

Piotr Węcowski

Kultura religijna na ziemiach polskich w średniowieczu w nowym oświeceniu : (Halina Manikowska, Wojciech Brojer, Animarum cultura : studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu)

Przegląd Historyczny 101/2, 263-270

2010

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

no być: 1311; zaś przy Alfonsie V Wspaniałym zamiast 1442 powinno być 1443. Oczywiście każdemu zdarzają się pomyłki, ale właśnie w pozycji popularnonaukowej nie powinny one występować, zwłaszcza w publikacji renomowanego wydawnictwa historycznego, bo to po prostu szkoda, a jeśli błędy wynikają z winy tłumacza/ki, to krzywdzą autora opracowania.

Konkludując, należy zapoznać się z książką Arnaldiego, napisaną interesująco, przystępnie i z werwą, ale też przede wszystkim dzięki ogromnej erudycji autora. Mimo wspomnianych mankamentów, czyta się ją bardzo dobrze i mam nadzieję, że znajdzie ona powszechny i pozytywny odbiór wśród rzesz czytelników sięgających po opracowania historyczne nie tylko zawodowo, ale także z zamiłowania. Uważam nawet, że z tą książką powinni zapoznać się wszyscy ci, którzy nagminnie narzekają na fatalne położenie geopolityczne Polski, jako „stale grabionej przez najeźdźców z Zachodu, Wschodu i Północy”, bo co dopiero mogliby na ten temat powiedzieć Włosi, a zwłaszcza mieszkańcy Sycylii, którą już w VIII w. p.n.e. najechali kolonizatorzy greccy, a potem Kartagińczycy, Rzymianie i *così via* — jak to świetnie zobrazował Girolamo Arnaldi w swojej książce.

PIOTR WĘCOWSKI
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Kultura religijna na ziemiach polskich w średniowieczu w nowym oświeceniu*

*(Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach
polskich w średniowieczu, t. 1: Struktury kościelno-publiczne,*
pod red. Haliny M a n i k o w s k i e j i Wojciecha B r o j e r a, Warszawa 2008,
Instytut Historii PAN, Colloquia Mediaevalia Varsoviensia, IV, s. 544).

Nieczęsto się zdarza czytać publikację o takim znaczeniu. Niezwykle wartościowe i inspirujące są zarówno poszczególne teksty, jak i tom jako całość. Jest on efektem projektu badawczego pt. „Kultura religijna na ziemiach polskich w średniowieczu. Struktury

* Skrócona wersja tej recenzji ukaże się w języku angielskim w czasopiśmie „Acta Poloniae Historica”.

kościelno–publiczne”, realizowanego w latach 2005–2007 w Pracowni Dziejów Społeczeństwa i Kultury Średniowiecznej Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk, kierowanej wówczas przez Halinę Manikowską i Hannę Zaremską. Warto podkreślić sposób prowadzenia prac nad tym projektem. Co jakiś czas odbywały się, otwarte także dla osób spoza zespołu, posiedzenia, na których poddawano dyskusji określony referat oraz powiązany z nim koreferat. Opublikowane w recenzowanym tomie artykuły są więc wynikiem nie tylko indywidualnej pracy każdego z badaczy, lecz także odzwierciedlają dyskusje i uwagi, które pojawiały się podczas tych posiedzeń. Forma pracy zespołu, choć jest najlepszą z możliwych i wydawać się może oczywista, w polskich warunkach wcale taką nie jest. Do rzadkości należą zbiorowe projekty, które są prezentowane i dyskutowane jeszcze zanim ukażą się drukiem. Wart jest podkreślenia i propagowania w innych przedsięwzięciach także pomysł tworzenia par „referat — koreferat”. Umożliwia on spoglądanie z dwóch różnych perspektyw na podobne problemy, a także zachęca, aby zwracać uwagę na możliwość różnych interpretacji i zadawania innych pytań tym samym źródłom. W opublikowanym tomie jednak tylko niektóre koreferaty pełnią taką funkcję. Wyraźną dyskusję z tezami referatów widać w koreferatach Krzysztofa Kaczmarka, Marii Koczerskiej oraz Haliny Manikowskiej. Pozostałe koreferaty stanowią raczej kontynuację referatu bądź są uzupełnieniem jakiegoś zagadnienia wspomnianego w referacie.

Jak informują redaktorzy, prezentowany tom, wraz z drugim, który poświęcony będzie „struktuirom religii i treściom religijnym” (s. 8), stanowi wstępny etap prac nad nowoczesną syntezą średniowiecznej kultury religijnej. Myśl o przyszłej syntezie widać w recenzowanym tomie wyraźnie. Bardzo często w pracach zbiorowych (np. pokonferencyjnych) znajdujemy przyczynkarskie artykuły, zajmujące się wąsko ujętym zagadnieniem. W przypadku omawianego tomu mamy do czynienia z tekstami, które starają się syntetycznie przedstawić kulturę religijną całych zbiorowisk (np. zakonnych), ich wpływ na kulturę religijną innych środowisk, albo też spojrzeć na jakiś ważny problem (np. geografii/przestrzeni sakralnej) w różnych środowiskach (miejskim i wiejskim). W istocie mamy więc do czynienia ze wstępną syntezą kultury religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu. Tym większa szkoda, że w tomie zabrakło omówienia niektórych środowisk. Ze wspólnot religijnych i etnicznych dotyczy to przede wszystkim prawosławia. Co prawda redaktorzy we wstępie tłumaczą ten brak, jednak wyjaśnienia te pozostawiają uczucie niedosytu. Trudno zrozumieć strukturę wyznaniową państwa polskiego w XIV–XV w. bez wspólnot prawosławnych. W książce niemal całkowicie pominięto dynastie panujące oraz środowisko szlacheckie (i możnowładcze) w późnym średniowieczu. Być może brak ten wynika z tego, że tom miał dotyczyć (jak głosi podtytuł książki) „struktur kościelnych”. Niestety, nie wyjaśniono, jak redaktorzy rozumieją ten termin. Być może chciano przedstawić tylko Kościół i środowiska duchowne (duchowieństwo świeckie i zakonne, środowiska uniwersyteckie). Jednak takie rozumienie przedmiotu pracy dotyczyłoby chyba tylko późnego średniowiecza, wszak w tomie znajdują się artykuły Romana Michałowskiego i Krzysztofa Skwieczińskiego, omawiające władców i możnych, tyle że jedynie we wczesnym średniowieczu. Poza małymi wyjątkami, wielkim nieobecny jest także środowisko kleru parafialnego, zdominowane w tomie przez duchowieństwo kapitulne i kolegiackie oraz zakonne.

We wstępie redaktorzy przekonująco uzasadnili zakres chronologiczny oraz terytorialny tomu. Nie wyjaśnili natomiast, jak rozumieją termin „kultura religijna”, a także, jak mają się do niej, wymienione w podtytule, „struktury kościelno-publiczne”. Niewielu autorów w tomie posługuje się terminem „kultura religijna”. Większość z nich używa pojęć: „religijność”, „pobożność” lub też „duchowość”. Nie zawsze wiadomo, czy traktowane są one jako synonimy, czy też odsyłają do różnych zjawisk, bowiem tylko nieliczni autorzy zdefiniowali te terminy.

W tomie znajdujemy 17 artykułów pióra historyków i tylko jeden przedstawiciela innych nauk: literaturoznawcy Andrzeja Dąb r ó w k i. Szkoda, że czytelnik nie miał możliwości skonfrontowania obrazu, jaki wyłania się z prac historyków z badaniami np. archeologów lub historyków sztuki. Do metod badawczych innych nauk (np. literaturoznawstwa, antropologii kulturowej/etnologii, socjologii lub też religioznawstwa) bardzo rzadko odwołują się także autorzy poszczególnych tekstów. Ponadto zdecydowana większość autorów analizuje źródła zdomowione w warsztacie historyka. Dostyc rzadko natomiast znajdujemy w tomie odwołania do źródeł, uważanych zwykle za domenę innych nauk, np. literackich, filozoficznych, ikonograficznych, materialnych (archeologicznych, architektonicznych). Czy jest to wyraz szerszego zagadnienia i sceptycyzmu wobec współpracy z innymi naukami? Czy po kilkunastu latach zafascynowania i podkreślania znaczenia badań interdyscyplinarnych w mediewistyce, widzimy odchodzenie od tego modelu? Na odpowiedź będziemy musieli poczekać do czasu ukazania się drugiego tomu książki. Być może właśnie w nim szerzej pojawią się właściwe innym naukom metody oraz typy źródeł.

Książka nie jest podzielona na osobno zatytułowane części. Redaktorzy ułożyli jednak teksty w logicznej kolejności i pogrupowali je chronologicznie bądź rzeczowo. Pierwszą, wyraźnie wyodrębnioną część stanowią artykuły Romana Michałowskiego, Zbigniewa Dalewskiego i Krzysztofa Skwierczyńskiego. Łączy je zakres chronologiczny rozważań, obejmują one bowiem okres monarchii pierwszych Piastów (do końca XII w.). Michałowski zajął się „Chryścianizacją monarchii piastowskiej w X–XI wieku” (s. 11–49), uznając za jej wyznacznik poglądy i praktyki religijne monarchy oraz jego rodziny. Autor, choć docenił znaczenie „badań nad problemem ewangelizacji, konwersji i chryścianizacji ogółu mieszkańców Polski” (s. 12), uznał, że ze względu na niedostatek źródeł pisanych, niewiele można o tym powiedzieć. Wyraził także swoją „daleko idącą wstrzeźliwość” przy wykorzystywaniu źródeł archeologicznych „gdy chodzi o świat wierzeń i praktyk religijnych” (s. 13). Według autora, w państwie Polan chryścianizacja monarchii nastąpiła natychmiast, nie było bowiem (tak częstego w innych krajach) zjawiska apostazji władców. Michałowski uznał, że wynikało to z sukcesów politycznych i militarnych Mieszka I oraz Bolesława Chrobrego. Skoro nowa wiara potwierdziła w praktyce swoją skuteczność i gwarantowała sukcesy, władcy nie mieli pokusy wracać do religii przodków. Innym powodem przywiązania Piastów do nowej wiary była ich współpraca z cesarzem i arystokracją niemiecką. Dzięki niej władcy i ich rodzina „chętnie przyswajali sobie idee i wartości, których wehikulem była religia chrześcijańska, i chętnie się z nią identyfikowali” (s. 17). Zbigniew Dalewski omówił „Publiczny wymiar kultu w chryścianizowanej monarchii piastowskiej” (s. 51–61). Zwrócił uwagę, że wprowadzanie przez Bolesława Chrobrego surowych kar przy egzekwowaniu przestrze-

gania przepisów prawa bożego przez poddanych, wynikało z przedchrześcijańskiego sposobu „postrzegania świata oraz charakteru relacji łączących jednostkę i wspólnotę z mocami sakralnymi” (s. 52). Zarówno w wierzeniach pogańskich, jak i w monarchiach chrześcijańskich wczesnego średniowiecza dominująca rola przypadła kultowi publicznemu. Wspólnota lub władca musieli dbać o właściwe sprawowanie kultu, bowiem „w celu pozyskania bożej przychylności winni uczestniczyć — pod przewodem władcy i jego biskupów — wszyscy członkowie społeczności” (s. 55). „Fundacje możnowładcze w Polsce XI i XII wieku. Moźni i ich fundacje jako problem badawczy” (s. 63–93) są przedmiotem rozważań Krzysztofa Skwierczyńskiego. Interesowały go głównie przyczyny fundacji oraz funkcje, jakie miały one pełnić. Powody działalności fundacyjnej moźnych autor widzi przede wszystkim w pobożności ówczesnej elity, w trosce jej przedstawicieli o zbawienie i życie wieczne. Podkreślana często przez badaczy chęć naśladowania przez moźnych działalności władców, wynikała, zdaniem Skwierczyńskiego, nie tyle z chęci podniesienia swojego prestiżu i znaczenia, lecz była „naśladowaniem władców w ich ziemskiej wędrówce ku życiu wiecznemu” (s. 90).

Pozostałe teksty w tomie pogrupowane zostały tematycznie. Choć niektóre z tych artykułów omawiają także okres wczesnośredniowieczny, w większości dotyczą czasów od XIII do XV w. Artykuły te można podzielić na kilka części. Pierwsza z nich dotyczy geografii sakralnej średniowiecznej Polski. Halina Manikowska zajęła się „Geografią sakralną miasta” (s. 95–131), którą definiuje jako „działania (i ich skutki) podejmowane przez społeczeństwa tradycyjne w celu zharmonizowania ram materialnych ich środowiska z ponadmaterialnymi regułami, które organizują życie” (s. 96). Równocześnie zwraca uwagę na różnicę między terminami „geografia sakralna” i „topografia sakralna (kościelna)”. Autorka omawia m.in. sposób, w jaki nadawano znaczenia symboliczne przestrzeni (m.in. rozplanowanie położenia świątyń w przestrzeni, wybór patrocinów), a także podobieństwa, naśladowanie i/lub upodobnienie polskich ośrodków do geografii sakralnej Ziemi Świętej oraz niektórych miast (m.in. Jerozolimy i Rzymu). Manikowska podkreśla, że geografia sakralna ma charakter dynamiczny. Pokazuje rozbijanie w XIII w. dotychczasowej geografii sakralnej miasta przez reorganizację układu przestrzennego, wprowadzaną przez kolonistów oraz konwenty mendykanckie. Manikowska zauważa powrót do spójnej geografii sakralnej w wyniku lokacji miasta, wskazując też, że geografia ta była jednym z ważniejszych czynników i narzędzi budowania miejskiej tożsamości. Do jej rozważań nawiązuje s. Aleksandra Witkowska OSU, badając „Ośrodki kultowe w geografii sakralnej średniowiecznego Krakowa” (s. 133–147). Zauważa ona, że Kraków (a raczej cała aglomeracja krakowska) liczebnością i znaczeniem ośrodków pałacowych znacznie się różnił od innych polskich miast. *Loca sacra* są też głównym przedmiotem analizy Witkowskiej, która przedstawia powstanie oraz rozwój ośrodków kultowych, związanych z poszczególnymi świątymi. Autorka podkreśla zmianę geografii sakralnej Krakowa w drugiej połowie XV w., spowodowaną przez powstawanie kultów pałacowych wokół sześciu nowych świątych. Dwa przed chwilą wspomniane artykuły odnosiły się do środowiska miejskiego, Stanisław Bylina omówił zaś „Przestrzenie sakralne mieszkańców wsi u schyłku średniowiecza” (s. 149–190). Zajął się on tylko „chłopskimi mieszkańcami wsi” (s. 149) oraz plebanami wiejskich parafii, pomijając szlachtę. Zwrócił uwagę na zróżnicowanie ludności wiejskiej na „uprzywilejowanych

mieszkańców wsi parafialnej i na pozbawionych różnych prerogatyw mieszkańców dalszych osad” (s. 153). Bylina niezwykle plastycznie przedstawił zarówno przestrzeń sakralną, organizowaną dla chłopów przez Kościół (budynek kościoła, kaplice, cmentarz), jak i przestrzeń, którą oni sami (współ)tworzyli. W tym ostatnim przypadku autor pokazał „obecność archaicznego *sacrum* niechrześcijańskiego, rozproszonego w przestrzeniach wiejskich” (s. 190) oraz jego współlistnienie z kultem i wyobrażeniami chrześcijańskimi.

Następne trzy artykuły dotyczą środowisk mniejszości etnicznych i religijnych: Żydów i Ormian. Hanna Zaremska („Żydzi wobec chrześcijan w średniowiecznej Polsce”, s. 191–227) spojrziała na relacje chrześcijańsko-żydowskie z perspektywy tej drugiej społeczności. Wykorzystała przy tym nie tylko (jak to się najczęściej zdarza w historiografii) przekazy chrześcijańskie, lecz także źródła żydowskie. Gmina starała się strzec własnej autonomii i dbać o zachowanie wewnętrznej solidarności, np. zakazując powoływania Izraelity przez Izraelitę przed sąd chrześcijański lub też zabiegając o stworzenie własnej żydowskiej dzielnicy w mieście. Jak stwierdziła autorka, „obie strony zmierzały do separacji” (s. 226). Innym wątkiem artykułu Zaremskiej są relacje (głównie ekonomiczne) Żydów z chrześcijańskimi sąsiadami. Autorkę mniej interesują antyżydowskie tumulty (choć pisze i o nich), bardziej zaś odpowiedź na pytanie, na jakich zasadach „uczestnicy zajęć i ich ofiary układali sobie dalsze sąsiedztwo” po zakończeniu tumultu (s. 216). Sytuacji Żydów oraz Ormian, a także innych grup etnicznych i wyznaniowych, dotyczy artykuł Andrzeja Janeczka „Żydzi i Ormianie — dwie gminy religijno-prawne w krajobrazie etnicznym późnośredniowiecznej Polski” (s. 271–298). Analizując wzajemne relacje, a także podobieństwa i różnice w statusie poszczególnych grup i religii, autor dochodzi do wniosku, że „w tworzeniu systemu dystansów międzyetnicznych kategorie religijne zajmowały stanowisko nadrzędne nad innymi kategoriami konstytuującymi tożsamość grupy etnicznej” (s. 298). Krzysztof Stopka zajął się „Kulturą religijną Ormian polskich”, badając, jak wyjaśniono w podtytule „struktury i stosunki kościelno-publiczne” (s. 229–270). Autor przedstawił organizację kościelną, liturgię i obrzędy, obiekty sakralne, kalendarz, a także doktrynę teologiczną Ormian nie tylko w średniowieczu, lecz również w XVI–XVII w. Stopka podkreśla, że dla Ormian najważniejszym spoiwem wspólnoty (żyjącej, tak jak Żydzi, w diasporze) była religia. We wszystkich trzech artykułach podkreśla się znaczenie, jakie dla wspólnoty ormiańskiej oraz żydowskiej miał przyjazny stosunek i opieka polskich monarchów. Jest to jeszcze jeden przyczynek do polityki wyznaniowej Jagiellonów oraz funkcjonowania wieloetnicznej monarchii.

Kolejne dwa artykuły dotyczą środowisk kleru kapitulnego. Andrzej Radziński zajął się „Modelami prawnymi, społecznymi i kulturowymi kleru kapitulnego w Polsce średniowiecznej w kontekście ich religijności” (s. 299–316). Omówił „szeroko rozumiane uwarunkowania prawne, społeczne i kulturowe, które mogły mieć, względnie miały, wpływ na — — religijność” duchownych kapituł katedralnych i kolegiackich (s. 299). Wiele uwagi poświęcił czynnikom dezintegracyjnym, które miały wpływ na ich funkcjonowanie jako wspólnot religijnych. Do czynników takich Radziński zaliczył m.in. kumulację prebend, powodującą częstą nieobecność duchownych przy katedrze lub kolegiacie; traktowanie prebend jako uposażenia pracowników aparatu państwowego, późne

przyjmowanie wyższych święceń. Polemikę z takim ujęciem podjęła Maria Koczerska w artykule „Modele prawne, społeczne i kulturowe kleru kapitulnego — wizja optymistyczna” (s. 317–328). Autorka podkreśliła czynniki integrujące i korporacyjny charakter środowisk kapitulnych i kolegiackich. Jak były one silne, pokazuje m.in. to, że wśród egzektorów testamentów kanoników występują z reguły ich koledzy z kapituły, a nie świeccy krewni. Koczerska zajęła się też typami źródeł do badania religijności reprezentatywnej dla środowiska kapitulnego, rozumiejąc religijność „jako sposób i zakres spełniania obowiązkowych dla chrześcijan praktyk religijnych, jak również osobistą więź z Bogiem i formy jej wyrazu” (s. 325).

Następne trzy teksty omawiają religijność/duchowość środowisk zakonnych. Marek Derwich zajął się zakonnikami („Zakonnicy a rozwój religijności na ziemiach polskich”, s. 329–351), Przemysław Wiszewski zakonnicami („Religijność średniowiecznych zakonnic na ziemiach polskich. Problem modeli i źródeł na przykładzie opactwa w Trzebnicy, XIII–XV w.”, s. 353–380), natomiast Krzysztof Kaczmarek — w koreferacie — przedstawił „Przyczynek do badań nad duchowością środowisk zakonnych średniowiecznej Polski” (s. 381–406). Według Derwicha zakonnicy mieli liczne i częste kontakty ze środowiskami świeckimi, wpływali więc na rozwój religijności na ziemiach polskich. Nie oznaczało to jednak automatycznie rozpowszechnienia w społeczeństwie form religijności specyficznych dla kultury zakonnej. O ile Derwich szuka przede wszystkim przejawów religijności zakonnej w społeczeństwie, o tyle Wiszewskiego interesuje „sposób postrzegania przez podmiot/podmioty *sacrum* [i] ich osobiste więzi z Bogiem” (s. 353). Autor ten kładzie więc nacisk na religijność (duchowość?) samych zakonnic w klasztorze trzebnickim. Bardzo interesujące i ważne są rozważania Wiszewskiego o kłopotach interpretacyjnych w badaniach nad religijnością średniowiecznych zakonnic (nie tylko na ziemiach polskich). Autor zastanawia się m.in. nad tym, w jakim stopniu można przenosić informacje dotyczące religijności wyjątkowych jednostek (w przypadku Trzebnicy — św. Jadwigi) na realia całego konwentu, a także, na ile w pracach o polskich klasztorach można korzystać z modeli wypracowanych w badaniach nad domami i zakonami europejskimi. Wiszewski patrzy sceptycznie na możliwość przedstawienia syntetycznej refleksji nad religijnością średniowiecznych zakonnic z ziem polskich uważając, że nie da się tego zrobić bez wielu prac analitycznych. W podobnym kierunku zwracają uwagi Kaczmarek, według którego „w badaniach nad dziejami klasztorów różnych reguł, ufundowanych na ziemiach polskich w okresie średniowiecza, zwłaszcza zaś tych fragmentów ich długiej historii, które przypadają na schyłek epoki, jesteśmy tak naprawdę na początku drogi” (s. 384). Autor ten jednak bardziej optymistycznie patrzy na możliwości źródłowe polskich zasobów niż np. Wiszewski. Przedstawiając różne typy źródeł (a niekiedy nawet konkretne zespoły archiwalne), Kaczmarek stwierdza, że „przeświadczenie o niemożności wnikięcia w pewne sfery życia toczącego się w średniowiecznych klasztorach, wynikają czasami nie tyle z braku odpowiednich dla takich studiów źródeł, ile raczej z wciąż niewystarczającego rozpoznania pozostałej po klasztorach i samych zakonnikach spuścizny archiwalnej oraz słabej znajomości — — źródeł dotąd niepublikowanych, w tym zwłaszcza — — akt późnośredniowiecznych miast oraz licznych ksiąg kościelnych” (s. 391). Zarówno Derwich, jak i (choć w mniejszym stopniu) Wiszewski uznają jednolity charakter struktur i kultury

(oraz duchowości) monastycznej w całej Europie. Widzą oni więcej elementów wspólnych niż różnic w obrębie poszczególnych klasztorów i zakonów. Bardziej sceptycznie patrzy na to Kaczmarek, który zastanawia się, „czy pogląd o istnieniu takiej wspólnoty nie jest rezultatem nadmiernego zaufania historyków do źródeł o charakterze normatywnym i jednoczesnego niedoceniań możliwości wpływania na zawarte w nich uregulowania na poziomie lokalnym, w obrębie pojedynczej fundacji zakonnej” (s. 395). Wskazuje on na różnice regionalne nie tylko w rozumieniu litery i ducha poszczególnych reguł zakonnych, ale nawet w tak, wydawałoby się, ujednoczonym elemencie życia wspólnot zakonnych, jak liturgia. Kaczmarek pokazuje także duże zróżnicowanie w obrębie jednego konwentu, który składał się wszak z bardzo różnych kategorii braci. Dodaje również, że należy zwracać większą uwagę na wzorce i wpływy mentalności rodzinnej oraz środowiskowej, czyli pochodzącej z okresu sprzed wstąpienia do zakonu.

Pozostałe teksty zawarte w tomie dotyczą środowisk uniwersyteckich i szkolnych. Krzysztof Ożóg omawia „Wpływ środowiska uniwersyteckiego na kształtowanie i rozwój kultury religijnej w Polsce średniowiecznej” (s. 407–439). Pojmuje on środowisko uniwersyteckie szeroko. Należeli do niego nie tylko mistrzowie i studenci uniwersytetu krakowskiego, lecz także lektorzy i studenci zakonnych studiów generalnych oraz szkół przykatedralnych, a nawet osoby luźniej związane z uniwersytetem (np. ci, którzy zajmowali się produkcją i handlem książkami). Ożóg przedstawia interesujący kwestionariusz badań nad wpływem środowisk uniwersyteckich na kształtowanie i rozwój kultury religijnej, zwracając uwagę na ich dokonania w zakresie filozofii (np. filozofii moralnej), prawa kanonicznego i teologii. Autor pokazuje te problemy w ujęciu dynamicznym: najpierw w okresie do 1400 r., a następnie — po reaktywowaniu uniwersytetu w Krakowie. Drogi oddziaływania środowiska uniwersyteckiego na kulturę religijną widzi Ożóg zarówno od strony personalnej (duchowni z wykształceniem uniwersyteckim w strukturach Kościoła oraz jako nauczyciele w szkołach różnych szczebli), jak ideowej. W tym drugim przypadku, podkreśla m.in. znaczenie dzieł (teologicznych i prawnych) mistrzów krakowskich kierowanych do kleru (zwłaszcza podręczniki pastoralne, np. Mikołaja z Błonia), promieniowanie kaznodziejstwa uniwersyteckiego, rolę kanonistów w pracach nad kodyfikacją partykularnego prawa kościelnego, obieg książki uniwersyteckiej wśród kleru i świeckich. Dyskutując z referatem Ożoga, Halina Manikowska zaproponowała rozszerzenie kwestionariusza i badanie „Wpływu środowiska uniwersyteckiego na kulturę religijną w modelu recepcji kultury” (s. 441–458). Model ten (którego założenia teoretyczne autorka szczegółowo przedstawiła) zakłada m.in. zwrócenie uwagi na rolę mistrzów krakowskich zarówno jako twórczych odbiorców dorobku zachodnich idei, nurtów, koncepcji itd., jak i pośredników w jego przekazie do wiernych (duchownych i świeckich). Badając ów przekaz należy, zdaniem Manikowskiej, patrzeć nie tylko na pośredników i drogi przepływu, lecz także służące do tego struktury kościelne, czyli „potencjał społeczno-instytucjonalny przekazu kultury uczonej” (s. 446). Przy badaniu („mierzeniu”) wpływu środowiska uniwersyteckiego na wiernych, autorka proponuje niuansowanie wniosków opartych na statystyce, stwierdzając, że „trzeba — — zmienić optykę — z kwantytatywnej na jakościową” (s. 449). Według niej należy raczej szukać wskaźników pozwalających ocenić efekty działalności tego środowiska. Manikowska zauważa, że uniwersytecka kultura religijna docierała na ziemię polskie nie tylko za po-

średnictwem uniwersytetu krakowskiego. Autorka zachęca więc do badania roli środowisk zakonnych (które traktuje oddzielnie od środowiska *stricte* uniwersyteckiego) w tym procesie, a także roli ludzi świeckich. Manikowska zwraca też uwagę na to, jak mało wiemy o religijności samego środowiska uniwersyteckiego, przy czym podkreśla, że twórcze może być zbadanie nie tylko idei zaakceptowanych w tym środowisku, ale również takich, które nie zostały w Krakowie przyjęte.

Andrzej Dąbrówka omówił „Treści religijne w średniowiecznych podręcznikach i lekturach szkolnych” (s. 459–497). Zajął się utworami przeznaczonymi do kształcenia ogólnego (dyscyplin wchodzących w skład *trivium* i *quadrivium*), dzięki czemu, jak stwierdza, można obserwować „zakres, drogi i stopień wdrożenia do życia religijnego osób świeckich” (s. 464n.). Dąbrówka analizuje pod kątem obecności treści religijnych dwa typy tekstów. Jednym są średniowieczne poetyki, drugim utwory wchodzące w skład popularnych lektur, tzw. *auctores*. Ich kanon obejmował zarówno utwory autorów klasycznych, jak średniowiecznych. Analizując wspomniane utwory, Dąbrówka dostrzegł nie tylko ich funkcje dydaktyczne, lecz również mnemotechniczne. Drugim wątkiem analizy jest ogólnokulturowa rola liturgii, Dąbrówka podkreśla bowiem, że (wraz z katechezą okołoliturgiczną) miała ona ogromne (i niedocenione) znaczenie w zakresie nauczania religijnego. Temu właśnie zagadnieniu poświęcił swój koreferat Wojciech Brojer („Formacja chrześcijanina, liturgia, szkoła”, s. 499–505). Przedstawił on wnioski, jakie — jego zdaniem — wynikają z analizy Dąbrówki dla badań nad średniowieczną kulturą religijną. Brojer podkreślił, że „chrześcijańska formacja jest procesem nieustającym, a zasadniczą w nim rolę odgrywa nie czasowo ograniczona edukacja szkolna, ale powszechnie dostępna i permanentna liturgia kościelna” (s. 500). Autor ten zastanawia się nad podstawowymi cechami i zadaniami liturgii w świadomości późnośredniowiecznego społeczeństwa, pytając też „czym jest szkoła w kulturze, w której pełną formację jej uczestnika realizuje liturgia?” (s. 504). Jego odpowiedź jest krótka: „szkoła jest przygotowaniem do liturgii” (s. 505). Inspirujący artykuł Brojera kończy tę znakomitą książkę, w której odnajdziemy jeszcze wykaz skrótów (s. 507–509) oraz osobne indeksy osób (s. 511–535) i nazw geograficznych (s. 536–544).

Niemal wszystkie teksty w recenzowanym tomie są nowatorskie i w istotny sposób poszerzają nasz ogląd religijnego świata w średniowieczu lub/i proponują nowy kwestionariusz badawczy. Z całą pewnością będą one długo stanowiły źródło inspiracji dla czytelników. Bardzo wysoko należy ocenić nie tylko efekt końcowy i jednorodność tomu oraz jego logiczną i przejrzystą strukturę, lecz także sposób prac nad projektem. Z całą pewnością kierowany przez Halinę Manikowską projekt „Kultura religijna na ziemiach polskich w średniowieczu” jest jednym z ważniejszych zespołów badawczych, zaś „Animarum cultura” jedną z ważniejszych polskich publikacji mediewistycznych ostatnich lat. Należy oczekiwać na drugi tom tej cennej pracy zarówno z ogromną niecierpliwością, jak i nadzieją, że zostaną w nim omówione środowiska i definicje pominięte w niniejszym tomie, a także, że znajdzie się w nim miejsce dla przedstawicieli nauk pokrewnych z historią. Wszystko to może prowadzić do powstania syntezy kultury religijnej w średniowiecznej Polsce, co oby nastąpiło jak najszybciej.