

Pysiak, Jerzy

Gest monarchy i wizualizacja symboliki rytuałów związanych z kultem relikwii – translatio i ostensio reliquiarum

Przegląd Historyczny 97/2, 165-186

2006

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

JERZY PYSIAK
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Gest monarchy i wizualizacja symboliki rytuałów związanych z kultem relikwii — *translatio* i *ostensio reliquiarum*

I.

Nieodłącznym elementem średniowiecznego kultu relikwii¹ jest dążenie do wizualizacji religijnej symboliki rytuału przebiegającego według uroczystego i sformalizowanego rytualnie scenariusza. Najprostszym sposobem wizualizacji zarówno treści ideowych wynikających z oddawania relikwiiom czci, jak samych relikwii, jest ich rytualne okazanie wiernym — *ostensio reliquiarum*². *Ostensio* mogła być celebrowana jako ceremonia towarzysząca głównemu wydarzeniu kultowemu, którym mogło być — zazwyczaj cudowne — odnalezienie relikwii (*inventio*)³, potwierdzenie autentyczności relikwii (*autentifica-*

¹ Nie sposób przytoczyć tu nawet skrótovej bibliografii badań dotyczących średniowiecznego kultu relikwii, ze względu na jej obszerność. Najbardziej szczegółową bibliografię z komentarzem dotyczącą kultu relikwii, relikwiarzy, skarbców relikwii i translacji (do początku lat dziewięćdziesiątych) można znaleźć w: Dom J. D u b o i s, J. L e m a î t r e, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris 1993, s. 247–319; vide też: A. A n g e n e n d t, *Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994; *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du Colloque International de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4–6 septembre 1997*, red. E. B o z ó k y, A.–M. H e l v é t i u s, Turnhout 1999; J. C r o o k, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300 — c. 1200*, Oxford 2000; L. C a n e t t i, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma 2002; N. H e r r m a n n–M a s c a r d, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Société d'Histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale, t. VI, Paris 1975; *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, red. J. P e t e r s o h n, Vorträge und Forschungen, t. XLII, Sigmaringen 1994; z prac w języku polskim vide: K. S z c z e p k o w s k a–N a l i w a j e k, *Relikwiarze średniowiecznej Europy od IV do początku XVI wieku: geneza, treści, styl i techniki wykonania*, Warszawa 1996; *Kult świętych w Polsce średniowiecznej: materiały z sympozjum naukowego 31 maja 2001*, red. E. P i w o w a r c z y k, Kraków 2003, a także popularna praca J. K r a c i k a, *Relikwie*, Kraków 2002.

² H. K ü h n e, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiliumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Arbeiten zur Kirchengeschichte, t. LXXV, Berlin–New York 2000.

³ Mimo że literatura dotycząca kultu relikwii jest niezwykle bogata, bardzo nieliczne są prace syntetyczne dotyczące translacji; w kwestii pełnej orientacji w bibliografii tego zagadnienia odsyłamy czytelnika do cytowanej już pracy Dom J. D u b o i s, J. L e m a î t r e, op. cit., wymieniając tylko szczególnie godne naszym zdaniem uwagi pozycje: M. H e i n z e l m a n n, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Typologie des sour-

tio)⁴, przeniesienie relikwii do nowego miejsca kultu lub relikwiarza (*translatio*), czy wreszcie wyniesienie relikwii na ołtarz (*elevatio*). Znane są też autonomiczne rytuały *ostensio reliquiarum*, których celem było samo okazanie relikwii i ich weneracja przez wiernych. Bez względu na to, czy obrzęd *ostensio* lub translacji relikwii rozgrywał się publicznie, czy tylko w wąskim gronie duchowieństwa⁵, stanowił on wizualizację treści duchowych skierowanych do Boga, świętych i ludzi. Zarówno główny celebrans — zazwyczaj biskup — jak członkowie wspólnoty oddającej cześć relikwiom spełniali podczas ceremonii szereg przypisanych im w *ordo translationis* lub *ordo ostensionis* gestów symbolicznych, niosących wyrazisty przekaz ideowy. Przykładem wczesnego rytualnego sformalizowania obrzędów towarzyszących weneracji relikwii przy okazji ich translacji i *ostensio* jest tzw. Ordo z Saint-Amand (Flandria), jeden z najstarszych zachowanych tego typu tekstów liturgicznych (około 691/692 r.)⁶, powstały być może dla potrzeb powtórnego wyniesienia na ołtarz i translacji relikwii św. Amandy do nowego relikwiarza.

Nawet pobieżny ogląd ordo z Saint-Amand pozwala dostrzec, że opisany tam rytuał translacji stanowi swego rodzaju religijne *teatrum*, w którym żaden z wykonywanych gestów i czynności rytualnych nie jest bez znaczenia, lecz wizualizują one sens odmawianych modlitw i śpiewanych pieśni lub współgrają z nim. Po wyjęciu relikwii z grobu, martyrium lub ze starego relikwiarza, przekazywano je celebrującemu liturgię biskupowi, a kantorzy intonowali wtedy antyfonę *Ecce populus custodiens iudicium*. Po antyfonie biskup, dotykając relikwii przez białe jedwabne płótno, unosił je na chwilę by okazać relikwie konwentowi, a potem, owinięte w jedwab, składał je na patenie. Czynnościom tym towarzyszyły dalsze śpiewy: Psalm 86 (87): *Fundamenta eius in montibus sanctis* odnoszący się do podstaw, na których zbudowany ma być kościół Boży — w tym wypadku fundamentami tymi mają być bez wątpienia relikwie. Następnie, wspomagany przez dwóch diakonów, którzy podtrzymywali jego ramiona, biskup unosił w górę patenę. W tym czasie oddawano cześć Bogu śpiewając *Gloria* — *sicut erat in principio*, a potem kantor wyrażał radość dobrych chrześcijan, śpiewając *versus (tropus)*: *Sicut laetantium omnium nostrum* oparty na ostatnim wersecie psalmu rozpoczynającego liturgię, *sicut laetantium omnium habitatio in te* (Ps 86 (87): 7). Następnie, niosąc relikwie wciąż spoczywające na patenie i owinięte w biały jedwab, biskup prowadził wokół kościoła uroczystą procesję z okadzaniem i świecami, do której przyłączali się zgromadzeni wcześniej przed kościołem wierni świeccy, którzy dopiero wtedy dołączali do obrzędu. Kantorzy śpiewali w tym czasie wyrażającą radość wier-

ces du Moyen Âge occidental, t. XXXIII, Turnhout 1979; N. Herrmann-Mascard, op. cit., s. 206–216; H. Kühne, op. cit., s. 513–527.

⁴ Od XI w. *ostensio* jest stałym elementem translacji i *inventio* relikwii jako element autentyfikacji, N. Herrmann-Mascard, op. cit., s. 122–124; 206–208.

⁵ Tak na przykład było w 1267 r. w Paryżu — opat i konwent klasztoru św. Genowefy nie życzyli sobie publicznej translacji *ne praelati et nobiles de minutis ossibus et aliis ad sanctam pertinentes aliquid importunitate, comminatione vel modo quocumque extorquere niterentur, quod sine ira et indignatione vitari non valeret*, Iacobus de Dinant, *Tractatus de translatione sanctae Genovefae*, „Recueil des Historiens des Gaules et de la France” (dalej RHF), t. I–XXIV, Paris 1768–1904, tu: t. XXIII, s. 141); cf. L. Carolus-Barré, *Saint Louis et la translation des corps saints*, [w:] *Études de droit canonique dédiées à M. Gabriel Le Bras*, Paris 1965, s. 1110–1111.

⁶ *Ordo de Saint-Amand*, wyd. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, t. IV, Louvain 1956, Ordo XIII, s. 409–413.

nych antyfonę *Cum iocunditate exhibitis* (jeśli procesja trwała dłużej — psalm⁷ z antyfoną). Gdy relikwie okrążyły procesjonalnie kościół, u wrót biskup zatrzymywał pochód, przekazywał relikwie w ręce zakonników i rozpoczynał litanie do Wszystkich Świętych. Także podczas odmawiania litanii obecnemu w relikwiach świętemu oddawano honory przy użyciu kadzidła. Lud, odpowiadając na wypowiedane przez biskupa litanijne inwokacje, zwracał się do świętych o wstawiennictwo w Niebie — było to, podobnie jak udział w procesji, modlitwne przygotowanie wiernych do dalszego uczestnictwa w translacji. Potem kapłani skrapiali wiernych wodą święconą, aby symbolicznie ich oczyścić i uświęcić przed wejściem do świątyni. Po otwarciu drzwi procesja, wciąż recytując tekst litanii, wchodziła do wnętrza kościoła. Po litanii kantor rozpoczynał skierowaną zarówno do biskupa jak do obecnego w relikwiach świętego antyfonę *Sacerdos magne, pontifex summi Dei, ingredere templum Domini et hostias pacificas pro salute populi offeres Deo tuo. Hic est enim dedicationis sanctorum Domini Dei tui*. Następnie kantor zwracał się do wszystkich zgromadzonych intonując Psalm 32 (33): *Gaudete [Exultate]*⁸, *iusti in Domino*, a potem ponownie składano cześć Trójcy Świętej śpiewając *Gloria* — — *sicut erat in principio*. Wówczas ponownie przekazywano relikwie biskupowi, który raz jeszcze okazywał je wiernym, a potem składał je w relikwiarzu; kantor śpiewał wówczas antyfonę *Sub altare Domini sedes accepisti, intercedite pro nobis per quem meruisti*, w której wierni zwracali się do świętego, który otrzymał siedzibę *sub altare Dei*, o intercesję. Po antyfonie śpiewano psalm 118 (119) *Beati immaculati*, głoszący chwałę ludu Pańskiego postępującego zgodnie z Prawem Bożym; ponieważ jest to bardzo długi psalm, śpiewano go tylko tak długo jak długo trwało składanie relikwii w relikwiarzu lub martyrium.

Opisany w Ordo z Saint–Amand rytuał translacji relikwii cechuje się zatem pewną teatralizacją wspomnianej liturgii. Nie jest to oczywiście sakralny teatr *sensu stricto*, lecz teatralizacja obrzędu rozumiana w ten sposób, że czynności i gesty wykonywane przez uczestników stanowią wizualne rozwinięcie symboliki religijnej rytuału, zawartej w tekście śpiewanych i odmawianych modlitw, łatwo zrozumiałych dla członków kleru, niekoniecznie jednak dla wiernych świeckich. Cała uroczystość nosi znamiona religijnego *teatrum*: każdy uczestnik ceremonii odgrywa przypisaną mu w *ordo* rolę — samodzielnie, jak biskup przewodniczący liturgii — lub w grupie, jak inni członkowie kleru i uczestniczący w obrzędzie translacji wierni świeccy. Procesjonalne obejście kościoła z relikwiami, litanie, w której wierni zwracają się do świętych o intercesję, pokropienie ich przez kapłanów wodą święconą i wspólne z duchowieństwem wprowadzanie relikwii do kościoła unaoczniają wiernym tworzącą się podczas liturgii translacji relikwii więź między miejscową wspólnotą religijną a obejmującym nad nią patronat świętym. Jeszcze wyraźniejsze jest powiązanie znaczenia modlitw i śpiewów liturgicznych z czynnościami wykonywanymi przez celebransę — biskupa, którego gesty wizualizują sens tekstów liturgicznych: gdy przyjmuje on z rąk braci zakonnych relikwie, słyhać antyfonę *Ecce populus custodiens iudicium*; gdy prowadząc procesję wkracza ponownie do kościoła, rozbrzmiewają słowa *Sacerdos magne, pontifex summi Dei, ingredere templum Domini et hostias pacificas pro salute populi offeres Deo tuo*. Osobno należy rozpatrywać rolę przypisaną samym relikwiom. To wokół nich rozgrywa się religijne *teatrum*, ale tylko pozornie relikwie stanowią przedmiot działania ludzi uczestni-

⁷ Ordo z Saint–Amand nie precyzuje psalmu, który należało wówczas śpiewać, zapewne zatem był to psalm *secundum feriam*.

⁸ W Wulgacie Psalm 32 (33) rozpoczyna się od *Exultate*, jednak Ordo z Saint–Amand podaje *Gaudete*.

czących w ceremonii. Zarówno średniowieczna pobożność, jak nauka Kościoła, zakładały realną obecność świętego w jego relikwiach, zatem gdy translacja dobiegała końca i biskup składał relikwie w relikwiarzu, znajdującym się pod ołtarzem lub w jego wnętrzu, wykonywał gest, który w sensie mistycznym i materialnym obrazował słowa śpiewanej wtedy antyfony: *Sub altare Domini sedes accepisti*. Relikwie były składane w relikwiarzu rękami biskupa, jednak to sam święty za pośrednictwem swoich relikwii odnajdywał w ten sposób należne mu na ziemi miejsce, będące wizualizacją jego transcendentnego statusu. Inną kwestią jest rozstrzygnięcie, w jakim stopniu liturgiczne czynności i gesty wykonywane podczas obrzędu translacji inspirował dobór istniejących tekstów modlitewnych, a w jakim był przez te teksty inspirowany. Bez wątplenia podstawowe formy liturgiczne, jak choćby procesja z relikwiami, były zaczerpnięte z tradycji Kościoła antycznego i dostosowane do potrzeb rytuału translacji⁹. Nie jest naszym zadaniem ustalenie tu genezy rytuałów związanych z kultem relikwii, poprzestaniemy zatem tylko na stwierdzeniu, że w świetle Ordo z Saint-Amand wizualne formy rytuału i teksty liturgiczne stosowane podczas weneracji relikwii są wobec siebie współzależne.

Świadectwem postrzegania relikwii jako najczcigodniejszych uczestników rytuałów kultowych i biorących w nich aktywny udział, a zarazem świadectwem teatralizacji kultu relikwii, mogą też być dwa przykłady z dziewięciowiecznej Francji. W roku 868, przy okazji translacji relikwii św. Maurusa, ucznia św. Benedykta, do znajdującego się w dolinie Marne opactwa Śś. Piotra i Pawła (później Saint-Maur-des-Fossées), w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu dokonano uroczystego wprowadzenia relikwii do Paryża. Biskup Paryża Aenas zdecydował wówczas, że odtąd co rok, w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu, tj. w rocznicę przybycia relikwii (*adventus*) Maurusa do Paryża, w mieście winna odbywać się procesja z relikwiami świętego. Aenas wzorował się zapewne na zwyczaju obserwowanym w tym samym czasie w opactwie Saint-Benoît-sur-Loire (Fleury), gdzie, według współczesnego świadectwa Adrewalda z Fleury, procesję z relikwiami św. Benedykta odbywano dwa razy w roku: w rocznicę przybycia relikwii do Francji (*anniversarium adventus s. Benedicti*) 11 lipca i 4 grudnia — w rocznicę złożenia ciała świętego w grobowcu-relikwiarzu w kościele opackim (*anniversarium tumulationis*). Na miano teatralizacji zasługuje tu nie tylko uroczysta oprawa liturgiczna ceremonii — bicie w dzwony, procesja ludu lub zakonników z gałązkami lub palmami, świecami i kadzidłami — lecz cały rytuał. Uroczyste procesyjne witanie przybywających do miasta lub klasztoru relikwii świętych jest powtórzeniem i naśladownictwem wyjścia Dawida na spotkanie Arki Przymierza oraz wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Istotny jest też inny aspekt: *adventus reliquiarum*, a więc zdarzenie historyczne i religijne, które miało już miejsce, jest co roku powtarzane, niejako rytualnie odgrywane.

Każda translacja relikwii była wielkim świętem dla kościoła, w którym się odbywała i trudno liturgię translacji uznać za codzienność w religijnym życiu epoki średniowiecza; było to jednak zjawisko relatywnie powszechne. Ordo z Saint-Amand jest wczesnym przykładem tekstu formalizującego tego typu liturgię; sam fakt jego spisania dowodzi, że translacja relikwii zyskała już wtedy status obrzędu należącego do częstych, znormalizowanych praktyk religijnych, który w niewiele zmienionej formie przetrwał do czasów nowożytnych. Tylko pobieżnie analizując Ordo z Saint-Amand zwróciliśmy uwagę na wizua-

⁹ É. P a l a z z o, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris 2000, s. 58–77, tam też kompletna bibliografia z omówieniem, s. 230–233.

lizację przekazu ideowego ceremonii translacji relikwii. Rytuał opisany w Ordo z Saint-Amand został skonstruowany jako model idealny translacji relikwii, niezależny od okoliczności historycznych obrzędu. Wiemy jednak, że w mentalności ludzi średniowiecza relikwie, a może raczej święci obecni w relikwiach, są czynnymi uczestnikami życia społecznego, aktywnie sprawując patronat nad powierzoną ich opiece społecznością — niemal na co dzień interweniowali w doczesność. Nie tylko wierni świeccy, ale i przedstawiciele wykształconego kleru oczekiwali, że czczeni przez nich święci będą angażować się w sprawy świata, pojmując doktrynę o intercesji świętych nie tylko jako pośrednictwo w kwestii zbawienia wiecznego, ale też zapewniające pomyślność w sprawach doczesnych¹⁰. Od świętych oczekiwano, że będą odwracać od swej trzody klęski żywiołowe i że będą interweniować w konfliktach majątkowych i politycznych, stając po stronie wspólnoty otaczającej czią ich relikwie. Również na takie okazje powstały specjalne rytuały; w szczególności dramatycznych dla wspólnoty okolicznościach liturgiczne *teatrum* również ulegało dramatyzacji, a relikwie otrzymywały w nim eksponowaną rolę, jeszcze dobitniej niż w warunkach zwyczajnej translacji obrazującą symboliczne znaczenie obrzędu.

II.

Jednym z najbardziej barwnych i zdumiewających rytuałów związanych z kultem świętych i ich relikwii we wczesnym średniowieczu jest tzw. *humiliatio* — upokorzenie relikwii — dokonywane przez zakonników lub kanoników, zazwyczaj w dramatycznych dla wspólnoty okolicznościach. Przed ćwierćwieczem fenomenowi temu poświęcił wnikliwe studium Patrick Geary¹¹. Humiliacja była rytuałem zaniechania oddawania świętemu czci według dotąd obowiązującego w opactwie zwyczaju; mnisi lub kanonicy wyjmowali relikwie z relikwiarza i kładli je na posadzce kościoła, niekiedy na całunie. Obrzęd ten był zazwyczaj odpowiedzią konwentu na krzywdy, jakie go spotkały ze strony świeckich — napad na ziemię, budynki lub ludzi przynależnych do klasztoru czy kapituły, pogwałcenie wolności i przywilejów wspólnoty czy nieuprawnione świętokradcze wtargnięcie na obszar podległy jurysdykcji opata lub prepozyta. Ceremoniał upokorzenia relikwii był bogatym w symbolikę aktem zobrazowania opresji, w jakiej znalazł się konwent; zarazem wizualizował upokorzenie, które, wskutek wrogich poczynań prześladowców, dotknęło świętego i oddającą mu cześć wspólnotę, jak też stanowił sposób wywarcia presji na świętego patrona, który zawiódł swych podopiecznych. Mamy tu zatem do czynienia, podobnie jak w przypadku Ordo translacji, z rytuałem, w którym splatają się znaczenia symboliczne z rozumianymi jak najbardziej dosłownie.

Z lat trzydziestych XI w. pochodzi tzw. „Liber tramitis”, księga obyczajów (*consuetudines*) opactwa w Cluny z czasów rządów opata Odilona (994–1048)¹², w której znajdują się formuły dwóch rytuałów skargi liturgicznej kierowanej do Boga (*clamor*) stosowanej,

¹⁰ P.-A. Sigal, *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIe siècles)*, Paris 1985, passim.

¹¹ P. J. Geary, *L'humiliation des saints*, Annales ESC, XXXIV, 1979, nr 1, s. 27–42; N. Herrmann – Mascard, op. cit., s. 226–228; É. Palazzo, op. cit., s. 184–186.

¹² *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*, wyd. P. Dinter, Corpus consuetudinum monasticorum, t. X, Siegburg 1980.

gdy klasztor znajdował się w opresji¹³. Pierwsza z tych formuł przewiduje także humiliację relikwii. Rytuał rozgrywa się podczas uroczystej sumy niedzielnej, pomiędzy *Pater noster* a *Agnus Dei*: po konsekracji bracia służebni rozścielają na posadzce przed ołtarzem całun, na którym kładą relikwie, ewangelia i krucyfiks. Zakonnicy kładą się krzyżem na ziemi i cicho intonują psalm 73 (74): *Quid Deus reppulisti in finem iratus est furor tuus*, zaś bracia gwardianie uderzają w dwa dzwony. Przy ołtarzu głównym, na którym spoczywa Ciało i Krew Chrystusa, celebrans, jedyny stojący spośród mnichów, wypowiada wtedy donośnie tekst skargi, prosząc Boga, aby odwrócił od klasztoru nieszczęścia i ukarał ciemiężycieli.

Jednym z najbardziej uderzających opisów humilacji jest relacja jednego z kanoników regularnych z opactwa Św. Marcina w Tours¹⁴, bez wątplenia uczestnika opisanych przez siebie wydarzeń. W roku 996 Fulko Nerra, hrabia Andegawenii, pogwałcił prawa opactwa i św. Marcina, wkraczając do *claustrum* zbrojnie, choć — jak zapewnia anonimowy kanonik — w klasztorze, otwartym dla wszystkich wiernych, nikt nie stawiał mu oporu. Nie dość na tym — Fulko kazał także zniszczyć obwarowania domu jednego z kanoników — szafarza klasztoru. Zdarzenie to jest dość typowym przykładem przemocy, na jaką w królestwie zachodnich Franków narażone były w X w. klasztory ze strony możnych, budujących w dobie upadku autorytetu władzy monarszej własne władztwa terytorialne¹⁵. Reakcja kanoników była zdecydowana: rozważywszy, co uczynić by przeciwdziałać przemocy hrabiego, dokonali obrzędu humilacji. Krucyfiks z prezbiterium i relikwie świętych złożono wprost na posadzce kościoła (nie, jak w Cluny, na rozpostartym na ziemi całunie) w otoczeniu grobu św. Marcina. Sam grób św. Marcina kanonicy pokryli cierniami, rozsypali też ciernie wokół Krzyża i ciał świętych. Rytuał humilacji z klasztoru św. Marcina w Tours, podobnie jak w opactwie Cluny, w sposób symboliczny wizualizował upokorzenie patrona wspólnoty, wszystkich innych świętych, których relikwie znajdowały się w klasztorze i samego Chrystusa — rozsypanie cierni wokół relikwii i krucyfiksu oraz na grobie św. Marcina stanowi dobitne odwołanie do Męki Chrystusa, która nadal trwa — Chrystus i jego wyznawcy wciąż cierpią prześladowania. Rytuał ten, na co zwraca uwagę Geary, ma także, poza symbolicznym, aspekt całkowitej dosłowności — umieszczenie Krzyża i relikwii na ziemi, wśród cierni, oraz posypanie cierniami grobu św. Marcina nie tylko odzwierciedla upokorzenia, jakich Bóg i święci doznali od prześladowców klasztoru — stanowi również wyraz nacisku, jaki chcą wyrzucić na świętego dokonujący humilacji członkowie konwentu¹⁶, by patron skuteczniej niż dotąd bronił siebie samego i klasztoru. O ile jednak benedyktynów z Cluny zadawalała taka, skierowana do Boga i jego świętych, liturgiczna demonstracja dokonana w obrębie *claustrum*, kanonicy z Tours położyli większy nacisk na teatralizację rytuału, postarawszy się o publiczność. Różnica ta wynikała

¹³ D. Barthélemy, *L'an mil et la paix de Dieu. La France chrétienne et féodale 980–1060*, Paris 1999, s. 90–93; L. Little, *Formules monastiques de malédiction aux IXe et Xe siècles*, „Revue Mabillon” t. LVIII, 1975, s. 377–399; idem, *La morphologie des malédictions monastiques*, Annales ESC, t. XXXIV, 1979, nr 1, s. 43–60; idem, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca–London, 1993.

¹⁴ Chodzi o notatkę sporządzoną w kartulariuszu opactwa Saint–Martin w Tours przez anonimowego kanonika, wydaną w: L. Halphen, *Le comté d'Anjou*, Paris 1906, aneks 3, s. 348–349.

¹⁵ Ostatnio na ten temat vide D. Barthélemy, op. cit., s. 44–139.

¹⁶ Vide przypis nr 9. Według św. Audoena, św. Eligiusz zakazał oddawania czci św. Kolombie dopóki święta nie sprawi, że złote ornamenty skradzione z tabernakulum w bazylice Sainte–Colombe w Paryżu zostaną zwrócone (S. Audoenus, *Vita Eligii*, 30, wyd. J.–P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. LXXXVII, kol. 503).

w dużym stopniu z różnego przeznaczenia dwóch świątyń — kościół opacki w Cluny był oczywiście kościołem konwentualnym, niedostępnym dla wiernych świeckich, zaś kościół św. Marcina w Tours — sanktuarium pielgrzymkowym, celem pielgrzymek do grobu Apostoła Galii i etapem w drodze do Santiago de Compostela, przyciągał zatem znaczną liczbę wiernych. Kanonicy zamknęli wrota świątyni, zezwalając na wstęp tylko pielgrzymom. Grób św. Marcina był zatem niedostępny dla ludzi z zamku (o czym informuje anonimowy kanonik) ale i dla mieszkańców miasta. Zabieg ten był potrójnie skuteczny — po pierwsze zakazanie mieszkańcom Tours wstępu do sanktuarium musiało wywołać wśród nich wzburzenie, falę lęku i wrogich wobec hrabiego nastrojów, zarówno w mieście, jak i wśród pozostałego duchowieństwa. Po drugie wykluczenie hrabiego i jego ludzi z kręgu czcicieli św. Marcina równało się niemal wykluczeniu go ze wspólnoty wierzących — nie przypadkiem humilacji poddano też krucyfiks. Po trzecie, wpuszczając do sanktuarium pielgrzymów, kanonicy przyzwalali, aby oglądali oni upokorzenie Apostoła Galii i Krzyża, i aby wieść o tym, wraz z opuszczającymi Tours pielgrzymami, roznosiła się do innych krain. Aby wzmocnić i tak dość spektakularny efekt humilacji, kanonicy prawdopodobnie otworzyli złożone na posadzce kościoła relikwiarze, tak by przechowywane w nich święte szczątki były widoczne, na co wskazują konsekwentnie użyte przez autora słowa *corpora sanctorum*. Z XI w. znana jest praktyka wydobywania relikwii z relikwiarza, aby u świadków tego rodzaju *ostensio* wywołać wstrząs psychologiczny i naprawę moralną. Ze zbioru cudów św. Edmunda (koniec XI w.), dowiadujemy się, że Abbo z Fleury skłonił jednego z możnych sąsiadów klasztoru Bury–Saint–Edmond do pokuty, wyjawszy w jego obecności relikwie króla–męczennika z relikwiarza¹⁷. Również skutki humilacji relikwii i krucyfiksu w kościele św. Marcina nie kazały na siebie długo czekać — w krótkim czasie Fulko Nerra przybył do domu kanonika Sicarda, aby prosić o możliwość odbycia pokuty. Z domu Sicarda, w otoczeniu kilku możnych, boszo podążył do kościoła, gdzie u grobu świętego złożył materialne zadośćuczynienie za szkody, które wyrządził kanonikom, kościołowi i św. Marcinowi; potem, w obecności dwóch biskupów, hrabia Anjou złożył przysięgę, że nigdy już nie popełni podobnego grzechu, a następnie odprawił u grobu Apostoła Galii pokutę przed krucyfiksem i przed wciąż pozostającymi poza relikwiarzami ciałami świętych.

Humilacja nie była jedynym sposobem przeciwdziałania zagrożeniom lub krzywdom spotykającym klasztor i świętego: z X–XII w. znamy przypadki, gdy zagrożeni przemocą zakonnicy obrazowali prawa świętego do ziem klasztoru, dokonując rytuałów, w których święty obecny w relikwiach niejako osobiście upominał się o swoje władztwo. Około 960 r. zakonnicy z Luxeuil, pozostający w konflikcie terytorialnym z możnymi sąsiadami, panami Robertem i Berardem, którzy uzurpowali sobie własność jednego z należących do klasztoru majątków, urządzili poza murami klasztoru uroczystą procesję z relikwiami świętych Waldeberta i Eustazjusza¹⁸. Podobnie postępowali mnisi z opactwa w Conques: kiedy ziemie klasztoru najechano lub gdy tylko zagrażał im najazd, zakonnicy wynosili w uroczystej procesji statuę–relikwiarz św. Foy na pola należące do klasztoru, co stanowiło wizual-

¹⁷ Hermanus, *De miraculis sancti Edmundi*, 2, wyd. T. Arnold, [w:] *Memorials of s. Edmund abbey*, t. I, London 1890, s. 30–31.

¹⁸ *Miracula ss. Waldeberti et Eustasii* (identyfikacja autora nie jest pewna, być może jednak był nim Adso z Montier–en–Der), MGH, Series Scriptorum, t. XV, cz. II, s. 1174; E. Bóky, *Voyage de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux*, [w:] *Voyages et voyageurs au Moyen Âge. XXVe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Limoges–Aubazine, mai 1995)*, Paris 1996, s. 275.

ne świadectwo praw świętej do ziemi¹⁹. W 1107 r. opat Saint–Amand, chcąc uchronić klasztor przed najazdem, zorganizował objazd relikwii św. Amandy po ziemiach opactwa, zakończony uroczystą mszą połową, podczas której, w obecności licznie zgromadzonych wiernych rzucił na najeźdźców klątwę²⁰. Święci obecni w relikwiach mogli także uczestniczyć w wielu zdarzeniach politycznych i społecznych, jak podczas synodów, podczas których ogłaszano *Pax Dei* czy *Treuga Dei* i innych zgromadzeń pokojowych. W roku 1024 król Franków zachodnich Robert II Pobożny (996–1031), zwołując synod pokojowy w Héry dla pacyfikacji księstwa Burgundii, nakazał wszystkim burgundzkim biskupom i opatom, którzy mogli to uczynić, przybyć wraz z relikwiami przechowywanymi w ich kościołach, aby ci, którzy odmawialiby przyjęcia i zachowania pokoju z woli króla, uczynili to przez wzgląd na bojaźń Boga i przybyłych na zgromadzenie świętych gotowych przekląć zatwardziały grzeszników, którzy wzbraniałoby się przez zaprzysiężeniem pokoju²¹. Podobnie uczynił hrabia Flandrii Baldwin IV (998–1035), gdy, zwołując kończące wojnę z własnym zbuntowanym synem zgromadzenie pokojowe w Audenarde (1030), nakazał tam przybyć wszystkim biskupom i możnym, i sprowadzić wszystkie relikwie z całego hrabstwa²². Podczas synodu pokojowego zwołanego przez biskupa Rodez w mieście Anse w 1025 r. zgromadzono statuy–relikwiarze świętych Mariusa, Amantiusa i Saturnina, a także wiele innych relikwii²³. Bez wątplenia obecność relikwii świętych na zgromadzeniach pokojowych miała także na celu uświęcenie składanych przez uczestników wzajemnych przysięg zachowania pokoju — przysięga na relikwie jest znanym i opisanym w literaturze fenomenem średnio-wiecznej duchowości²⁴. Nie sposób jednak nie zauważyć, że w rozumieniu współczesnych święty, który osobiście — choć materialnie jedynie w postaci swych relikwii lub posągu–relikwiarza — przybywał na synod czy zgromadzenie pokojowe stawał się zarazem świadkiem i odbiorcą przysięgi. Wyprowadzanie na błonia statui–relikwiarzy, ukazujących wykonane ze złota, kości słoniowej i drogich kamieni pełnopostaciowe wizerunki świętych była zabiegiem służącym najbardziej dosłownej wizualizacji udziału świętego w wydarzeniu.

III.

Dramatyzacja rytuałów wiążących się z kultem relikwii nie zawsze jednak musiała być pochodną dramatycznych konfliktów, w jakie uwikłana była wspólnota religijna otaczająca je czcياً. Inspiracją dla uroczystych translacji relikwii są biblijne opisy wyjścia Dawida na spotkanie Arki Przymierza oraz wjazdu Jezusa do Jerozolimy, a także *adventus imperatoris* w cesarskim Rzymie i w Konstantynopolu. Wśród elit duchownych przyjmowano, że

¹⁹ Ibidem, cf. *Liber miraculorum sanctae Fidis*, ks. II, rozdz. 4, wyd. A. Bouillet, Paris 1897, s. 104.

²⁰ E. Bózkó, op. cit., s. 277.

²¹ *Historia episcoporum Autissiodorensium*, rozdz. 49, s. 171–172; *Chronicon Autissiodorensis*, RHF, t. X, s. 275; *Miracula s. Bercharii*, 27, wyd. J. Mabillon, Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti, t. II, s. 859; *De sancto Verolo presbytero*, rozdz. 6, Acta Sanctorum, Iunii tomus IV, s. 312–313; D. Barthélemy, op. cit., s. 432.

²² *Annales Elmarenenses*, [w:] *Les Annales de Saint–Pierre de Gand et de Saint–Amand*, wyd. Ph. Grierson, Bruxelles 1937, s. 89–90; E. Bózkó, *La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IXe — fin du XIe siècle)*, [w:] *Les reliques*, s. 271–292.

²³ E. Bózkó, *Voyage de reliques*, s. 274 (podaje błędnie miejsce synodu jako Agen); cf. *Liber miraculorum sanctae Fidis*, ks. I, rozdz. 18, s. 72.

²⁴ N. Herrmann–Mascard, op. cit., s. 235–269.

translacja, jako mistyczne i symboliczne powtórzenie wjazdu Chrystusa do Jerozolimy, czyni z przyjmującej relikwie wspólnoty nowe Jeruzalem²⁵. W późnoantycznym i średniowiecznym Konstantynopolu kult relikwii związał się silnie z ideologią władzy. Krzyż Święty, cudownie odnaleziony przez św. Helenę w IV w. i do lat trzydziestych VII w. znajdujący się w Jerozolimie, w 635 r., za rządów cesarza Herakliusza (610–641) znalazł się w Konstantynopolu. Na skutek toczących się wówczas wojen z Persami i z uwagi na gwałtowne postępy ekspansji arabskiej, istotnym zmianom uległa geografia sakralna Cesarstwa — najpierw zagrożenie, a potem utrata Ziemi Świętej spowodowały, że relikwie pasywne zostały z woli cesarza skupione w Konstantynopolu, który zyskał dzięki temu podstawy, aby być nazywanym Nowym Jeruzalem²⁶. Przeniesienie relikwii Krzyża Świętego do Konstantynopola sprzyjało silniejszemu powiązaniu kultu Krzyża z władzą cesarską, czego świadectwem jest fakt, że Prawdziwy Krzyż przechowywano w prywatnej kaplicy cesarskiej w Świętym Pałacu²⁷. Kaplica cesarska była do XIII w. głównym (zaś do schyłku XI w. niemal jedynym) centrum rozdawnictwa partykuł Krzyża i innych relikwii pasywnych na chrześcijańskim Wschodzie i Zachodzie²⁸, zaś Bizantyńczycy sądzili, że dzięki obecności Krzyża Świętego w Świętym Pałacu cesarz, miasto i całe cesarstwo znajdują się pod bezpośrednią opieką Chrystusa. Tradycja sakralizacji władzy monarszej przez bezpośredni kontakt monarchy z relikwiami — materialnymi przejawami transcendentnego *sacrum* — za pośrednictwem wzorców przejętych z Bizancjum kształtowała model chrześcijańskiego *regnum* na średniowiecznym Zachodzie. Kult relikwii stał się zarówno podmiotem jak instrumentem polityki zachodnioeuropejskich królów dążących do ideowego wzmocnienia monarchii poprzez nadanie jej sakralnej legitymizacji. Aby lepiej zrozumieć symbolikę niektórych gestów towarzyszących obrzędowi weneracji relikwii przez władców francuskich, przyjrzyjmy się kilku przykładom z Cesarstwa Bizantyńskiego.

Jeszcze za czasów Konstantyna Wielkiego przypisywano relikwiom moc zapewniania cesarzowi zwycięstw militarnych. Krzyż Święty interpretowany był jako *arma triumphalis* Chrystusa, stąd relikwia ta nabrała znaczenia *palladium* cesarskiego, zapewniającego cesarzowi zwycięstwo. Przekonanie to wywodziło się od wizji Konstantyna przed bitwą pod

²⁵ Cf. E. B o z ó k y, *L'initiative et la participation du pouvoir laïc dans les translations des reliques au haut Moyen Âge. Esquisse typologique*, „Sources. Travaux historiques. Processions et parcours en ville”, t. LI–LII, 1997, s. 40; H. M a n i k o w s k a, *Translatio Jerozolimy do Wrocławia*, [w:] *Kościół — kultura — społeczeństwo, Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, Warszawa 2000, s. 63–75 (tam też bibliografia).

²⁶ Po złupieniu Jerozolimy w 614 r. Persowie wywieźli relikwie w głąb Persji — Krzyż Święty został dołączony do skarbcza Króla królów, inne relikwie otrzymali zwycięscy perscy dowódcy — dzięki temu jeszcze w tym samym roku patrycjusz Niketas mógł wykupić od jednego z nich Włócznię i Gąbkę, które przesłał następnie do Konstantynopola; w 630 r., po zwycięstwie nad Chosroesem II, cesarz Herakliusz odzyskał Krzyż Święty, który zwrócił kościołowi Jerozolimy, jednak już w 635 r., w obawie przed najazdem Arabów, przeniósł Krzyż do Konstantynopola; gdy zatem w 638 r. kalif Omar zdobył Jerozolimę, zdaniem wielu ówczesnych intelektualistów Konstantynopol stał się Nową Jerozolimą — świadectwem może być relacja merowińskiego biskupa Arkulfa, który w latach osiemdziesiątych VII w. odbył pielgrzymkę po miejscach świętych; jego dziełko, zatytułowane *Traktat o Miejscach Świętych*, jest podzielone na trzy części: I — Jerozolima, II — Palestyna, III — Konstantynopol. Cf. B. F l u s i n, *Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople*, [w:] *Le Trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 24; A. F r o l o w, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, „Revue des Études byzantines” t. XI, 1953, s. 88–105.

²⁷ Trzy duże fragmenty Krzyża znajdowały się w Hagia Sophia, B. F l u s i n, op. cit., s. 24.

²⁸ B. F l u s i n, op. cit., s. 20–33; A. F r o l o w, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Archives de l'Orient chrétien, t. VII, Paris 1961, s. 76–92.

Saxa Rubra (zwana też bitwą przy Moście Mulwijskim) — jego najbardziej wyrazistym dowodem jest fakt, że już od IV w. część Krzyża przewieziona do Konstantynopola przez św. Helenę była przechowywana wraz z przynoszącym zwycięstwo *labarum* Konstantyna Wielkiego. Według Hermiasza Sozomena oraz Teodoret z Cyru, Konstantyn nakazał także wprawić gwoździe z Krzyża Świętego w swój hełm oraz w uzdę swego konia. Teodoret z Cyru tłumaczy ten graniczący z bluźnierstwem gest prorocctwem Zachariasza 14, 20²⁹: *Onégo dnia będzie, co na uździe końskiej jest, poświęcono Panu*³⁰. Nie ulega wątpliwości intencja takiego postępowania: tak jak znak Chrystusa na cesarskim *labarum*, relikwie wkućte w hełm imperatora i w uzdę jego rumaka miały cesarzowi zapewnić zwycięstwa bitewne. Nie tylko jednak relikwie pasyjne mogły pełnić rolę *palladium*. Za rządów cesarza Herakliusza, przed rozpoczęciem kampanii przeciw Persom, dokonano translacji do Konstantynopola relikwii św. Teodora z Sykeonu. Przebieg zdarzeń znamy z relacji Nicefora, mnicha z klasztoru Najświętszej Marii Panny w pałacu Blachernai. Nicefor twierdzi między innymi, że translacji dokonano po to, by św. Teodor chronił Konstantynopol niejako w zastępstwie wyruszającego na wojnę cesarza; protekcję, jaką święty miał roztoczyć nad miastem i całym cesarstwem podkreślił gest kenozy, jakiego dokonał Herakliusz i elita dworska: cesarz wraz z senatem w akcie głębokiej pokory ukląkł przed świętym, tak jak przed nim i przed Cesarstwem Rzymskim powinni ukorzyć się Persowie; zaś zwycięstwo w wojnie, zdaniem Nicefora, zawdzięczać miał cesarz udzielonemu mu wówczas błogosławieństwu św. Teodora³¹. Również cesarze ikonokłasci byli przywiązani do relikwii Krzyża Świętego — w 822 r., podczas drugiego ikonoklazmu, cesarz Teofil (syn Michała II) odbył z patriarchą Antonim procesję po murach miasta, osobiście niosąc relikwie Krzyża Świętego i welon Najświętszej Marii Panny z pałacu Blachernai — a zatem w okresie walki z kultem obrazów utrzymała się cześć dla relikwii oraz przekonanie o bezpośrednim związku władzy cesarskiej z Krzyżem Świętym, i że relikwie pełnią rolę protektorów miasta³².

Nie mniej interesująca jest historia pozyskania dla Konstantynopola jednego z mandylionów, cudownego wizerunku Chrystusa z Edessy, uważanego za *veraikon*, obraz nie wykonany ręką ludzką (*acheiropoietos*), lecz pochodzący z Nieba, dzięki czemu miał on wartość relikwii Chrystusa. Historię translacji mandylionu z Edessy do Konstantynopola znamy z tekstu przypisywanego Konstantynowi VII Porfirogenecie (913/944–959). W roku 944 cesarz Roman I Lekapenos (920–944), współwładający z Konstantynem VII, oblegał zajętą przez Arabów Edesę. Miasta nie udało mu się zdobyć, jednak emir zaproponował Romanowi, że w zamian za odstąpienie od oblężenia wyda Bizantyńczykom przechowywane w katedrze edeskiej: cudowny wizerunek Pana Jezusa oraz potwierdzający jego autentyczność list zesłany z Nieba, napisany, jak wierzono, własnoręcznie przez Chrystusa³³. Roman Lekapenos przyjął propozycję, uznając ją za równoznaczną ze zwycięstwem,

²⁹ B. Flusin, op. cit., s. 20–21; cf. Sozomène, *Historia ecclesiastica*, ks. II, rozdz. 1, 2–9, Sources chrétiennes, t. CCCVI, s. 226–232; Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, przeł. S. Kazikowski, komentarze Z. Zieliński, Warszawa 1989, s. 80–86.

³⁰ Tłum. ks. Jakuba Wujka.

³¹ M. Kaplan, *Les sanctuaires de Théodore de Sykéon*, [w:] *Les saints et leur sanctuaire à Byzance*, wyd. C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris, 1993, s. 65–79.

³² B. Flusin, op. cit., s. 25.

³³ Według tradycji kościoła edeskiego, opartej na syryjskim rękopisie i zapisanej przez Euzebiusza z Cezarei (*Historia Ecclesiae*, ks. I, rozdz. 12), chory na leprę król Abgar V (władca Oshroene i toparcha Edessy), na dwa dni przed Męką Pańską wysłał do Chrystusa list, prosząc o uzdrowienie i zapraszając Go do Edessy, gdzie ofero-

a nawet złożył emirowi Edessy wielkie dary. Z tekstu translacji dowiadujemy się, że powrót armii bizantyńskiej spod Edessy do Konstantynopola przemienił się w pochód tryumfalny. 15 sierpnia 944 Roman i Konstantyn wyszli relikwiom na spotkanie do kościoła Najświętszej Marii Panny w Blachernai, zaś stamtąd przewieziono je cesarskim okrętem do Świętego Pałacu, gdzie złożono je w kościele Najświętszej Marii Panny z Faros. Następnego dnia *veraikon* odbył morską procesję wokół miasta przez Propontydę, Bosfor i Złoty Róg na cesarskim okręcie z purpurowym żaglem; w ten sposób zakreślone zostały święte granice, w których relikwie będą chronić miasto. Po zakończeniu żeglugi relikwie ponownie wprowadzono do miasta drogą lądową od pałacu Blachernai. Przed murami miasta na mandylion czekali czterej cesarze (augustowie Roman i Konstantyn Porfirogeneta oraz cesarowie — synowie Lekapenos, Krzysztof i Stefan), senat, patriarcha i duchowieństwo; ten uroczysty orszak wprowadził relikwie w obręb murów, gdzie do procesji dołączył lud. Procesja, postępując Mese, dotarła do Hagia Sophia, a potem do Świętego Pałacu. *Veraikon* złożono tam na cesarskim tronie w Chryzotriclinium Konstantyna Wielkiego, a następnie znów odprowadzono do kościoła z Faros³⁴. Tak skomponowany ceremonial translacji ukazywał zatem poddanie miasta i całego cesarstwa opiece i cesarskiej władzy Chrystusa³⁵, czego najdobitniejszym przykładem jest uroczyste posadzenie mandylionu na tronie cesarskim. Jednak wkrótce zaszły zdarzenia, które jeszcze wyraźniej ukazują asymilację władzy cesarza z cesarską godnością Chrystusa — w grudniu 944 r. Konstantyn Porfirogeneta z poparciem cesarów Krzysztofa i Stefana zdetronizował Romana Lekapenos i zesłał go do klasztoru; w styczniu następnego roku także młodzi Lekapenosowie utracili władzę i godności. Z tekstu translacji mandylionu, przypisywanego, jak wspomniano wyżej, samemu Konstantynowi, dowiadujemy się, że pewien konstantynopolitański opętany ujrzawszy *veraikon* wygłosił prorocтво: „Konstantynopolu, odzyskaj swą chwałę, Konstantynie, odzyskaj swój tron”. Należy zatem rozumieć, że translacja mandylionu z Edessy i jego intronizacja w konstantyńskim Chryzotriclinium pozwoliła usunąć uzurpatora i zwrócić władzę porfirogenecie³⁶, przywracając w ten sposób naturalny porządek świata — Chrystus i cesarz zrodzony w purpurze powracają do Świętego Pałacu jako jego jedyni prawowici władcy³⁷.

wał mu schronienie przed prześladowcami. Jezus odpisał własnoręcznie, obiecując Abgarowi, że choć nie przybędzie sam, wyśle do króla swego ucznia. List ten i dołączony do niego portret Zbawiciela, uznany za *acheiropoietos*, był przechowywany w skarbcu katedry edeskiej i uchodził za jedną z najcenniejszych relikwii we wschodniej części imperium, choć na Zachodzie został uznany za apokryf na mocy *Decretum Gelasianum*, przypisywanego papieżowi Gelazemu I (492–496), a rzekomo powtarzającego treść kanonów uchwalonych przez synod rzymski za pontyfikatu Damazego I (366–383). Na ten temat: M. Starowski, *Apokryficzna korespondencja króla Abgara z Chrystusem*, „Studia Theologica Varsaviensia” t. XV, 1977, s. 177–189; wydanie tłumaczenia apokryfu na s. 190–200; także: *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, wyd. i tłum. A. Desreumaux, Turnhout 1993.

³⁴ É. Patlagean, *L'entrée de la sainte Face d'Édesse à Constantinople en 944*, [w:] *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, wyd. A. Vauchez, Roma 1995, s. 21–35.

³⁵ Literatura poświęcona sakralizacji władzy cesarskiej w Konstantynopolu jest ogromna. Z nowszych prac vide G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Paris 1996, w szczególności s. 141–226 i bibliografia zamieszczona w przypisach (książka nie zawiera odrębnego wykazu literatury przedmiotu) na s. 368–392.

³⁶ Konstantyn był Porfirogenetą, synem cesarza Leona VI (886–912) i tron objął w 913 r. jako ośmioletni chłopiec, zaś Roman Lekapenos, który miał rządzić w imieniu małoletniego cesarza, uzurpował w 920 r. tytuł i władzę cesarską.

³⁷ B. Flusin, op. cit., s. 27; É. Patlagean, op. cit.

IV.

Niezwykle istotnym okresem dla formowania się zasadniczego zrębu idei kształtujących ideologię królewską średniowiecznej Europy, także w zakresie królewskiego kultu relikwii, jest epoka karolińska. Roman Michałowski w niedawno opublikowanym artykule ukazuje polityczne i religijne motywacje weneracji relikwii przez monarchów epoki karolińskiej i ottońskiej³⁸. Przyjmując ustalenia tego historyka, dotyczące silnie uświadamianej przez ówczesnych monarchów potrzeby sakralizacji władzy królewskiej i całej struktury monarchii poprzez osobisty udział władcy w rytuałach związanych z kultem relikwii, rezygnujemy tu z osobnej analizy źródeł odnoszących się do translacji relikwii dokonywanych przez zachodnioeuropejskich królów w IX–XI w. Warto jednak wspomnieć, że niezwykle istotną rolę dla kształtowania pobożności monarszej w królestwie Franków zachodnich miał model karoliński, w szczególności przykład Karola II Łysego. Władca ten, jak się wydaje, sądził, że godność królewska w sposób szczególny predestynuje do bezpośredniego kontaktu fizycznego z relikwiami. Wyrazem tego przekonania było przeprowadzenie przez Karola uroczystej — drugiej już za jego panowania — translacji ciała św. Germana w Auxerre (859 r.) rozumianej jako akt potwierdzający sakralną legitymizację jego władzy królewskiej, w czasie gdy wezwany przez opozycyjną grupę możnych Ludwik Niemiecki najechał jego państwo, dążąc do zajęcia tronu³⁹.

Karolińskie wzorce zostały podjęte przez późniejszych władców. Kult świętych i relikwii był dla rodu Kapetyngów istotnym sposobem legitymizacji władzy: według wizji św. Walerego i Richariusza, znanej z jedenastowiecznych przekazów, Hugo Kapet i jego następcy otrzymali koronę Franków w nagrodę za zwrócenie macierzystym klasztorom (Leuconay i Saint-Riquier–Centula) zrabowanych przez hrabiego Flandrii relikwii tych świętych⁴⁰. Robert Pobożny otaczał wielką czcią relikwie Świętego Krzyża przechowywane w katedrze w Orleanie, a w latach 1028–1029 wziął udział w dwóch uroczystych translacjach: św. Sawiniana w Sens i św. Aniana w Orleanie⁴¹. Kolejni królowie kapetyńscy postępowali podobnie: król Filip I w 1095 r. zwołał synod biskupów z prowincji Reims, Sens

³⁸ R. Michałowski, *Depozycja ciała św. Wojciecha w roku 1000. Przyczynek do dziejów zjazdu gnieźnieńskiego*, [w:] *Świat pogranicza*, red. M. Nagielski, A. Rachuba, S. Górzynski, Warszawa 2003, s. 45–56. Idem, *Zjad gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 139–147, 171–176. Tam też można znaleźć wybór najistotniejszej literatury przedmiotu.

³⁹ R. Michałowski, op. cit., s. 48–50.

⁴⁰ *Historia relationis corporis Sancti Walarici*, RHF, t. IX, s. 147–149; Hariulf, *Chronique de l'Abbaye Saint-Riquier*, Collection de textes pour servir à l'enseignement de l'histoire, wyd. F. Lot, Paris 1894 s. 153–154; cf. E. Bozóky, *Le recouvrement des reliques des saints Valéry et Riquier par Hugues Capet*, [w:] *Saint Riquier à Saint-Riquier. Actes du Colloque du Centre d'Études Médiévales de l'Université de Picardie–Jules Verne, Saint-Riquier (9–10 décembre 2000)*, wyd. D. Bunschinger, „Médiévales” t. XIII, 2001, s. 1–13; E. A. R. Brown, *La notion de la légitimité et la prophétie à la cour de Philippe–Auguste*, [w:] *La France de Philippe–Auguste. Le temps des mutations. Actes du Colloque organisé par le CNRS, Paris, 9 septembre — 4 octobre 1980*, wyd. R.–H. Bautier, Paris 1982, s. 77, 80; A. W. Lewis, *Royal Succession in Capetian France. Studies on Familial Order and the State*, „Harvard Historical Studies” t. C, 1981, s. 106–109; K.–F. Werner, *Die Legitimität der Kapetinger und die Entstehung der redivus regni Francorum ad stirpem Karoli*, „Die Welt als Geschichte” t. XII, 1952, s. 208–218.

⁴¹ Odorannus de Sens, *Chronicon*, rozdz. 2, [w:] Odorannus de Sens, *Opera omnia*, wyd. R.–H. Bautier, M. Gilles, Paris 1972, Sources d'histoire médiévale, t. IV, s. 100–110; *De consecratione basilicae sancti Aniani iussu Roberti regis*, wyd. L. Auvray, [w:] *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés pour l'École Française à Rome*, t. VII, Roma 1887, s. 458–471; Helgaud de Fleury, *Epitome vitae regis Rotbeti Pii*, rozdz. 22, wyd. R.–H. Bautier,

i Tours, aby wyznaczyć datę translacji ciała św. Heleny (opactwo Hautvilliers)⁴², a w 1105 r. brał udział w translacji św. Lifarda w Meung⁴³. Ludwik VI wkrótce po objęciu tronu, w 1108 r., uczestniczył w translacji św. Benedykta we Fleury-sur-Loire, a w roku 1135 w translacji św. Wigora w Senlis⁴⁴. Jego syn, Ludwik VII, podczas konsekracji nowego kościoła opactwa w Saint-Denis w 1144 r. osobiście przynosił relikwie św. Dionizego⁴⁵, a w 1156 r. wziął udział w *ostensio* tuniki Dzieciątka Jezus w Argenteuil, będąc pierwszym świadkiem autentyfikacji tej relikwii. W 1177 r. Ludwik VII nakazał publicznie ogłosić mającą się odbyć *ostensio* odnalezionych właśnie w Senlis relikwii św. Frambalda i w dyplomie królewskim zachęcał poddanych, by wzięli udział w tej ceremonii⁴⁶. Filip August, podczas uroczystej procesji z paryskiej katedry do opactwa Saint-Denis w 1205 r., osobiście przynosił jeden z cierni z Korony Cierniowej, otrzymany od pierwszego łacińskiego cesarza Konstantynopola, Baldwina I⁴⁷.

Szczególnie chętnie w translacjach uczestniczył Ludwik Święty, władca nie tylko głęboko pobożny, ale — co istotne także dla właściwego zrozumienia jego dewocji wobec relikwii — przywiązany do tradycji karolińskiej, której czuł się prawnym dziedzicem i depozytariuszem⁴⁸. Najistotniejszym podczas jego rządów wydarzeniem związanym z kultem relikwii była bez wątpienia sekwencja translacji Korony Cierniowej, Krzyża Świętego i innych relikwii Męki Pańskiej, dokonanych w latach 1239–1241. W 1245 r. król ufundował przy swym paryskim pałacu nową kaplicę pałacową — Sainte-Chapelle (konsekrowana

G. L a b o r y, Sources d'histoire médiévale, t. I, Paris 1965, s. 106–114; R. M i c h a ł o w s k i, op. cit., s. 50–52; tam też bibliografia.

⁴² T. G o u s s e t, *Actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Reims 1844, s. 127. Jak podaje N. H e r r m a n n – M a s c a r d, op. cit., s. 179 nr 229, w opactwie Hautvilliers znajdowało się całe ciało św. Heleny z wyjątkiem głowy, którą przechowywano w Rzymie.

⁴³ *Translatio s. Lifardi, Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti*; t. I–IX., Paris 1668–1701, tu: t. I, s. 157–159.

⁴⁴ A. L u c h a i r e, *Annales de Louis VI*, Paris 1906, nr 54, s. 29; nr 556, s. 253.

⁴⁵ Suger, *Scriptum consecrationis Ecclesiae Sancti Dionysii*, rozdz. 14, [w:] Suger, *Oeuvres*, t. I: *Écrit sur la consécration de Saint-Denis. L'Oeuvre administrative. Histoire de Louis VII*, wyd. F. G a s p a r r i, Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, Paris 1996, t. XXXVII, s. 48–49.

⁴⁶ *Z autentifikatio i ostensio* relikwii tuniki Dzieciątka Jezus zachował się protokół, [w:] *De ritu ostensionis sacrarum reliquiarum*, wyd. P. M o r e t t i, Roma 1721, s. 31, cyt. za: N. H e r m a n n – M a s c a r d, op. cit., s. 207. Opis *ostensio* relikwii św. Frambalda z Senlis można znaleźć w: P. L a b b é, *Novae Bibliothecae manuscriptorum librorum*, Paris 1657, t. II, s. 559–560; cyt. za: N. H e r m a n n – M a s c a r d, op. cit., s. 208.

⁴⁷ Rigord, *De gestis Philippi Augusti*, wyd. H.–F. D e l a b o r d e, RHF, t. XVII, s. 59; N. H e r m a n n – M a s c a r d, op. cit., s. 206–207.

⁴⁸ W języku polskim na ten temat vide: J. P y s i a k, *Królewski kult Korony Cierniowej we Francji Ludwika Świętego*, „Roczniki Historyczne” t. LXVII, 2001, s. 17–19; poza tym E. A. R. B r o w n, *Vincent de Beauvais and the „reditus regni Francorum ad stirpem Caroli imperatoris”*, [w:] *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du Colloque tenu à Montréal du 27 avril au 1er mai 1988*, wyd. S. L u s i g n a n, A. N a d e a u, M. P a u l m i e r – F o u c a r t „Cahiers d'Études médiévales”, Cahier spécial (4), Québec–Paris 1990 [dalej: *Vincent de Beauvais*], s. 167–196; M.–Chr. D u c h e n n e, *Autour de 1254, une révision capétienne du „Speculum historiale”*, [w:] *Vincent de Beauvais*, 141–166; R. F o l z, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris 1950, s. 277–279; W. K i e n a s t, *Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit (900–1270)*, Stuttgart 1975, t. 3, s. 500–515; A. W. L e w i s, op. cit., s. 116–118; G. M. S p i e g e l, *The „Reditus Regni ad stirpem Caroli Magni” — A New Look*, „French Historical Studies” t. VII, nr 2, 1971, s. 145–171; K.–F. W e r n e r, *Andreas von Marchiennes und die Geschichtssreibung von Anchin und Marchiennes in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” t. IX, 1952, s. 402–463; idem, *Die Legitimität*, s. 203–225.

w 1248 r.), mającą pełnić rolę architektonicznego relikwiarza⁴⁹. Warto zaznaczyć, że nowa *capella palatina* nawiązywała swą nazwą do dziedzictwa ideowego Cesarstwa Wschodniego — tak samo kaplicę cesarską w pałacu Bukoleon, gdzie Korona Cierniowa znajdowała się do 1238 r., nazywa Robert de Clari, autor relacji o zdobyciu Konstantynopola przez uczestników IV krucjaty⁵⁰.

W oczach francuskiej elity duchowej i dworskiej Korona Cierniowa była królewskim insygnium Chrystusa, teraz, jako *titulus imperii*, zgodnie z logiką Boskiego planu *translatio imperii* przeniesionym ze Wschodu do Francji, która jest ziemskim odbiciem Królestwa Niebieskiego, zaś jej król to głowa władców chrześcijańskich, wizerunek Chrystusa–Króla⁵¹, król królów⁵². Źródła dotyczące translacji i opisy świąt ustanowionych ku czci relikwii pasyjnych wskazują, że Ludwik IX przywiązywał wielką wagę do wizualizacji symbolicznego znaczenia weneracji relikwii Męki Pańskiej. Według świadectwa żywotów świętego króla, Ludwik IX podczas corocznych świąt ustanowionych ku czci Korony i Krzyża Świętego, dokonywał *ostensio* szczególnie znaczącego dla ideologii władzy królewskiej — w Pałacu na Wyspie Cité odbywała się procesja z relikwiami, podczas której władca własnoręcznie nosił relikwiarz–ostensorium w kształcie królewskiej korony⁵³. Ludwik Święty sądził, że naśladuje w ten sposób przykład cesarza Karola Wielkiego i Karola Łysego, którzy, jak pisali autorzy związani z dworem kapetyńskim i opactwem Saint–Denis, jako pierwsi okazywali ludowi relikwie Korony Cierniowej w Akwizgranie, w Compiègne i w Saint–Denis⁵⁴. Bez wątpienia rytuał, w którym Ludwik Święty pełnił rolę głównego liturga, prowadząc w otoczeniu biskupów, zakonników i baronów procesję po własnym pałacu, dobitnie wizualizował ideę asymilacji władzy królewskiej Kapetyngów i królewskiej godności Chrystusa. Ludwik Święty dał ponadto początek podjętej przez jego następców, także przez panujących w Paryżu i północnej Francji po traktacie w Troyes (1420 r.) angielskich

⁴⁹ Translację Korony Cierniowej do Paryża i jej znaczenie ideowe dla monarchii kapetyńskiej omawiam szczegółowo w: J. Pysia k, op. cit., s. 7–28.

⁵⁰ Robert de Clari, *Conquête de Constantinople*, rozdz. 82, cyt. za: *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, t. II: *Fasciculus documentorum ecclesiasticorum, ad Byzantina lipsana in Occidentum saeculo XIII translata, spectantium, et historia quarti belli sacri imperique Gallo–Graeci illustrantium*, wyd. Comte P.–E. D. R i a n t, Genève 1878, s. 230–231.

⁵¹ Na temat *translatio imperii ad Francos* Primat z Saint–Denis, *Les Grandes Chroniques de France*, RHF, t. III, s. 154; Guillaume de Nangis, *Continuatio Chronicorum Sigisberti Gemblacensis*, RHF, t. XX, s. 546; cf. W. K i e n a s t, op. cit., s. 495, P. E. S c h r a m m, *Der König von Frankreich*, s. 142–176. O znaczeniu translacji relikwii Korony Cierniowej do Francji dla rozwoju kapetyńskiej ideologii władzy vide J. Pysia k, *Sakralizacja władzy królewskiej w ideologii monarchicznej Kapetyngów w XII–XIV wieku: Monarchia eschatologiczna*, [w:] *Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. J. Pysia k, A. P i e n i a d z – S k r z y p c z a k, M. R. P a u k, Warszawa–Kraków 2002, s. 251–286, w szczególności s. 277–281.

⁵² Królem królów ziemskich, *rex regum terrestrium*, nazywa króla Francji, jako namaszczonego niebiańskim krzyżmem, kronikarz angielski Mateusz Paris, vide Mattheus Paris, *Chronica majora*, wyd. H. R. L u a r d, [w:] *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages (Rolls Series)*, t. I–VII, London 1872–1883, tu t. V, s. 480–481.

⁵³ J. D u r a n d, *Les reliquaires de La Grande Châsse*, s. 113–122, [w:] *Le Trésor de la Sainte–Chapelle*.

⁵⁴ *Descriptio qualiter Karolus Magnus Clavum et Coronam a Constantinopoli Aquisgrani detulerit qualiterque Karolus Calvus haec ad S. Dionysium retulerit*, [dalej: *Descriptio*] wyd. G. R a u s c h e n, *Die Legende Karls des Grossen im XI und XII Jahrhundert*, s. 45–66, 121–125; idem: *Neue Untersuchung über die Descriptio*, „Historische Jahrbucher” t. XV, 1894, s. 257–278; Primat z Saint–Denis, *Les Grandes Chroniques de France, Sur les gestes de Charlemagne*, ks. III, rozdz. 7–12, RHF, t. III, s. 274–281; cf. J. Pysia k, *Królewski kult*, s. 17–19.

Lancastrow, tradycji dokonywania przez króla *ostensio* relikwii Męki Pańskiej w Wielki Piątek⁵⁵. Pierwsze wzmianki o okazywaniu przez Ludwika IX relikwii Krzyża Świętego pochodzą z lat 1241 i 1270. Pierwszą z nich jest relacja w „Chronica majora” Mateusza Paris, który opisał *ostensio* partykuły Krzyża Świętego dokonaną przez monarchę podczas translacji relikwii Męki Pańskiej datowanej przez Mateusza na Wielki Piątek roku 1241; tekstowi⁵⁶ towarzyszy rysunek wykonany w manuskrypcie przez autora, przedstawiający króla okazującego Krzyż Święty⁵⁷. Drugą wzmianką to relacja Jeana de Joinville, który opisał *ostensio* dokonaną przez Ludwika wobec całego dworu w dniu święta Zwiastowania — ceremonia ta bez wątpienia miała związek z ogłoszeniem przez króla w tym samym czasie kolejnej krucjaty⁵⁸. Zamiłowanie króla do pełnienia funkcji głównego liturga podczas obrzędów ku czci relikwii bez wątpienia pozostaje nie bez związku z koncepcją, według której władzę Ludwika IX określano jako *regale sacerdotium sive sacerdotale regimen*. Określenie to, choć pojawia się już po śmierci króla (około 1275 r.), wydaje się dobrze przystawać do praktyki rządów Ludwika i pochodzi od królewskiego sekretarza i kapelana, Wilhelma z Chartres⁵⁹, a więc człowieka, który miał długoletni osobisty dostęp do władcy. Wyraża zatem zapewne pogląd samego Ludwika IX na zadania stojące przed królem. Choć procesja z Koroną Cierniową po pałacu królewskim jest zapewne najbarwniejszym z rytuałów towarzyszących kultowi sprowadzonych przez Ludwika Świętego relikwii Męki i królewskiej godności Chrystusa, szczególnie jednak uderzająca wydaje się wymowa *ostensio* Krzyża Świętego w Wielki Piątek. W dniu, który poświęcony jest kultowi Krzyża, jedynym, kiedy nie odprawia się mszy świętej i tylko rozważa tajemnicę ofiary Zbawiciela, król Francji dokonując *ostensio* relikwii Krzyża. Właśnie w Wielki Piątek Ludwik IX mógł stać się najważniejszym liturgiem w swym królestwie, a może w całym chrześcijaństwie.

⁵⁵ Jak zapisał w 1424 r. kanonik paryski Pierre Dongois: *en l'année 1423, le 21 jour d'avril, jour du vendredi saint, le duc de Bedford, soy disant regent de France au nom d'Henri six d'Angleterre, qui logeoit au Palais, monstra dans la Sainte Chapelle la Vraie Croix, comme les Roys de France avoient accoutumé de faire*, Archives Nationales, LL 630, s. 361; cyt. za: J. D u r a n d, op. cit., s. 127; podobne świadectwo znamy z dziennika Klemensa de Fauquembergue, pisarza parlamentu paryskiego, *Journal de Clément de Fauquembergue, greffier du Parlement de Paris (1417–1435)*, wyd. A. T u e t e y, t. I–III, Paris 1903–1915, tu: t. II, Paris 1909, s. 128; E. B o z ó k y, *Saint Louis, ordonnateur et acteur des rituels autour des reliques de la Passion*, [w:] *La Sainte–Chapelle. Royaume de France et Jérusalem céleste. Colloque international, Paris, les 6, 7 et 8 décembre 2001*, wyd. Y. C h r i s t e, P. K u r m a n n, w druku.

⁵⁶ *Die siquidem Veneris quae proxima diem Paschae praecedit, qua scilicet Dominus noster Jesus Christus pro mundi redemptione vivificae crucis est affixus patibulo, apportabatur eadem crux Parisius, scilicet ab ecclesia Sancti Antonii, juxta quam composita fuit cujusdam stationis machina, in quam rex ipse ascendens cum utraque regina — cum fratribus ejusdem regis, praesentibus archiepiscopis, episcopis, abbatibus, et aliis viris religiosus, necnon et nobilibus Francorum magnatibus, cum innumerabili populo circumstante — [rex] crucem ipsam in altum elevavit — incipientibus qui presentes erant voce altissima „Ecce crucem Domini”*, Matthew Paris, *Chronica majora*, t. IV, s. 90.

⁵⁷ Mattheus Paris, *Chronica majora*, Cambridge, Corpus Christi College, MS 16, fol. 141 r°.

⁵⁸ Jean de Joinville, *Vie de Saint Louis*, rozdz. 733, wyd. J. M o n f r i n, Paris 1995, s. 362–365: *Je alai en la chapelle le roy et trouvai le roy qui estoit montez en l'eschaffaut aux reliques et fesoit apporter la Vraie Croix aval*.

⁵⁹ Guillaume de Chartres, *De vita et actibus inclytae recordationis Ludovici regis*, rozdz. III, 15; Acta Sanctorum, Augusti tomus V, s. 562; cf. J. P y s i a k, *Ludwik Święty: portret hagiograficzny idealnego władcy*, KH t. CIII, 1996, nr 4, s. 68–69.

V.

Uwagę skupimy teraz na dewocji Ludwika Świętego wobec relikwii świętych — również w tym aspekcie należy się doszukiwać naśladownictwa karolińskiego modelu pobożności królewskiej. Jak pokrótce pokazaliśmy wyżej, model ten był kontynuowany przez królów kapetyńskich, zatem panowanie Ludwika IX nie stanowi przełomu w aspekcie jakościowym. Bezprecedensowa wydaje się jednak liczba translacji ciał świętych — co najmniej dziesięć — w których władca osobiście uczestniczył⁶⁰. Interesujący jest zapisany w ankiecie kanonizacyjnej i w powstałym na jej podstawie Żywocie św. Ludwika autorstwa Wilhelma z Saint-Pathus pogląd samego Ludwika IX na rolę świętych w świecie. Pogląd ten monarcha wyłożył za życia Jeanowi de Joinville, który powtórzył jego słowa ankietorom. Zdaniem króla święci pełnią przy Bogu rolę podobną jak doradcy królewscy na dworze: ktokolwiek ma jakąś sprawę do władcy, stara się najpierw dotrzeć do ludzi, którzy cieszą się zaufaniem króla i mają do niego łatwy dostęp. To im człowiek przekazuje prośby, aby w jego imieniu przekazali je monarsze. Podobnie jest ze świętymi: są oni zaufanymi domownikami Pana Boga i za ich pośrednictwem można zanosić swe prośby, gdyż oni właśnie mogą zwracać się do Boga bezpośrednio, Pan Bóg zaś nie może ich nie wysłuchać⁶¹. Wypowiedź ta stanowi także potwierdzenie przekonania, że Królestwo Francji jest ziemskim wizerunkiem Królestwa Niebieskiego; w bardzo obrazowy sposób przedstawia również sposób rozumienia przez króla doktryny o intercesji świętych.

Dokładniej zajmiemy się dwiema translacjami, w których Ludwik Święty wziął aktywny udział: relikwii św. Aniana w Orleanie z roku 1259 i relikwii męczenników Legii Tebańskiej z klasztoru w Agaune do Senlis z roku 1262.

Relikwie św. Aniana spoczywały od 1029 r. w relikwiarzu ufundowanym przez Roberta Pobożnego. Jedenastowieczna translacja, związana z przebudową i ponowną konsekracją kościoła, była istotnym momentem panowania Roberta — Orlean był jednym z ważniejszych (jeśli nie najważniejszym), ośrodków władzy nowej dynastii. W dolinie Loary koncentrowały się najważniejsze sanktuaria Francji pierwszych Kapetyngów: Tours z grobem św. Marcina, Fleury-sur-Loire z relikwiami św. Benedykta, Chartres z welonem Najświętszej Marii Panny i Orlean — z relikwiami Krzyża Świętego w katedrze. Anianus był żyjącym w V w. biskupem, legendarnym obrońcą miasta przed hordami Attyli, a dedykowana mu bazylika miała status kolegiaty, zatem najwyższego rangą kościoła w mieście po katedrze. Grób św. Aniana słynął cudami⁶² i w XI stuleciu był istotnym lokalnie cen-

⁶⁰ Warto zauważyć, że niemal półwiecze rządów Ludwika VIII i Ludwika IX (1223–1270) charakteryzuje się niespotykaną dotąd we Francji częstotliwością przeprowadzanych translacji, vide L. Carolus-Barré, op. cit., s. 1087–1112; Listę (niepełną) 17 translacji dokonanych w latach 1225–1263 podaje N. Herrmann-Mascard, op. cit., s. 183.

⁶¹ *Il est ainsi, par similitude des sainz de paradis com il est des conseillers des roisen terre. Car qui a a fere devant un roi terrien, il demande qui est bien de lui et qui le puet prier seurement et le quel li rois doit oïr, et lors, quant il set li quex ce est, il va a lui et le prie que il prit pour lui envers le roi. Ausi est il des sainz de paradis qui sont privez de Nostre Seigneur et ses familiers et le pueent seurement prier, car il les oït*, Guillaume de Saint-Pathus, *Vie de Saint Louis*, wyd. H.-F. Delaborde, Paris 1889, s. 73.

⁶² *De consecratione basilicae sancti Aniani iussu Roberti regis*, rozdz. 1, wyd. L. Auvray, *Une source de la „Vita Roberti regis” du moine Helgaud*, [w:] *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, École Française de Rome, Paris-Roma 1887, s. 458–466 (komentarz), s. 466–471 (tekst); tu s. 466–467.

trum pielgrzymkowym⁶³. W konsekracji nowej bazyliki Saint–Aignan wzięli udział najważniejsi hierarchowie kapetyńskiego Kościoła: arcybiskupi Sens i Tours, biskupi Orleanu, Chartres, Meaux, Beauvais i Senlis oraz wielcy opaci: Odilo z Cluny i Gauzlin z Fleury, będący jednocześnie arcybiskupem Bourges. Ówczesni autorzy pisali o wielkim przywiązaniu króla Roberta do św. Aniana, którego uznawał nie tylko za swego szczególnego protektora⁶⁴, ale też za bardzo skutecznego opiekuna całego społeczeństwa chrześcijańskiego: pracujących na roli, królów, książąt, biskupów, kleru, mnichów, sierot i wdów⁶⁵. Świadectwem wysokiej rangi, jaką w Orleanie przyznawano św. Anianowi jest fakt, że główny ołtarz kolegiaty był dedykowany wspólnie św. Piotrowi i Anianowi. W trakcie ceremonii translacji Robert dał dobitny dowód poddania się opiece świętego w geście publicznej kenozy przed jego relikwiami — po konsekracji nowej bazyliki, król, zdjąwszy purpurową królewską szatę, ukląkł przed ołtarzem św. Piotra i Aniana i modlił się, aby Bóg, przez wzgląd na zasługi obu świętych, rządził, władał i strzegł królestwa, które Robert otrzymał z Boskiego miłosierdzia, dla większej chwały zarówno Swojego Imienia jak św. Aniana, którego monarcha nazwał ojcem ojczyzny⁶⁶.

Bez wątpienia Ludwik Święty został przez kanoników z Saint–Aignan zaznajomiony z historią translacji sprzed ponad dwóch wieków. Udział Ludwika w kolejnej translacji św. Aniana może być zapewne interpretowany jako chęć nawiązania do tradycji Roberta Pobożnego, którego historiografia kapetyńska chętnie przedstawiała jako wzorzec religijnego i uczonego monarchy⁶⁷. Należy jednak pamiętać przede wszystkim, że translacja relikwii św. Aniana wpisuje się w szerszy aspekt ideowy panowania Ludwika IX, tj. propagowanie wśród elit politycznych Francji kultu świętych i ich relikwii w ogóle — świadczą o tym wspomniane już zeznanie Joinville’a i fakt królewskiego udziału w co najmniej dziesięciu translacjach świętych szczątków. W translacji w dniu 26 października 1259, poza samym królem uczestniczyli także jego dwaj najstarsi synowie, Ludwik i Filip; obrzęd celebrowali arcybiskup Bourges i biskup Orleanu, obecny był opat Saint–Benoît–sur–Loire, kanonicy orleańskiej katedry św. Krzyża i oczywiście kanonicy z bazyliki Saint–Aignan. Ceremonia rozpoczęła się w katedrze, gdzie przeniesione tam uprzednio relikwie św. Aniana włożono do nowego relikwiarza; następnie z katedry do kolegiaty wyruszyła procesja z relikwiami: Ludwik IX niósł relikwie na własnych ramionach. Obrzęd zakończyło kazanie wygłoszone w *claustrum* kolegiaty Saint–Aignan. Wówczas, podobnie jak kiedyś Robert II, Ludwik IX dokonał znaczącego gestu humilacji w obliczu świętego — wraz

⁶³ Th. Head, *Hagiography and the Cult of Saints, the Diocese of Orléans, 800–1200*, Cambridge 1990, s. 162–163, 167–169.

⁶⁴ *Qualem ergo circa hunc sanctum amorem pie devotionis [Robertus] habuerit, nullus edicere cupit, quia illum suum semper post Deum adiutorem, protectorem et defensorem habere voluit —, De consecratione basilicae sancti Aniani*, rozdz. 3, s. 467.

⁶⁵ „*Quis est Anianus?* [to słowa króla] *Anianius, Anianus est vera pro certo mestorum consolatio, laborantium fortitudo, regum protectio, principum defensio, pontificum exultatio, clericorum, monachorum, orphano [rum], viduarum egregius et pater piissimus*, ibidem.

⁶⁶ — — *Domine — — Tempora nostra prospice, regnum t[uum] quod tua pietate, misericordia, bonitate nobis datum est, rege, dispone, custodi, ad laudem et gloriam [nominis tui, sancti Aniani virtute mirabili, patris patriae, ab inimicis mirabiliter liberate]*, op. cit., rozdz. 6, s. 470; brakujące w rękopisie fragmenty tekstu L. Auvray uzupełnił według manuskryptu Helgauda de Fleury, vide *Vie de Robert le Pieux. Epitome vitae regis Roberti Pii*, rozdz. 22, wyd. R.–H. B a u t i e r, G. L a b o r y, Paris 1965, s. 106–111.

⁶⁷ *Les Grandes Chroniques de France*, RHF, t. X, s. 305, 311.

z obu synami usiadł na ziemi i tak wysłuchał kazania⁶⁸. Król podarował też kolegiacie dwie sztuki jedwabnej tkaniny, a w zamian otrzymał kolano św. Aniana, które złożył w Sainte-Chapelle⁶⁹. Tu również widać zbieżność z postępowaniem Roberta II, choć praszczur Ludwika złożył św. Anianowi dary znacznie bogatsze⁷⁰.

Jeszcze silniej nacechowana ideowo wydaje się dokonana w roku 1262 translacja szczątków męczenników Legii Tebańskiej⁷¹. Translacja ta jest dobrze oświetlona przez źródła dyplomatyczne⁷² lecz sens ideowy nadany ceremonii przez króla poznajemy najlepiej z jego żywotu pióra Wilhelma z Saint-Pathus (po 1297 r.), spowiednika wdowy po Ludwiku Świętym, Małgorzaty, który nie znał Ludwika osobiście, lecz korzystał z ankiety kanonizacyjnej⁷³. Głównym depozytariuszem relikwii św. Maurycego i pozostałych męczenników z Legii Tebańskiej było opactwo kanoników regularnych św. Augustyna Saint-Maurice–d’Agaune w należącym do Cesarstwa królestwie Arelatu; dlatego właśnie do Agaune Ludwik IX wysłał posłów, prosząc o relikwie, które chciałby rozdzielić pomiędzy kościoły Francji. Według Wilhelma opat Saint-Maurice podarował Ludwikowi Świętemu aż dwadzieścia cztery ciała męczenników i wraz z grupą kanoników towarzyszył posłom królewskim do Francji, aby osobiście przekazać relikwie monarsze. Na wieść o zbliżaniu się świętych szczątków, Ludwik zwołał zgromadzenie prałatów i baronów do Senlis — warto zwrócić uwagę, że, jak tłumaczy Wilhelm z Saint-Pathus, nazwę miasta tłumaczyć można jako *centum lilia*⁷⁴ — sto lilii — a więc kwiatów herbowych królów Francji. Poselstwo z Saint-Maurice zatrzymało się o pół mili od Senlis, w zamku biskupim Mont-l’Évêque, tam oczekując na przybycie króla, baronów i prałatów. 5 lutego 1262 kler świecki i zakonny z Senlis wyruszył procesjonalnie do zamku biskupiego, gdzie, w obecności duchowieństwa, baronów i „ludu” relikwie zostały włożone do relikwiarzy pokrytych ufundowanym przez Ludwika IX jedwabiem. Procesja z relikwiami wyruszyła do Senlis. Z woli króla relikwiarze przenosiło czterdziestu sześciu rycerzy, niosąc parami dwadzieścia trzy relikwiarze; ten symboliczny pochód rycerstwa francuskiego zamykali, niosąc ostatni, dwudziesty czwarty relikwiarz, król Francji Ludwik IX i król Nawarry Tybald II (Tybald V jako hrabia Szampanii). Procesja skierowała się do katedry, gdzie odprawiona została msza pontyfikalna, a następnie relikwie złożono w kaplicy św. Dionizego pałacu królewskiego w Senlis. Święte szczątki znalazły się w kaplicy pałacowej jedynie tymczasowo: już w 1262 r. Ludwik IX postanowił ufundować w Senlis przeorat augustianów Najświętszej Marii Panny i św. Maurycego, gdzie relikwie złożono podczas konsekracji kościoła w 1264 r. Przeniesienie relikwii z pałacu królewskiego do przeoratu augustianów nie oznaczało jednak, że król wyzbywał się własności relikwii Legii Tebańskiej. W wystawionym w rok po konsekracji kościoła i przekazaniu mu relikwii dyplomie fundacyjnym, Ludwik IX wyraził życzenie, aby w przeoracie obserwować liturgię paryską, zgodną z *consuetudo* Sainte-Chapelle.

⁶⁸ L. Carolus–Barré, op. cit., s. 1093–1094.

⁶⁹ Ibidem; A. Vidier, *Le trésor de la Sainte-Chapelle. Inventaires et documents*, Paris 1911, s. 3.

⁷⁰ *De consecratione basilicae sancti Aniani*, rozdz. 6, op. cit., s. 470.

⁷¹ L. Carolus–Barré, op. cit., s. 1100–1104.

⁷² Zachowały się: dyplom opata Saint-Maurice–d’Agaune, *Gallia christiana*, t. X, nr 1523, dyplom biskupa Senlis Roberta, wyd. E. Aubert, *Trésor de saint Maurice d’Agaune*, Paris 1872, nr 23, s. 226, list Ludwika IX z roku 1262 i dyplom fundacyjny z roku 1265 przeoratu Najświętszej Marii Panny i św. Maurycego w Senlis, ibidem, nr 24, 25, s. 228–231.

⁷³ Guillaume de Saint-Pathus, *Vie de Saint Louis*, wyd. H.–F. Delaborde, Paris 1889, s. 45–46.

⁷⁴ Lac. *centum lilia*, fr. *cent lys* — wymawia się tak samo jak Senlis.

Przeorat, pod względem hierarchicznym podlegający opatowi Saint-Maurice, miał więc pozostać w łączności duchowej i liturgicznej z kaplicą pałacową w Paryżu. Więż tę wzmocniał bez wątpienia fakt, że jeszcze w 1262 r. Ludwik Święty podarował przeoratu jeden cierz z Korony Cierniowej wraz z relikwiarzem, dość precyzyjnie opisanym w liście fundacyjnym⁷⁵. Najbardziej wyraziście swoją wolę Ludwik IX oświadczał w dyplomie fundacyjnym z 1265 r., gdzie przeorat Panny Marii i św. Maurycego w Senlis został wprost nazwany kościołem królewskim — *propre chapelle des rois de France*. A zatem, wraz z przekazaniem relikwii przeoratu, król dokonywał w istocie translacji *capella palatina*, zaś kościół pw. Panny Marii i św. Maurycego miał pełnić w Senlis tę rolę co Sainte-Chapelle w Paryżu. Ludwik skorzystał z prawa własności relikwii już w 1264 r. — spośród dwudziestu czterech ciał świętych przekazał przeoratu tylko czternaście; pozostałe, zgodnie z zapowiedzią sprzed dwóch lat, przekazał w darze innym kościołom: wiadomo, że z pewnością znalazły się one w Sainte-Chapelle, w opactwie Saint-Denis oraz w opactwie Châalis.

Kościół kanoników św. Maurycego w Senlis obecnie już nie istnieje, ale Eugène Müller dowodził w wieku XIX, że stanowił on dokładną kopię paryskiej Sainte-Chapelle — podobnie jak ona miał zatem architektoniczną formę jednonawowej dwupoziomowej hali⁷⁶.

Translacja relikwii św. Maurycego i jego towarzyszy do Senlis wpisuje się, jak się wydaje, nie tylko w ogólny program religijny rządów Ludwika, który, pragnąc przekształcić Francję w ziemskie odbicie Królestwa Niebieskiego, chciał zapewnić sobie samemu i swym poddanym tak potrzebną intercesję świętych, oddając cześć ich ziemskim szczątkom. Louis Carolus-Barré słusznie nazywa translację z lutego 1262 r. świętem rycerstwa⁷⁷. Wydaje się, że Ludwik Święty pragnął przez translację relikwii rycerzy z Legii Tebańskiej uczynić z Senlis, miasta królewskiego, centrum kultu sakralizującego stan rycerski w większym stopniu niż dotąd uczynił to Kościół katolicki chrystianizując *ethos* rycerski i sam obrzęd pasowania. Św. Maurycy i męczennicy Legii Tebańskiej mieli odtąd objąć patronat nad francuskim rycerstwem, według przekonania trzynastowiecznych pisarzy drugą obok Kościoła katolickiego podporą tronu i świetności królestwa. Kapetyńscy kronikarze twierdzili, że na chwałę Francji składały się, poza pobożnością i sławą jej królów, najbardziej gorliwa w świecie wiara chrześcijańska, wiedza, to jest szkoły i uniwersytety oraz najwspanialsze i najbardziej chrześcijańskie rycerstwo. Wydaje się więc, że Ludwik IX, król-rycerz, pragnął (jak wskazuje na to ideowe przesłanie translacji „rycerzy” z Legii Tebańskiej i ustanowionego w Senlis kultu) także w sensie duchowym, religijnym podkreślić nierozzerwalną więź stanu rycerskiego z monarchią, sprawującą pieczę nad inaugurowanym kultem. Owa nierozzerwalna więź monarchii z rycerstwem została dobitnie ukazana podczas obrzędu translacji. Uroczystość podkreślała przynależność monarchy do stanu rycerskiego, lecz Ludwik IX ukazywał się w jej trakcie również jako suweren i zwierzchnik rycerstwa; także w sensie duchowym, jako organizator kultu. Gdy w 1239 r. Ludwik Święty dokonywał translacji Korony Cierniowej — relikwii królewskiej godności

⁷⁵ Relikwiarz był wykonany ze srebra, pozłacany, na okrągłej stopce, na której wryto inskrypcję +SPINA DE SACROSANCTA CORONA DOMINI; cierz znajduje się w szklanej tubie zawartej w eliptycznej kryształowej monstrancji zamkniętej złotą bordiurą ozdobioną 19 rubinami, szmaragdami i perłami, cf. *Saint Louis. Catalogue de l'Exposition à la Sainte Chapelle*, Paris 1960, nr 224, fig. 21.

⁷⁶ *Exacte reproduction de la Sainte-Chapelle de Paris*, E. Müller, *Monographie des rues, places et monuments de Senlis*, cz. IV, Senlis 1884, s. 571.

⁷⁷ L. Carolus-Barré, op. cit., s. 1104.

Chrystusa — to król pełnił publicznie podczas translacji rolę głównego celebransa i rolę tę powtarzał odtąd każdego roku w pałacu królewskim w dniach świąt ustanowionych ku czci relikwii Męki Chrystusa. Podczas translacji relikwii patronów rycerstwa to stanowi rycerkiem, do którego zalicza się też król, przypada najbardziej widoczna rola podczas ceremonii. Wprowadzenie w kościele Panny Marii i św. Maurycego liturgii paryskiej wzorowanej na liturgii z Sainte-Chapelle i proklamowanie w dyplomie królewskim przeoratu *propre chapelle des rois de France*, stanowi podkreślenie więzi łączącej króla Francji z jego rycerstwem, lecz nade wszystko rozciąga królewską zwierzchność nad kultem relikwii z woli Ludwika IX ustanowionym jako właściwy dla rycerstwa.

VI.

We wszystkich, odległych od siebie w czasie, a nierzadko i w przestrzeni, opisanych lub tylko przywołanych wyżej przypadkach translacji relikwii, istotną rolę odgrywa wyrazista wizualizacja treści ideowych towarzyszących translacji, wyrażana przez szeroko rozumiany gest wykonywany przez duchownych lub świeckich celebransów ceremonii. Staraliśmy się uwypuklać tę mowę gestów w toku wywodu, wypada jednak podjąć próbę zwięzłej syntezy tego zjawiska.

Rola gestu w kulturze komunikacji średniowiecznego społeczeństwa jest fenomenem znanym i opisanym w literaturze naukowej⁷⁸. Jest rzeczą oczywistą, że gest, z natury przewidziany do zobrazowania pewnych treści ideowych, był szczególnie istotny, kiedy wykonywał go władca lub duchowny wysokiej rangi, zwłaszcza w trakcie obrzędu religijnego, który gromadził dziesiątki, setki, nawet tysiące uczestników należących do różnych warstw społecznych — od członków duchowieństwa: biskupów, prałatów, kanoników, zakonników i kler diecezjalny, po szeroki wachlarz reprezentantów stanu świeckiego: arystokratów, baronów, rycerstwo, a także przedstawiciele różnych grup ludności miejskiej i wiejskiej. To gest obrazujący sens toczącej się ceremonii translacji relikwii był najłatwiej docierającym do grupy świeckich odbiorców często nie obeznanym z liturgiką i jej egzegetycznym sensem. Gesty głównego celebransa i pozostałych członków kleru, a także zachowania liturgiczne przypisane wiernym świeckim pozwalały zobrazować uczestniczącemu w translacji ludowi mistyczny sens całego obrzędu i jego kolejnych etapów. Lektura Ordo z Saint-Amand i relacji ze wszystkich rozważanych wyżej translacji pokazuje także, że język gestów, sformalizowany, lub przeciwnie, odstępujący od rytuału — jak w wypadku nadzwyczajnej kenozy monarchy albo w wypadku przejścia przez władcę szczególnie wybitnej roli w toczącym się obrzędzie — skierowany był zarówno do wiernych jak do Boga lub świętych. Treść przekazu wizualizowanego przez gesty i zachowania liturga czy przez przewidziany przez monarchę przebieg obrzędu translacji bywała różna — mogła się ograniczać tylko do religijnego sensu obrzędu — jak przewidywało to Ordo z Saint-Amand — lub obfitować w znaczenia polityczne, na skalę lokalną lub państwową. Politycznych znaczeń kultu relikwii nie brak w związanych z nim obrzędach bizantyńskich, karolińskich, ottońskich⁷⁹, a także kapetyńskich. Znaczenia te bywały bardzo różnorodne. Gdy cesarz He-

⁷⁸ Vide J. C. Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990, tam też omówienie bibliografii tego tematu.

⁷⁹ Należy też zwrócić uwagę na pytanie postawione przez R. Michalowskiego (op. cit., passim i s. 56), dotyczące możliwej politycznej reinterpretacji gestu Ottona III w trakcie zjazdu gnieźnieńskiego w roku 1000.

raklusz i członkowie senatu bizantyńskiego dokonywali kenozy przed relikwiami Teodora z Sykeonu, publiczna humiliacja władcy miała mu zapewnić błogosławieństwo świętego i tryumf w wojnie z Persami. Podobnie procesja cudownego wizerunku Chrystusa z Edessy wokół i wewnątrz murów Konstantynopola, tak jak posadzenie go na cesarskim tronie, było zabiegiem obrazującym poddanie miasta Boskiej opiece. Zmiana władzy cesarskiej, która nastąpiła wkrótce potem, została pojęta przez Konstantyna Porfirogenetę jako konsekwencja tego samego obrzędu religijnego — wraz z intronizowanym Chrystusem na tron konstantynopolitański powracał prawowity cesarz, Porfirogeneta. Niedaleko od tego sposobu rozumienia roli kultu relikwii sytuuje się translacja szczątków św. Germana z Auxerre w 859 r.: osobiste przeprowadzenie obrzędu przez króla było manifestacją suwerennego i uzasadnionego boską legitymizacją prawa Karola Łysego do władzy w państwie zachodniofrankijskim. Widzieliśmy też przypadki, gdy zakonnicy dokonujący humiliacji relikwii lub wyprowadzający posągi–relikwiarze poza teren klasztoru, ukazywali lokalnej społeczności niebezpieczeństwo zagrażające im samym i świętemu, wymuszając w ten sposób poszanowanie praw świętego i konwentu przez władców. Książęta terytorialni i królowie, jak Robert Pobożny, nie wahali się czynić obecnych w relikwiarzach i widzialnie obecnych na wiecu świętych uczestnikami i gwarantami zawieranych tam paktów pokojowych. Robert Pobożny, dokonując publicznie kenozy przed relikwiami św. Aniana naocześnie ukazywał poddanie siebie samego i królestwa świętemu, którego uznawał za szczególnego opiekuna państwa Franków. Nie mamy dostatecznych dowodów, aby udział Ludwika IX, niemal dwa i pół wieku później, w ponownej translacji św. Aniana interpretować jako zamierzone powtórzenie ceremonii z 1029 r., trudno jednak nie dostrzec wyraźnego podobieństwa obu translacji. Ludwik IX przywiązywał wyraźnie szczególne znaczenie do wizualizacji treści ideowych kultu relikwii, który pełnił bez wątpienia niezwykle istotną rolę w ogólnym programie politycznym tego panowania. Dokonywanie przez Ludwika i jego następców publicznego *ostensio* relikwii Męki Pańskiej podkreślało sakralny charakter władzy króla Francji, będącego wizerunkiem Chrystusa na ziemi. Wreszcie translacja relikwii św. Maurycyego i męczenników z Legii Tebańskiej umożliwiła Ludwikowi IX przeprowadzenie sakralnej ceremonii, która całym swym przebiegiem ukazywała nierozzerwalny związek monarchii z rycerstwem i związek ten uświęcała poprzez inaugurację nowego kultu. Kult ten miał być wspólny dla francuskiego stanu rycerskiego i dla króla, będącego zarazem jego członkiem i stojącego ponad nim. Nie ulega zatem wątpliwości, że formy wizualizacji treści kultu relikwii stosowane przez Ludwika Świętego wpisują się w długą uniwersalną tradycję politycznego kultu relikwii.

Powyższe rozważania są dalekie od wyczerpania całego spektrum tematu zasygnalizowanego w tytule niniejszego studium, które, choć staraliśmy się ująć temat w możliwie szerokim aspekcie porównawczym, zwłaszcza diachronicznie, koncentruje się głównie na problematyce francuskiej. Bez wątpienia na szersze badania tego aspektu kształtowania się monarszej ideologii władzy zasługują też inne monarchie średniowiecznej Europy, gdyż kult świętych i relikwii wszędzie stanowił jeden z głównych czynników tworzenia w oczach ludzi średniowiecza wizji władzy monarszej i ówczesnego państwa czy władztwa

Uczony ten, na podstawie badań porównawczych, zastanawia się nad możliwością interpretacji dokonania deponycji relikwii św. Wojciecha osobiście przez Ottona jako podkreślenia suwerennej władzy cesarza na terenie państwa piastowskiego. Przyjęcie takiej interpretacji nie stałoby w sprzeczności z niebudzącymi wątpliwości innymi bezsprzecznie zakorzenionymi w suwerennej władzy cesarskiej gestami Ottona III, jak choćby nadanie Bolesławowi Chrobremu prawa do przekazywania inwestytury biskupom polskim.

i społeczeństwa⁸⁰. Relikwie okazują się niezbędnym i niezbywalnym składnikiem owego obrazu, a ich kult stwarzał władcom możliwość publicznego unaocznienia, za pomocą rytuału i gestu, poddanym, szczególnie elitom politycznym, treści, jakie władca uznawał za najważniejsze dla trwałości swej władzy.

**Monarch's Gesture and the Visualisation of Ritual Symbolic Associated
with the Cult of Relics — *translatio* and *ostensio reliquiarum***

The Author considered the participation of rulers in rituals involved by the mediaeval cult of saints and relics, analyzing cases from mediaeval Byzantium and France, especially these connected with the rituals of the translation of relics (*translatio*) and their presentation to the faithful (*ostensio reliquiarum*).

Emphasis is placed on the mediaeval rulers' practice of conscious visualising the figurative significance of the ceremonies related to the cult of the relics.

The monarch's personal participation in rituals of veneration of the Christ's relics (like Mandylion, relics of the Holy Cross or the Crown of Thorns) and the saints was considered one of the most emphatic acts apt to ensure God's and holy patron's benevolence towards the state. Such activity also enhanced the prestige of the monarchs and persuaded them to be particularly predestined — as princes by the grace of God — to physical contact with the sainthood, and wishing this conviction to be shared by their subjects.

The display of special bonds between the monarchs, God and the saints was assured by certain sacral activities publicly performed by the monarchs themselves: ceremonial translation of the relics, acts of royal kenosis in the face of the sainthood or royal presentation (*ostensio*) of the relics to their subjects.

⁸⁰ Vide *Politik und Heiligenverherung*, a także: M. Starna wska, *Relikwie jako fundament ideowy wspólnoty w tradycji polskich przekazów średniowiecznych* (św. św. Wojciech, Florian, Stanisław, Drzewo Krzyża Świętego na Łyścu), [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. J. Pysia k, A. Pieni ą dz – S k r z y p c z a k, Warszawa 2005, s. 261–279.