

ROMAN MICHAŁOWSKI
*Instytut Historyczny
Uniwersytetu Warszawskiego*

POST DZIEWIĘCIOTYGODNIOWY W POLSCE CHROBREGO.
STUDIUM Z DZIEJÓW POLITYKI RELIGIJNEJ
PIERWSZYCH PIASTÓW

I

Zastanawiając się nad polityką religijną pierwszych Piastów, warto odwołać się od razu do *Kroniki Thietmara*, w szczególności do rozdziału 2. i 3. księgi VIII, gdzie mowa jest o zwyczajach panujących w ówczesnej Polsce¹. Autor z naciskiem pisze o straszliwych karach, które spadają na tych, którzy popełniają wykroczenia w dziedzinie religijnej i obyczajowej. Oto np. ludziom, którzy jedzą mięso po siedemdziesiąticy, wybija się czy też wylamuje zęby². Jeszcze okrutniejsze katusze grożą cudzołożnikom, kronikarz nie skąpi w tym względzie drastycznych szczegółów. A przecież — stwierdza autor — w państwie Chrobrego dzieją się rzeczy o wiele gorsze, które ani Bogu nie są miłe, ani ludziom nie służą ku poprawie.

Wbrew jednak pozorom Thietmar nie potępia polskiego księcia, przeciwnie, do surowości, z jaką ten traktuje poddanych, odnosi się ze zrozumieniem. Uważa mianowicie, że Bolesław, jeżeli chce mieć nadzieję na zbawienie wieczne, nie może ze swoim ludem postępować inaczej³. W kraju bowiem, który dopiero niedawno przyjął chrześcijaństwo, prawa Bożego musi bronić naga siła, gdyż posty jako pokuta za grzechy nakładana przez biskupów są środkiem daleko niewystarczającym⁴.

Cytowane fragmenty kroniki ukazują nam polskiego monarchę jako władcę chrześcijańskiego, który stoi na straży prawa Bożego i jednocześnie

¹ *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, wyd. R. Holtzmann, Berlin 1935, MGH SrG n.s., t. 9 [dalej cytowane jako Thietmar], ks. 8, rozdz. 2-3, s. 494-496.

² „Et quicumque post LXX. carnem manducasse invenitur, abscisis dentibus graviter punitus. Lex namque divina in hiis regionibus noviter exorta potestate tali melius quam ieiunio ab episcopis institutu corroboratur”, Thietmar, ks. 8, rozdz. 2, s. 494 (tekst cytujemy według kodeksu 1., kodeks 2. daje lekcję niemal identyczną, ibidem, s. 495).

³ „In huius sponsi [sc. Boleslavi] regno sunt multae consuetudines variae; et quamvis dirae, tamen sunt interdum laudabiles. Populus enim suus more bovis est pascendus et tardi ritu asini castigndus et sine poena gravi non potest cum salute principis tractari (Thietmar, ks. 8, rozdz. 2, s. 494). W sprawie interpretacji tego ustępu zob. A. Gieysztor, *Przemiany ideologiczne w państwie pierwszych Piastów a wprowadzenie chrześcijaństwa*, w: *Początki państwa polskiego*, wyd. K. Tymieniecki, t. 2, Poznań 1962, s. 165 z przyp. 70.

⁴ Zob. cytaty w przyp. 2.

jako prawodawcę, który prawo Boże w swoim kraju zaprowadza⁵. Utwór nie informuje nas, czy karę za łamanie postu ustanowił Bolesław, czy też jego ojciec Mieszko. Nie ulega wszak wątpliwości, że nie mamy tutaj do czynienia z pradawnym obyczajem — Polska dopiero w 966 r. przyjęła chrzest — lecz z działalnością legislacyjną monarchy, inspirującego się wartościami chrześcijańskimi⁶. Polegała ona zresztą nie tylko na wprowadzaniu nowych praw, lecz także na uchylaniu starych. Thietmar podaje, że w Polsce pogańskiej po zgonie męża żonie ucinano głowę, aby wraz z nim dzieliła śmierć. W czasach, kiedy kronikarz pisał swoje dzieło, obyczaj ten już nie obowiązywał, zakazany najpewniej przez Mieszka I, najpóźniej przez jego syna, jako niezgodny z nowo przyjętą religią⁷.

Zatrzymajmy się przy działalności legislacyjnej polskiej monarchii chrześcijańskiej. Naszą uwagę przykuwa szczegół — zdawałoby się — mało istotny: oto, jak wynika z przytoczonego źródła, w państwie Chrobrego obowiązywał zakaz jedzenia mięsa nie od Środy Popielcowej, lecz od niedzieli siedemdziesiątnicy (dominica in Septuagesima)⁸. Wielki Post nakładał na wiernych różnego typu ograniczenia, dotyczyły one nie tylko rodzaju spożywanych pokarmów⁹. Jeśli jednak rzecz rozpatrywać wyłącznie z tego jednego punktu widzenia, to Wielki Post zaczynał się w Polsce po-

⁵ O prawodawstwie władców środkowoeuropejskich we wcześniejszym średniowieczu, ze szczególnym uwzględnieniem Węgier, ostatnio J. M. Bak, *Signs of Conversion in Central European Laws*, w: *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, wyd. G. Armstrong, I. W. Wood, Turnhout 2000, International Medieval Research, 7, s. 115–124; zob. też H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979, s. 367. O ścisłych związkach, jakie istniały między Kościołem a monarchią w ówczesnej epoce i na wskazanym terenie przede wszystkim A. Gieysztor, *La chrétienté et le pouvoir princier en Europe du Centre-Est des origines jusqu'à la fin du XII^e siècle*, w: *La Cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: Coscienza e strutture di una società. Atti della ottava Settimana internazionale di studio. Mendola, 30 giugno — 5 luglio 1980*, Milano 1983, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi Medioevali, 10, s. 123–145; idem, *Le fonctionnement des institutions ecclésiastiques rurales en Bohême, en Pologne et en Hongrie aux X^e et XI^e siècles*, w: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo*, Spoleto 1982, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 28, s. 925–954.

⁶ J. M. Bak (*Signs of Conversion*, s. 117, przyp. 8) dopuszcza możliwość, że już w Polsce pogańskiej karano wybijaniem zębów za łamanie postu (rozumiemy, że związane go z jakimś tabu pogańskim) i że w interesującym nas wypadku nastąpiło jedynie dostosowanie dawnego zwyczaju do nowych warunków. Nawet jeśli by tak było w rzeczywistości — a brak jakichkolwiek danych, aby takie założenie przyjąć — to przecież zakaz jedzenia mięsa po siedemdziesiątnicy musiał wyjść od władcy już chrześcijańskiego.

⁷ Thietmar, ks. 8, rozdz. 3, s. 494.

⁸ Zagadnienie postu dziewięciodziesięciodniowego w Polsce poruszano w ciągu wieków wielokrotnie — zarówno w opracowaniach dziejów Polski, jak i dziejów Kościoła. Wartość naukową zachowały dwa artykuły: T. E. Modelski, *Post dziewięciodziesięciodniowy w Polsce*, PH 15, 1912, s. 1–12, 127–138; A. Krasieński, *Posty w dawnej Polsce*, „Przegląd Teologiczny” 12, 1931, s. 190–235, w szczególności s. 197–214; w obu pozycjach przegląd źródeł i literatury przedmiotu. Problematyka jednak wymaga odnowienia, a to przede wszystkim dlatego, iż żaden ze wspomnianych badaczy nie dysponował zadowalającą znajomością źródeł zachodnioeuropejskich — zob. przyp. 94.

⁹ Zob. w tej sprawie M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 2, wyd. 2, Milano 1955, s. 111–115; J. Chelini, *L'aube du Moyen Age. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750–900)*, wyd. 2, Paris 1997, s. 309–310.

nad dwa tygodnie wcześniej, niż to zazwyczaj było przyjęte¹⁰. Obejmował on cały okres przedpościa. Thietmar precyzuje wprawdzie, że interesujący nas zakaz wchodził w życie „post septuagesimam”, ale wynikało to z powszechnie przestrzeganej w średniowieczu zasady, w myśl której w niedziele post nie obowiązuje¹¹. W praktyce więc wstrzemięźliwość w spożywaniu pokarmów mięsnych zaczynała się w państwie Chrobrego od poniedziałku po siedemdziesiątą.

Informacje, które zaczerpnęliśmy z *Kroniki Thietmara*, znajdują potwierdzenie w innych źródłach. W dwunastowiecznym, napisanym najpewniej w Gnieźnie, żywocie św. Wojciecha (w tzw. Legendzie Tempore illo) opowiedziano następującą historyjkę¹². Kiedy misjonarz Prusów przybył do Polski, pytał się napotkanych mieszkańców o drogę do stolicy. Ci jednak, zamiast udzielić odpowiedzi, zaczęli się z przybysza wyśmiewać, raził ich bowiem zarówno język — Wojciech był, jak wiadomo, Czechem — jak i strój: misjonarz odziany był w mniszy habit, którego nigdy przedtem nie widzieli. Wówczas zdarzył się cud: na rozkaz świętego tubylcom odjęło mowę. Gdy mimo ich nieżyczliwości biskup dotarł do Gniezna i tam, głosząc Słowo Boże i czyniąc cuda, zyskał sobie wielką sławę, zawstydzili się swej niegodziwości i, przybywszy do stolicy, zwrócili się do niego o wybaczenie. Odzyskawszy mowę, poprosili o chrzest, potem zaś o to, aby za ów niegodziwy występki nałożył na nich specjalną pokutę. I oto św. Wojciech kazał im co roku pościć przez dziewięć tygodni przed Wielkanocą, o dwa tygodnie dłużej, niż czynią to inni. Odtąd — konkluduje hagiograf — w całej Polsce przestrzega się dłuższego postu niż w innych krajach, z tym jednak, że przez pierwsze dwa tygodnie polega on jedynie na niejedzeniu mięsa¹³.

Przytoczona anegdota jest wprawdzie najzupełniej niewiarygodna, ale dzięki komentarzowi, jakim ją opatrzył autor, wiemy, że w dwunastowiecznej Polsce Wielki Post rozpoczynano w niedzielę siedemdziesiątą i że zwyczaj ten uchodził w tamtych czasach za bardzo stary.

Kolejnym źródłem są akta synodu metropolii gnieźnieńskiej, który się odbył we Wrocławiu w 1248 r. pod przewodnictwem legata Jakuba Pantaléon, archidiacona leodyjskiego i późniejszego papieża Urbana IV. W rozdziale 12. Jakub przedstawia skargę, z jaką zwrócili się do niego Niemiecycy osadnicy, niedawno przybyli na teren diecezji wrocławskiej i krakowskiej. Oto biskupi żądają od nich, aby powstrzymywali się od spożywania

¹⁰ A. Krasieński, *Posty*, s. 204.

¹¹ *Burchardi Wormacienis Ecclesiae episcopi decretorum libri viginti*, PL, t. 140, Parisii 1880 [dalej cytowane jako Burchard], ks. 13, rozdz. 19, kol. 888.

¹² *De sancto Adalberto episcopo*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, Lwów 1884, rozdz. 10, s. 215–217.

¹³ *Ibidem*, rozdz. 10, s. 217: „Precepit itaque illis vir dei, ut nouem septimanas ante pascha uno quoque anno ita custodiant, sicut ceteri fideles Christiani generali abstinencia septem ebdomadas rite obseruant. Quod illi preceptum desiderantissime suscipientes et in uita libenter custodierint et posteritati custodiendum tradere curauerunt. Nec frustra namque et in presens usque tempus eadem abstinencia per uniuersam Poloniam deuotissime obseruatur et quasi ab apostolis id traditum sit, inuiolabiliter colitur et tenetur, ita tamen ut per duas ebdomadas precedentes ab esu duntaxat carnum se abstineant”. Zob. T. E. Modelski, *Post dziewięcioletniowy*, s. 135 n.

mięsa w okresie między siedemdziesiątą a Wielkanocą, nieposłusznym zaś grożą klątwą. Motywują to zaś faktem, że tak właśnie czynią ludzie miejscowi¹⁴. Tymczasem zarówno wspomniani Niemcy, jak i ich przodkowie, zawsze jadali mięso aż do wtorku przed Środą Popielcową i zwyczaj ten przywieźli ze sobą do kraju osiedlenia. Nie widzą więc powodu, aby rezygnować ze swego prawa, zwłaszcza że nie jest ono sprzeczne z wiarą i normami obowiązującymi w Kościele powszechnym. Zresztą pod wpływem osadników niemieckich już teraz wielu tubylców spożywa po siedemdziesiąticy zakazane przez miejscowych biskupów potrawy. Biorąc to wszystko pod uwagę, Jakub z Leodium uchyla tutejszy zwyczaj, a ściślej rzecz biorąc — jego obligatoryjność. Kto wyraża taką wolę, ma prawo powstrzymać się od pokarmów mięsnych w okresie przedpościa, nie wolno jednak przymuszać nikogo, kto tego by sobie nie życzył — oto formuła prawna, na jaką zdecydował się legat papieski¹⁵.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden przytoczony przez Niemców argument. Oto wskazują oni na fakt, że nigdy nie składali przyrzeczenia, w którym by się zobowiązywali do niejedzenia mięsa po siedemdziesiąticy. Wolno widzieć w tym aluzję do poglądu, iż post dziewięciodniowy jest skutkiem jakiegoś ślubu, który poczynili swego czasu Polacy. Z przekonaniem tym zetknęliśmy się, analizując *Legendę Tempore illo*. Był to, jak widać, pogląd bardziej rozpowszechniony, niż można by było przypuszczać, a krąg jego wyznawców nie ograniczał się bynajmniej do grupki intelektualistów¹⁶.

Powołajmy się wreszcie na *Miracula s. Adalberti*. Tekst ten, powstały u schyłku XIII w., powtarza za *Tempore illo* anegdotę o okolicznościach wprowadzenia postu dziewięciodniowego. Autor informuje jednak czytelnika, że zwyczaj ten już w Polsce nie obowiązuje, ponieważ zniósł go w 1247 r. (recte: w 1248) pewien legat papieski, który nie chciał, aby Polacy różnili się od innych narodów sposobem przestrzegania Wielkiego Postu¹⁷. Również inne polskie źródła późnośredniowieczne wspominają o obowiązującym niegdyś w Polsce zakazie jedzenia mięsa po siedemdziesiąticy i o zniesieniu tego zwyczaju, jakie nastąpiło za sprawą Jakuba z Leodium.

¹⁴ *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 2, wyd. W. Irgang, Wien-Köln-Graz 1978, nr 346, rozdz. 12, s. 210: „Cum nuper per Wratislaviensem et Cracouiensem dioceses transitum faceremus, accesserunt ad nos Theutonici, qui ad incolendam terram eandem de Theutonia advenerant, nobis querimoniam deponentes super hoc, quod eorum episcopi, ut dicebant, eos per excommunicationis sententiam compellebant ad hoc, ut singulis annis a Septuagesima usque ad Pascha a carnibus abstinerent pro eo, quod homines regionum illarum eisdem temporibus ab esu carnium consueverant abstinere”.

¹⁵ O problemie postu na synodzie wrocławskim zob. T. E. Modelski, *Post dziewięciodniowy*, s. 132–134; J. Pflitzner, *Besiedlungs-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Breslauer Bistumslandes*, Reichenberd i. B. 1926, *Prager Studien aus dem Gebiet der Geschichtswissenschaft*, 18, s. 76 n.; A. Krasieński, *Posty*, s. 204–206. B. Panzram, *Geschichtliche Grundlagen der ältesten schlesischen Pfarrorganisation*, Breslau 1940, s. 17 n.

¹⁶ O zwolnieniu Polaków ze ślubu pisze annalista poznański, relacjonując decyzję synodu wrocławskiego — *Rocznik kapituły poznańskiej*, w: *Annales Poloniae Maioris*, wyd. B. Kürbis, Warszawa 1962, MPH s.n., t. 6, s. 25, pod rokiem 1248.

¹⁷ *Miracula sancti Adalberti*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, rozdz. 4, s. 230 n.

II

Zarówno *Legenda Tempore illo*, jak i akta synodu wrocławskiego są w swojej wymowie jednoznaczne: obowiązujący w Polsce zwyczaj był czymś gdzie indziej niespotykanym. Inne wrażenie czytelnik wynosi z lektury kroniki Thietmara, bo jakkolwiek autor w tej kwestii się nie wypowiada, to ze stylizacji odnośnego ustępu zdaje się wynikać, iż zakaz jedzenia mięsa po siedemdziesiątnicy był powszechnie przyjęty. Narzuca się tedy pytanie, czy we wczesnośredniowiecznym Kościele poza Polską znane były jakieś normy i zwyczaje odnoszące się do rodzaju pokarmów spożywanych w okresie przedpościa.

Jest to pytanie dość kłopotliwe, ponieważ literatura przedmiotu — poza nie zasługującymi na zaufanie pracami Teofila E. Modelskiego i Andrzeja Krasińskiego — właściwie nie dostrzega zagadnienia, a jeśli nawet w wyjątkowych wypadkach problem zauważa, to na ogół uchyla się od odpowiedzi. Nie pozostaje zatem nic innego, jak samemu przeprowadzić choćby pobieżną kwerendę źródeł. Naturalnie, istnieje dość obfite i wysoce instruktywne piśmiennictwo dotyczące kształtowania się roku liturgicznego, w tym także czasu przedpościa, i z literatury tej czerpać będziemy w szerokim zakresie¹⁸.

U progu średniowiecza uformował się w chrześcijaństwie łacińskim okres Wielkiego Postu trwający sześć tygodni poprzedzających Wielkanoc. Ponieważ istniała zgoda co do tego, że w niedziele obostrzenia charakterystyczne dla wspomnianego okresu nie obowiązują, przyjmowano, iż obejmuje on realnie 36 dni. Dało to asumpt do swoistej interpretacji: oto niektórzy Ojcowie Kościoła uważali, iż Wielki Post jest dziesięciną, którą chrześcijanin składa Bogu z całego roku¹⁹. Z interpretacją tą konkurowały jednak inne. Wydawało się rzeczą oczywistą, iż czas poprzedzający Wielkanoc powinien nawiązywać do postu Chrystusa przygotowującego się do podjęcia działalności publicznej. Ale Chrystus Pan przebywał na pustyni nie 36, lecz 40 dni, dlatego też uznano dotychczasową liczbę dni Wielkiego Postu za niewystarczającą. Na konieczność ścisłego przestrzegania liczby 40 wskazywały też liczne paralele starotestamentowe, jak choćby czas pielgrzymowania Żydów po pustyni (40 lat) czy czas trwania potopu (tylż dni). Również z tego powodu wydawało się niektórym rzeczą konieczną, aby okres pokuty i wyrzeczeń rozpocząć wcześniej.

To właśnie były powody, dla których w drugiej połowie V w. pojawiło się pojęcie pięćdziesiątnicy, oznaczające siódmą niedzielę przed Wielka-

¹⁸ Na temat formowania się kalendarza chrześcijańskiego w starożytności i w najwcześniejszym średniowieczu przede wszystkim T. J. Talley, *Les origines de l'année liturgique* (tłumaczenie z oryginału angielskiego, 1986), Paris 1990 (zagadnienia związane z Wielkim Postem autor omawia głównie na s. 184–247, o przedpościu pisze na s. 239–242). W sprawie przedpościa także P. Siffrin, *Zwei Blätter eines Sakramentars in irischer Schrift des 8. Jhrh. aus Regensburg*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 10, 1930, s. 19–29; J. Froger, *Les anticipations du jeûne quadragésimal*, „Mélanges de science religieuse” 3, 1946, s. 207–234; A. Chavasse, *La structure du Carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine*, „La Maison-Dieu” 1952, nr 31, s. 76–119, zwłaszcza 86–93; idem, *A propos d'une anticipation du jeûne quadragésimal*, „Revue des sciences religieuses” 52, 1978, s. 3–13. Zob. też M. Righetti, *Manuale*, s. 95–101.

¹⁹ G. Constable, *Monastic Tithes from the Origins to the Twelfth Century*, Cambridge 1964, s. 18.

nocą oraz post zaczynający się od owej niedzieli. Istniało dość powszechne przekonanie, iż Wielki Piątek i Wielka Sobota, jakkolwiek wypełnione nie mniejszymi umartwieniami, w skład Wielkiego Postu nie wchodzi. Przy takim rachunku post siedmioletni obejmował dokładnie 40 dni. Wkrótce potem — w drugiej połowie VI w. — ustanowiono, jako ósmą przed Wielkanocą, niedzielę sześćdziesiątą, która wyznaczała jeszcze dłuższy okres wyrzeczeń i umartwień. Jej powstanie wiązało się najpewniej z poglądem powszechnym na Wschodzie, ale i na Zachodzie mającym zwolenników, iż nie należy pościć w sobotę. Przy uwzględnieniu tej zasady liczba dni przeznaczonych na umartwienia od sześćdziesiąticy do Wielkiego Piątku wyłącznie wynosiła właśnie 40 dni. Trzeba jednak zastrzec, że niektóre wspólnoty monastyczne na Zachodzie pościły od ósmej niedzieli przed Wielkanocą, mimo że w ich pojęciu sobota nie była dniem wyłączonym spod rygorów postu. W ciągu VII w. wprowadzono wreszcie do kalendarza liturgicznego siedemdziesiątą, czyli dziewiątą niedzielę przed Paschą. O ile pięćdziesiątą i sześćdziesiątą ustanowiono w tym celu, aby liczbę realnych dni postu dopełnić do 40, o tyle w przypadku siedemdziesiąticy związku takiego nie widać i w ogóle nie jest pewne, do jakiego stopnia następujący po niej tydzień był w najdawniejszych czasach przeznaczony na praktyki ascetyczne przypominające praktyki wielkopostne²⁰.

Opisane zmiany w liturgii i dyscyplinie ascetycznej nastąpiły zrazu w Italii, przede wszystkim w Kapui, Rzymie i Turynie, i jeżeli pominiemy Prowansję, trzeba było czekać końca VII w., aby zaczęły oddziaływać na inne kraje. Prawdziwy jednak przełom dokonał się w epoce karolińskiej. Romanizacja liturgii frankijskiej, przeprowadzona na żądanie królów z nowej dynastii, przyczyniła się do rozpowszechnienia rzymskiego kalendarza kościelnego. W rezultacie niedziele siedemdziesiąticy, sześćdziesiąticy i pięćdziesiąticy stały się znane i obchodzone w wielu, w końcu zaś we wszystkich krajach chrześcijaństwa łacińskiego.

Powstaje jednak następujące pytanie: czy w czasach karolińskich i ottońskich okres przedpościa niósł ze sobą obowiązek jakichś szczególnych umartwień? Przede wszystkim zaś, bo to jest dla nas ważne, czy do ja-

²⁰ W naszym wywodzie opieramy się głównie na cytowanych wyżej pracach J. Frogera i A. Chavasse'a. T. J. Talley zdaje się rozumieć inaczej proces powstawania przedpościa. Jest mianowicie skłonny uważać, iż niedziele przedpościa powstały w wyniku próby połączenia dwóch tradycji. Pierwsza, obowiązująca do IV w. na Wschodzie, głównie w Egipcie, nakazywała rozpocząć post czterdziestodniowy 7 stycznia, najazutrz po święcie Epifanii, upamiętniającej chrzest Jezusa w Jordanie. Nawiązywała w ten sposób do pobytu na pustyni, dokąd Chrystus udał się zaraz po chrzcie. Zniesiona przez Sobór Nicejski I, przetrwała w środowiskach monastycznych i dzięki nim przedostała się na Zachód. Druga tradycja, obowiązująca od wspomnianego soboru, post czterdziestodniowy łączyła z Wielkanocą. Otóż zdaniem Talleya niedziele siedemdziesiąticy, sześćdziesiąticy i pięćdziesiąticy zrodziły się jako próba przeciągnięcia wstecz, ku Epifanii, początku Wielkiego Postu (*Les origines*, s. 242). Jest to koncepcja wysoce hipotetyczna, już choćby dlatego, że samo istnienie postu czterdziestodniowego rozpoczynającego się 7 stycznia stanowi przedmiot kontrowersji. W sprawie poglądów Talleya zob. M. Schneiders, „*Diabolus a Domino recessit*”. *Did Lent originally begin the day after Epiphany? Some remarks on Irish evidence adduced by Thomas Talley*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 30, 1988, s. 294–298; idem, *The Pre-Paschal “Quadragesima”*: an innovation of the first Nicaean Council? A piece of “evidence” from Ireland, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 33, 1991, s. 285–289.

kichś szczególnych umartwień zobligowani byli wierni w tygodniu siedemdziesiąticy?

Przegląd podstawy źródłowej rozpocznijmy od tekstów, które odtwarzają stan rzeczy z drugiej połowy VIII w. Oto biskup Orleanu Teodulf w swoim ustawodawstwie diecezjalnym, na które składają się dwa kapitułarze²¹, o siedemdziesiąticy w ogóle nie wspomina. Brak o niej wzmianki nawet w pierwszym kapitułarzu, wydanym ok. 800 r., mimo że niemało się tam mówi o Wielkim Poście²². Ale wszystkie pouczenia w tym względzie odnoszą się do okresu czterdziestu dni przed Wielkanocą. Również w środowisku monastycznym czas siedemdziesiąticy nie obowiązywał do obostrzeń w życiu ascetycznym. Teodomar, opat Monte Cassino w latach 778–797, opisując zwyczaje panujące w jego klasztorze, stwierdza wprost, iż dniem, od którego mnisi rozpoczynają Wielki Post, jest pięćdziesiątka²³.

Najbardziej wymowna z naszego punktu widzenia jest wszakże kompilacja liturgiczna, powstała w latach 750–787 w Szwabii, najprawdopodobniej w Sankt Gallen²⁴. Mamy na myśli konkretnie *Ordo XV*, jeden z kilku zamieszczonych tam tekstów. Otóż jego autor odnotowuje fakt, iż rzymianie obchodzą niedzielę siedemdziesiąticy, i jednocześnie wyjaśnia, w jakim celu to czynią. Chodzi mianowicie o to, aby uczcić Wielkanoc i aby przypomnieć wiernym, że zbliża się jej czas. Kompilator zauważa również, że o ile Grecy przestają jeść mięso w sześćdziesiątce, o tyle pobożni rzymianie czynią to w pięćdziesiątce. Prawdziwy zaś post mieszkańcy Miasta rozpoczynają w środę i w piątek po pięćdziesiąticy²⁵. Widzimy:

²¹ *Capitulare Theodulfi episcopi Aurelianensis ad parochiae sacerdotes* oraz *Capitulare secundum Theodulfi episcopi Aurelianensis*, w: J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, t. 13, Florentiae 1767, kol. 994–1022. Na temat tych kapitułarzy P. Brommer, *Die bischöfliche Gesetzgebung Theodulfs von Orléans*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung” 60, 1974, s. 1–120 (w sprawie datowania omawianych tekstów s. 23–24; o poście w ustawodawstwie Teodulfa s. 103–106).

²² *Capitulare Theodulfi*, rozdz. 36–43, kol. 1004–1005.

²³ *Theodometri abbatis Casinensis Epistula ad Theodoricum gloriosum*, w: *Initia consuetudinibus benedictinae. Consuetudines saeculi octavi et noni*, K. Hallinger, Siegburg 1963, *Corpus consuetudinum monasticarum*, 1, rozdz. 15, s. 132–133. Późniejsze karolińskie ustawodawstwo monastyczne też nie rozciągało postu na siedemdziesiątkę, zob. *Initia consuetudinibus benedictinae*, indeks s.v. Septuagesima, s. 621.

²⁴ Chodzi o tzw. *Collectio Sangallensis* z Codex Sankt Gallen 349. Na temat czasu powstania kolekcji M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, t. 3: *Les textes (suite)*, Louvain 1951, *Spicilegium sacrum Lovaniense*, 24, s. 92, zob. też s. 6–15.; ponadto uwagi wydawcy do *Ordines aevi regulae mixtae*, cytowanych w następnym przypisie (s. 8–10).

²⁵ Tekst wydany przez M. Andrieu, *Les Ordines*, t. 3, s. 114–115: „Deinde septuagissima apud eos: [Romanos] celebrantur et hoc faciunt vel pro reverentia tante festivitatis vel pro eruditioem populi, ut per numerum dierum cognuscat iam adpropinquare diem pasche et preparat se unusquisque secundum ordinem et virtutem suam, qualiter ad ipsum sanctum diem cum tremore et reverentia, contrito corpore et mundo corde perveniat. Et non solum septuagissima sed et LXma, Lma, XLma, XXXma, XVma et VIIIma semper pro ipso ordine celebrantur. Greci autem LXma de carne levant ieiunium; monachi vero et Romani devoti vel boni christiani a Lma leuant. Primum autem ieiunium IIIIa et VIa feria post Lma, id est [una ebdomada] ante quadragissima apud eos publice agitur”. Cytujemy brzmienie tekstu według rękopisu Codex Sankt Gallen 349. Wydawca daje w tym samym miejscu waranty zaczerpnięte z innych manuskryptów, w sposób istotny odbiegające od tekstu przez nas cytowanego. Z naszego jednak punktu widzenia różnice te nie mają poważniejszego znaczenia. Zob. też *Ordines aevi regulae mixtae*, wyd. J. Semmler, w: *Initia consuetudinibus benedictinae*, s. 39, 70.

siedemdziesiątka istnieje, ale nikt w tę niedzielę, ani w dniach następujących nie powstrzymuje się od pokarmów mięsnych.

Przytoczone źródła skłaniają do wniosku, iż w VIII w. nie dostrzegano związku między siedemdziesiątką a postem. Zagadnienie takie w ogóle się nie narzucało. Po raz pierwszy pojawiło się ono dopiero w korespondencji, jaką wymienili między sobą Alkuin i Karol Wielki. Oto — stwierdza anglosaski erudyta — niektórzy zadają pytanie, dlaczego obchodzi się siedemdziesiątkę, sześćdziesiątkę i pięćdziesiątkę, i skąd wspomniane niedziele wzięły swoje nazwy²⁶. Gdy był w Rzymie, spotkał się z następującą interpretacją: ludy Wschodu poszczą przez dziewięć tygodni, Grecy przez osiem a łacinnicy przez siedem. Stąd właśnie zrodził się znany w Kościele rzymskim obyczaj, aby odnośne niedziele nazywać siedemdziesiątką, sześćdziesiątką i pięćdziesiątką. Sam jednak Alkuin, nie mając pełnego zaufania do mistrzów, z którymi się zetknął w Wiecznym Mieście, proponuje inne wyjaśnienie. Zwraca mianowicie uwagę na okoliczność, że w siedemdziesiąt dni po niedzieli siedemdziesiątki przypada niedziela przewodnia i że w tym właśnie fakcie należy szukać powodu, dla którego ta pierwsza przyjęła swoją nazwę. Aby swój pogląd lepiej uzasadnić, posługuje się interpretacją alegoryczną. Oto liczba 7 symbolizuje Ducha Świętego. Wiadomo bowiem, że został On zesłany w siedem tygodni po zmartwychwstaniu, wiadomo też, że istnieje siedem Jego darów. Otóż w niedzielę przewodnią nowo ochrzczeni otrzymują Ducha Świętego od biskupa, który nakłada na nich ręce. Anglosaski intelektualista skłonny jest, jak się zdaje, uważać, iż siedemdziesiątka powstała w tym celu, aby uczcić tajemnicę Trzeciej Osoby Trójcy. Rozważania Alkuina dotyczące sześćdziesiątki i pięćdziesiątki są bardziej jeszcze powikłane, ale opierają się w gruncie rzeczy na podobnym sposobie myślenia.

Karol Wielki w sposób elegancki, ale i stanowczy odrzuca konkluzje, do których doszedł jego znakomity korespondent²⁷. Jest bowiem przekonany, iż metoda posługująca się alegorią liczb grzeszy zupełną dowolnością. Proponuje raczej powrócić do faktów, które Alkuin zlekceważył. Jest przecież prawdą, że jedni chrześcijanie poszczą przez sześć tygodni, inni przez siedem albo przez osiem, a jeszcze inni przez dziewięć. Otóż ta właśnie okoliczność wyjaśnia, skąd się wzięły nazwy niedziel poprzedzających Wielki Post. Skoro bowiem okres postu, który przestrzegają ci pierwsi, nazywa się „czterdziestnicą” (*quadragesima*), to niedziele rozpoczynające post przedłużony konsekwentnie będą się nazywały pięćdziesiątką, sześćdziesiątką lub siedemdziesiątką. Monarcha zna też przyczyny skłaniające niektórych ludzi do przedłużonego okresu umartwień i wyrzeczeń. Wszystkim — powiada — chrześcijanom przyświeca myśl, aby złożyć dziesięcinę należną Bogu i aby naśladować Chrystusa Pana. Skąd

²⁶ *Alcuini sive Albini Epistolae*, wyd. E. Duemmler, w: *Epistolae Karolini Aevi*, t. 2, MGH *Epistolarum*, t. 4, Berolini 1895, nr 143, s. 224–227, szczególnie 225 n.

²⁷ *Ibidem*, nr 144, s. 228–230. Poglądy Karola Wielkiego, nie zdając sobie jednak sprawy, że są to poglądy cesarza, z aprobatą referuje anonimowy biskup w liście skierowanym po 804 r. do nieznanego nam klasztoru: *Appendix ad Alcuini epistolas*, wyd. E. Duemmler, w: *Epistolae Karolini Aevi*, t. 2, nr 4, s. 491–493.

zatem biorą się omawiane różnice? Odpowiedź jest prosta: chodzi o to, aby czas wyrzeczeń zawsze obejmował realnie czterdzieści dni. Jeżeli zatem ktoś uważa, iż nie wolno pościć nie tylko w niedziele, co jest powszechnie przyjętą regułą, ale i w czwartki, to okres umartwień musi rozpoczynać od sześćdziesiąticy. Jeśli zaś na dodatek stoi na stanowisku, że i w soboty pościć nie uchodzi, to dla takiego czas wyrzeczeń rozpoczyna się w siedemdziesiątce. Warto zauważyć, że monarcha w żadnym miejscu swego listu nie precyzuje, gdzie ci ostatni chrześcijanie żyją i mieszkają.

Widzimy: problem postu dziewięciodniowego został w monarchii karolińskiej w końcu postawiony, ale na samym początku była to kwestia wyłącznie erudycyjna i teoretyczna. Alkuin, a za nim Karol Wielki, nie zadawał pytania, czy należy rozpoczynać umartwienia już w siedemdziesiątce. Chodziło jedynie o ustalenie, czy ktoś w ogóle pości od tej niedzieli, a jeśli tak — to dlaczego. Jeżeli zaś nikt nie pości, to jakie mogły być inne powody, dla których w kalendarzu liturgicznym umieszczono dzień o takiej nazwie. Jesteśmy świadkami pewnego zakłopotania, w jaki teologów wprawiało istnienie niedzieli, która w sposób oczywisty otwierała przygotowania do Wielkiej Nocy.

Przyczyna tej bezradności jest w pełni zrozumiała: w Europie karolińskiej czas postu nie rozpoczynał się w siedemdziesiątce, lecz ponad dwa tygodnie później. Alkuin stwierdza to wprost. Wiedzano też, iż Grecy zaczynają pościć wprawdzie wcześniej niż łacinnicy, ale przecież też nie w siedemdziesiątce, lecz w sześćdziesiątce. Ponieważ jednak związek między wspomnianą niedzielą a okresem umartwień i wyrzeczeń sam z siebie się niejako narzucał — jeden tylko Alkuin wątpił w istnienie owego iunctim — wzrok kierowano ku narodom Wschodu, podejrzewając, że u nich przygotowanie do Wielkanocy trwa przez dziewięć tygodni. Nie było zresztą dla wszystkich jasne, czy zwyczaj ten nadal obowiązuje, czy też może należy już do przeszłości²⁸. Próbowano też — jak to czynił Karol Wielki — zrozumieć przyczynę przedłużonego czasu umartwień i w tym celu kombinowano zwyczaje greckie, zakazujące postu w soboty i w niedziele, z legendą o papieżu Melchadesie, który miał go rzekomo zabronić w czwartki²⁹. Łatwiej było wyłuszczyć powody, które takich czy innych chrześcijan mogły skłonić do respektowania dziewięciodniowego postu, niż wskazać, którzy chrześcijanie rzeczywiście to czynią.

Nie trzeba było jednak długo czekać, a problem teoretyczny i erudycyjny stał się zagadnieniem ascetycznym i moralnym. „Czy również my, ludzie Zachodu, nie powinniśmy rozpoczynać postu w siedemdziesiątce?” — oto pytanie, które w ćwierć wieku później postawił Amalariusz z Metz. Zabierał głos w omawianej sprawie kilkakrotnie, w szczególności

²⁸ Komentując informację podaną w liście Alkuina, iż ludy Wschodu poszczą od siedemdziesiąticy, Amalariusz z Metz uznaje to za możliwe, z tym jednak, że owego faktu nie odnosi do czasów współczesnych, lecz minionych (list do opata Hilduina, *Amalarii Epistolae*, wyd. E. Duemmler, w: *Epistolae Karolini Aevi*, t. 3, MGH Epistolarum, t. 5, pars prior, Berolini 1898, nr 6, s. 248).

²⁹ *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, wyd. L. Duchesne, wyd. 2, t. 1, Paris 1955, s. 168.

zaś w liście do opata Hilduina oraz — bardzo obszernie — w swoim traktacie liturgicznym zatytułowanym *Liber officialis*³⁰.

Na wspomniane pytanie Amalariusz odpowiada twierdząco. W liście do Hilduina powołuje się na obowiązek łączności z Kościołem powszechnym: skoro gdzieś na świecie chrześcijanie czas umartwień i wyrzeczeń rozpoczynają (czy może kiedyś rozpoczynali) w siedemdziesiątnicę, to i my na Zachodzie Wielki Post powinniśmy rozpoczynać w tę samą niedzielę³¹. Stwierdzeniu temu towarzyszy dość nieoczekiwana konstatacja: tak naprawdę — powiada autor — Kościół łaciński pości już od siedemdziesiątnicy, ponieważ tego właśnie dnia w świątyniach milknie śpiew *Alleluja*, który — dodajmy od siebie — zabrzmi ponownie dopiero na Wielkanoc. Istotą bowiem postu jest pokora i tę pokorę ludzie na Zachodzie praktykują, gdy powstrzymując się od śpiewania *Alleluja*, rezygnują z używania hebrajskiego, języka o wiele dostojniejszego niż łacina czy greka.

Amalariusz powrócił do zagadnienia, gdy pracował nad traktatem liturgicznym. Skorzystał wówczas z okazji, aby na problem spojrzeć z szerszej perspektywy. Wyszedł od następującego stwierdzenia: siedemdziesiątka to okres siedemdziesięciodniowy, który otwiera dziewiąta niedziela przed Wielkanocą (czyli dominica in Septuagesima), kończy zaś — sobota po Wielkanocy. Spostrzeżenie to pozwoliło autorowi na zastosowanie interpretacji alegorycznej, której był mistrzem³². Zwrócił mianowicie uwagę, że liczba 70³³ przywodzi na myśl siedemdziesięcioletnią niewolę, którą lud Boży, za grzechy wypędzony z Jerozolimy, przecierpiał w Babilonie, i że w związku z tym istnieje pewna odpowiedniość między wygnaniem Żydów a siedemdziesiątką. Ta ostatnia symbolizuje ziemskie bytowanie chrześcijan, będących w niewoli grzechu i za swe winy przebywających z dala od Niebieskiego Jeruzalem. Ale tak jak niegdyś lud Boży powrócił do Jerozolimy po siedemdziesięciu latach, tak również obecnie wierni — katechumeni przez chrzest, ochrzczeni przez pokutę — powracają do Niebieskiej Ojczyzny dzięki Zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie zaś Pańskie Kościół celebrował przy końcu okresu siedemdziesięciodniowego.

Z przyrównania siedemdziesiątki do niewoli babilońskiej Amalariusz wyprowadza wnioski natury ascetycznej. Uważa np., że w omawia-

³⁰ *Amalarii Epistolae*, nr 6, s. 248–250; *Liber officialis*, w: *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, wyd. I. M. Hanssens, t. 2, Città del Vaticano 1948, *Studi et testi*, 139, ks. 1, rozdz. 1: „De septuagesima”, s. 26–36.

³¹ *Amalarii Epistolae*, nr 6, s. 249.

³² O znaczeniu alegorii w myśli liturgicznej Amalariusza zob. przede wszystkim: A. Kolping, *Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterieverständnis in der Karolingerzeit*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 73, 1951, s. 424–464; R. Suntrup, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts*, München 1978, *Münstersche Mittelalterforschung*, 37, s. 35–37, 42–69; A. Ekenberg, *Cur cantatur? Die Funktion des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit*, Stockholm 1987, *Bibliotheca theologiae practicae*, 41, zwłaszcza s. 11–22; R. Messner, *Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 115, 1993, s. 415–434.

³³ Na temat symbolicznego znaczenia liczby 70 H. Meyer, R. Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München 1987, *Münstersche Mittelalter-Schriften*, 56, kol. 755–760.

nym okresie liturgicznym ludzie powinni wyrzekać się przyjemności i rozkoszy. Tak bowiem postępować powinni ci, którzy są zniewoleni przez zło moralne i na skutek tego żyją z dala od Ojczyzny³⁴. W innym zaś miejscu, powołując się na proroka Jeremiasza, stwierdza, że w czasie pobytu w Babilonie nie powinien się odzywać żaden głos radości. Dlatego też w okresie siedemdziesiąticy w Kościele nie śpiewa się *Alleluja* ani *Gloria in excelsis Deo*. Są to bowiem śpiewy anielskie, co więcej, słowo *Alleluja* jest ponadto wyrazem hebrajskim³⁵. Przez siedemdziesiąt lat niewoli babilońskiej — ciągnie dalej autor — Żydzi pościli. Tymczasem Grecy rozpoczynają post w następną niedzielę (tzn. w sześćdziesiątnicę), a duchowni na Zachodzie — w pięćdziesiątnicę. Ale twórca liturgii domaga się głębszej przemiany, niż my to czynimy, niż sam Amalariusz to czyni³⁶.

W swoich rozważaniach ascetycznych autor czerpie inspirację także z tekstów mszalnych, przeznaczonych na niedzielę septuagesimy. Zwraca m.in. uwagę na początkowe słowa introitu: „Circumdederunt me gemitus mortis, dolores inferni circumdederunt me”, oraz gradułu: „Adiutor in opportunitatibus, in tribulatione”. Wyciąga stąd wniosek, że siedemdziesiątka jest czasem bólu i cierpienia. A gdzie jest cierpienie, tam powinien być post. Post zaś w siedemdziesiątnicę nie jest czym innym, jak współcierpieniem ze zniewolonymi przez grzech. I autor konkluduje: jeśli będziemy razem cierpieć, będziemy i razem królować³⁷.

Widzimy: Amalariusz wysuwa postulat, aby pościć w okresie siedemdziesiąticy. Kiedy pisał list do Hilduina, był przekonany, że Kościół łaciński wywiązuje się z tego obowiązku, opuszczając śpiew *Alleluja*. Teraz jest innego zdania. Obostrzenia liturgiczne nadal wprawdzie uważa za potrzebne, sądzi jednak, że one nie wystarczają. I właśnie z tego powodu zarzuca duchowieństwu na Zachodzie, że czas umartwień i wyrzeczeń zaczyna dopiero od pięćdziesiąticy, nie zaś od siedemdziesiąticy.

Do postu dziewięcioletniowego, rozumianego jak najdosłowniej, autor zdaje się przywiązywać bardzo dużą wagę. Warto odnotowania jest w szczególności zdanie: „jeśli będziemy razem cierpieć, będziemy i razem królować”. Rozumieć je można bowiem w ten sposób, iż przestrzeganie umartwień i wyrzeczeń w okresie siedemdziesiąticy jest warunkiem zbawienia wiecznego.

³⁴ „Septuagesimus numerus ad memoriam nobis reducit omne tempus praesentis saeculi, quo alieni sumus a caelesti Hierusalem. Ideo auctor officii nostri septuagesimam posuit in nostris officiis, ut illo in tempore a deliciis huius mundi abstinendo ostenderemus in nostra conversatione qualiter per omne tempus saeculi vivere debeant subiecti, qui post baptismum peccatis alienamur a caelesti Hierusalem” (*Liber officialis*, ks. 1, rozdz. 1, s. 29–30).

³⁵ *Ibidem*, s. 32 n.

³⁶ „Per septuaginta annos captivitatis, quos nos mutamus in septuaginta diebus, ieiunium erat apud Iudaeos. — Greci proximam ebdomadam sanctificant suo ieiunio; clerici nostri, auctore Telesforo papa, qui constituit septem ebdomadarum ieiunium ante pascha, tertiam suo. Praeceptor tamen officii nostri amplio rem mutationem requirit, quam agam — —” (*ibidem*, s. 33).

³⁷ „Ubi labor et dolor, ibi ieiunium, saltim amicitiae huius mundi; ubi ieiunium, ubi humilitas mentis; ubi ieiunium septuagenarium, compassio captivorum. Si compatimur et conregnabimus” (*ibidem*, s. 36, zob. też s. 34).

Czy postulaty Amalariusza zostały wprowadzone w życie? Szukając odpowiedzi na to pytanie, zajrzyjmy zrazu do homilii, która wyszła spod pióra anonimowego pisarza karolińskiego, działającego w IX w. w Auxerre, a która była przeznaczona na niedzielę siedemdziesiąticy³⁸. W kazaniu tym kaznodzieja słowa pouczenia kieruje do mnichów. Autor zapewne znał *Liber officialis*, skoro nawiązał w pewnym miejscu do niewoli babilońskiej jako prefiguracji siedemdziesiąticy³⁹. Ale w odróżnieniu od Amalariusza koncentruje się przede wszystkim na analizie tekstów mszalnych odmawianych w niedzielę in Septuagesima, w szczególności czytań. W lekcji wyjętej z *Pierwszego listu św. Pawła do Koryntian* (9,24–27) mowa jest o biegaczach, biorących udział w zawodach na stadionie. Aby zdobyć palmę zwycięstwa, powstrzymują się oni od wszystkiego. Podobnie czynić powinni i chrześcijanie, którzy starają się przecież nie o doczesną, lecz o wieczną nagrodę. Kaznodzieja wzywa zatem wiernych, aby powstrzymywali się nie tyle od pokarmów, ile od wad, dzięki czemu szybciej będą mogli dobiec celu. Nie jest jasne, czy w słowach tych tkwi zachęta do rozpoczynania postu już w siedemdziesiąticy. Można by to nawet uznać za wątpliwe.

Wyraźniejszy jest inny fragment homilii. Nawiązując do perykopy ewangelicznej z dnia (Mt 20,1–16), autor stwierdza, co następuje: „Ipse namque [tzn. Pan winnicy] praesens ieiunium ad hoc congrue instituit, ut peccata innumera quae carnis delectatione caeteris anni diebus commisimus, in hoc tempore per poenitentiam et carnis mortificationem tergere studeamus. Insuper etiam dies ista quae veluti ianua ieiuniorum exstitit, et canticum laetitiae, id est alleluia, subtrahit, per omnem continuationem sui officii uocem poenitentis et plangentis exprimit, docens nos ab immoderata laetitia debere cessare, et in fletu et lacrimis poenitentiae manere”⁴⁰. Widzimy: w niedzielę siedemdziesiąticy mówi się o zacyznającym się wówczas poście i o grzechach, które w owym czasie należy zmywać przy pomocy pokuty i umartwienia. Kaznodzieja pamięta, że w owym dniu milknie śpiew *Alleluja*, ale za pomocą słówka insuper informuje, że nie to miał na myśli, gdy pisał o pokucie i umartwieniu.

Wydaje się więc, że myśl o konieczności postu w siedemdziesiąticy w niektórych środowiskach monastycznych zaczęła się rzeczywiście rozpowszechniać. Wątpić jednak należy, czy zatoczyła szerokie kręgi i czy w IX w. doszło do jej instytucjonalizacji. Zdaje się, iż nawet wśród mnichów rzeczony postulat nie przybrał postaci prawnej i pozostawał w sferze ideału. Tym bardziej nie obowiązywał on ogółu wiernych. Co do tego nie ma żadnych wątpliwości. Tutaj traktat Amalariusza pozostał bez najmniejszego echa.

Aby się upewnić co do słuszności tego poglądu, odnotujmy najpierw, co w interesującej nas sprawie mają do powiedzenia kolekcje kanoniczne

³⁸ Jest to pierwsze z czterech kazań opublikowanych przez R. Quadro w aneksie do jego artykułu *L'omelario di Eirico di Auxerre, w: L'école carolingienne d'Auxerre de Muretach à Remi 830–908*, wyd. D. Iognat-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon, Paris 1991, s. 275–295, interesująca nas homilia na s. 285–287.

³⁹ Ibidem, s. 287.

⁴⁰ Ibidem, s. 286.

skompilowane w IX i na początku następnego stulecia, potem zaś przyjrzyjmy się dyskusji, która się wywiązała z powodu encykliki patriarchy Focjusza, skierowanej przeciw papieżowi Mikołajowi I.

Karolińskie kolekcje kanonów, wszystko jedno czy autentycznych, czy fałszykatów, nie znają w ogóle postu dziewięciodniowego. Owszem, autorzy niektórych zbiorów kanonicznych chętnie by przedłużyli czas umartwień i wyrzeczeń poprzedzający Święta Wielkanocne, ale dyskusja dotyczyła tego, czy okres ten powinien się zaczynać w pięćdziesiątnicę czy w Środę Popielcową. O siedemdziesiątnicy nikt nie wspominał. A i wzmiankowane obostrzenie miało odnosić się raczej do duchowieństwa niż do ogółu wiernych⁴¹. Skoro jednak z taką konsekwencją w zbiorach kanonicznych powtarzano kanon nakazujący post od pięćdziesiątnicy, to znaczy, że nikt nie myślał bronić postu, który by się rozpoczynał dwa tygodnie wcześniej.

W 867 r., w ogromnie skomplikowanej sytuacji politycznej, której tutaj omawiać nie warto, patriarcha konstantynopolitański Focjusz wraz ze zwołanym przez siebie synodem złożył z urzędu papieża Mikołaja I⁴². Wśród wielu postawionych temu ostatniemu zarzutów Grecy wysuwali i ten, iż Kościół rzymski nie powstrzymuje się od jedzenia mięsa przez osiem tygodni przed Wielkanocą i przez siedem od spożywania jaj i sera⁴³. Papież, zagrożony w swym autorytecie, zwrócił się o pomoc do niektórych wybitnych hierarchów Kościoła frankijskiego⁴⁴.

W 868 r. złożono w Wormacji synod, który podjął się obrony Mikołaja I. Starał się mianowicie wykazać, że zarzuty Focjusza są bezpodstawne. Gdy idzie o interesującą nas sprawę, zebrani w Wormacji biskupi nie

⁴¹ Zob. fałszywy dekret papieża Telesfora zamieszczony w Dekretach Pseudo-Izydora (*Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, wyd. P. Hinschius, Lipsiae 1863, s. 109–110), gdzie pisze się m.in.: „cognoscite a nobis et a cunctis episcopis in hanc sanctam et apostolicam sedem congregatis statutum esse, ut septem hebdomadas plenas ante sanctum pascha omnes clerici in sorte domini vocati a carne ieiunent; quia sicut discreta debet esse vita clericorum a laicorum conversatione, ita in ieiunio debet fieri discretio — —. Has ergo septem ebdomadas omnes clerici a carne et deliciis ieiunent, et hymnis et vigiliis atque orationibus domino inherere die noctuque studeant”. Dokument ten był potem wielokrotnie powtarzany w innych zbiorach kanonicznych powstałych w IX–XI w., np. *Collectio canonum Remedio Curiensi episcopo perperam ascripta*, wyd. J. Herwig, Città del Vaticano 1976, Monumenta iuris Canonici, series B: Corpus collectionum, 2, rozdz. 28, s. 151–152; *Diversorum patrum sententiae sive Collectio in LXXIV titulos digesta*, wyd. J. T. Gilchrist, Città del Vaticano 1973, Monumenta iuris Canonici, series B: Corpus collectionum, 1, rozdz. 48, nr 239, s. 148. Omawiany fałszykat opiera się na nieprawdziwej informacji podanej przez *Liber pontificalis*, iż rzeczoną papież Telesfor nakazał rozpoczynać Wielki Post od pięćdziesiątnicy *Le Liber pontificalis*, s. 129; zob. T. J. Talley, *Les origines*, s. 241.

⁴² Na temat międzynarodowego kontekstu sprawy zob. J. L. Wieczynski, *The Anty-Papal Conspiracy of the Patriarch Photius in 867*, „Byzantine Studies” 1, 1974, nr 2, s. 180–189.

⁴³ *Nicolai I. Papae Epistolae*, wyd. E. Perels, w: *Epistolae Karolini Aevi*, t. 4, MGH Epistolarium, t. 6, z. 2, cz. 1, Berolini 1912, nr 100, s. 600–609, szczególnie 603.

⁴⁴ F. Dvornik, *L'affaire de Photios dans la littérature latine du Moyen Age*, „Annales de l'Institut Kondakov” 10, 1938, s. 69–71; W. Hartmann, *Das Konzil von Worms. Überlieferung und Bedeutung*, Göttingen 1977, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, 105, s. 28–31 i passim; K. Kennedy, *The Permanence of an Idea: Three Ninth Century Ecclesiastics and the Authority of the Roman See*, w: *Aus Kirche und Reich. Studien zur Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift F. Kempf*, wyd. H. Mordek, Sigmaringen 1983, s. 105–116.

próbowali zaprzeczać faktom. Wybrali zupełnie inną linię obrony⁴⁵. Dokonali mianowicie rozróżnienia między postem ustanowionym przez samego Chrystusa lub przez apostołów — czyli postem czterdziestodniowym — a postem nakazany przez Kościół. W tym ostatnim przypadku chodziło o dni kwartalne oraz o czas przedpościa. Za pomocą wspomnianego wybiegu ojcowie synodalni zrelatywizowali zasadność zarzutu Focjusza: skoro bowiem wstrzeźliwość w spożywaniu pokarmów w okresie przedpościa nie wynika z nakazu Chrystusa czy apostołów, to i jej obligatoryjność może być przedmiotem dyskusji. Biskupi natomiast chętnie zgodzili się z opinią, że okres siedemdziesiątnicy powinien być czasem umartwienia, z tym jednak, że na charakter obowiązujących wówczas praktyk ascetycznych mieli pogląd swoisty. Otóż polegają one nie na tym, że się nie je mięsa, lecz na „delectationis mortificatio”. Ojcowie synodalni wyjaśniają od razu, co mają na myśli: oto we wspomnianym okresie liturgicznym nie śpiewa się *Gloria* i *Alleluja*. Jest to wielkie wyrzeczenie, gdyż Kościół rezygnuje z pieśni, które aniołowie śpiewają w niebie, a także powstrzymuje się od używania hebrajskiego, języka dostojniejszego niż łacina i greka.

Obrony papieża podjął się także m.in. Ratramnus z Korbei, poproszony o to przez Hinkmara z Reims⁴⁶. Siłą rzeczy sporo uwagi musiał poświęcić problemom Wielkiego Postu. Stanowisko autora w tej sprawie można z grubsza streścić w dwóch punktach. Zauważa po pierwsze, że jakkolwiek Kościół łaciński rzeczywiście później niż grecki rozpoczyna post, to przecież powstrzymuje się od spożywania pokarmów mięsnych przez tyle samo dni, co ten ostatni. A to po prostu dlatego, że na Zachodzie dniem umartwienia jest sobota, inaczej niż na Wschodzie. Po drugie zwraca uwagę na fakt, że istotą postu jest pokora. A skoro tak, to rezygnując ze śpiewu *Alleluja* i z uroczystego celebrowania świąt męczenników, Kościół łaciński tak naprawdę rozpoczyna Wielki Post na dziewięć tygodni przed Wielkanocą⁴⁷.

Z polemiki wokół listu Focjusza jedna rzecz wynika niezbicie: na karolińskim Zachodzie nie było zakazu jedzenia mięsa w niedzielę siedemdziesiątnicy ani w tygodniu, który po niej następował. Gdyby taki zakaz obowiązywał, na zarzut Greków, iż w Rzymie chrześcijanie nie powstrzymują się od pokarmów mięsnych przez osiem tygodni, na Zachodzie odpowiedziano by, że owszem, powstrzymują się nawet przez dziewięć. Tymczasem dość sztucznie szukano wybiegu, powołując się na liturgię, a Ratramnus czuł się zmuszony przyznać, iż łacinnicy rozpoczynają post w Środę Popielcową.

⁴⁵ *Worms Mai 868. Responsio contra Graecorum haeresim*, w: *Concilia Aevi Karolini DCCCLX–DCCCLXXIV*, wyd. W. Hartmann, MGH Concilia, t. 4, Hannoverae 1998, s. 298–302, zwłaszcza 301–302. Zob. W. Hartmann, *Das Konzil von Worms*, passim.

⁴⁶ J.–P. Bouhot, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris 1976, s. 60–67.

⁴⁷ *Ratramni Corbeiensis monachi Contra Graecorum opposita*, PL, t. 121, Parisiis 1852, ks. 4, rozdz. 4, kol. 317–322. Zob. też argumentacje, jaką w interesującej nas sprawie i przy tej samej okazji zestawili biskup paryski Eneas, *Aeneae Parisiensis Liber adversus Graecos*, PL, t. 121, rozdz. 174–177, kol. 741–743.

Czas przystąpić do analizy źródeł ottońskich. Przegląd rozpoczniemy od dwóch tekstów: od *Liber de divinis officiis* oraz od tak zwanego *Ordo L. Liber de divinis officiis* jest traktatem liturgicznym⁴⁸. U początków naukowej mediewistyki był on niesłusznie przypisywany Alkuinowi, dlatego też we współczesnej historiografii chętnie nazywany jest Pseudo-Alkuinem. Dla uproszczenia również my będziemy stosować tę nazwę. Panuje niejasność co do prawdziwego autorstwa traktatu. Wskazuje się niekiedy na Remigiusza z Auxerre (zm. ok. 908)⁴⁹, ale daleko nie wszyscy badacze opowiadają się za tą atrybucją i nawet ci, którzy by byli do tego skłonni, wolą mówić o szkole Auxerre⁵⁰. Owszem, istnieje zgoda co do tego, że Remigiusz jest autorem traktatu o mszy, który został włączony do kompilacji Pseudo-Alkuina jako rozdział 40⁵¹.

Zagadnienie autorstwa jest jak najściślej związane z pytaniem o czas powstania. Za całkowicie pewny terminus post quem uchodzi przełom IX i X w.⁵², możliwe jednak, że czas sporządzenia *Liber de divinis officiis* da się określić bardziej precyzyjnie na początek drugiej połowy X stulecia⁵³. Jest rzeczą oczywistą, że ta ostatnia datacja całkowicie wyłączałaby autorstwo Remigiusza.

Omawiany traktat jest jednak kompilacją, dlatego z naszego punktu widzenia mniej ważny jest problem, kiedy powstała całość, ważniejsze jest pytanie, kiedy napisano interesujące nas fragmenty. Chodzi mianowicie o rozdziały 8. i 9. według wydania Migne'a. Wiemy, że rozdział 8. wchodził w skład zbioru liturgicznego, który w całości włączył do swego

⁴⁸ Wydania krytycznego brak. Korzystamy z edycji: *De divinis officiis liber*, PL, t. 101, Parisii 1851, kol. 1174–1286; jest to przedruk wydania Martina Frobenia (1777), który z kolei opierał się na edycji André Duchesne'a (1617). Fragmenty, które zawiera rękopis z Düsseldorfu, Universitätsbibliothek, C 91, sprawdzaliśmy w edycji tegoż manuskryptu przygotowanej przez B. Kürbis i zespół, *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*. Kraków 2000, Polska Akademia Umiejętności. Monumenta sacra Polonorum, 1; natomiast fragmenty niewystępujące we wspomnianym kodeksie kolajonowaliśmy z rękopisem: Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 1979.

⁴⁹ P.-M. Gy, *La géographie des tropes dans la géographie liturgique du Moyen Age carolingien et postcarolingien*, w: *La tradizione dei tropi liturgici. Atti dei convegni sui tropi liturgici Parigi (15–19 ottobre 1985) — Perugia (2–5 settembre 1987) organizzati dal Corpus Troporum sotto l'egida dell'European Science Foundation*, wyd. C. Leonardi, E. Menestò, Spoleto 1990, Biblioteca del „Centro per il Collegamento degli Studi Medievali e Umanistici nell'Università di Perugia” 3, s. 20; B. Bolz, w: *Kodeks Matyldy*, s. 112 n., do czego zdaje się też skłaniać B. Kürbis, ibidem, s. 113 n.

⁵⁰ Tak A. Wilmart, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1922, t. 5, kol. 1027.

⁵¹ P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives*, Lille 1952, *Mélanges de sciences religieuses*, 9. Cahier supplémentaire, s. 55; J.-P. Bouhot, *Pour une édition critique de l'Expositio missae de Remi d'Auxerre*, w: *L'école carolingienne d'Auxerre*, s. 425–434; C. Jeudy, *Remigii Autissiodorensis opera (Clavis)*, w: *L'école carolingienne d'Auxerre*, s. 472.

⁵² A. Wilmart, *Notice du Pontifical de Poitiers*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 4, 1924 (druk: 1925), s. 81, przyp. 197; M. Andrieu, *L'„Ordo Romanus antiquus” et le „Liber de divinis officiis” du Pseudo-Alcuin*, „Revue des sciences religieuses” 5, 1925, s. 642–650, z włączką 650. C. Vogel, R. Elze, *Le pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, t. 3: *Introduction générale et Tables*, Città di Vaticano 1972, *Studi e testi*, 269, s. 15, datają powstanie kompilacji na ok. 910.

⁵³ J.-P. Bouhot, *Pour une édition critique de l'Expositio*, s. 429.

dzieła Pseudo-Alkuin⁵⁴. Był to więc zbiorek pochodzenia karolińskiego, karolińskiego pochodzenia jest także tekst rozdziału 8.⁵⁵

Z inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku rozdziału 9. Nie ulega wątpliwości, że nie należał on do autorskiej wersji *Liber de divinis officiis* i że został wprowadzony do niej przez interpolatora⁵⁶. Nie ma go bowiem w najstarszym, paryskim rękopisie Pseudo-Alkuina (Bibliothèque Nationale, Lat. 9421), którego czas powstania określa się na drugą połowę X w. Występuje natomiast w manuskrypcie znajdującym się obecnie w Troyes, a datowanym na początek XI w.⁵⁷, a także w niektórych innych rękopisach traktatu⁵⁸. Tekst interpolacji trzeba by zatem przypisać jakiemuś anonimowemu autorowi ottońskiemu.

W rozdziale 8. autor zajął się sprawą przedpościa. Znał dobrze *Liber officialis* Amalariusza z Metz i w szerokim zakresie traktat ten wykorzystał. Idąc śladem wspomnianego liturgisty, wystąpił z poglądem, iż czas siedemdziesiątnicy powinien być dla wiernych okresem wyrzeczeń i umartwień. To prawda — powiada — że w niedzielę siedemdziesiątnicy milknie śpiew *Alleluja* i *Gloria* i diakoni zdejmują dalmatyki; to prawda, że Grecy rozpoczynają post w sześćdziesiątnicę, a duchowieństwo łacińskie w pięćdziesiątnicę. To wszystko jest jednak wysoce niewystarczające, jeżeli wziąć pod uwagę fakt, że twórca liturgii domaga się od wiernych radykalniejszej przemiany. Na dowód tego autor przytacza teksty mszalne przeznaczone na niedzielę siedemdziesiątnicy. Jest on przekonany, że dokonując ich wyboru, twórca liturgii chciał Kościół wezwać, już od tej niedzieli, do postu, umartwień i wyrzeczeń⁵⁹.

Łatwo zauważyć, że ani w argumentacji, ani we wnioskach nie posunięto się tutaj poza to, co napisał był już Amalariusz z Metz. Z nieco inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku rozdziału 9. Pisarz — najpewniej już ottoński — przeprowadza tam zapożyczoną od Amalariusza paralelę między siedemdziesiątnicą a niewolą babilońską. Twierdzi mianowicie, że tak jak lud żydowski spędził siedemdziesiąt lat na wygnaniu, tak też lud chrześcijański w ciągu siedemdziesięciu dni powinien starać się powrócić do ojczyzny, czyli do Niebieskiego Jeruzalem; aby zaś tam powrócić, musi w czasie owych dni oddawać się czuwaniom, postom i modlitwie⁶⁰. Kto zaś

⁵⁴ Znajduje się ona w jedenastowiecznym rękopisie watykańskim Reg. Lat. 234; na ten temat J.-P. Bouhot, *Pour une édition critique de l'Expositio*, s. 428 n. i passim.

⁵⁵ Manuskryptu tego nie widzieliśmy, opieramy się na opisie Bouhota, loc. cit.

⁵⁶ J.-P. Bouhot, *Pour une édition critique de l'Expositio*, s. 427.

⁵⁷ Ibidem. Jest on umieszczony nie po rozdziale 8., jak u Migne'a, lecz w końcowej części traktatu, na k. 150-152.

⁵⁸ Opierając się na opisie B. Bolza, w: *Kodeks Matyldy*, s. 98 i 108, można wymienić dwa: Berlin, DSB, Phill. 1711 oraz Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. 25 in scrinio.

⁵⁹ *De divinis officiis liber*, rozdz. 8, kol. 1182.

⁶⁰ „Hanc ergo captivitatem [sc. Babylonicam] Judaici populi, quae nostram praefiguravit peregrinationem, annuatim recolens sancta Ecclesia, et in memoriam reducens celebrat Septuagesimam: ut sicut ille populus septuaginta annos, quamvis invitus, in captivitate et peregrinatione est detentus, ita nos, id est Christianus populus, septuaginta dies nostram peregrinationem et praesentis vitae aerumnam voluntarie recolentes, ad patriam, quae est superna Hierusalem, redire cum omni aviditate, bonis dediti operibus, vigiliis scilicet et jejuniis et orationibus, intente studeamus” (ibidem, rozdz. 9, kol. 1185 C).

będzie tak czynił — dopowiada w innym miejscu autor — ten świętować będzie szczęśliwie Paschę i bez końca śpiewać będzie *Alleluja*, czyli pieśń radości i uwielbienia Boga⁶¹. Sformułowanie „bez końca”, które tutaj pada, nadaje wypowiedzi wymowę eschatologiczną. Liturgista, jak widzimy, występuje z poglądem, iż przestrzeganie postu dziewięciodniowego jest drogą prowadzącą do zbawienia wiecznego. Podobnie sądził Amalariusz z Metz⁶². Ale jego komentator, podejmując tę samą myśl, wyraził ją w sposób jaśniejszy i bardziej dobitny. I w tym sensie jest to wypowiedź najdalej idąca spośród tych, które postulowały rozpoczynanie Wielkiego Postu w siedemdziesiątce.

Ordo L powstało w latach 950–963 w klasztorze św. Albana w Moguncji jako część składowa *Pontyfikału rzymsko-germańskiego*⁶³. W komentarzu do niedzieli siedemdziesiąticy⁶⁴ liturgista posługuje się sformułowaniami i całymi zdaniami, które są nam znane z rozdziału 8. *Liber de divinis officiis*. Przejął je albo ze wspomnianego traktatu⁶⁵, albo — co jest bardziej prawdopodobne — ze znanego nam już zbioru liturgicznego, którego istnienie poświadcza rękopis watykański Reg. Lat. 234⁶⁶. Podobnie jak Amalariusz autor *Ordo L* uważa, że okres siedemdziesiąticy powinien być czasem powstrzymywania się od przyjemności i rozkoszy. Dlatego też — powiada — nie śpiewa się w owych dniach *Alleluja* i *Gloria*, dalmatyk również się nie zakłada. Przypomina też, że Grecy poszczą od sześćdziesiąticy, a duchowieństwo łacińskie od pięćdziesiąticy, nie potwarza natomiast poglądu, iż taki wysiłek ascetyczny jest niewystarczający. Zamiast tego nadmienia, iż Chrystus uświęcił swoim postem okres czterdziestodniowy.

⁶¹ „Ergo quicumque in his diebus Septuagesimae saluberrimae institutis, cursum suum, id est vitae hujus praesentis statum bene direxerit, ut deposita omni inepta laetitia et vanitate, in jejuniis et vigiliis et orationibus, eleemosynisque ac caeteris bonis operibus assidue insistat, et peregrinationis suae assidue recordatus fuerit, hic sanctum Pascha feliciter celebrabit: canticum etiam letitiae, id est Alleluia, quod est laus Domini, sine fine cantabit” (ibidem, kol. 1186 C). Rękopis z Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 1979, f. 152r, opuszcza w ostatnim zdaniu „etiam”.

⁶² Zob. przyp. 37.

⁶³ C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, t. 3: *Introduction générale et Tables*, Città di Vaticano 1972, Studi e testi, 269, s. 11–14.

⁶⁴ „Septuagesima ergo, ut predictum est, computatur secundum titulationem sacramentarii et antiphonarii novem ebdomadibus ante pascha, in septimam sabbati. Populus Dei in Babylone detentus est captivus septuaginta annis. Quibus expletis, reversus est Hierusalem. Ideo auctor officii nostri septuagesimam posuit in officiis nostris ut hoc tempore a deliciis abstinendo ostenderemus in nostra conversatione qualiter per omne tempus saeculi vivere debeant qui post baptismum peccatis se alienant a celesti Ierusalem. Quapropter Alleluia illo tempore non cantatur apud nos, sed tractus, id est luctus, nec Gloria in excelsis Deo, quae sunt cantica caelestia, et in quibusdam locis dalmaticarum usum intermittitur. Greci proximam ebdomadam, id est sexagesimam, sanctificant suo ieiunio: clerici nostri, auctore Thelesphoro papa, sequentem, id est quinquagesimam, qui constituit septem ebdomadaram ieiunium ante pascha. Quadragesimam vero Christus suo nobis dedicavit ieiunio” (*Le pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le texte*, t. 2, wyd. C. Vogel, R. Elze, Città di Vaticano 1963, Studi e testi, 227, rozdz. 99, nr 42, s. 13).

⁶⁵ M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, t. 5: *Les Textes (suites) Ordo L*, Louvain 1961, Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, 9, s. 63.

⁶⁶ Tak z całym przekonaniem twierdzi J.-P. Bouhot, *Pour une édition critique de l'Expositio*, s. 429.

Intencja mogunckiego liturgisty nie jest jasna. Z jednej bowiem strony podkreśla konieczność wyrzeczeń w okresie siedemdziesiątnicy, z drugiej jednak tekst może być rozumiany w ten sposób, że Kościół poprzez same tylko obostrzenia w liturgii całkowicie wywiązuje się z owej powinności. Nie jest to jednak powiedziane wprost, nie wiadomo nawet na pewno, czy taka właśnie myśl przyświecała kompilatorowi. Jedną natomiast rzecz jest ponad wszelką wątpliwość: moguncki liturgista kazał w okresie przedpościa wstrzymać się od rozkoszy i przyjemności i to potrafił z pewnością zrozumieć każdy czytelnik. Trzeba zauważyć, że *Pontyfikał rzymsko-germański*, opracowany pod nadzorem arcybiskupa Wilhelma i zapewne na zlecenie Ottona I, stał się znany i ceniony w całym Cesarstwie⁶⁷. Było rzeczą ważną, iż na kartach tak wybitnego dzieła wypowiedziano opinię, zgodnie z którą przedpoście powinno być czasem umartwień i wyrzeczeń. Dzięki temu stała się powszechnie znana i nabrała powagi. Traktat Amalariusza, a potem kompilacja Pseudo-Alkuina przytaczały poglądy prywatne, *Pontyfikał* był tekstem urzędowym, obowiązującym w całym Kościele niemieckim.

Dochodzimy zatem do wniosku, że za Ottonów postulat Wielkiego Postu przedłużonego do dziewięciu tygodni wypowiadano częściej i z większym przekonaniem niż poprzednio. Ale przełom, który wówczas nastąpił, polegał przede wszystkim na tym, że wspomniany postulat wtedy dopiero zaczęto wprowadzać w życie.

Zwróćmy najpierw uwagę na fakt, że w epoce ottońskiej pojawiają się w klasztorach *consuetudines* pierwsze obostrzenia odnoszące się do rodzaju spożywanych w przedpościu pokarmów. Dotyczą one nie mięsa, lecz tłuszczu zwierzęcego, a ściślej rzecz biorąc — potraw przyrządzanych z wykorzystaniem tłuszczu⁶⁸. Mięsa, jak wiadomo, mnisi w ogóle nie jedli⁶⁹. Również *consuetudines* karolińskie zabraniały konsumpcji tłuszczu, ale zakaz wchodził w życie w pięćdziesiątnicę, w dniu, w którym zakonnicy rozpoczynali Wielki Post⁷⁰. Teraz w niektórych klasztorach zakaz zaczynał obowiązywać o dwa tygodnie wcześniej, w siedemdziesiątnicę. Wspominały o tym teksty anglosaskie — sławna *Regularis concordia*, powstała w latach siedemdziesiątych X w.⁷¹, oraz list opata

⁶⁷ Zob. w tej sprawie syntetyczne uwagi E. Palazzo, *Les sacramentaires de Fulda: étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne*, Münster 1994, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach, 77, s. 180.

⁶⁸ W sprawie używania tłuszczu w monastycyzmie wczesnośredniowiecznym zob. J. Semmler, *Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 74, 1963, s. 52–53.

⁶⁹ Poza drobiem, który np. w czasach karolińskich konsumowano kilka razy do roku.

⁷⁰ Zob. np. *Synodi primae Aquisgranensis Decreta autentica*, wyd. J. Semmler, w: *Initia consuetudinis benedictinae*, rozdz. 20, s. 462–463; *Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis sive Collectio capitularis*, wyd. J. Semmler, ibidem, rozdz. 74, s. 534; oraz zamieszczony w tomie indeks s.v. *pinguedo*.

⁷¹ *Regularis concordia Anglica nationis*, w: *Consuetudinum saeculi X/XI/XII Monumenta non-Cluniacensia*, wyd. K. Hallinger, Siegburg 1984, *Corpus consuetudinum monasticarum*, 7, 3, rozdz. 55, s. 102: „In Septuagesima pinguedo intermittatur usque in Quinquagesimam, a Quinquagesima uero quadragesimalem teneant abstinentiam more solito”.

Aelfryka do braci, datowany na początek następnego stulecia⁷². Zakaz wprowadzały także, poczynając od końca X w., *consuetudines* kluniackie⁷³. Rzecz odnotowało również źródło niemieckie, a mianowicie zbiór zwyczajów z klasztoru św. Emmerama w Ratzbonie⁷⁴, datowany na lata tuż przed 970 r.⁷⁵

Ograniczenia dotknęły również ludzi świeckich, z tą tylko różnicą, że dotyczyły one prawa małżeńskiego. We wczesnym średniowieczu obowiązywała przejęta po starożytności zasada, w myśl której zawieranie ślubów w określone dni roku było zabronione⁷⁶. Były to niedziele i święta, ale także i przede wszystkim dni, w których istniał obowiązek abstynencji, a to dlatego, że implikował on wstrzemięźliwość małżeńską. W rezultacie nie wolno było zawierać ślubu w Wielkim Poście, a niekiedy także w Adwencie, w dni kwartalne i w wigilie świąt. O przedpościu nikt jednak w tym kontekście nie wspominał. Przełom nastąpił dopiero u schyłku X i w pierwszej ćwierci XI w.⁷⁷ Synod w Akwizgranie obradujący w 992 r. uznał, że omawiany zakaz powinien obowiązywać od niedzieli siedemdziesiąticy⁷⁸, a synod złożony w sierpniu 1023 r. w Seligenstadt zasadę tę potwierdził⁷⁹. Identyczny dekret przyjął anglosaski synod obradujący w 1009 r. w En-

⁷² *Aelfrici abbatis epistula ad monachos Egneshamenses directa*, w: ibidem, rozdz. 26, s. 163: „*Consuetudo dicit intermittere pinguedinem a Septuagesima*”.

⁷³ Najwcześniejszym śladem jest tzw. redakcja z Saint-André de Villeneuve pod Awinionem, *Cluniacensium antiquorum Redactiones principales*, w: *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, wyd. K. Hallinger, Siegburg 1983, *Corpus consuetudinum monasticarum*, 7, 2, rozdz. 29, s. 46 (rekopis B): „*ipso die [sc. in Septuagesima] dimittere sagimen ad comedendum usque in Pascha*”.

⁷⁴ *Redactio sancti Emmerami dicta Einsidlensis*, w: ibidem, rozdz. 67, s. 245: „*In Septuagesima pinguedo ad edendum dimittatur, in Quinquagesima ova et caseum*”. Późniejsze *consuetudines* klasztorne — zarówno niemieckie, jak i angielskie — ograniczenia te przejmują, niekiedy nawet je zaostrzając, zob. np. *Redactio Viridunensis*, w: ibidem, rozdz. 6, s. 386; *Decreta Lanfranci monachis Cantuariensibus transmissa*, wyd. D. Knowles, Siegburg 1967, *Corpus consuetudinum monasticarum*, 3, rozdz. 18, s. 17-18.

⁷⁵ Zob. *Consuetudinum saeculi X/XI/XII Monumenta. Introductiones*, wyd. K. Hallinger, Siegburg 1984, *Corpus consuetudinum monasticarum*, 7, 1, s. 172-174, 426-429.

⁷⁶ J. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, wyd. 2, Paderborn 1893, s. 644-646.

⁷⁷ J. Freisen, loc. cit.; K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster 1962, *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 38, s. 292-294; A. Amiet, *Die liturgische Gesetzgebung der deutschen Reichskirche in der Zeit der sächsischen Kaiser 922-1023*, „*Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*” 70, 1976, s. 257-261.

⁷⁸ *Bernoldi Chronicon*, wyd. G. H. Pertz, MGH SS, t. 5, Hannoverae 1844, s. 423: „*Aquisgrani in generali synodo coram legatis Iohannis papae sancitum est, ut quatuor ebdomadis ante natalem Domini, et a septuagesima ante Pascha, et 14 diebus ante festum sancti Iohannis baptistae nullus saecularia placita agere aut coniugium contrahere praesumat*”.

⁷⁹ *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, MGH Legum sectio 4, t. 1, wyd. L. Weiland, Hannoverae 1893, nr 437, s. 633 nn.: „*De legitimis coniugiis ita visum est, quod nullus christianus uxorem ducere debeat ab adventu Domini usque ad octavas epiphaniae et a septuagesima usque in octavas paschae nec in supranotatis quatuordecim diebus ante festivitatem sancti Iohannis baptistae neque in supradictis ieiuniorum diebus sive in omnino sollempnium dierum precedentibus noctibus*”. Zob. H. Wolter, *Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056*, Paderborn 1988, s. 300 n.

ham⁸⁰. Nowy zakaz został wprowadzony do Dekretu Burcharda⁸¹. Warto też zauważyć, że Thietmar krytykował Bolesława Chrobrego za to, że swoją czwartą żonę Odę poślubił po niedzieli siedemdziesiątnicy, nie mając na to pozwolenia kanonicznego⁸².

Odnutować wreszcie trzeba ograniczenia odnoszące się do życia publicznego. W czasach karolińskich zaczął się kształtować obyczaj, aby sądów i innych urzędowych zebrań publicznych nie odbywać w Wielkim Poście⁸³. Potem sukcesywnie dodawano różne inne dni, w których ciążył obowiązek abstynencji⁸⁴, aż wreszcie — ale dopiero na przełomie X i XI w. — dorzucono okres przedpościa. I tak oto wspomniane przed chwilą synody w Akwizgranie oraz w Enham zabroniły sprawowania ordaliów oraz odbywania placita saecularia przed Wielkanocą, poczynając od siedemdziesiątnicy⁸⁵. Omawianą normę prawną przyswoiło sobie ustawodawstwo królów anglosaskich: Aethelred w 1008 r., a Kanut Wielki w latach 1027–1034, zakazali sprawowania ordaliów i składania przysięg sądowych w pewnych okresach roku, m.in. w czasie przedpościa⁸⁶. Nawiązywali oni do prawodawstwa króla Edwarda z lat 921–938, który jednak pisał w tym kontekście jedynie o świątach i o dniach ustawowego postu, natomiast o siedemdziesiątnicy nie wspominał⁸⁷.

Dochodzimy zatem do następującego wniosku: przekonanie, iż Wielki Post powinien trwać dziewięć tygodni, za dynastii ottońskiej znalazło swoje odzwierciedlenie w prawie pozytywnym. Jest na to niemało dowodów. Z drugiej strony należy wyraźnie stwierdzić, że nawet wówczas nie zakazano spożywania mięsa w okresie siedemdziesiątnicy, ani też — gdy chodzi o laików i duchowieństwo świeckie — nie wprowadzono jakichkolwiek innych ograniczeń dotyczących posiłków. Przypomnijmy najpierw, że zarówno Pseudo-Alkuin, jak i *Ordo L*, wyraźnie stwierdzają, iż duchowieństwo łacińskie rozpoczyna okres umartwień cielesnych (ieiunium) dopiero w pięćdziesiątnicę, a autor pierwszego z wymienionych traktatów wy-

⁸⁰ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, t. 19, Venetiis 1774, kol. 301: „Et ordalium et iuramenta et matrimonia semper sint prohibita summis diebus festis, et veris ieiuniis quatuor temporum, et ab adventu Domini ad octavam Epiphaniae, et a septuagesima ad XV dies post pascha”.

⁸¹ Burchard, ks. 9, rozdz. 4, kol. 816; zob. komentarz, jaki do tego kanonu dają H. Hoffmann, R. Pokorny, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen — Verbreitung — Vorlagen*, München 1991, MGH Hilfsmittel, t. 12, s. 53 i 212.

⁸² Thietmar, ks. 8, rozdz. 1, s. 492–494.

⁸³ A. Amiet, *Die liturgische Gesetzgebung*, s. 49–51.

⁸⁴ Zob. np. akta synodu erfurckiego z 932 r., *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 916–1001*, cz. 1, wyd. E.-D. Hehl, MGH Concilia, t. 6, Hannover 1987, nr 8 A, Gesta synodalia, rozdz. 2, s. 108: „Insuper quoque gloriosissimus rex ad augmentum christianę religionis concessit, ut nulla iudiciaria potestas licentiam habeat sua auctoritate christianos ad placitum bannire VII diebus ante Nativitatem Domini et a quinquagesima usque ad octavam Paschę et VII diebus ante nativitatem sancti Iohannis Baptistę, quatinus adeundi ecclesiam orationibusque vacandi liberius habeatur facultas”.

⁸⁵ Zob. przyp. 78 i 80.

⁸⁶ *Die Gesetze der Angelsachsen*, wyd. F. Liebermann, t. 1, Aalen 1960 (przedruk z 1 wyd. Halle 1903), s. 242–243 (paragraf 18), s. 252–253 (paragraf 25), s. 298–299 (paragraf 17, 1).

⁸⁷ Ibidem, s. 132–133 (paragraf 9).

raża nawet z tego powodu ubolewanie. Powołajmy się także na inne fakty. Oto powstałe w X–XI w. zbiory kanonów z Dekretem Burcharda na czele w ogóle nie wspominają o obostrzeniach w zakresie spożywania pokarmów, które by obowiązywały od siedemdziesiąticy, a przecież Burchard w sprawach związanych z abstynencją wypowiada się bardzo obszernie. Pisze więc o poście czterdziestodniowym zaczynającym się w Środę Popielcową, o poście w dni krzyżowe i w dni kwartalne, wreszcie o poście w wigilie świąt, nic jednak nie wie o poście, który by obowiązywał od siedemdziesiąticy⁸⁸. Owszem, zdarzało się niekiedy, że kompilatorzy kolekcji kanonicznych domagali się, aby Wielki Post rozpoczynać wcześniej niż w Środę Popielcową, ale w takim przypadku mieli na myśli pięćdziesiąticy i nakazu tego nie rozciągali na ludzi świeckich⁸⁹. Przypominanie z uporem tego postulatu jest najlepszym dowodem na to, że dziewięcioletniowego okresu wstrzemięźliwości od spożywania pokarmów nikt nie próbował wprowadzać.

Byli naturalnie tacy, którzy rezygnowali z mięsa już w siedemdziesiąticy, ale wynikało to z prywatnej pobożności, a nie z nakazu prawnego. Powołajmy się na przykład Henryka II. Oto Thietmar stwierdza, że pewnej niedzieli, jako że była to siedemdziesiątka, cesarz nie jadł mięsa⁹⁰. Czy jest to dowód na istnienie postu dziewięcioletniowego? Należy w to wątpić. Gdyby monarcha kierował się powszechnie obowiązującą normą prawną, kronikarz jego postępowanie pominąłby milczeniem, uważając je za oczywiste⁹¹.

Podsumujmy wyniki dotychczasowych poszukiwań. Oto udało nam się ustalić, że jakkolwiek dominica in Septuagesima nie rozpoczynała Wielkiego Postu, to raz po raz powracało pytanie o postny charakter okresu, który otwierała. Wynikało to z miejsca, jakie zajmowała w kalendarzu, oraz z charakteru tekstów mszalnych owego dnia śpiewanych i czytanych. Była ona pierwszą z cyklu niedziel przygotowujących Kościół do Świąt Wielkanocnych, a to wystarczyło, żeby obstawać przy jej charakterze pokutnym. Dodatkowego argumentu dostarczała lektura tekstów mszalnych. Ich głównym bowiem motywem była potęga zła i grzechu, z którą jednak człowiek z pomocą Bożą może i powinien się zmierzyć.

Trzeba przy tym pamiętać, że ówczesni teologowie, tak Amalariusz, jak i jego następcy, posługiwali się swoistymi metodami interpretowania liturgii. Wychodzili z założenia, że każdy najdrobniejszy szczegół w obrzędach został przez ich autora wprowadzony celowo i z pełnym rozmysłem, tak aby nawet najmniejszy element świętych rytuałów niósł wiernym pouczenie moralne. Dlatego też zastanawiając się nad sensem siedemdziesiąticy, za wszelką cenę starali się ustalić, jakie przesłanie ascetyczne i duchowe ona ze sobą niesie. I z uwagi na miejsce w roku liturgicznym,

⁸⁸ Burchard, ks. 13: *De ieiunio*, kol. 883–890. Burchard swój sławny Dekret opracowywał za panowania Henryka II.

⁸⁹ Zob. przyp. 41.

⁹⁰ Thietmar, ks. 7, rozdz. 52, s. 492.

⁹¹ Inaczej jednak T. E. Modelski, *Post dziewięcioletniowy*, s. 137 n.; A. Krasinski, *Posty*, s. 200 n.

i ze względu na wymowę tekstów mszalnych wydawało się oczywiste, że przesłaniem tym jest zachęta do wstrzemięźliwości, wyrzeczeń i umartwienia.

W tej sytuacji niektórzy liturgiści doszli do przekonania, że Wielki Post należy rozpoczynać już od dziewiątej niedzieli przed Wielkanocą. Postulat ten natrafił na sprzyjające warunki w X–XI w. Występowała wówczas nasilająca się w miarę upływu czasu tendencja do bardziej rygorystycznego traktowania przepisów kościelnych i do ich ciągłego zaostrzania. Niektóre fakty związane z tym zjawiskiem podamy w dalszej części artykułu. Tutaj zauważmy jedynie, że atmosfera surowości i rygoryzmu była zapewne tym czynnikiem, dzięki któremu sprawa postu dziewięcioletniego spotkała się z zainteresowaniem kręgów decydujących o polityce religijnej.

Problem polegał jednak na tym, że tradycja kościelna nic nie wiedziała o obowiązkowych umartwieniach i wyrzeczeniach w pierwszym tygodniu przedpościa. O ile zatem teoretyczne rozważania prowadziły elitę religijną, a przynajmniej niektórych ich członków, do przekonania, że istnieje powinność jakiejś formy abstynencji już od siedemdziesiątnicy i powinność tę należy obwarować normą prawną, o tyle narzucenie tej ostatniej nie było w praktyce rzeczą łatwą. Trzeba było się liczyć z oporem zarówno kręgów kościelnych nastawionych tradycjonalistycznie i legalistycznie, jak i szerokich kół wiernych, których nie pociągała perspektywa przedłużonego Wielkiego Postu i bez tego ponad miarę dolegliwego. Najłatwiej było nowe wymagania narzucić zakonnikom, świeccy zaś gotowi byli co najwyżej zaakceptować zakaz zawierania małżeństw w przedpościu — utrudnienie w rzadkich tylko wypadkach uciążliwe. Ale już zakazu współżycia małżeńskiego, logicznie przecież związanego z poprzednim, narzucić się nie udało⁹². Tym mniejsze były szanse na to, aby wiernym zabronić spożywania mięsa.

W tych oto okolicznościach próba przeciągnięcia czasu umartwień i wyrzeczeń wstecz do dziewięciu tygodni właściwie się nie powiodła. Poniosła ona klęskę w najważniejszym punkcie: nie udało się narzucić ograniczeń co do rodzaju spożywanych pokarmów. Te zaś obostrzenia, które wprowadzono, oznaczały uciążliwość jedynie dla jednostek: dla ludzi, którzy chcieli zawrzeć ślub post Septuagesimam, lub też dla osób, którym zależało na tym, aby we wspomnianym okresie odbyć roki sądowe. Ogółu społeczeństwa w praktyce one nie dotyczyły; mogło ono żyć, jakby przedpościa nie było.

W rezultacie na przełomie X i XI w. występowała sytuacja paradoksalna: prawo kanoniczne nie znało postu rozpoczynającego się w siedemdziesiątnicę, niemniej jednak gorliwe duchowieństwo i pobożni świeccy byli głęboko przekonani, że taki obowiązek istnieje i należy powstrzymać się od spożywania pokarmów mięsnych. To wyjaśnia postawę Thietmara, aprobującego represje spadające na poddanych Chrobrego za nieprzestrzeganie postu już na kilkanaście dni przed Środą Popielcową.

⁹² W załączonym do Dekretu penitencjarzu Burchard wyznacza pokutę za współżycie małżeńskie in Quadragesima, nie przewiduje jednak pokuty za współżycie in Septuagesima (ks. 19, rozdz. 5, kol. 960 A).

A jak się kształtował Wielki Post w Kościołach Wschodnich? W ramach niniejszego artykułu nie możemy temu zagadnieniu poświęcić wiele uwagi. Nie jest to zresztą konieczne, skoro Polska pierwszych Piastów znajdowała się pod wpływem chrześcijaństwa zachodniego i stamtąd czerpała wzory i inspiracje. Wypadnie więc ograniczyć się do wiedzy podręcznikowej i powtórzyć za kompendiami, że zarówno w Kościele egipskim, jak i w bizantyńskim ukształtował się Wielki Post obejmujący osiem tygodni przed Wielkanocą. W pierwszym tygodniu nie wolno było jeść mięsa, w pozostałych także mleka i przetworów mlecznych. Dla nas najważniejszy jest fakt następujący: w dziewiątym tygodniu przed Wielkanocą nie obowiązywała abstynencja od spożywania pokarmów mięsnych⁹³.

III

Czas powrócić do problematyki polskiej. Materiał, który zebraliśmy, pozwala interesujące nas zagadnienie osadzić w szerszym kontekście. Udało nam się mianowicie ustalić, że w żadnym kraju wczesnośredniowiecznej Europy poza Polską nie obowiązywał dziewięciodniowy zakaz konsumpcji mięsa. Jesteśmy, jak się zdaje, świadkami anomalii w skali europejskiej. Z drugiej jednak strony wspomniany zakaz wpisywał się doskonale w występujące na ówczesnym Zachodzie tendencje. Tam również próbowano przedłużyć Wielki Post wstecz — aż do siedemdziesiąticy włącznie. Różnica polegała jednak na tym, że wprowadzane w Niemczech i w Anglii normy prawne były znacznie łagodniejsze niż modyfikacje poczynione w Polsce i nie dotyczyły najważniejszej rzeczy, a mianowicie rodzaju spożywanych pokarmów.

W tej sytuacji powstaje pytanie: jakie były przyczyny piastowskiego radykalizmu?⁹⁴ Nie dysponujemy źródłami, które by informowały o inten-

⁹³ *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. 2, Paris 1954, s. 555, s.v. Carême (En Orient); *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, New York-Oxford 1991, s. 1206 s.v. Lent; T. J. Talley, *Les origines*, s. 240; *The Coptic Encyclopedia*, t. 4, New York 1991, s. 1093-1097, s.v. Fasting.

⁹⁴ Próby wyjaśnienia przyczyn, dla których w Polsce obowiązywała abstynencja już od siedemdziesiąticy, szły, jak dotąd, w dwóch kierunkach. Po pierwsze, powoływano się na wpływy Kościołów wschodnich, gdzie Wielki Post trwał dłużej niż na Zachodzie (takie stanowisko, jako jeden z ostatnich, zajmował J. Pfitzner, *Besiedlungs-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte*, s. 76 n.). Jest to interpretacja w sposób oczywisty błędna, skoro w Polsce obowiązywał post nie ośmiotygodniowy jak na Wschodzie, lecz o tydzień dłuższy (tak właśnie z największą słusznością argumentują T. E. Modelski, *Post dziewięciodniowy*, s. 136 i A. Krasiniński, *Posty*, s. 209 n.).

Ci dwaj ostatni badacze — i to jest drugi sposób interpretacji — wystąpili z tezą, że dziewięciodniowego okresu abstynencji przestrzegano w niektórych środowiskach i na niektórych obszarach świata karolińskiego i ottońskiego i że w związku z tym zwyczaj polski był po prostu refleksem zwyczajów dobrze znanych w Kościele łacińskim, a przyniesionych nad Wartę i Wisłę przez misjonarzy. Wspomniani historycy podkreślali jednocześnie że w krajach zachodnich istniały różne normy co do terminu rozpoczynania Wielkiego Postu, które w miarę upływu czasu ulegały ujednoliceniu. W rezultacie z postu dziewięciodniowego wycofano się stopniowo wszędzie, przy czym dawny zwyczaj najdłużej utrzymał się w Polsce.

Również ta interpretacja jest błędna. Wiemy przecież, że dziewięciodniowa abstynencja od spożywania mięsa nie była na Zachodzie znana jako norma prawna, a jej ustanowienie nad Wartą i Wisłą znać należy za innowację na skalę europejską. Cytowani bada-

cjach prawodawcy lub o okolicznościach wydania odnośnego prawa. Dlatego też, stawiając wspomniane zagadnienie, nie obiecujemy rozwiązania, które by rzecz rozstrzygało jednoznacznie. Możemy jedynie zaproponować kilka rozwiązań alternatywnych o mniejszym lub większym stopniu prawdopodobieństwa.

Najpierw jednak spróbujemy ustalić, kiedy wprowadzono w Polsce zakaz jedzenia mięsa w przedpościu. Terminus ante quem jest oczywisty — jest nim rok 1018, w którym Thietmar pisał odnośny fragment kroniki. Rok 966 — data wprowadzenia chrześcijaństwa, jest równie oczywisty jako terminus post quem. Wydaje się jednak, że dolną granicę można przesunąć w okolice lat dziewięćdziesiątych X w., bo wtedy właśnie w Europie Zachodniej przekonanie o potrzebie przedłużenia Wielkiego Postu zaczęło przekładać na normy prawne obowiązujące ludzi świeckich. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby monarchia piastowska dokonała interesującej nas modyfikacji, nie czerpiąc inspiracji idących z krajów starego chrześcijaństwa. A zatem autorem dekretu byłby raczej Bolesław Chrobry niż Mieszko I⁹⁵.

Na interesujące nas pytanie spróbujemy odpowiedzieć, rozpatrując sytuację polską w dwóch kontekstach: Niemiec ottońskich i Węgier wczesnośredniowiecznych. Zaczniemy od tła niemieckiego. Naszkicujemy je, charakteryzując pokrótce działalność legislacyjną Henryka II, przy czym nasze rozważania skoncentrujemy wokół czterech synodów: w Thionville (1003), w Dortmundzie (1005), w nieznannej miejscowości saskiej (1006) oraz w Rzymie (1014).

O synodzie w Thionville (Diedenhofen) wiemy, że zebrał się na polecenie Henryka II i że odbywał się w tym samym miejscu i czasie, co wiec państwowy, również przez króla zwołany⁹⁶. Obradom synodalnym nadał kierunek sam monarcha, który wystąpił z ostrym atakiem na biskupów. Zarzucił im brak gorliwości w wypełnianiu obowiązków duszpasterskich,

cze padli ofiarą zbyt pobieżnej lektury tekstów i zbyt wąskiej kwerendy źródłowej. Zrobił na nich wrażenie fakt, że w literaturze karolińskiej wiele się pisze o siedemdziesiątce jako terminie rozpoczynania Wielkiego Postu. Nie zauważyli jednak, że rozważania te albo nie odnoszą się do społeczeństw Zachodu, albo też mają charakter wybiegu. Tak więc Modelski, op. cit., s. 130, na poparcie swego stanowiska przytacza akta synodu wormackiego z 868 r., co, jak wiemy, jest nieporozumieniem. Sens rozważań Ratramna z Korbei też badacze całkowicie umyka. Z drugiej zaś strony obaj historycy nie uwzględnili źródeł prawa kanonicznego lub zlekceważyli ich wymowę. Koncepcje w późniejszym czasie rozwinięte przez Modelskiego i Krasieńskiego wyłożył już W. Szczesniak, *Obrządek słowiański w Polsce pierwotnej rozważony w świetle dziejopisarstwa polskiego*, Warszawa 1904, s. 184–186.

⁹⁵ Ze post siedemdziesięciodniowy nastał w Polsce wraz z przyjęciem chrześcijaństwa, twierdzi A. Krasieński, *Posty*, s. 202, nie przedstawiając jednak godnych wzianki dowodów.

⁹⁶ Najważniejszym źródłem do tego synodu jest *Vita Adalberonis II. Mettensis episcopi auctore Constantino abbate*, wyd. G. H. Pertz, MGH SS, t. 4, Hannoverae 1855, rozdz. 15–18, s. 663 n.; żywot został napisany w kilka lat po śmierci biskupa (zm. 1005). Z literatury przedmiotu zob. H. Wolter, *Die Synoden im Reichsgebiet*, s. 215–218; R. Folz, *Adalbéron II évêque de Metz 984–1005*, w: *Ex ipsis rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift für Harald Zimmermann*, wyd. K. Herbers i in., Sigmaringen 1991, s. 411–415; B. Schilling, *Zur Datierung einer Synode Heinrichs II.*, „Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte” 17, 1991, s. 67–73; H. Hoffmann, *Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II.*, Hannover 1993, MGH Studien und Texte, t. 8, s. 52 n. Zarówno miejsce, w którym odbywał się synod, jak i data roczna, są przedmiotem dyskusji, nie ma to jednak dla niniejszych rozważań istotniejszego znaczenia.

oskarżył ich o to, że nie zwalczają szerzącego się w ich diecezjach zła, w szczególności zaś, że nie reagują, gdy ludzie zawierają małżeństwa, nie zważając na przeszkody kanoniczne. Jako konkretny przykład podał małżeństwo Konrada karyńskiego z Matyldą szwabską, które, dłużej tolerowane, może sprowadzić gniew Boży nie tylko na winowajcę, ale i na całą ojczyznę. Wiemy, że małżonkowie ci mieli wspólnego przodka w osobie prapradziada, króla Henryka I⁹⁷. Byli zatem ze sobą spokrewnieni w czwartym stopniu według rachuby germańskiej, co ówczesne prawo w zasadzie dopuszczało. Problem jednak polegał na tym, że zdaniem niektórych kanonistów w obliczeniach nie powinno się brać pod uwagę rodzeństwa, czyli w danym przypadku dzieci Henryka I — Ottona I i Gerbergi, a skoro tak, to Konrad i Matylda byłiby krewnymi w trzecim stopniu, czego już Kościół nie chciał tolerować. Henryk II zastosował właśnie ten surowszy sposób liczenia⁹⁸. Atak króla na małżonków spotkał się z poparciem biskupa Metz Adalberona, z tym że w oskarżeniu ten ostatni poszedł jeszcze dalej. Przedstawił ich genealogię w ten sposób, że z rachunku mu wyszło, iż łączy ich pokrewieństwo drugiego stopnia. Wystąpienie Adalberona wywołało skandal, oburzenie Konrada i jego zwolenników, ogólną wrzawę i tumult, tak że postawionej przez króla sprawy synod nie rozpatrzył i rozszedł się, jak się zdaje, nie podejmując żadnej uchwały.

Również obradami synodu w Dortmundzie pokierował Henryk II⁹⁹. Zwrócił uwagę zebranych biskupom na wiele nieprawidłowości dziejących się w Kościele i, zasięgnąwszy ich rady, postanowił na przyszłość niewłaściwościom tym przeciwdziałać. Aby zaś zmniejszyć ciężar swoich grzechów wydał on wraz z ojcami synodalnymi dekret zawierający dwa punkty: po pierwsze zawiązano bractwo modlitewne, po drugie zaś nakazano pościć w wigilie wymienionych z nazwy świąt oraz w dni kwartalne. Gdy chodzi o wigilie, drugi punkt dekretu powtarzał uchwały synodu erfurckiego z 932 r.¹⁰⁰, z jednym wszakże wyjątkiem: w niektóre wigilie pozwalał wprowadzić pościć według zwyczajów wielkopostnych, ale w inne wprowadził dalej idące obostrzenia, wyłączające wszystkie potrawy i napoje poza chlebem, wodą i solą. Równie surowych rygorów kazano przestrzegać w piętek dni kwartalnych przed Bożym Narodzeniem.

Mniej więcej w pół roku później odbył się w Saksonii synod, o którym wiemy tylko tyle, ile o nim napisał Thietmar z Merseburga, a całą rzecz wyłożył w jednym zdaniu¹⁰¹. Mimo to możemy się zorientować, że i tym

⁹⁷ Zob. tablicę genealogiczną podaną przez R. Folza, *Adalbéron*, s. 413.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 411 n.

⁹⁹ Jedynym źródłem jest Thietmar, ks. 6, rozdz. 18, s. 294–296; zob. też ks. 7, rozdz. 33, s. 438–440. Na temat tego synodu zob. A. Amiet, *Die liturgische Gesetzgebung*, s. 212–217; J. Wollasch, *Geschichtliche Hintergründe der Dortmunder Versammlung des Jahres 1005, „Westfalen“* 58, 1980, s. 55–69; H. Wolter, *Die Synoden im Reichsgebiet*, s. 220–224; H. Hoffmann, *Mönchskönig*, s. 55.

¹⁰⁰ *Die Konzilien Deutschlands*, nr 8 A, rozdz. 1, s. 107.

¹⁰¹ „Sinodali iudicio iniustas fieri nuptias christianosque gentilibus venundari presens ipse [sc. Henricus] canonica et auctoritate apostolica prohibuit Deique iusticiam spernentes spiritali mucrone interfici precepit” (Thietmar, ks. 6, rozdz. 28, s. 308). O tym synodzie H. Wolter, *Die Synoden im Reichsgebiet*, s. 224 n.; H. Hoffmann, *Mönchskönig*, s. 53.

razem tak naprawdę obradami kierował Henryk II i że on zdecydował o uchwałach. Te ostatnie zabraniały zawierania małżeństw niezgodnych z przepisami kanonicznymi, sprzedawania chrześcijańskich niewolników poganom oraz groziły ekskomuniką tym, którzy nie chcieli się poddać prawu Bożemu. Na uwagę zasługuje stylizacja omawianego zdania: kronikarz podkreśla, że to władca — a nie synod — wydał odnośne zakazy, że to władca rozkazał rzucać na grzeszników klątwy i że czynił to — on, a nie synod — opierając się na autorytecie kanonicznym i apostołskim.

Niektóre włoskie zbiory kanoniczne, przede wszystkim powstała nie później niż w 1023 r. *Collectio canonum in V libris*, zawierają w sumie sześć kanonów opatrzonych dopiskiem „Henrici regis”. Dopisek ten dowodzi, że ich powstanie miało związek z działalnością legislacyjną Henryka II¹⁰². Cztery z nich dotyczą kwestii kościelnych: zakazują uprawiania symonii, wyświęcania duchownych poniżej określonego wieku, konsekrowania świątyń za pieniądze, wreszcie dawania daru lub zastawu z dóbr ruchomych Kościoła. Dwa z kolei stają w obronie ludzi poszkodowanych: zabraniają prześladować rozbitków morskich i nakładają karę za kradzież dobytku ze spalonego domu. Zarówno jedne, jak i drugie są dekretami synodalnymi, gdyż tym, którzy je łamią, grożą ekskomuniką. Pochodzą też zapewne z jednego i tego samego synodu. Najprawdopodobniej obradował on pod przewodnictwem papieża Benedykta VIII na początku 1014 r. w Rzymie tuż po koronacji cesarskiej Henryka II. Jest rzeczą godną odnotowania, że kanony wydane przez synod uważane były za dekry monarsze.

Przytoczone fakty pozwalają stwierdzić, że działalność, jaką monarcha rozwijał na synodach, zmierzała przede wszystkim do tego, aby prawo kanoniczne było naprawdę przestrzegane. Szczególnie wiele wysiłku włożył Henryk w walkę z łamaniem prawa małżeńskiego. Wiemy skądinąd, że nawet szkody polityczne, jakie mogło przynieść zaatakowanie z tego powodu takiej czy innej rodziny arystokratycznej, nie łagodziły gorliwości monarchy¹⁰³. Można jednocześnie zauważyć, że król skłonny był interpretować tradycyjne kanony w sposób zaostrzający. W ten właśnie sposób odnosił się zarówno do problematyki małżeńskiej, jak i do postu w niektóre wigilie i dni kwartalne.

Jednocześnie rzuca się w oczy głęboka troska Henryka II o stan Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że działalność synodalna władcy zrodziła się właśnie z tego niepokoju. Monarcha był przekonany, że ludzie — tak duchowni, jak i świeccy — nie przestrzegają prawa Bożego, a duszpaste-

¹⁰² Najważniejsze wydania: *Constitutiones et acta publica*, t. 1, nr 30, s. 62; *Collectio canonum in V libris (lib. I-III)*, wyd. M. Fornasari, Turnholti 1970, Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis, 6, ks. 1, nr 72, s. 63, nr 90, s. 69 n., nr 178, s. 115, ks. 3, nr 211, s. 412 n.; M. Wojtowytsch, *Die Kanones Heinrici regis. Bemerkungen zur römischen Synode vom Februar 1014*, w: *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann*, wyd. H. Mordek, Tübingen 1991, s. 167 (żadna z tych pozycji nie publikuje wszystkich sześciu kanonów). Najważniejsza literatura: M. Fornasari, *Enrico II e Benedetto VIII e i canonici del presunto concilio di Ravenna del 1014*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 18, 1964, s. 46–55; M. Wojtowytsch, *Die Kanones*, s. 155–168; H. Hoffmann, *Mönchskönig*, s. 56.

¹⁰³ H. Hoffmann, *Mönchskönig*, s. 52–55.

rze niewiele robią, aby temu przeciwdziałać. Przekonaniu temu towarzyszyło dojmujące poczucie grzeszności. Król uważał, że zło moralne może sprowadzić karę Bożą nie tylko na człowieka, który je popełnia, ale i na tego, kto widząc występki bliźniego — milczy¹⁰⁴. Co więcej, żył w ciągłej obawie, że za grzechy poszczególnych ludzi niebiosa spuszcza karę na całą ojczyznę. Istniała, jak widzimy, opinia, iż wspólnota polityczna jest wspólnotą odpowiedzialności przed Bogiem, i z tego właśnie względu uczestnicy synodu w Dortmundzie nałożyli zaostrzony post na wszystkich wiernych. Mieli bowiem nadzieję, że dzięki umartwieniu ogółu ludności ich grzechy częściowo przynajmniej zostaną zgådzone.

Zwraca też uwagę pozycja, jaką monarcha zajmował na synodzie. Zwoływał obrady, określał ich problematykę i przyjętym dekretem nadawał moc prawną¹⁰⁵. Tę wybitną rolę dostrzegano i aprobowano, co łatwo stwierdzić, analizując język, jakiego używali ówczesni obserwatorzy. Dla autorów włoskich kolekcji kanonicznych dekrety synodu rzymskiego obradującego pod przewodnictwem papieża były kanonami króla Henryka, a Thietmar twierdził, że to monarcha zabronił zawierania niezgodnych z prawem małżeństw i że uczynił to mocą apostolskiego autorytetu.

Podobną, jeśli nie mocniejszą, pozycją w Kościele cieszył się król węgierski. Opinię w tej sprawie pozwala sobie wyrobić pierwsza księga dekretów św. Władysława, przedstawiająca uchwały synodu, który zebrał się w 1092 r. w Szablocs¹⁰⁶. W preambule pada m.in. stwierdzenie, że wspomnianemu zgromadzeniu przewodniczył król¹⁰⁷. Z naszego punktu widzenia ciekawy jest także paragraf 37. Mocą tego kanonu wprowadzono do kalendarza liturgicznego dwie nowe wigilie, przy czym jedna miała poprzedzać uroczystość św. Stefana, druga — uroczystość św. Gerarda. Rozszerzono ponadto do trzech dni wigilię św. Marcina oraz — również do trzech dni — wigilię św. Piotra. W tym ostatnim przypadku chodziło o zaawertowanie decyzji podjętej jeszcze przez króla Andrzeja. Tym, co w rzezonym paragrafie przede wszystkim uderza, to stwierdzenie, że odnośne rozporządzenia wydał monarcha, rola zaś innych zgromadzonych osób sprowadzała się do wyrażenia aprobaty¹⁰⁸. Widzimy: król nie działał wprawdzie sam, niemniej on właśnie na synodzie podejmował wiążące decyzje.

¹⁰⁴ *Vita Adalberonis*, rozdz. 16, s. 663 n.

¹⁰⁵ Na temat pozycji króla na synodzie w epoce ottońskiej zob. H. Wolter, *Die Synoden im Reichsgebiet*, s. 482–489.

¹⁰⁶ Zob. B. Höman, *Geschichte des ungarischen Mittelalters*, t. 1: *Von den ältesten Zeiten bis zum Ende des XII. Jahrhunderts*, Berlin 1940, s. 311 n.

¹⁰⁷ *Sancti Ladislai regis decretorum liber primus*, wyd. G. Györfy, w: idem, *Wirtschaft und Gesellschaft der Ungarn um die Jahrtausendwende*, Wien-Köln-Graz 1983, prolog, s. 279: „in civitate Zabolch sancta synodus habita est, presidente christianissimo Hungarorum rege Ladislao cum universis regni sui pontificibus et abbatibus, necnon cunctis optimatibus, cum testimonio totius cleri et populi”.

¹⁰⁸ *Ibidem*, rozdz. 37, s. 285 n.: „(I)n hac vero sancta synodo a venerabili rege Ladislao statutum est, ab universis collaudatum et canonizatum, ut vigilie celebrentur beati Stephani regis et Gerardi martyris, et tres dies ad festivitatem sancti Martini. Et quod patrus suos Andreas rex cum omnibus, quid tunc erant, episcopis, vovit et statuit, iste rex christianissimus destruere noluit, sed firmiter roboravit, scilicet dierum trium vigiliam ad festivitatem sancti Petri”.

W działalności legislacyjnej Arpadów da się zauważyć tendencję do zaostrzania kanonów. To również przypomina Niemcy ottońskie, zwłaszcza czasy Henryka II. Niektórych przykładów ilustrujących wspomniane zjawisko dostarcza dopiero co omówiony paragraf. Trzeba sobie jasno uświadomić, że w wigilie obowiązywał post, toteż każdy, kto je mnożył, nakładał na barki wiernych dodatkowe ciężary. Można oczywiście zrozumieć, że Władysław, wynosząc Stefana i Gerarda do rangi patronów królestwa, chciał ich święta poprzedzić dniami skupienia i umartwienia i tym samym zrównać z wielkimi uroczystościami¹⁰⁹, ale potrojenie wigilii wygląda na pewnego rodzaju ekstrawagancję. Jeśli nawet z innych krajów znane są podobne wypadki — my wymienić ich nie potrafimy — to z pewnością miały one charakter najzupełniej wyjątkowy.

Innego przykładu zaostrzania kanonów dostarcza paragraf 31., z którego wynika, że mieszkańcy Węgier zobowiązani byli do przestrzegania postu w poniedziałek i wtorek przed Środą Popielcową¹¹⁰. Zasadę tę musiał wprowadzić któryś z wcześniejszych królów, skoro na jej określenie pada w tekście słowo „nasz zwyczaj”. Rola Władysława polegałaby jedynie na dopowiedzeniu, że wspomnianym rygorom podlegają również cudzoziemcy. Pamiętamy: w Europie Zachodniej duchowieństwo — ale tylko ono — zobligowane było rozpoczynać Wielki Post od pięćdziesiąticy. Wiadomo wprawdzie, że Mikołaj I chciał rozciągnąć wspomnianą zasadę na świeckich, ale nie znalazł w tej sprawie zrozumienia nawet wśród biskupów¹¹¹. Jednakże to, co się nie udało papieżowi, udało się królowi węgierskiemu, który wszystkim poddanym narzucił przedłużony o dwa dni okres abstynencji od spożywania pokarmów mięsnych. Wywołało to niezadowolenie łacinników mieszkających w monarchii Arpadów. Władca pozostał jednak nieugięty i ostrzegł niepokornych cudzoziemców, że jeśli nie poddadzą się miejscowemu prawu, to będą musieli opuścić kraj, wypracowane zyski zostawiając na miejscu.

Być może podane przykłady pozwolą, do pewnego stopnia przynajmniej, zrozumieć politykę Bolesława Chrobrego. Jest bowiem wysoce prawdopodobne, że zasady działalności legislacyjnej w zakresie spraw religijnych były w Polsce podobne do zasad i praktyk znanych i stosowanych w Cesarstwie i na Węgrzech. Piastowie swój etos monarszy kształtowali przecież w ciągłym kontakcie ze społeczeństwem niemieckim i jego kulturą, a Kościół polski ożywiony był tą samą duchowością i kierował się tymi samymi pryncypiami prawnymi co Kościół na Zachodzie. Z drugiej zaś

¹⁰⁹ O roli Władysława w propagowaniu kultu świętych Stefana i Gerarda G. Klaniczay, *Rex iustus. Le saint fondateur de la royauté chrétienne*, „Cahiers d'Etudes Hongroises” 8, 1996, s. 34–58, zwłaszcza s. 39–47.

¹¹⁰ *Sancti Ladislai regis decretorum liber primus*, rozdz. 31, s. 285: „De carnis dimissione. Latini, qui Hungarorum consuetudini legitime consentire noluerint, scilicet qui postquam Hungari carnes dimiserunt, ipsi iterum in secunda et tertia comederint, si se nostre consuetudini meliori non consenserint, quocumque volunt, eo vadant. Pecuniam vero, quam hic acquisierunt, hinc relinquunt, nisi forte resipuerint et carnes nobiscum dimiserint”. Zob. T. E. Modelski, *Post dziewięćtygodniowy*, s. 133.

¹¹¹ *Pseudo-Liutprandi Liber de vitis pontificum Romanorum*, PL, t. 129, Parisii 1853, rozdz. 107, kol. 1253 B. Zob. w tej sprawie W. Hartmann, *Das Konzil von Worms*, s. 52, 75.

strony Arpadowie, władcy państwa świeżo schryścianizowanego, stali wobec podobnych jak książęta polscy wyzwań kulturowych.

Zakazując spożywania mięsa po siedemdziesiąticy, Bolesław Chrobry kierował się z pewnością opiniami zachodnich teologów, którzy twierdzili, że Wielki Post powinien się rozpoczynać już od dziewiątej niedzieli przed Wielkanocą. Na księciu musiały zrobić wrażenie wysuwane przez owych intelektualistów argumenty, mające przemawiać za tym, iż wstrzeżliwość i umartwienia w okresie przedpościa są potrzebne do zbawienia. W konsekwencji, poczuwając się do odpowiedzialności za życie wieczne poddanych i jednocześnie bojąc się kary niebios, narzucił w swojej ojczyźnie post przedłużony o ponad dwa tygodnie. Postępowanie polskiego księcia wpisywałoby się w politykę tylu innych władców wcześniejszego średniowiecza, którzy ingerowali w kwestie liturgii i dyscypliny kościelnej, powodowani troską o kult Boży i zbawienie ludu.

Wyjaśnienia interesującego nas problemu trzeba zatem szukać w wielkiej gorliwości religijnej, jaką przejawiał Chrobry, i w powadze, z jaką traktował obowiązki chrześcijańskiego monarchy. Należy jednocześnie uwzględnić czynnik o niebłahym znaczeniu: oto Bolesław jako książę państwa świeżo schryścianizowanego znajdował się w sytuacji właściwie komfortowej, łatwiejszej w każdym razie niż jakiś król zachodnioeuropejski, stojący przed takim samym zadaniem. Dopiero co założony Kościół lokalny nie miał bowiem siły ani możliwości opierać się władcy, od którego woli zależało jego istnienie, z drugiej zaś strony zwyczaje religijne były wśród ludności jeszcze słabo ugruntowane. Z tego też względu podnoszenie wymagań natrafiało na opór słabszy niż w krajach starego chrześcijaństwa. To co na Zachodzie przy najlepszej woli monarchy byłoby niemożliwe do narzucenia, możliwe okazało się w Polsce.

Interpretacja ta, na pewno w swojej istocie słuszna, nie oddaje jednak całej złożoności sprawy. Aby to sobie uświadomić, należy postępowanie Chrobrego porównać z działalnością legislacyjną Henryka II i królów węgierskich. Wiemy już, że władca niemiecki wielką wagę przykładął do tego, aby przestrzegano wszystkich zasad życia religijnego, obawiając się, że w innym wypadku kara Boża dotknie cały kraj. Wiemy, że kanony interpretował w sposób restrykcyjny i świadomie wprowadzał do nich ostrzeżenia, aby nakładając na poddanych dodatkową pokutę, zgładzić grzechy własne i swojego ludu. Nie trudno więc wskazać na daleko idące podobieństwa między postępowaniem księcia polskiego a króla niemieckiego.

Istniała wszelako jedna podstawowa różnica. Henryk II przy całej swojej surowości trzymał się w zasadzie tradycji. W ustalaniu przeszkód kanonicznych opowiadał się za ostrzejszą metodą liczenia stopni pokrewieństwa, ale w tamtych czasach w ogóle nie było jasności co do tego, jak należy w tej sprawie postępować. W dni kwartalne i w niektóre wigilie kazał pościć o chlebie, wodzie i soli, ale bardzo surowe posty były znane z ówczesnej Bawarii¹¹². I jeśli na skutek gorliwości Henryka, jego poprzedników i następców prawo kanoniczne stawało się coraz surowsze, to działo się to na drodze drobnych, ledwo zauważalnych kroków, podpieranych

¹¹² *Die Konzilien Deutschlands*, nr 9, s. 129 n.

skrupulatnie gromadzonymi precedensami. Tymczasem Bolesław Chrobry z tradycją poczynał sobie o wiele swobodniej. Zakaz jedzenia mięsa w przedpościu w żadnym innym kraju nie występował i jakkolwiek byli tacy, którzy uważali, iż Wielki Post należy rozpoczynać od siedemdziesiątnicy, to pogląd ten nigdy nie stał się normą prawną. Owszem, wprowadzono nieśmiało do ustawodawstwa kościelnego pewne ograniczenia co do sposobu życia w czasie siedemdziesiątnicy, ale nie były one bardzo uciążliwe. Tymczasem książę polski narzucił poddanym to, co w Wielkim Poście było najistotniejsze i co było jednocześnie bardzo dotkliwe: abstynencję od spożywania pokarmów mięsnych. Chrobry, jak widać, obowiązującymi kanonami się nie przejmował, a zaostrzając je, nie ograniczał się do drobnych kroków.

Większą swobodę w stosunku do prawa kościelnego przejawiali królowie węgierscy. Wprowadzali trzydniowe wigilie i przeciągali początek Wielkiego Postu wstecz do pięćdziesiątnicy. W obu przypadkach wykroczyli poza normy powszechnie przyjęte. Ale Bolesław Chrobry przebiegał władców węgierskich radykalizmem: czym innym było przedłużyć Wielki Post o dwa dni, czym innym o ponad dwa tygodnie.

Innowacja wprowadzona przez piastowskiego władcę tak bardzo odbiegała od kanonów i tak bardzo zaostrzała prawo kościelne, że trzeba rozważyć, czy owo posunięcie nie nosiło charakteru manifestacji. Zanim jednak spróbujemy myśl tę skonkretyzować, musimy odpowiedzieć na następujące pytanie: mocą jakich kompetencji Bolesław wydał takie zarządzenie? Aby ten problem ująć możliwie precyzyjnie, należy dokonać pewnej dystynkcji. Z jednej bowiem strony omawiany dekret był aktem zmieniającym prawo książęce, skoro wprowadzał sankcję karną, nie znana prawu kościelnemu i z pewnością egzekwowaną przez aparat państwowy, jakkolwiek nie mamy na to żadnych bezpośrednich dowodów źródłowych¹¹³. Z drugiej jednak strony był to akt zmieniający prawo kanoniczne, dokonywał bowiem modyfikacji roku liturgicznego, i to modyfikacji wcale niebłahej. Gdy chodzi o ustawodawstwo świeckie, władca wydał odnośne zarządzenie, opierając się zapewne na tych samych prerogatywach, z jakich korzystał wówczas, gdy wprowadzał chrześcijaństwo. Chryścianizacja kraju siłą rzeczy pociągała za sobą konieczność „odnowienia”, czyli w gruncie rzeczy modyfikacji tradycyjnego prawa¹¹⁴. Czy jednak przysługiwały Chrobremu kompetencje, aby zmieniać prawo kościelne? A jeśli tak, to z jakiego tytułu?

Nie ulega wątpliwości, że z takich kompetencji miał prawo korzystać synod, z tym jednak, że raczej prowincjonalny niż diecezjalny. Jeżeli obserwacja ta jest słuszna, to zyskujemy dodatkowe kryterium datujące: przedłużenia Wielkiego Postu do dziewięciu tygodni dokonano, jak się zdaje,

¹¹³ O udziale aparatu państwowego w karaniu wykroczeń obyczajowych i religijnych zob. *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, Berlin 1923, MGH SrG n.s., t. 2, ks. 2, rozdz. 4, s. 85–88.

¹¹⁴ W odniesieniu do wczesnośredniowiecznych plemion germańskich zob. G. Dilcher, *Gesetzgebung als Rechtserneuerung. Eine Studie zum Selbstverständnis der mittelalterlichen Leges*, w: *Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte. Festschrift für Adalbert Erler*, wyd. H. J. Becker i in., Aalen 1976, s. 13–35, zwłaszcza s. 28.

dopiero po ustanowieniu metropolii gnieźnieńskiej, czyli najwcześniej w marcu 1000 r.

Wiemy jednak, że w tamtych czasach aktywnym członkiem synodu był władca, bez którego aprobaty dekrety synodalne nie mogły nabrać mocy prawnej. Tak było przynajmniej w istotnych sprawach, a ustanowienie postu w okresie siedemdziesiąticy należało do spraw bardzo ważnych, gdyż wprowadzało daleko idącą modyfikację do kalendarza liturgicznego. Trudno zatem wątpić, że interesujący nas dekret synodalny został promulgowany przez Bolesława Chrobrego, który wziął za niego pełną odpowiedzialność.

Warto w tym kontekście odwołać się do Gallowego opisu zjazdu gnieźnieńskiego. Kronikarz stwierdza m.in.: „Et tanta sunt illa die dilectione cuncti [sc. Otto et Boleslaus], quod imperator eum fratrem et cooperatorem imperii constituit, et populi Romani amicum et socium appellavit. Insuper etiam in ecclesiasticis honoribus quicquid ad imperium pertinebat in regno Polonorum, vel in aliis superatis ab eo vel superandis regionibus barbarorum, sue suorumque successorum potestati concessit”¹¹⁵. Dowiadujemy się zatem, że Bolesław Chrobry otrzymał od cesarza pewne prerogatywy odnoszące się do spraw polskiego Kościoła. Często się przyjmuje, że obejmowały one głównie, jeśli nie wyłącznie, prawo inwestytury biskupów¹¹⁶. Autor używa jednak terminu ogólnego, pisze o „ecclesiastici honores”. Wydaje się zatem, że chodzi tutaj o wszelkie uprawnienia dotyczące spraw kościelnych¹¹⁷. Po łacinie bowiem „honor” to nie tylko ‘urząd kościelny’ czy ‘godność kościelna’, lecz także ‘władza’, ‘kompetencja’, ‘przywilej’, nie mówiąc już o znaczeniach zupełnie podstawowych, takich jak ‘cześć’, ‘oznaka czci’ i ‘zaszczyt’¹¹⁸. Nie ulega wątpliwości, że władca Polski otrzymał również prawo inwestytury biskupów i w ogóle wszelkiej inwestytury. Ale w grę wchodziły zapewne także przywileje liturgiczne, np. *laudes regiae*¹¹⁹, oraz wszystko to, co wynikało z obowiązku opieki nad Kościołem, jego doktryną i dyscypliną. A skoro tak, to i prawo zwoływania synodu, zasiadania na nim, współprzewodniczenia, określania problematyki obrad, proponowania treści dekretów, ich zatwierdzania i wprowadzania w życie.

¹¹⁵ *Gali Anonymi Chronicae et Gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, Cracoviae 1952, MPH n.s., t. 2, ks. 1, rozdz. 6, s. 19 n.

¹¹⁶ Zob. np. S. Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich*, Kraków 1912, s. 237 n.

¹¹⁷ Zob. W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII wieku*, wyd. 3, Poznań 1962, s. 133 n. i 208 n.; G. Labuda, *Zakres uprawnień władczych nad Kościołem polskim nadanych przez cesarza Ottona III księciu Bolesławowi Chrobremu w Gnieźnie w roku 1000*, RH 64 1998, s. 7–12.

¹¹⁸ J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1976, s.v. honor 3, s. 495; A. Blase, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols 1993 (1 wyd. 1954), s.v. honor 1, s. 393; idem, *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Age*, Turnholt 1975, *Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis*, s.v. honor 1, 2, 9, 10, s. 441.

¹¹⁹ W sprawie *laudes regiae* w Polsce średniowiecznej zob. B. Kürbis, *Polskie laudes regiae w kronice Anonima Galla*, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, wyd. S. K. Kuczyński i in., Warszawa 1976, s. 310.

W zdaniu poprzednim kronikarz stwierdza, że Otto III ustanowił Bolesława Chrobrego współpracownikiem Cesarstwa. Nie można się oprzeć wrażeniu, iż między tym ostatnim faktem a wyposażeniem władcy polskiego w „ecclesiastici honores” istniał związek przyczynowo–skutkowy. Wskazuje na to bliskość i następstwo obu wydarzeń w tekście, wskazuje na to również logika sytuacji. Skoro bowiem Bolesław został współpracownikiem Imperium, to przecież musiał otrzymać uprawnienia imperatora, w jakimś przynajmniej zakresie¹²⁰.

Można by w tej sytuacji wnosić, że Chrobry wprowadził post dziewięcioletni, korzystając z kompetencji przysługujących jego nowej godności. Jeżeli zatem mamy prawo się domyślać, że wspomniany akt prawny był swego rodzaju manifestacją polityczną, to niniejszym zyskujemy wskazówkę pozwalającą określić, jaki sens mogła mieć owa manifestacja¹²¹. Bolesławowi chodziło być może o wykazanie, że faktycznie jest współpracownikiem Cesarstwa, skoro w tak szerokim zakresie korzysta z prerogatyw należnych wspomnianej godności. Jeśliby post dziewięcioletni został ustanowiony za panowania Henryka II, co jest wysoce prawdopodobne, to owo posunięcie nosiłoby charakter wybitnie polemiczny. Król niemiecki, jak się zdaje, odmówił uznania godności, jaką Chrobry uzyskał był na zjeździe gnieźnieńskim¹²². W tej sytuacji, przedłużając Wielki Post aż o ponad dwa tygodnie, Bolesław Chrobry starał się pokazać światu, że jest współpracownikiem Cesarstwa, że ma prawo korzystać z przysługujących temu urzędowi prerogatyw i że wzorowo nowe obowiązki wypełnia, skoro tak energicznie dba o chwałę Bożą.

Nie znaczy to, że władca Polski był cynikiem. Na pewno szczerze uważał, że należy pościć już od siedemdziesiąticy, ale względy polityczne mogły stanowić decydujący bodziec do tego, aby osobiste poglądy zamienić w powszechnie obowiązującą normę. Zakazując jedzenia mięsa po siedemdziesiąticy, Bolesław natrafiał na trudność wynikającą z prawa kanonicznego, które nic o takim poście nie wiedziało. Gdyby więc Chrobry kierował się wyłącznie względami religijnymi, z zamysłu pewnie by zrezygnował, ponieważ bałby się, że wykroczy właśnie przeciw pryncypiom religijnym. Wiemy przecież, że przywiązywał wielką wagę do prawa kanonicznego jako normy postępowania¹²³. Potrzeby natury politycznej dodały mu odwagi.

¹²⁰ Choćby z tego względu ze sceptycyzmem odnosimy się do tezy G. Labudy (*Zakres uprawnień*, passim), zgodnie z którą w Gallowym sformułowaniu „quicquid ad imperium pertinebat in regno Polonorum” słowo „imperium” oznacza władcze uprawnienia nie cesarza, lecz króla polskiego. W sprawie kompetencji Chrobrego jako współpracownika Cesarstwa zob. ostatnio J. Strzelczyk, *Otto III*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 137.

¹²¹ O działalności legislacyjnej królów we wczesnym średniowieczu jako manifestacji władzy zob. P. Wormland, *Lex scripta and verbum regis: Legislation and Germanic Kingship*, w: *Early Medieval Kingship*, wyd. P. Sawyer, I. N. Wood, Leeds 1977, s. 105–138.

¹²² W sprawie polityki Henryka II względem Polski zob. ostatnio K. Görich, *Eine Wende im Osten? Heinrich II. und Boleslaw Chrobry*, w: *Otto III. — Heinrich II. eine Wende?*, wyd. B. Schneidmüller, S. Weinfurter, Sigmaringen 1997, *Mittelalter Forschungen*, 1, s. 95–167; S. Weinfurter, *Otto III. und Heinrich II. im Vergleich*, w: *ibidem*, s. 404–406.

¹²³ Thietmar, ks. 6, rozdz. 92, s. 384.

Analizę można przeprowadzić także w innym kierunku. Przywołajmy jeszcze raz *Legendę Tempore illo*. Jej autor ma dość oryginalny sposób patrzenia na historię Polski. Wychodzi mianowicie z założenia, że jego ojczyzna przyjęła chrześcijaństwo dopiero w czasach Wojciecha i za jego sprawą. Jest to pogląd fałszywy, ale pozwalający na przypisanie świętemu wybitnej roli w dziejach kraju.

Rolę tę hagiograf podsumowuje w następującym zdaniu: „Sancto igitur spiritu per famulum suum predicante multaque illic signa mirabiliter faciente, christianam legem Polonia gratanter universa suscipit sanctique instituta viri ouanter amplectens supra firmam petram fundari meruit”¹²⁴. Dowiadujemy się zatem, że znaczenie działalności świętego było dwójakie: oto dzięki niemu Polska przyjęła prawo chrześcijańskie, ponadto zaś z miłością zaakceptowała to, co autor nazywa „sancti instituta viri”. Hagiograf nie precyzuje wprawdzie, co konkretnie się kryje za tym określeniem, ale trudno wątpić, że pośród innych rzeczy ma tu na myśli przedłużony Wielki Post. Jest to bowiem jedyne wymienione w żywocie polecenie świętego, które nie wchodzi w zakres pojęcia „lex christiana”. Okazuje się zatem, że w przekonaniu autora ustanowienie dziewięciodniowego postu miało niebłahe konsekwencje; dzięki przyjęciu tej zasady ojczyzna została zbudowana na litej skale.

Ale rozpoczęcie okresu abstynencji już od siedemdziesiąticy było zwyczajem wyłącznie polskim — hagiograf stwierdza to z naciskiem. Lud polski jest tedy wśród innych ludów chrześcijańskich wyróżniony, sytuuje się bliżej tego, co dobre i święte. Dochodzimy zatem do następującej konkluzji: post dziewięciodniowy był dla autora przedmiotem narodowej dumy; i z tej właśnie przyczyny powiązał go z osobą św. Wojciecha i poświęcił mu tak wiele miejsca na kartach swego utworu.

Nie można sposobu myślenia potwierdzonego dla XII w. przenosić automatycznie na początek poprzedniego stulecia ani mentalności hagiografa mylić z zasadami, według których działa polityk. Zdajemy sobie z tego doskonale sprawę. Niemniej jedna okoliczność rzuca się przecież w oczy: ustanawiając nowy przepis prawa kanonicznego, Bolesław Chrobry musiał mieć świadomość faktu, że długość postu wyróżniać będzie Polaków od innych narodów. Warto w tym kontekście przytoczyć argumentację, jaką posłużyło się zgromadzenie w Szabloucs, wówczas gdy nakazywało cudzoziemcom pościć dłużej, niż było to przyjęte w krajach romańskich: oto — stwierdzili uczestnicy synodu — „nasz” zwyczaj jest lepszy¹²⁵. Może więc rzeczywiście przez piastowskiego księcia tak jak przez Węgrów przemawiała narodowa duma. A może Chrobremu chodziło o coś więcej: o stworzenie własnego narodu.

Wiadomo, że Polska powstała na drodze podboju: Piastowie — dynastia polańska — opierając się na środkach ludzkich i materialnych, jakich dostarczało rodzime plemię, podbili najróżniejsze, osiadłe w dorzeczu Odry i Wisły ludy. W rezultacie powstał organizm polityczny niemający jednolitej podstawy etnicznej. Nic też dziwnego, że na oznaczenie nowego

¹²⁴ *De sancto Adalberto episcopo*, rozdz. 11, s. 217.

¹²⁵ Zob. przyp. 110.

państwa i jego mieszkańców używano w X w. przede wszystkim takich terminów, które odwoływały się do więzów zależności, nie zaś do wspólnoty plemiennej czy narodowej. Autorzy źródeł pisali tedy o państwie Mieszka, państwie gnieźnieńskim czy o Licikawikach, tzn. ludziach Lestka. Otóż przełom nastąpił ok. roku 1000, kiedy zaczęły się rozpowszechniać nazwa etniczna „Polacy” i związana z nią nazwa „Polska”. Istniały one już wcześniej, ale na przełomie tysiącleci ich znaczenie gwałtownie wzrosło¹²⁶. Dość powiedzieć, że w przeciągu krótkiego czasu wyparły one inne terminy, którymi dotąd określano państwo piastowskie i jego mieszkańców. Widzielibyśmy w tym rezultat świadomej polityki Bolesława Chrobrego. Jej celem było zintegrowanie monarchii w oparciu o wspólnotę etniczną obejmującą wszystkich mieszkańców nowo zbudowanego księstwa, nie tylko rdzennych Polan, z tym jednak, że owa wspólnota nawiązywać miała do świadomości plemiennej tych ostatnich. I w tym momencie nasuwa się następująca hipoteza: przedłużenie Wielkiego Postu o dwa tygodnie było posunięciem, które miało pomóc we wspomnianym przedsięwzięciu. W ten bowiem sposób stworzono element wspólny dla wszystkich mieszkańców kraju bez względu na ich pochodzenie plemienne i jednocześnie odróżniający ich od wszystkich innych narodów — element, dodajmy, o charakterze religijnym, a więc zdolny skupić wokół siebie pozytywne emocje szerokich kręgów ludności. Od tego bowiem momentu własna wspólnota narodowa jawiła się jako lepsza od innych, jako bardziej gorliwa w sprawach wiary.

Czas na podsumowanie. Udało nam się sformułować kilka twierdzeń pewnych oraz kilka hipotez lepiej lub gorzej uzasadnionych. Oto nie ulega najmniejszej wątpliwości, że pierwsza monarchia piastowska narzuciła poddanym rodzaj postu, który jako wymóg prawny nigdzie indziej nie był znany, i że uczyniła to bardzo skutecznie. Obowiązywał on bowiem przez dwieście pięćdziesiąt lat i został zniesiony dopiero pod naciskiem czynników zewnętrznych: kolonistów niemieckich i legata papieskiego. Z bardzo wysokim stopniem prawdopodobieństwa można też przyjąć, że ów przedłużony Wielki Post został wprowadzony przez Bolesława Chrobrego, i to raczej po zjeździe gnieźnieńskim niż wcześniej. Nie ulega przy tym wątpliwości, że podejmując odnośną decyzję, władca Polski wyciągnął praktyczne konsekwencje z dyskusji teologicznych, które się wówczas toczyły na Zachodzie.

Na niepewny grunt wchodzimy dopiero w momencie, gdy chcemy odpowiedzieć na następujące pytanie: czy Bolesław, zakazując jedzenia mięsa po siedemdziesiątnicy, kierował się wyłącznie gorliwością religijną, czy też może powodowały nim także względy politycznej? Skłaniamy się raczej ku temu drugiemu rozwiązaniu. Nie potrafimy natomiast rozstrzygnąć, czy Chrobremu chodziło o manifestacyjne potwierdzenie swoich praw monarszych, czy też o zintegrowanie poddanych mu plemion

¹²⁶ H. Lowmiański, *Początki Polski*, t. 6, cz. 1, Warszawa 1985, s. 21–23; G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Historia, 140, s. 461–463. Nasz punkt widzenia w omawianej sprawie przedstawiliśmy w pracy R. Michałowski, *Początki arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, w: *1000 lat archidiecezji gnieźnieńskiej*, wyd. J. Strzelczyk, J. Górny, Gniezno 2000, s. 34 n.

i wspólnot etnicznych w jeden naród. W kontekście procesów i wydarzeń, które miały miejsce ok. roku 1000, usprawiedliwione jest wysunięcie zarówno jednej, jak i drugiej hipotezy.

Nasze rozważania zakończymy refleksją dotyczącą dwóch spraw. Oto mogłoby się wydawać, że władcy-chryścianizatorzy dokładali starań, aby jak najbardziej złagodzić wymagania stawiane przez nową religię, a to w nadziei, że w ten sposób łatwiej uzyskają dla niej akceptację ze strony swojego ludu. Tymczasem Bolesław Chrobry postępował wręcz przeciwnie: wymagania te czynił jeszcze trudniejszymi. Sto kilkadziesiąt lat wcześniej papież Mikołaj I, wyjaśniając Borysowi bułgarskiemu, w jakie dni należy powstrzymać się od jedzenia mięsa, stał na stanowisku, że nie należy ich mnożyć ponad niezbędną potrzebę¹²⁷. Brał bowiem pod uwagę okoliczność, że chrześcijaństwo u Bułgarów jest świeże i w związku z tym nie należy nakładać na nich zbyt ciężkiego jarzma. Monarcha panujący w Gnieźnie był innego zdania: sądził, że obostrzenia można, a niekiedy nawet trzeba powiększać.

I druga sprawa, najściślej powiązana z poprzednią. Stanowisko, jakie Bolesław Chrobry zajmował w sprawie postu, jest najlepszym dowodem na to, że Polska nie przyjmowała chrześcijaństwa w sposób bierny. Nie to, żeby Piastowie dokonywali selekcji prawd wiary i zasad moralności, jedne akceptując, drugie odrzucając. Tak bowiem nie było. Idzie o to, że w niektórych kwestiach zajmowali własne stanowisko, proponując rozwiązania gdzie indziej nie spotykane. Przykładem jest nie tylko sprawa Wielkiego Postu, lecz także obłacja państwa gnieźnieńskiego na rzecz św. Piotra. Swoistości religijne występujące w państwach świeżo schryścianizowanych badacze niekiedy wyjaśniają przez odwoływanie się do zjawiska synkretyzmu. W naszym jednak wypadku wspomnianej interpretacji nie można zastosować, ponieważ wprowadzone przez Piastów innowacje mieściły się w logice chrześcijaństwa — takiego przynajmniej, jakie wówczas istniało. Że zakaz jedzenia mięsa po siedemdziesiątnicy wynikał z dyskusji prowadzonych na Zachodzie — o tym już wspominaliśmy. Dodajmy więc tylko, że obłacja państwa gnieźnieńskiego na rzecz Księcia Apostołów nawiązywała do zwyczaju znanego w królestwach sukcesji karolińskiej, jakim było ofiarowywanie św. Piotrowi klasztorów.

The Nine-Week Lent in Poland under Bolesław the Brave. A Study from the History of the Religious Policy of the First Piasts

In early mediaeval Poland the date inaugurating Lent was the Septuagesima Sunday. This custom was already known during the reign of Bolesław the Brave (992–1025), and remained binding up to 1248, when it was abolished upon the basis of a decision made by Jacob Pantaleon, the papal legate and later Pope

¹²⁷ Nicolai I. Papae Epistolae, nr 99, rozdz. 4, s. 570 n. O problemie postu w Responsach Mikołaja I pisze L. Heiser, *Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858–867). Ein Zeugnis päpstlicher Hirtensorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel*, Trier 1979, Trierer Theologische Studien. 36, s. 155–181.

Urban IV. The purpose of the presented article is to determine the reasons for the introduction of the nine-week Lent in Poland. In order to resolve this issue it is necessary to first answer the question whether such a prolonged Lent was observed anywhere else in Europe.

A survey of Carolingian and Ottonian sources shows that Lent of this sort remained unknown in Western Europe. True, certain theologians, such as Amalarius of Metz, maintained that the period of deprivation and mortification should start on the above mentioned Sunday. The apogee of the pertinent discussion took place during the Ottonian period, when attempts were made to translate this postulate into a legal norm. The legislation of Church councils contained canons forbidding marriages after Septuagesima Sunday and court trials held at that time. On the other hand, it did not mention that which is most essential during every fast: the ban on meat consumption.

Meanwhile, in Poland such consumption was strictly forbidden. Apparently, Bolesław the Brave — since the issuing of a suitable decree should be associated with his person — was the only European ruler to draw practical conclusions from a debate which had been conducted for two centuries, an attitude testifying to the great earnestness with which he performed the duties of a Christian ruler. Nonetheless, it is not certain whether his stance was not accompanied by political calculations. Quite possibly, Bolesław wished to demonstrate that he was worthy of a high rank in the hierarchy of Christian monarchs. Yet another interpretation suggests that since the Polish state was composed of a number of tribes, which during the most recent decades had been conquered by Piast rulers, Bolesław could have been concerned with unifying those divergent peoples into a single nation. The introduction of a prolonged Lent, which distinguished his subjects from among other nations, would have served as a factor favouring integration.

Translated by Aleksandra Rodzińska-Chojnowska