

Manikowska, Halina

Sacrum w społeczeństwie późnoantycznym i średniowiecznym (w związku z książką Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym, pod red. Anety Pieniądz– Skrzypczak i Jerzego Pysiaka)

Przegląd Historyczny 97/2, 271-276

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.

ARTYKUŁY RECENZYJNE I RECENZJE

HALINA MANIKOWSKA
Polska Akademia Nauk
Instytut Historii

***Sacrum* w społeczeństwie późnoantycznym i średniowiecznym**

(w związku z książką *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*,
pod red. Anety Pi en i ą d z – S k r z y p c z a k i Jerzego P y s i a k a,
Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 460)

Recenzowany tom jest pierwszym wydanym przez powstały w 2003 r. przy Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną Uniwersytetu Warszawskiego interdyscyplinarny Zespół Badań nad Kulturą Łacińską w Średniowieczu „Aquila volans”. Jest więc swego rodzaju manifestem programowym ambitnego (sądząc chociażby z łacińskiej i „górnolotnej” jego nazwy) grona badaczy, głównie młodszego pokolenia, które chce prezentować i inicjować badania „nad cywilizacją średniowiecznej Europy łacińskiej, od jej antycznych początków po schyłek epoki”. W zajmującym nas tu tomie — „widzianej przez pryzmat *sacrum*, jednej z fundamentalnych kategorii kultury ludzkiej”. W dalszej części informacji zamieszczonej przez redaktorów na okładce czytamy, że „prawie 30 [a dokładnie 25 + „Podsumowanie”] zróżnicowanych tematycznie tekstów, napisanych przez historyków, archeologów, historyków sztuki, muzykologów i historyków literatury przybliży współczesnemu czytelnikowi podstawowe kategorie poznawalnej rzeczywistości, jakimi są *sacrum* i *profanum*, genezę sakralnego sposobu widzenia świata, wpływ uświadamianego *sacrum* na życie człowieka, wreszcie przemiany duchowe, intelektualne i związane z kulturą materialną, dokonujące się w bezpośrednim związku ze sferą ponadnaturalną. Średniowieczne *sacrum* to również fascynujące powiązania religii i władzy oraz nierozzerwalny związek między religią chrześcijańską a dziejami ludów europejskich”. Przyjrzeć się więc wypadnie życzliwie, ale przecież nie bezkrytycznie, czy i na ile udało się zrealizować z rozmachem zarysowany program.

Recenzowanie tomów zbiorowych jest zawsze zadaniem albo bardzo łatwym, gdy ograniczamy się do recenzji sprawozdawczej, albo bardzo trudnym, gdy mamy do czynienia z tekstami dobrymi i wybitnymi, a sama publikacja ma jednocześnie ambicję przedstawienia nowego kwestionariusza badawczego i propozycji metodologicznych. Pierwsze rozwiązanie odebrała mi autorka „Podsumowania”, Maria K o c e r s k a, streszczając pomieszczone w tomie teksty. Drugie jest trudne do zrealizowania nie dlatego, by brakowało w tym tomie artykułów zasługujących na naszą baczną uwagę, ale dlatego, że — pozbawione w większości wypadków refleksji terminologicznej i metodologicznej (albo przynajmniej zarysu założeń) — nie w pełni (a niektóre artykuły wcale) realizują wstępną obietnicę. Złożyło się na to, jak sądzę, kilka przyczyn. Po pierwsze, redaktorzy, świadomi trudności, jakie napotyka się próbując definiować samo pojęcie *sacrum* lub wybrać którąś z wielu definicji funkcjonujących w literaturze naukowej, pozostawili autorom w tym wyborze wolną rękę, zlecając im zadanie ukazania rozmaitych przejawów *sacrum* w późnoantycznym i średniowiecznym świecie. W „Słowie wstępnym” odzegnali się od ambicji „przedstawienia teorii wyjaśniającej fenomen *sac-*

rum” czy badania naukowego samej jego istoty (s. 7). Skutkować to jednak musiało różnymi (zbyt często jednak intuicyjnymi) wyborami tak co do fenomenologii *sacrum*, jak i w ogóle rozumienia tego pojęcia–kategorii. Po drugie, brak jest jasnego stanowiska redaktorów co do relacji między *sacrum* a *profanum* — w różnych konceptualizacjach: od radykalnej opozycji (jak w durkheimowskiej socjologii religii) po jej konsekwentne negowanie i uznawanie jedynie za konstrukcję stworzoną przez badaczy i na użytek badaczy — oraz brak ich teoretycznego rozważenia przez większość autorów. Musiał ten brak prowadzić z jednej strony do nadmiernego rozciągnięcia pojęcia sakralności na różnorakie przejawy życia codziennego, pobożności czy produkcji artystycznej, które ze sferą sakralną mają związek tak wątki, że aż niedostrzegalny, lub tak ogólny, że niemieszczący się w głównej problematyce tomu (artykuły: Anny L o b y, „Między *sacrum* a *profanum*: Małżeństwo w późnośredniowiecznych traktatach dla kobiet” s. 315–329; Elżbiety W i t k o w s k i e j – Z a r e m b y, „Problem wizualizacji struktur dźwiękowych w średniowiecznej teorii muzyki”, s. 367–381), z drugiej do niemożności uchwycenia przemian w tych relacjach, i to głębokich, jakie dokonały się w pełnym średniowieczu w wyniku sprecyzowania statusu ontologicznego *sacrum* (jego spirytualizacja i transcendentalizacja). Wreszcie, po trzecie, dobór autorów spośród tych badaczy, którzy prowadzą swoje studia na fundamencie teoretycznym i dokonują świadomie wyborów metodologii i ujęć — z konieczności zapożyczanych z socjologii, antropologii i/lub fenomenologii religii — i spośród tych historyków, którzy zajmując się raczej historią społeczną, badaniem pobożności lub kultury, i nie zwracając sobie nadmiernie głowy problemami pojęciowymi i „istotą *sacrum*”, przyozdobili jedynie swoje uprawione na inną modłę poletka paroma kwiatkami symulującymi nową problematykę, ograniczył nieco możliwości porównawcze, niewątpliwie rysujące się przy tak szerokim i wszechstronnym naszkicowaniu programu badawczego. W efekcie dojść możemy do konkluzji, sformułowanej przez Marię Koczerską: „Porównując obraz i funkcję *sacrum* wśród ludów pogańskich dawnego imperium rzymskiego i ludów na peryferiach europejskich w pełnym rozkwicie średniowiecza oraz w świecie religii i wartości chrześcijańskich, n i e o c z e k i w a n i e [podkr. HM] dochodzimy do wniosku, że pierwiastek sakralny był obecny w jednej i drugiej kulturze nie tylko w równie silnym stopniu, ale spełniał podobną funkcję — niezbędny do przetrwania wspólnoty politycznej, obecny w życiu codziennym, manifestujący się w wytworach religijnych” (s. 457). Dziwić jednak może zdziwienie autorki „Podsumowania”. Zarówno Rzymianie, chrystianizowani w średniowieczu poganie, jak i średniowieczne społeczeństwa chrześcijańskiej Europy należeli do społeczeństw *par excellence* religijnych, to znaczy takich, których wszystkie sfery życia przenika religia. Wydaje się wszakże, że Maria Koczerska zawoalowała słówkiem „nieoczekiwanie” subtelnie wyrażoną krytykę, może tylko wątpliwość, skierowaną, jak sądzę, pod adresem zbyt statycznego, miejscami ahistycznego obrazu, jaki wyłania się z całości tomu. Na szczęście, nie sądzę, że taki akurat wniosek był wstępną i do udowodnienia w tomie tezą redaktorów (i znacznej części autorów). Kładąc już w tytule nacisk na „obraz” i „funkcje” dążyli zapewne do uzyskania w miarę kompletnej mozaiki różnych percepcji *sacrum* u ludów pogańskich i w społeczeństwach chrześcijańskich u schyłku starożytności i w średniowieczu, nie zaś jego manifestacji i obecności, o czym świadczy chociażby brak artykułów o cudach czy wizjach. Ten cel został najpełniej zrealizowany w dwóch pierwszych częściach tomu: I — „*Sacrum* chrześcijańskie — *sacrum* pogańskie: spotkanie i konflikt”, oraz II — „*Sacrum* i władza: podstawy instytucjonalne, ideowe i praktyka sakralizacji”.

Część pierwsza — na którą złożyły się artykuły historyków starożytności i wcześniejszego średniowiecza, archeologów i historyka islamu — jest dobrze pomyślaną konfrontacją różnych percepcji sakralności we wszystkich najważniejszych (z punktu widzenia cywilizacji łańciskiej) zderzeniach religijno–kulturowych późnej starożytności i średniowiecza: pogan z chrześcijanami w obrębie tej samej kultury rzymsko–greckiej; chrześcijan z poganami w procesie misyjnym prowadzonym wśród ludów kultur niepiśmiennych; chrześcijan z muzułmanami na obszarze styku dwóch wielkich religii

i kultur czerpiących ze wspólnych źródeł. Zderzenia te wytworzyły dokumentację, która historyków (w jakiejś mierze także archeologów) drugiego z tych zderzeń (chrześcijan z niepiśmiennymi poganami) stawia w sytuacji badawczo zasadniczo odmiennej od tej, w jakiej znajdują się analitycy i interpretatorzy dwu pozostałych. Ci ostatni mają bowiem do dyspozycji równoprawne głosy obu konfrontujących się ze sobą stron, ci pierwsi docierają do pogańskiej percepcji *sacrum* głównie bądź wyłącznie za pośrednictwem dokumentów z drugiej, „niewiernej” ręki lub przedmiotów i miejsc identyfikowanych na podstawie wiedzy „pozaźródłowej” (pozaarcheologicznej) jako sakralne, kultowe, związane z daną religią (cf. Marta Młynańska – Kaletynowa, Jerzy Rozpędowski, „Czy Trzebnica była niegdyś ośrodkiem kultu pogańskiego?”, s. 57–65; Sławomir Moździoch, „*Gens perfida et nondum bene christiana* — konfrontacja chrześcijaństwa i wierzeń tradycyjnych w państwie pierwszych Piastów w świetle najnowszych odkryć archeologii”, s. 67–82; Leszek P. Słupcki, „Wanda leży w naszej ziemi co nie chciała Niemca?...”, s. 83–98).

Dobłą próbą badania zderzeń dwóch religii i percepcji świętości w obrębie tej samej kultury są artykuły Pawła Janiszewskiego („»Tchnienie Tyfona« i »Sępopiganci« — neoplatonicki mit i alegoria przeciw chrześcijanom”, s. 9–33) oraz Roberta Wiśniewskiego („*Pythones, engastri-mythoi, arrepticii*. Wieszczyjący opętani i ich klienci w późnej starożytności”, s. 35–56). Pierwszy ukazuje, jak na niezwykle ważnej płaszczyźnie konfrontacyjnej, jaką była literatura polemiczna, neoplatonicy w pismach skierowanych przeciw chrześcijanom wykorzystywali bogaty arsenał mitów i obrazów alegorycznych (z których część służyła równie dobrze chrześcijanom w ich atakach na pogan), drugi zaś ujawnia wcale pokażne miejsce, jakie zdołało zachować wróżbiarstwo i wieszczenie — m.in. dzięki utożsamieniu demonów pogańskich z nieczystymi duchami i bóstw z demonami — wśród społeczności chrześcijańskich, które dla poznania rzeczy zakrytych zwracały się do opętanych (energumenów), stale obecnych w sanktuariach. To wyjątkowo interesujące spotkanie — relikwie obecne w świątyniach uniemożliwiały demonom (przemawiającym przez usta opętanych) kłamstwa, ale zasięganie u nich rady budziło czasem niepokój o los duszy — rodzi jednak kilka pytań, które pozostają bez odpowiedzi autora. I wreszcie trzecie zderzenie — chrześcijaństwa z islamem — analizowane przez Mateusza Wilka w wyjątkowym dziele, jakim jest „Księga Miłującego i Umiłowanego” Rajmunda Lulla¹, poprzez wpływ tradycji muzułmańskiej na mistykę chrześcijańską. Recenzentka nie ma kompetencji, by podjąć z autorem tego artykułu polemikę, pozostaje więc przy wątpliwościach, jakie budzą nieliczne odesłania do badań, od dawna przecież zajmujących się ewentualnymi zależnościami Lulla od sufizmu, a przede wszystkim jednostronność argumentacji, która odwołując się wyłącznie do cytatów z dzieł arabskich zupełnie pomija bogaty już w czasach Lulla dorobek mistyki chrześcijańskiej czy ciągle w jego czasach żywą tradycję literacką miłości dwornej (na której wpływ na Lulla też w badaniach wskazywano). Autor zdaje się zapominać, że mistycyzm jest o wiele starszy niż chrześcijaństwo (i islam tym bardziej) i bardziej niż ono powszechny, i dopiero w XII w. został — jeśli chodzi o chrześcijaństwo — „schryistianizowany” („ochrzczony” wedle Paula Tillicha), co oznacza, że przynajmniej w trzech wielkich religiach monoteistycznych ze sobą spokrewnionych, z którymi Lull miał kontakt bliższy niż większość jego chrześcijańskich współwyznawców, podobieństwa doświadczenia mistycznego i jego wyrażania są ogromne (by wspomnieć tylko rolę „Pieśni nad Pieśniami”, a ściślej — wnikliwego komentarza do niej Bernarda z Clairvaux, w ukształtowaniu się języka mistyki chrześcijańskiej).

Pozostali autorzy tej części zmagać się musieli z problemem zasadniczym w badaniach nad konfrontacją chrześcijaństwa z pogaństwem ludów europejskich — interpretacji tekstów opisujących wierzenia pogańskie, wytworzonych przez obserwatorów zewnętrznych, nie bezstronnych

¹ Podawanie jego imienia i nazwiska w brzmieniu oryginalnym (Ramón Llull) zamiast w formie od dawna w języku polskim (i nie tylko) utrwalonej, uważam za niewłaściwą manierę.

i w różnym stopniu kompetentnych. Karol Modzelewski („Laicyzacja przez chrzest”, s. 99–114) zwrócił, jak najbardziej słusznie, uwagę na jeszcze jedną ważną kwestię — tradycji historiograficznej, z jednej strony wyraźnie w tej dziedzinie badań nie wolnej od uwarunkowań gorących sporów ideowych i trendów światopoglądowych ostatnich dwóch stuleci, z drugiej — operującej ugruntowanymi, trudnymi do porzucenia konceptualizacjami. Dorzućmy w tym miejscu, że podnosząca się jeszcze dosyć nieśmiało w ostatnich latach krytyka przesadnej — pod wpływem zwłaszcza wielkich konstrukcji Georgesa Duménila i strukturalizmu — „indoeuropeizacji” etnologii wskazuje również na uwikłanie się badań nad kulturą pogan w rzekomo uniwersalne (przynajmniej w odniesieniu do „kontynentu indoeuropejskiego”) schematy interpretacyjne. Autorzy omawianych artykułów rozwiązują te problemy metody w różny sposób. Dotarcie do rzeczywistości historycznej, które interesuje Modzelewskiego, jest — jego zdaniem — możliwe przez analizę pełnej gamy tekstów, w tym także, co wzmacnia argumentację, niezależnych od siebie i opisujących wspólnoty należące do różnych plemion. Paweł Żmudziński, w studium wąskiego zagadnienia („Opisy bitew ukazujące wojowników gotowych przyjąć swój los [przykłady słowiańskie XI–XIII w.]”, s. 151–175) posługuje się metodą z powodzeniem stosowaną dziś przez wielu historyków wczesnego średniowiecza, a na gruncie historiografii polskiej najpełniej wdrożoną przez Jacka Banaszkiewicza, śmiało zestawiając przekazy polskie, czeskie i ruskie, pochodzące nie tylko z interesujących go stuleci, ale i z XVI w. Jeszcze większy optymizm poznawczy (ale i mniejsza świadomość problemu) cechuje Dariusza A. Sikorskiego, próbującego dotrzeć do percepcji *sacrum* u Prusów („Pogańscy Prusowie w konfrontacji z chrześcijańskim *sacrum*”, s. 127–136). Stanisław Rosik natomiast („*Quae conventio Christi ad Belial?* Konfrontacja duchowych potęg w średniowiecznej teologii...”, s. 115–125) ogranicza interpretację zabytków historiograficznych i hagiograficznych z XI–XII w. do stanowiska ich autorów, analizy owego „nieszczęsnego filtru”, przez który przebijają się badacze kultur pogańskich. To pozwala mu uchwycić ważną zmianę — z reguły pomijaną bądź nieuświadomianą sobie przez stosujących bardziej etnologiczne i synchroniczne podejście badaczy — jaka zaszła w XII w. w przedstawianiu przez kronikarzy i hagiografów hierofanii pogańskich. Zwrócić wreszcie wypadnie uwagę na ciekawy artykuł Mai Gąssowskiej („Misja chrystianizacyjna w Inflantach w XII–XIII w....”, s. 137–150), który uzupełnia obraz konfrontacji chrześcijaństwa z pogaństwem o problematykę przebiegu i organizacji misji.

Część druga, grupująca studia poświęcone z jednej strony instytucji Kościoła, z drugiej ideologii, jest mniej zwarta niż pierwsza. Artykuł Judyty Szaciłło („Reforma liturgiczna VIII wieku w świetle kapitularzy Karola Wielkiego...”, s. 205–219) łączy z innymi problem władzy, Romana Michalowskiego zaś („Ranga stolic biskupich we wczesnym średniowieczu i jej podstawy sakralne...”, s. 191–202) „siła sakralna”, w tym wypadku stolic (kościółów) biskupich.

Problematyka tej części obejmuje *grosso modo* stulecia VIII–XV, w czasie których doszło do zupełnie zasadniczych zmian w pojmowaniu, a przede wszystkim definiowaniu sakralności i „zarządzaniu” nią (czy trzeba przypominać wprowadzenie procesu kanonizacyjnego jako jedynego uprawnionego do decydowania o świętości czy zakaz sądów bożych?). Miało to też przemożny wpływ na oddzielenie sfery *sacrum* od *profanum*. Tłem historycznym tych zmian był z jednej strony rozkład jedności sakralno–politycznej (uwypuklonej w artykule Szaciłło), jaka cechowała zresztą nie tylko imperium karolińskie, ale i epokę ottońską, z drugiej reforma gregoriańska i jej konsekwencje, wreszcie, w późnym średniowieczu, erozja koncepcji uniwersalistycznych. Problemy te nie zostały jednak poruszone przez autorów artykułów tej części tomu. Gdy więc Karol Modzelewski opowiada się za stanowiskiem powszechnie przyjętym przez antropologów kultury i przez badaczy kultur tradycyjnych wczesnośredniowiecznej Europy — każda ważna czynność społeczna mieściła się w sferze *sacrum*, a rozdział jej od sfery *profanum* był późniejszym dziełem Kościoła — jego stwierdzenia zawieszono są niemal w próżni wywołanej brakiem dalszego ciągu rozważań. Dyskusję z nim podejmu-

je tylko Marcin R. Pauk („Święci patroni a średniowieczne wspólnoty polityczne Europy Środkowej”, s. 237–260), wskazując na znaczenie chrześcijańskiej sakralizacji władzy dla jej legitymizacji i kwestionując ową tytułową „laicyzację” instytucji politycznych. Spór został jednak przez Pauka zarysowany zbyt grubymi liniami i nie dotyczy istoty problemu. Zastanowić się również warto, czy to nie przypadkiem etnologiczna interpretacja przekazów dwunastowiecznych i późniejszych, nieuwzględniająca w ogóle teologii i „oficjalnej” (kościelnej) wykładni świętości, nie przesądza o rzekomej jedności „myślenia o naturze wspólnoty politycznej, która Longobardom nakazywała uważać się za adopcyjnych potomków Wotana, [i] sprawiała, że kilkaset lat później Czesi postrzegali swą tożsamość w byciu »czeladzią św. Waclawa« (s. 259). Problem zasługuje z pewnością na dłuższą dyskusję, na którą nie ma w tej recenzji miejsca. Zwróćmy tylko uwagę na kwestię świętości dynastii Arpadów (*beata stirps*), która w XI w. nie jest czymś wyjątkowym, ale w XIII w., gdy do pocztu świętych królów dołącza liczna grupa wywodzących się z tej dynastii książęcych, a zwłaszcza wieku XIV, gdy neapolitańscy Andegaweni nadają tej świętości nową siłę wiążąc ją z tradycją andegawieńsko-kapetyńską, wydaje się być anachronizmem. Ale tylko wtedy, jeśli błędnie przyjmujemy, że mamy do czynienia z tą samą koncepcją świętości. Odsyłam w tym miejscu do prac André Vauchera. Na w podobnym kierunku idącą dyskusję zasługuje artykuł Marii Staronawskiej („Relikwie jako fundament ideowy wspólnoty w tradycji polskich przekazów średniowiecznych”, s. 261–279), zdaniem której między X a XV w. mamy do czynienia z tymi samymi, niezmiennymi konstrukcjami ideowymi, wyrastającymi z wiary w siłę (*virtus*) relikwii, zdolnych jednoczyć ludzi we wspólnotę polityczną. Taki wniosek nasuwa wszakże nadto powierzchowna analiza dokumentacji źródłowej, brak pytań o dynamikę rozwoju poszczególnych kultów, o dziesięciolecie uśpienia kultu pierwszych patronów, o ich rzeczywiste (i niejednakowe) funkcje ideologiczne, o manipulację nimi i ich instytucjonalizację itd. Pytania, które stawia w tym samym tomie Jerzy Pysiak („Kult relikwii Męki Pańskiej w ideologii monarszej we Francji i w Anglii w XIII w.”, s. 281–303), mocno osadzając w realiach historyczno-religijnych epoki analizę porównawczą zabiegów Ludwika IX i Henryka III o sakralizację władzy królewskiej. Jego zdaniem, rosnący sceptycyzm wobec relikwii, niewłaściwa oprawa ceremonialna *translatio*, przeżytość celu politycznego (dodajmy — już w XIII w. przy próbach wprowadzenia kultu nowej w danym miejscu relikwii, odbieranego nierzadko jako hipokryzja), trudności, jakie poza wyjątkową jednak, jeśli chodzi o świętość monarchii, Francją napotykał król usiłujący narzucić poddanym (ale przede wszystkim Kościołowi) rolę namiestnika Chrystusa, złożyły się na przyczyny klęski przedsięwzięć Henryka III. Autor wysuwa trafny wniosek o przesądzającym o niepowodzeniu braku osobistej wiarygodności króla Anglii. Rzeczywiście, w XIII w., by być uznawanym za świętego i dostąpić nagrody kanonizacji, trzeba było realizować w swoim życiu obowiązujący wówczas ideał świętości.

Tytuł części III — „*Sacrum* w życiu codziennym” wydaje się nietrafiony, a ona sama dosyć przypadkowym zestawieniem tekstów, których nie łączy ani problematyka, ani metodologia. Żałować należy, że nie znalazło się tu miejsce na jeszcze jeden tekst, mogący być kontrapunktem dla artykułu Ewy D. Żółkiewskiej, analizującego specyficzny obraz i funkcje *sacrum* w *fabliaux* (s. 305–314), a poświęcony innemu gatunkowi literackiemu².

W części czwartej redaktorzy, starym zwyczajem historyków, pomieścili teksty historyków sztuki i muzykologów, nadając im wspólny i chyba nie najlepszy tytuł „Miejsca i przedmioty *sacrum*”, choć niewątpliwie wspólną dla nich tematyką jest nade wszystko symbolika chrześcijańska. Autorzy tej najbardziej chyba interdyscyplinarnej części, co nie może dziwić, gdy analizie poddaje się symbole, nie unikają rozważenia zagadnienia dla problematyki tomu kluczowego — przynależności do sfery *sacrum* lub *profanum*, rozdzielności między nimi (Łukasz Kozak, „Rota — ośła lira czy psalte-

² Odwołać się tu wypadnie do ważnej książki A. Dąbrówki, *Teatr i sacrum w średniowieczu: Religia — cywilizacja — estetyka*, Wrocław 2001.

rium Dawida?...”, s. 383–414; Jarosław J a r z e w i c z, „*Per lumina vera ad verum lumen. O znaczeniu światła w świątyniach późnego gotyku*”, s. 435–449). Artykuł Jacka K o w a l s k i e g o („*Grant piler średniowiecznej literatury francuskiej i zamek w Vincennes*”, s. 415–433) bardziej by jednak pasował do części II.

Zaprojektować, a zwłaszcza przygotować publikację zbiorowego tomu studiów jest zawsze niezwykle trudno. Wtedy jednak, gdy nie jest to księga pamiątkowa ani materiały z konferencji naukowej, warto wykazać się większą śmiałością redaktorską, by zapewnić publikacji większą spójność i silniejsze przez to oddziaływanie. Niektóre artykuły miałyby zapewnić lepszy obieg, gdyby znalazły się w czasopiśmie naukowym — raczej nikt nie będzie szukał w tym tomie ważnych badań Anety P i e n i ą d z nad wczesnośredniowiecznymi testamentami („... Wczesnośredniowieczne donacje testamentowe *pro anima* jako źródło konfliktów”, s. 331–352) czy systematyzacji prywatnych odpustów papieskich, adresowanych do odbiorców w Polsce, dokonanej przez Monikę S a c z y ń s k ą – K a l i s z u k („*Sacrum* na co dzień — funkcja papieskich przywilejów dla odbiorców indywidualnych w XIV i XV wieku”, s. 353–366). Warto też przy publikacji następnych tomów pomyśleć o nie tylko kompetentnych, ale i skrupulatnych recenzentach. Niektóre błędy są rażące (nie jest ich, na szczęście, wiele), a braki w bibliografii zadziwiająco (wyjątkowo oszczędne są pod tym względem przypisy w artykule Anny Loby).

Recenzowany tom należy uznać za udany debiut nowego zespołu badawczego. Poświadcza on zarazem, że młode pokolenie mediewistów hołduje tradycji mistrzów–założycieli mediewistyki polskiej, uznających badania nad historią powszechną za konieczną część studiów średniowiecznych. Wysoki poziom naukowy większości z zamieszczonych w tomie artykułów przynosi satysfakcję. Polemiczny zaś miejscami ton mojej recenzji jest tylko dowodem na uważną lekturę wartych dyskusji tekstów.

ELŻBIETA JASTRZĘBOWSKA

Stacja Naukowa
Polskiej Akademii Nauk
w Rzymie

Obraz Rzymu w VIII w. w „Liber Pontificalis”

(Franz Alto B a u e r, *Das Bild der Stadt Rom im Frühmittelalter. Papststiftungen im Spiegel des Liber Pontificalis von Gregor dem Dritten bis zu Leo dem Dritten*, seria Palilia, Deutsches Archäologisches Institut Rom, t. XIV, Wiesbaden 2004, s. 252, 97 planów, fotografii i rysunków)

Powyższy tytuł od razu wyjaśnia, jaki wizerunek Rzymu autor postanowił przedstawić czytelnikowi. Punktem wyjścia jego rozważań, a zarazem celem wszystkich odniesień, jest podstawowe źródło pisane dla dziejów rzymskiego Kościoła, „Liber Pontificalis”, czyli księga biografii i dokonań papieży we wczesnym średniowieczu. Okres ten Franz Alto B a u e r ograniczył do 85 lat, czyli do pontyfikatów od Grzegorza III (731–741) do Leona III (795–816). Wprowadzie w pierwszym rozdziale