den Reliquienüberführungen beigemessen wurde. Die Meinungen der Verfasser der Translationsberichte zu diesem Thema gingen auseinander. Neben Werken, in denen die Übertragung als eine Kette von Geschehnissen dargestellt wurde, die wiederum eine Folge der direkten Interventionen von übernatürlichen Kräften sind, gibt es Texte, in denen von überirdischen Einwirkungen kein Wort gesagt wird. Die Ansichten dieser zweiten Verfassergruppe können jedoch nicht so gedeutet werden, daß sie das Auftreten übernatürlicher Kräfte und den sakralen Rang der Stätte überhaupt als unwichtig ansahen. Im Gegenteil, sie legten bedeutendes Gewicht darauf.

Diese Ansicht läßt sich erklären, wenn man auf die Bedeutung hinweist, die gewissen sozialen Beziehungen und insbesondere der Freundschaft in der Karolingerzeit beigemessen wurde. Die Analyse einiger Quellen beweist, daß sich nach der damaligen Auffassung alle freundschaftlich miteinander verbundenen Menschen in einem ähnlichen Verhältnis zum *Sacrum* befanden. Mit anderen Worten: der Mensch, der mit einem anderen in Freundschaft verbunden war, gewann Anteil am sakralen Wert des Freundes, oder, in christlichen Kategorien ausgedrückt, er hatte Anteil an der Gnade, mit der Gott den Freund umgab. Viele Translationsberichte, in denen man sich nicht auf übernatürliche Kräfte als aktiven Faktor beruft, beschreiben die Reliquienüberführungen unter Menschen, die in freundschaftlichen oder annähernd freundschaftlichen Beziehungen zueinander standen. Diese Darstellungsweise ergibt sich also daraus, daß die Hagiographen für beide an der Überführung teilnehmenden Seiten ähnliche sakrale Werte anerkannten, und dies aufgrund der sie verbindenden Freundschaft. Da sich in den Augen Gottes beide Partner eines ähnlichen Wertes erfreuten, griff Gott nicht ein. Er tat es nur dann, wenn es sich um eine Reliquienüberführung an einen Ort handelte, der eine viel größere oder viel geringere Bedeutung als der bisherige hatte. Daraus geht hervor, daß die Verfasser, die die Reliquienüberführung nur als ein Ergebnis des menschlichen Handelns betrachteten, den Willen Gottes und den Rang der Stätte berücksichtigten. Sie taten das, indem sie auf die sozialen Beziehungen hinwiesen, wodurch erklärt werden sollte, warum übernatürliche Kräfte passiv blieben, und auch beweisen sollte, daß sich die Reliquien in den richtigen Händen befanden.

Am Ende dieses Abschnittes wird die Einteilung der Translationsberichte in zwei Gruppen vorgenommen, und zwar: Translationen des Typs I, in denen übernatürliche Kräfte als mitwirkender Faktor

anerkannt wurden, ferner die Translationen des Typs II, bei denen die Verfasser die unmittelbaren Beweggründe für die Überführungen ausschließlich bei den Menschen sahen.

Die Hypothese über die sakralen Eigenschaften der gesellschaftlichen Beziehungen in der Karolingerzeit wird eine vollständigere Begründung im zweiten Teil der Abhandlung erhalten.

Im neunten Abschnitt werden zwei Arten der gesellschaftlichen Beziehungen herausgearbeitet: persönliche Beziehungen (z. B. Freundschaft) und amtliche Beziehungen (z. B. zwischen dem Papst und einem Bischof). Es werden auch Kriterien angegeben, mit deren Hilfe festgestellt werden kann, ob sich der betreffende Hagiograph in der Deutung der Reliquienüberführung auf gesellschaftliche Beziehungen beruft und auf welche.

Die wesentlichen Thesen der vorliegenden Abhandlung wurden schon einmal dargelegt, und zwar unter dem Titel: *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les „Translationes sanctorum“*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés. IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle, Etudes Augustiniennes*, Paris 1981, S. 399-416.