

Ireneusz Milewski

Oionomanteia w wybranych relacjach późnoantycznych greckich autorów chrześcijańskich

Przegląd Nauk Historycznych 14/2, 209-237

2015

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.

DROBNE PRACE I MATERIAŁY

IRENEUSZ MILEWSKI
UNIwersytet Gdański*

***Oionomanteía* w wybranych relacjach
późnoantycznych greckich autorów
chrześcijańskich¹**

Pośród opisów praktyk pogańskich utrzymujących się w życiu codziennym późnoantycznych chrześcijan odnajdujemy relacje dotyczące wróżebnych obserwacji zachowań ptaków, praktyk określanych w greckim kręgu kulturowym terminem *oionomanteía* lub też *ornithomanteía*. Rzymianie, którzy tę technikę dywinacyjną zapożyczyli najpewniej od Etrusków, nazywali ją *auspicia ex avibus*. Świat człowieka starożytności pełen był różnorodnych znaków, to jedna z cech jego religijności. Czasami objawiały mu się one samoczynnie, jako omeny, w innym przypadku, by poznać wolę bogów, należało podjąć pewne działania, poddać się wróżebnym praktykom, chociażby takim jak *oionomanteía*.

Oionomanteía miała tak długą tradycję w społeczeństwach antycznych, że już starożytni nie byli zgodni co do ojczyzny jej pochodzenia². Działający w II w. Tacjan umiejscawiał ją zarówno we Frygii, jak i w Izaurii³, Klemens Aleksandryjski⁴ oraz Grzegorz

* Wydział Historyczny, Instytut Historii, Zakład Historii Starożytnej.

¹ Artykuł powstał w ramach prac nad projektem finansowanym ze środków Narodowego Centrum Nauki na podstawie decyzji nr UMO-2011/01/B/HS3/ 01233.

² G. Wissowa, *Auspicium*, „Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft” 1896, R. IV, s. 2580; P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960, s. 130–135; J. Pollard, *Birds in Greek Life and Myth*, London 1977, s. 116–129; M. Dillon, *The Importance of Ornithomanteia in Greek Divination*, [w:] *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*, ed. idem, Amsterdam 1996, s. 99–121.

³ Tatián, *Oratio ad Graecos I*, 1, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologetyci greccy*, Kraków 2004, s. 311.

z Nazjanzu zaś tylko we Frygii⁵. Jeszcze inną wersję pochodzenia *oionomantei* podaje Bazyli Wielki, według którego ojczyzną tej sztuki była Kreta⁶. Pamiętamy jednak, że interesująca nas tu praktyka była znana nie tylko ludom zamieszkującym świat śródziemnomorski. Wróżebną obserwację zachowań ptaków znali również Słowianie oraz Germanie⁷.

W czym tkwiła popularność tej techniki dywinacyjnej? Przede wszystkim w przekonaniu o prawdziwości wróżby, co wypływało z przekonania, że trudno manipulować zachowaniem dzikich ptaków, ich zachowaniem w locie czy też wpływać na wydawane przez nie dźwięki⁸. Co oczywiste, uwaga ta odnosi się tylko do *oionomantei* z wykorzystaniem dzikiego ptactwa. W Rzymie, tłumacząc to praktycznymi względami, w celach wróżebnych dopuszczano także obserwacje kur w czasie karmienia (tzw. *auspicia pullaria*). Co oczywiste, na ich zachowanie można już było wywierać pewien wpływ, dopuszczając się różnego rodzaju manipulacji, głodząc je lub przekarmiając⁹.

Oionomanteia była więc praktyką mającą na celu poznanie woli bogów, przekazywanej śmiertelnikom za pośrednictwem ptaków, które przecinając przestworza, miały, jak wierzono, kontakt z bogami. Z tego też względu nie przypadkiem jako ptak przekazujący wróżbę (*mantikós*) od bogów pojawia się orzeł (posłaniec Zeusa/Jowisza), a w najstarszej tradycji republikańskiej także sęp

⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* I, 16, „Patrologia Graeca”, t. VIII, Paris 1857.

⁵ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV, 109, „Patrologia Graeca”, t. XXXV, Paris 1857.

⁶ Basilius Magnus, *In Isaiam* 78, „Patrologia Graeca”, t. XXX, Paris 1857, w którym czytamy: „Jest godne uwagi, jak przekazuje to Pismo Święte, że przepowiadanie przyszłości było szczególnie ulubionym zajęciem Filistynów. [...] Kreteńczycy natomiast lubowali się w przepowiadaniu przyszłości, obserwując lot ptaków” (tłumaczenie własne).

⁷ J. Vaahtera, *Roman Argular Lore in Greek Historiography. A Study of the Theory and Terminology*, Stuttgart 2001, s. 96.

⁸ A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. I, Paris 1963, s. 135–145; J.N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden 2008, s. 347–352.

⁹ J. Vaahtera, *op. cit.*, s. 122–123, 144–145; *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, ed. V. Lambinoudakis, Los Angeles 2005, s. 5. Praktyka ta znana była także w świecie greckim, gdzie nazywano ją *alektryomanteia*, por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, t. II, Warszawa 1986, s. 676.

(posłaniec Aresa/Marsa, boga wojny)¹⁰. Ale jak wspominaliśmy, nie tylko drapieżne ptactwo było wykorzystywane w *oionomantei*. W kręgu kultury greckiej poza orłem i sępem ptakami przynoszącymi wróżbę były kruki, wrony, jastrzębie, dzięcioły, gołębie oraz inne, nierzadko całkiem przygodnie napotkane ptactwo¹¹.

Interpretowanie wróżebnych znaków nie było sprawą łatwą, wymagało wielkiej wiedzy. W sprawach wagi państwowej sztuką tą zajmowali się wyspecjalizowani kapłani, zwani u Greków *oionoskopoi* bądź *oionustai*, u Rzymian zaś *augures*¹². Opisane w dalszej części tekstu przypadki *oionomantei* to praktyki czynione na użytek prywatny, kiedy wiedza na temat prawidłowej interpretacji zaobserwowanych zachowań ptaków była przekazywana z pokolenia na pokolenie. Dokonując interpretacji wróżebnych zachowań ptaków, zwracano uwagę głównie na cztery czynniki, mianowicie na lot (*ptêsis*), wydawane przez nie krzyki (*phoné* lub też *kllagai*), sposób, w jaki siedziały obserwowane ptaki (*kathédra*) oraz bliżej nieokreślone, rzec by się chciało, spontaniczne czy też niespodziewane zachowanie obserwowanych ptaków (*energeia*). Ta ostatnia grupa zachowań mogła mieć najważniejsze znaczenie dywinacyjne¹³. Wróżba przekazana przez ptaka lecącego z prawej strony (*déksioi*) uważana była za pomyślną, z lewej zaś (*aristeroi*) – kwestionowała zamysł w konkretnej sprawie¹⁴. Choć *auspicia ex avibus* do perfekcji dopracowali Rzymianie¹⁵, to jednak najstarsze, a do tego jeszcze najobszerniejsze opisy *oionomantei* znane są z kręgu kultury greckiej. Mam tu na myśli tekst inskrypcji odnalezionej w Efezie, datowanej na schyłek epoki archaicznej (przełom VI i V w. p.n.e.).

¹⁰ G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, s. 450–451.

¹¹ W.R. Halliday, *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, London 1913, s. 270; A.A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, t. I, s. 127–145; G. Schmidt, *Rabe und Krähe in der Antike. Studien zur archäologischen und literarischen Überlieferung*, Wiesbaden 2002, s. 149–151; K. Beerden, *Worlds Full of Signs. Ancient Greek Divination in Context*, Leiden 2013, s. 19–42, 107 i n.

¹² J. Vaahtera, *op. cit.*, s. 67. Por. też F. Blumenthal, *Auguria salutis*, „Hermes” 1914, R. XLIX, s. 246–252; W. Eisenhut, *Augures*, „Kleine Pauly” 1964, t. I, s. 734–736; R. Lizzi-Testa, *Christian Emperors, Vestal Virgins and Priestly Colleges: Reconsidering the End of Roman Paganism*, „Antiquite Tardive” 2007, R. XV, s. 251–262; idem, *Augures et pontifices. Public Sacral Law in Late Antique Rome (Fourth – Fifth Centuries AD)*, [w:] *The Power of Religion in Late Antiquity*, eds A. Cain, N. Lenski, Aldershot 2009, s. 251–278.

¹³ J. Vaahtera, *op. cit.*, s. 96.

¹⁴ *Ibidem*, s. 107, 111.

¹⁵ *Ibidem*, s. 144 i n.

Odnajdujemy w niej dokładny opis tego, na jakie zachowania obserwowanych ptaków należy zwracać szczególną uwagę w czasie dokonywanej wróżby. Przytoczmy fragmenty interesującego nas tu tekstu: „Jeśli ptak lecąc od prawej strony do lewej, nagle zniknie (z pola widzenia), to jest to dobry znak. Jeśli (w locie?) podniesie lewe skrzydło, jeśli leci wysoko albo też ukryje się (?), wtedy jest to zły znak. Jeśli lecąc od lewa do prawa w prostej linii, nagle zniknie – wtedy jest to zły znak. Ale jeśli zniknie z pola widzenia, mając uniesione prawe skrzydło, wtedy jest to dobry znak. [...] Jeśli (obserwowany) ptak pofrunie bardzo wysoko, tak iż skryje się za chmurami, wtedy cała wróżba jest nieważna”¹⁶.

Powyższy tekst zdaje się więc potwierdzać, że u schyłku epoki archaicznej miano już precyzyjnie zidentyfikowane wyznaczniki decydujące o prawidłowym przebiegu wróżby, co tylko potwierdza jej starożytność. Brakuje niestety analogicznego tekstu dla okresu późniejszego z greckiego kręgu kulturowego i choćby już tylko z tego względu godne uwagi są informacje, jakie na temat *oionomanteí* odnajdujemy w późnoantycznej greckiej literaturze patrystycznej. Co oczywiste, obszerne nawiązania do *auspici* praktykowanych przez Rzymian odnajdujemy u Cycerona i Liwiusza, jak również w pismach autorów greckich opisujących dzieje rzymskie (choćaby u Dionizjusza z Halikarnasu, Plutarcha czy też Kasjusza Diona)¹⁷.

Przechodząc do omówienia interesujących nas relacji, należałoby się zastanowić nad tym, skąd u późnoantycznych greckich autorów chrześcijańskich wiedza na temat interesujących nas tu praktyk i na ile pozostawione przez nich relacje można uznać za wiarygodne? Wiedzę w tej mierze musieli oni wynieść raczej z domu bądź też obserwując swoje pogańskie otoczenie. Poniższe relacje, głównie Bazylego Wielkiego oraz Jana Chryzostoma, zestawione z cytowanym wcześniej fragmentem inskrypcji z Efezu potwierdzają sporą wiedzę ich autorów na temat *oionomanteí*. Obydwaj wspomniani autorzy zdają się dość dobrze orientować w przebiegu tych praktyk, wskazując także, na jakie konkretnie zachowania

¹⁶ *Die Inschriften von Ephesos*, t. V, hrsg. von Ch. Börker, Bonn 1980, s. 156 (Inskrypcja numer: 1678, *Heilige Gesetze, Fragment A, Regeln für die Vogelschau*, tłumaczenie własne). Na temat powyższego tekstu por. także F. Sokolowski, *Lois sacrées d'Asie Mineure*, Paris 1955, s. 30.

¹⁷ Szczegółowe omówienie tych relacji znajdzie czytelnik w pracy J. Vaahtera, *op. cit.*, s. 94–163. Por. też S. Oświecimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy o sobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 21–33.

obserwowanych ptaków należało zwrócić szczególną uwagę w czasie trwania wróżby.

Kolejną kwestią jest zapytanie, dlaczego późnoantyczni autorzy chrześcijańscy uznawali za konieczne wpleść do swych homilii krytyczne uwagi na temat *oionomantei*? Co oczywiste, jako pogańska praktyka dywinacyjna była ona nie do zaakceptowania przez antyczny Kościół, który ustami swych kaznodziejów nie tylko ją krytykował i zwalczał, lecz także deprecjonował, wskazując na jej poznawczą bezwartościowość. Nie będąc w stanie określić skali interesującego nas tu zjawiska, stwierdzić jednak można, że *oionomanteia* musiała wówczas nadal cieszyć się sporą popularnością między chrześcijanami, i to zapewne nie tylko na obszarze tych prowincji Cesarstwa, których dotyczą zestawione w dalszej części tekstu relacje. Nie przypadkiem też krytyka *oionomantei* oraz żądanie jej porzucenia zawarta została w katechezach chrzcielnych, homiliach mających na celu przygotowanie katechumenów do przyjęcia chrztu i bycia dobrymi chrześcijanami. Oddawanie się *oionomantei*, jednej z pogańskich praktyk dywinacyjnych, było natomiast zaprzeczeniem wiary. Tymczasem autorzy chrześcijańscy propagowali już wówczas inny sposoby radzenia sobie podczas podejmowania trudnych decyzji. Temu służyć miały post i modlitwa, trwające nierzadko kilka dni. To one miały zesłać na chrześcijanina (albo też na całą ich grupę) wolę Bożą¹⁸. To był właściwy sposób poszukiwania rady w trudnych sytuacjach a nie obserwowanie przypadkowych zachowań nierozumnych, jak uważano, ptaków.

Co ciekawe, mimo podejmowanych prób wytępienia *oionomantei* z życia codziennego późnoantycznych chrześcijan przez przynajmniej część ówczesnego duchowieństwa kwestia ta nie była przedmiotem nawet tylko najmniejszego zainteresowania ze strony dostojników kościelnych obradujących w tym czasie na zgromadzeniach biskupich. O *oionomantei* zaledwie wspomina się w powstałych u schyłku IV wieku w kręgu syryjskim *Konstytucjach Apostolskich*¹⁹. Analogiczny brak zainteresowania odnotowujemy

¹⁸ Por. chociażby Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii episcopi gazensis* 19–20, 66; tłum. I. Milewski – Marek Diakon, *Żywot świętego Porfiriusza, biskupa Gazy*, Gdańsk 2003.

¹⁹ A. Baron, *Magia i czary w Konstytucjach Apostolskich*, [w:] *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 2013, nr 138, s. 85–88.

także w odniesieniu do innych praktyk pogańskich utrzymujących się w życiu codziennym chrześcijan w epoce wczesnobizantyńskiej.

Przejdźmy jednak do omówienia wybranych relacji. Interesująca nas tu kwestia pojawia się w pismach kapadockich Ojców Kościoła. Poza krótkim nawiązaniem, jakie na temat *oionomanteí* odnajdujemy w jednej z mów Grzegorza z Nazjanzu²⁰, najwięcej uwagi poświęca jej Bazyli Wielki. Biskup Cezarei krytykując utrzymywanie się między chrześcijanami pogańskiej obyczajowości, stwierdza: „Kiedy widzisz lecące ptaki, nie trudź się obserwacją ich lotu, nie zwracaj uwagi na to, czy zatoczyły nad twoją głową koło, czy też leciały naprzeciw ciebie, czy zaleciały ciebie od tyłu, czy też od jednego z twoich boków. Pozwól im latać i podziwiał mądrość Stwórcy oraz panujący w naturze porządek, pozwalający takiemu ciężarowi unosić się w przestworzach”²¹. W kolejnej homilii z tego samego cyklu czytamy: „Nie powinniście przepowiadać ani też wróżyć z lotu ptaków. Ludy bowiem, które słuchały wróżb i przepowiedni, odsunął Pan od swego oblicza. [...] Jest bowiem niedorzeczne, kiedy ten, który może się poradzić boskiego prawa do rozważania tego, co chce uczynić lub też czego zaniechać, radzi się nierozumnych zwierząt i traktuje je nie tylko jak doradców, lecz także jak nauczycieli i prawodawców. Ptak sam przecież nie wiedząc o tym, czy grozi mu jakieś niebezpieczeństwo, tobie miałby (swym zachowaniem) odsłaniać przyszłość? Często też ptak ten wylatuje z gniazda, aby przynieść pożywienie dla swych piskląt, a nie znalazłszy go, wraca. Taki daremny lot jest dla ciebie nieomylną wróżbą”²².

Pamiętamy, że nie tylko zachowanie ptaków w czasie lotu miało znaczenie dywinacyjne, także wydawane przez nie dźwięki nie były bez znaczenia. Bazyli w kolejnej homilii do *Księgi Izajasza* dopowiada: „Również kraczące gawrony [...], biadolące z powodu chłodu bądź braku pożywienia, przerażają zabobonne serca”²³.

Podsumowując zaś swe krytyczne wypowiedzi na temat *oionomanteí*, biskup Cezarei stwierdza: „Przecież i wedle prawa Mojżesza

²⁰ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV, 109, „Patrologia Graeca”, t. XXXV, Paris 1857.

²¹ Basilius Magnus, *In Isaiam LXXVIII*, „Patrologia Graeca”, t. XXX, Paris 1857 (tłumaczenie własne).

²² *Ibidem*, LXXVII (tłumaczenie własne).

²³ *Ibidem*, LXXVIII (tłumaczenie własne).

[...] obserwowanie lotu ptaków oraz (inne) wróżbiarstwo było odrzucane jako grzech i wymysł demonów”²⁴.

Dlaczego w powyższym przypadku Bazyli powołuje się na zakazy starotestamentowe? Czyżby zwracał na nie uwagę ze względu na tę część swego audytorium, która dopiero co porzuciła judaizm? Niewykluczone, a zabieg takowy świadczyłby również o wielkiej desperacji Bazylego, który podirytowany utrzymującymi się pogańskimi praktykami w życiu codziennym chrześcijan sięga po wszelkie możliwe argumenty, które mogłyby się tylko przyczynić do porzucenia przez chrześcijan *oionomantei*. Nie mniej nurtujące jest tu również kolejne zapytanie, mianowicie dlaczego ich autor, Bazyli, biskup Cezarei Kapadockiej, nawiązuje do *oionomantei*, komentując *Księgę Izajasza*, w której nie odnajdujemy odniesień do interesujących nas tu praktyk. Prorok Izajasz krytykuje co prawda brak odpowiedniej postawy moralnej, bałwochwalstwo oraz głupotę narodu wybranego, nie wspominając jednak o oddawaniu się przez nich wróżebnym obserwacjom lotów ptaków.

Nawiązania do interesującej nas tu kwestii odnajdujemy także w trzech katechezach autorstwa Cyryla Jerozolimskiego²⁵. W jednej z nich biskup radzi: „Nie zwracaj uwagi na mowy astrologów, nie patrz na wróżby z lotu ptaków (*orneoskopía*) i zabobony Greków”²⁶. Także w kolejnej katechezie Cyryl nawiązuje do interesującego nas tu zagadnienia, rozprawiając o kryzysie wiary pośród Żydów, którzy mimo napomnień swych proroków schodzili na manowce, oddając się m.in. czarom oraz wróżeniu z lotu ptaków (*oionízoma*)²⁷. *Oionomanteia* jest co prawda kilkakrotnie wymieniana w Starym Testamencie, ale nie w relacji, do której nawiązuje Cyryl²⁸. Dlaczego więc biskup wymienia w tym konkretnym miejscu swej katechezy *oionomanteię*? Czy krytyka tej praktyki dywi-

²⁴ *Ibidem*, LXXVII (tłumaczenie własne).

²⁵ Do kwestii tej nawiązuje N. Widok, *O wróżbach, zabobonach i czarach w nauczaniu katechetycznym Cyryla Jerozolimskiego* [w:] *Zabobony, czary i magia...*, s. 123–124.

²⁶ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis ad illuminandos IV*, 32, „*Patrologia Graeca*”, t. XXXIII, Paris 1857; tłum. W. Kania, „Biblioteka Ojców Kościoła”, t. XIV, Kraków 2000, s. 75.

²⁷ *Ibidem*, XII, 6, „*Patrologia Graeca*”, t. XXXIII, Paris 1857.

²⁸ Por. chociażby Księga Hioba: 12,7; 28,21; 35,11. Por. także D. Cavis, *Divination in the Bible*, „*Jewish Bible Quarterly*” 2002, R. XXX, nr 2, s. 121–126; *Thesaurus cultus...*, s. 5. Por. również R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013, s. 19.

nacyjnej wpływała z rzeczywistego stanu rzeczy, jej popularności między mieszkańcami wczesnobizantyńskiej Palestyny, czy też, co niewykluczone, zarzut praktykowania wróżebnej obserwacji lotu był standardowy w krytyce pogańskich obyczajów podtrzymywanych przez ówczesnych chrześcijan? Do interesującej nas tu kwestii Cyryl nawiązuje również w kolejnej katechezie, stwierdzając, że praktykowanie *oionomantei* jest jednoznaczne ze „służeniem szatanowi”²⁹.

Do *oionomantei* nawiązuje także Jan Chryzostom. W jednej ze swych homilii stwierdza on, że w wielu rodzinach antiocheńskich chrześcijan nadal szuka się wróżb, zwracając uwagę na zachowania ptaków, obserwując ich lot oraz wsłuchując się w wydawane przez nie dźwięki. W tym drugim przypadku Chryzostom wspomina o krukach³⁰. Do interesującego nas tu problemu Chryzostom odnosi się także w jednej ze swoich homilii wygłoszonej w Konstantynopolu, powtarzając w zasadzie powyższe uwagi³¹.

Autorzy powyższych relacji przekazali nam szereg informacji dotyczących technicznych aspektów *oionomantei*. Nie mniej interesujące są relacje, które potwierdzają niepostrzeżone albo też nawet niezamierzone przeniknięcie interesującej nas tu techniki dywinacyjnej do chrześcijańskiej tradycji. Mimo jednoznacznie krytycznych opinii na temat *oionomantei* w pismach Jana Chryzostoma, Cyryla Jerozolimskiego czy Bazylego Wielkiego nawet biskupi oraz święci mężowie nie wyplątali się jeszcze ze szponów antycznego zabobonu, a już na pewno uwagę taką można sformułować pod adresem autorów zestawionych w dalszej części artykułu relacji. Pierwszą z nich odnajdujemy w *Apoftegmata Patrum*. Dotyczy ona okoliczności rzekomego przepowiedzenia przez Atanazego Aleksandryjskiego śmierci cesarza Juliana. W relacji tej czytamy: „Święty Epifaniusz, biskup Cypru, opowiadał, że za czasów błogosławionego i wielkiego Atanazego, kiedyś wrony krążyły nad świątynią Serapisa i krakały bezustannie »Kra, kra«. Jacyś poganie stanęli przed błogosławionym Atanazym i zawołali: »Stary nędzniku, po-

²⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis ad illuminados* XIX, 8, „Patrologia Graeca”, t. XXXIII, Paris 1857.

³⁰ Joannes Chrysostomus, *In Epistulam I. ad Timotheum* X, 3, „Patrologia Graeca”, t. LXI; idem, *In Epistulam II. ad Timotheum* VIII, 5, *ibidem*, t. LXI, Paris 1862. Por. także idem, *Catechesis ad illuminados* I, 39, „Sources Chrétiennes”, t. L, Paris 1970; *ibidem*, XI, 6, „Sources Chrétiennes”, t. CCCLXVI, Paris 1990.

³¹ Idem, *In Epistulam ad Galatas* I, 7, „Patrologia Graeca”, t. LXI, Paris 1862.

wiedz, co mówią wrony?». On odpowiedział: »Wrony wołają «kra, kra», a kras znaczy po łacinie jutro«. I dodał: »Jutro zobaczycie chwałę Bożą«. Następnego dnia przyszła wiadomość o śmierci cesarza Juliana³².

Atanazy Aleksandryjski jako interpretator wróżebnych zachowań ptaków pojawia się jeszcze w relacji Hermiasza Sozomena. Wynika z niej, że zarówno arianie, jak i poganie przypisywali aleksandryjskiemu patriarsze uprawianie sztuki czarnoksięskiej. To dzięki niej Atanazy był w stanie wyjść nieraz z poważnych opresji. W interesującej nas tu relacji Sozomena czytamy: »Atanazy spotykał się niejednokrotnie ze strony wrogów, tak pogan jak i innowierców, ze złośliwym oskarżeniem, że tego rodzaju sukcesy [uniknięcie pojmania – I.M.] odnosi za sprawą sztuki czarnoksięskiej. Opowiadają w związku z tym, że kiedy pewnego razu szedł ulicą miasta, tak jakoś przypadkowo zakrakała blisko nadlatująca właśnie wrona. Obecni przy tym w większej grupie poganie, chcąc oczywiście zadrwić z rzekomego czarnoksiężnika, prosili biskupa by im powiedział, co takiego mówi wrona. Ten nieznacznie się uśmiechnął: »kras – odrzekł z niezmaconym spokojem – co w języku łacińskim znaczy jutro. A zatem kracząc tak, oznajmia, że dzień jutrzejszy nie będzie dla was przyjemny. Daje bowiem w ten sposób znak, że z rozporządzenia cesarza rzymskiego nie wolno wam będzie obchodzić zbliżającego się święta«. Ta przepowiednia Atanazego, jakkolwiek zdawała się zabawnym żartem, okazała się zgodna z prawdą. Nazajutrz bowiem doręczono lokalnym władzom list panującego cesarza z wyraźnym zarządzeniem, że nie należy zezwalać poganom, aby udawali się do swych świątyń albo odbywali świąteczne zgromadzenia. Toteż przypadające wtedy właśnie święto zostało tym samym udaremnione, choć była to w pojęciu pogan uroczystość szczególnie wzniosła i o wyjątkowym znaczeniu. Niech więc to, cośmy tu powiedzieli, wystarczy dla podkreślenia, jakim wspaniałym prorokiem był ten mąż³³.

³² *Apophtegmata Patrum, Epiphanius*, „Patrologia Graeca”, t. LXV, 161 C – 163 A; tłum. M. Borkowska, *Apoftegmaty Ojców Pustyni (Gerontikon)*, „Źródła monastyczne”, t. IV, Kraków 1994, s. 207. Na temat tej relacji por. także P. Brown, *The Last Pagan Emperor: Robert Browning's The Emperor Julian*, [w:] *idem, Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 1989, s. 85.

³³ Sozomenus, *Historia Ecclesiastica* IV, 10; tłum. S. Kazikowski, *Hermiasz Sozomen, Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 224. Na temat Sozomenowej relacji por. także R. Bosworth-Smith, *Bird Life and Bird Lore*, Cambridge 2013, s. 115; R. MacMullen, *Constantine*, New York 2014, s. 180.

Obydwie relacje można zapewne włożyć między bajki. Niemniej rzekomo powszechne przekonanie o tym, że Atanazy specjalizował się w *oionomantei*, potwierdza także Ammianus Marcellinus, który co oczywiste, nie należał do sympatyków aleksandryjskiego patriarchy. W jego relacji czytamy: „Opowiadano, że znał się on [tj. Atanazy – I.M.] znakomicie na określaniu wiarygodności różnych przepowiedni i na odczytywaniu wróżb z lotu ptaków oraz że potrafił niekiedy przepowiedzieć przyszłość. Poza tym zarzucano mu także inne praktyki sprzeczne z zasadami wiary, której był przewodnikiem”³⁴.

W jaki sposób należałoby interpretować powyższe relacje (szczególnie autorów chrześcijańskich) dotyczące rzekomych mantycznych umiejętności Atanazego? Czy są to tylko niewiele znaczące anegdoty, czy może jednak dowód na bezwiedne zaadaptowanie, przynajmniej przez autorów relacji, antycznych technik dywinacyjnych? Oczywiście obydwie sytuacje z udziałem Atanazego można by uznać za fikcyjne. Nie przekreśla to jednak faktu, że przekazana w nich została idea *oionomantei*. Przytoczone relacje potwierdzają utrzymujące się zarówno między poganami, jak i chrześcijanami (a przynajmniej u autorów obydwu relacji, którzy w raczej bezkrytyczny sposób wplatają te historie w treść swych dzieł) przekonanie o prawdziwości tego typu praktyk, o tym, że są ludzie, którzy posiadli umiejętności mantyczne, będąc przez to jeszcze potężniejszymi. Do sformułowania takiego wniosku upoważnia przynajmniej ostatnie zdanie z cytowanej relacji Sozomena.

Co oczywiste, nie można wykluczyć historyczności obydwu zdażeń, tłumacząc jednak opisane okoliczności w sposób bardziej racjonalny, nie upatrując w nich potwierdzenia mantycznych umiejętności patriarchy. Biskup Atanazy, jako czołowy gracz w konfliktach wewnętrzkościelnych swoich czasów, mógł przecież mieć wcześniej dostęp do pewnych informacji dotyczących zarówno rozporządzeń, które opuszczały cesarską kancelarię, jak i dotyczących przebiegu perskiej wyprawy cesarza Juliana. Mając na uwadze ówczesne możliwości logistyczne oraz tempo przepływu informacji, można nawet założyć, że z upublicznieniem zarówno pierwszej, jak i drugiej informacji mogło dojść z opóźnieniem, niewykluczone, że dokonano tego celowo, choćby ze względu na utrzymanie porządku publicznego w mieście. Natomiast wbrew temu, co twierdzi autor

³⁴ Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum* XV, 7 (8), tłum. I. Lewandowski, *Dzieje rzymskie*, t. I, Warszawa 2001, s. 137.

komentarza do polskiej edycji dzieła Sozomena, nie wydaje mi się, że Atanazy mógł wcześniej otrzymać informację dotyczącą wspomnianego w tekście rozporządzenia od któregoś ze sprzyjających mu duchownych z cesarskiego otoczenia. Tym cesarzem był przecież Konstancjusz II, a i chronologia opisanego zdarzenia nie byłaby korzystna: okres wzmożonych wysiłków cesarza na rzecz wspierania arian, czego najbardziej namacalnym dowodem jest to, że zaraz po interesującym nas opisie Sozomen przechodzi do relacjonowania ingresu oraz rządów ariańskiego biskupa Jerzego³⁵. Na marginesie przytoczonych relacji warto jednak wspomnieć, że zarzut o rzekome uprawianie magii przez Atanazego Aleksandryjskiego, o to, że był on czarnoksiężnikiem, pojawia się także w toczonej w jego sprawie postępowaniach depozycyjnych³⁶.

Kolejny interesujący nas tu przykład, tym razem na pewno potwierdzający zaadaptowanie *oionomantei* przynajmniej przez autora relacji, odnajdujemy w *Historia Lausiaca*. W tym przypadku w roli boskiego posłańca pojawia się kruk, a dochodzi do tego wskutek próśb, jakie kieruje do Boga bohater palladiuszowej opowieści, święty mąż Innocenty. Zesłany kruk demaskuje złodziei owcy, wskazując miejsce, w którym ukryli oni skradzione zwierzę³⁷.

Relacje dotyczące Atanazego oraz Innocentego są godne uwagi z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, mamy w nich do czynienia z *oionomanteia* w klasycznej postaci, w której funkcje boszych posłańców pełnią wrony bądź też kruk. Pytanie tylko, czym posłańcem miałyby być owe ptaki: od Boga chrześcijan czy też pogańskich bogów? W przypadku opisywanym przez Palladiusza święty mąż poproszony o pomoc pogrążył się w modlitwie w nadziei otrzymania znaku od Boga i został mu on zesłany, choć w dawnej, antycznej formie, za pośrednictwem ptaka. Oto nadleciał kruk, który najpierw swym krzykiem zwrócił uwagę Innocentego, ten zaś obserwując go, zauważył, że ptak zniżył swój lot nad konkretnym miejscem, po czym odfrunął, dając znak, gdzie szukać zabitego zwierzęcia.

Nieco bardziej złożony jest przypadek, jaki przydarzył się Atanazemu. Czyim posłańcem w tym przypadku były owe wrony? Czy

³⁵ Sozomen, *Historia Ecclesiastica* IV, 10 oraz komentarz autorstwa Z. Zielińskiego zawarty w *ibidem*, s. 224–225, przyp. 51.

³⁶ I. Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów w Cesarstwie Wschodniorzymskim (lata 325–451)*, Gdańsk 2008, s. 42, 46–47.

³⁷ Palladius, *Historia Lausiaca* XLIV, 5, tłum. S. Kalinkowski, „Źródła monastyczne”, t. XII, Kraków 1996, s. 191.

była to wróżba adresowana do pogan, czy też tylko ironicznie sytuacja ta została wykorzystana przez Atanazego? Tej kwestii raczej tu nie rozstrzygniemy.

Mimo krytycznego wobec niej stanowiska Kościoła *oionomanteia* nadal była praktykowana przez późnoantycznych chrześcijan. Autorzy zestawionych w artykule relacji, krytykując tę dziedzinę dywinacji, deprecjonują ją stwierdzeniami o bezmyślnym i zaboobnym, jak również bezbożnym obserwowaniu przypadkowych zachowań bezrozumnych ptaków. Taki sposób polemiki dość często charakteryzuje krytyczne uwagi formułowane przez Ojców Kościoła pod adresem utrzymującej się w życiu codziennym chrześcijan pogańskiej obyczajowości.

W przypadku opisanych praktyk należy zwrócić uwagę na to, że mimo ich krytyki w pismach ówczesnych autorów chrześcijańskich, poza raptem dwoma zakazami w *Konstytucjach Apostolskich* (w których wróżebna obserwacja lotu ptaków jest wymieniana obok innych praktyk dywinacyjnych uprawianych przez chrześcijan), nie odnajdujemy jej zakazu we wczesnobizantyńskich kościelnych tekstach normatywnych. Brak zainteresowania tą kwestią u biskupów obradujących na zgromadzeniach w zasadzie nie dziwi: ówczesny Kościół krytykując i zwalczając ustami swych kaznodziejów także inne obyczaje pogańskie podtrzymywane w życiu codziennym przez chrześcijan, zaledwie zdawkowo zajmował w tej mierze krytyczne stanowisko w swych oficjalnych dokumentach.

Z oczywistych względów przekonanie o dywinacyjnym znaczeniu obserwacji lotu ptaków nie mogło znaleźć zrozumienia u krytykujących ją Ojców Kościoła, praktykowanie *oionomantei* przez chrześcijan stanowiło zaś kwestionowanie wyznawanej przez nich wiary. Chrześcijanin powinien w swym życiu kierować się przykazaniami, a nie obserwacją zachowań ptaków, pomijając to, że wedle antycznej tradycji przekazywały one ludziom wolę bogów. Ta uwaga nie odnosi się oczywiście do omówionej relacji Palladiusza, w której to Bóg chrześcijan jest zsyłającym znak świętemu mężowi za pośrednictwem kruka. W tym przypadku nie ma najmniejszego cienia krytyki *oionomantei*.

MALCOLM BARBER
UNIVERSITY OF READING

Nowe spojrzenie na proces templariuszy¹

„Organizacja uważana za jedną z najdumniejszych, najbogatszych i najznacznějších w Europie zniknęła z mapy Europy właściwie bez oporu. Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że pomysł jej zniszczenia nie mógł powstać sam z siebie, lecz z przyczyn, które w procesie inkwizycyjnym wykorzystywano bez cienia skrupułów, a gwałt ów okrywano płaszczem prawa. Jeśli zajmowałem się tą tragedią nazbyt długo, skruszony przyznaję, że powodowała mną potrzeba przedstawienia bezradności ofiary, której wysoka pozycja była bez znaczenia wobec fatalnego zarzutu herezji, wysuniętego przez przedstawicieli inkwizycji”².

Tymi słowami Henry Charles Lea, amerykański badacz inkwizycji, podsumował swoje badania w trzecim tomie opublikowanej w roku 1889 książki dotyczącej tej problematyki. „Żadne opracowanie poświęcone europejskiemu średniowieczu, a napisane przed 1895 r., nie jest warte lektury”³ – stwierdził niegdyś Norman Cantor, jednakże argumenty przytoczone przez H.Ch. Leę na niewinność templariuszy wciąż mają doniosłe znaczenie. Dwór francuski przypisywał członkom zakonu, że nie byli gotowi umierać za wiarę, acz nie znaleziono nigdy konkretnego i wiarygodnego dowodu na uprawianie przez nich bałwochwalstwa ani nie udowodniono żadnego innego przewinienia, poza wykorzystaniem świadectw wymuszonych na torturach – i tylko to było podstawą orzeczenia o winie

¹ Artykuł jest pisemną formą wykładu, jaki autor miał zaprezentować 13 X 2015 r. w Instytucie Historii Uniwersytetu Łódzkiego, ale z przyczyn zdrowotnych odwołał przyjazd.

² H.Ch. Lea, *A history of the Inquisition in the Middle Ages*, t. III, New York 1889, s. 334.

³ N.F. Cantor, *Inventing the Middle Ages. The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*, New York 1991, s. 44.

zakonu. „Jeśli uznamy prawdziwość dowodów przeciwko templariuszom – pisał H.Ch. Lea – nie możemy ich odrzucać w przypadkach procesów o czary”⁴. Wedle niego niemiecki historyk Hans Prutz zmarnował czas, pisząc krótkie studium o obaleniu templariuszy, w którym uznał, że zakon uległ degeneracji za sprawą zafascynowania mieszanką satanizmu i kataryzmu⁵.

O wiele mocniejsze zarzuty postawiono w toku procesu, który trwał przez pięć lat: od 1307 do 1312 r. Istota oskarżeń, co do których H.Ch. Lea i H. Prutz tak głęboko się nie zgadzali, tkwiła we francuskich nakazach aresztowania, datowanych na 14 września 1307 r. Nowicjusze, chcący wstąpić w szeregi zakonu, mieli trzykrotnie wyrzekać się Chrystusa. Osoba odbierająca przysięgę całowała nagich nowicjuszy również trzykrotnie: u podstawy kręgosłupa, w pępek i w usta. Wreszcie inicjowani musieli złożyć przysięgę podporządkowania się temu, co zostało określone jako „okropny i wstrętny *concupitus*”. Nowo przyjęty członek szybko się przekonywał, jak dalece w zakonie powszechne jest bałwochwalstwo⁶. Historycy współcześni, niemalże bez wyjątku, przyjęli postawę H.Ch. Lei wobec powyższych oskarżeń. Niektórzy jednak czynili to z pewną niechęcią, choć nie uformowała ich wiktoriańska interpretacja, co N. Cantor uznawał za bezcenną zaletę. Dla przykładu Jean Favier w swojej książce *Philippe le Bel*, wydanej w 1978 r., wyraził przekonanie, że zakon jako instytucja nie mógł być zdegenerowany, a jego jedyną winą było to, że miał pośród siebie osobników słabych i bezwiednych. J. Favier podtrzymał zatem, zaczerpnięte z dokumentów procesowych, rozróżnienie na zakon i indywidua go tworzące. Twierdził, że templariusze byli „twardymi ludźmi, którzy żyjąc na Wschodzie, zbyt blisko innych cywilizacji, nie ustrzegli się skażenia wynikającego z kulturowej osmozy, co zanim przyniesie korzyści, rodzi problemy. Nie mieli należytego przygotowania, by dostrzec różnicę między prawdą i kłamstwem oraz czynem nieszkodliwym i zbrodnią”. W konsekwencji ceremonię powitalną, określaną przez N. Cantora „rytuałem inicjacyjnym”, przepełniały religijna profanacja i „*bizuthage*”. „Brak kobiet i wpływ kultur Wschodu przyczyniły się do tego, że w głąb zakon-

⁴ H.Ch. Lea, *op. cit.*, s. 267.

⁵ H. Prutz, *Geheimlehre und Ghesimstatuten des Templerherren-Ordens*, Berlin 1879, s. 62, 86, 100.

⁶ *Le Dossier de l’Affaire des Templiers*, éd. et trad. G. Lizerand, Paris 1923, s. 18–21. Lewis i Short zinterpretowali słowo „*concupitus*” jako „kopulację”.

nych praktyk przeniknęła sodomia. Wrogiem Świątyni nie była Sodomia (pisana przez duże „S”), lecz zamknięte drzwi”⁷.

Dwa lata później amerykański historyk Joseph Strayer opublikował pracę zatytułowaną *The Reign of Philip the Fair*, będącą owocem wieloletnich badań nad rządami monarchy. J. Strayer, podobnie jak ja, zmitrężył trochę czasu na lekturę H.Ch. Lei, gdyż jego konkluzje dotyczące bezpodstawnych oskarżeń wywodzą się z ustaleń amerykańskiego badacza, że „templariusze, których spalono na stosie, zostali nań skazani, ponieważ trwali przy swoich oświadczeniach, aczkolwiek nie wynikało to z chęci bronięcia własnych przekonań”. J. Strayer konfrontuje powyższą postawę z zachowaniem katarów w XIII w., pragnących udowodnić swe oddanie wyznawanym poglądom w płomieniach stosów rozniecanych przez krzyżowców. Podobnego zdania był J. Favier, chociaż jego osąd, jakkolwiek niechętny, jest w istocie taki sam. Uważał, że w zakonie złożonym z samych mężczyzn homoseksualizm stanowił zjawisko nieuniknione. Uznał, że „rzeczy obsceniczne i bluźniercze, jakie działy się w siedzibach templariuszy, wynikały z sytuacji generowanej przez takie grupy, szczególnie gdy inicjowano nowych członków zakonu”. W przeciwieństwie do J. Fawiera J. Strayer przyznaje, że templariusze byli „wystarczająco inteligentni”, by stworzyć spójny zestaw heretyckich doktryn, jednakże autor nie dostrzega powodów, dla których mieliby to uczynić⁸. Aż nadto widać konflikt między analizą historyczną a osobistymi uprzedzeniami, które trapiły J. Strayera. Nie bez znaczenia mogła być sugestywna postawa jego przyjaciela, Roberta Fawtier, przekonanego o bezsensowności roztrząsania powodu potępienia i skazania templariuszy, skoro najbardziej prawdopodobnym rozwiązaniem było to, że sami uwierzyli w swoją winę⁹. J. Strayer przyznał niegdyś na marginesie swojej pracy, że R. Fawtier powiedział mu, iż templariusze byli „grzesznymi ludźmi”. Jednakże to historyk wcześniejszej generacji, Guillaume Mollat, okazał się najbardziej stanowczy w swoich twierdzeniach, uznając, że „brak materialnych dowodów, nieprawdopodobieństwo zarzutów, sprzeczna natura oświadczeń, brutalne metody stosowane podczas przesłuchań, odwaga broniących zakonu –

⁷ J. Favier, *Philippe le Bel*, Paris 1978, s. 473, 444, 447. *Bizuthage* – rytualna inicjacja powiązana z przemocą fizyczną i psychicznym poniżeniem.

⁸ J.R. Strayer, *The Reign of Philip the Fair*, Princeton 1980, s. 291–292.

⁹ R. Fawtier, *L'Europe occidentale de 1270 à 1380*, [w:] *Histoire du Moyen Age*, t. VI, Paris 1940, s. 416, 423–424.

wszystko to dowodzi niewinności templariuszy. Cały proces był oszustwem, noszącym bez wątpienia znak Wilhelma de Nogaret”¹⁰.

Mimo okazjonalnych wybuchów homofobii wydaje się, że między współczesnymi historykami zapanował *consensus* co do braku winy templariuszy odnośnie do zarzucanych im czynów. Brak jednak powszechnej zgody, gdy przychodzi do pytań wynikających z tych poglądów. Jeśli templariusze nie byli bluźniercami, bałwochwalcami i sodomitami, dlaczego ich aresztowano i wytoczono im proces? Jak można było zlikwidować zakon kościelny, którego członkowie od prawie dwóch wieków stanowili trzon chrześcijańskich armii w państwach krzyżowców?

Oczywiste jest, że historycy tacy jak R. Favier i R. Strayer, odrzucając zarzuty sprokurowane przez dwór francuski, nie uważają jednocześnie, by w zakonie wszystko było na swoim miejscu. Jednak żaden z nich nie zastanawia się, dlaczego akurat to pokolenie templariuszy miało być bardziej podatne na „wpływy Wschodu” w kwestiach niechrześcijańskiej ideologii, homoseksualizmu i innych zachowań seksualnych aniżeli templariusze z wcześniejszego okresu. Z drugiej strony, jeśli mają na myśli, że takie przekonania i praktyki nie były rozpowszechnione, nie próbują wyjaśnić, dlaczego upłynęło niemalże 200 lat, nim władze podjęły stosowne działania, by temu przeciwdziałać. W istocie przed lub w czasie procesu odnalezienie dowodów na nieobyčajność jest wyjątkowo trudne. Historycy kategoryzują, że zakony wojujące wykazywały niewielką potrzebę częstych, wewnętrznych zmian, co ich zdaniem jest konieczne do poprawnego, zdrowego i długiego funkcjonowania każdej instytucji. Prawdą jest, że trzynastowieczni templariusze nie mieli w swoich szeregach nikogo na miarę Stefana Lexingtona, członka zakonu cystersów, który świadom upadku swego zgromadzenia, chciał podjąć dzieło jego naprawy. Inną kwestią jest to, że dostojnicy stojący na czele templariuszy w 1307 r. byli już mężczyznami w zaawansowanym wieku. Wielki mistrz Jakub de Molay służył już od 42 lat, wizytator Hugon de Pairaud od 40, preceptor Normandii Godfryd de Charney od 37 lub 38 lat¹¹. Taki stan rzeczy mógł się zapewne przyczynić do powstania konserwatywnego etosu, szczególnie wtedy, gdy, jak możemy się przekonać z dokumentów procesowych, większość członków zakonu pochodzących z terenów Francji była w średnim wieku. Zdanie wygłoszone przez J. de Mo-

¹⁰ G. Mollat, *The Popes at Avignon*, transl. J. Love, London 1963, s. 245.

¹¹ *Le Dossier...*, s. 30–31, 34–35, 38–39.

laya, że „ryzyko zmian nigdy lub z rzadka obywa się bez wielkich niebezpieczeństw”, może służyć za potwierdzenie powyższych słów¹².

Racja, że reguła zakonu nie była statycznym dokumentem, niepoddawany zmianom. Uzupełnienia w języku francuskim wprowadzono między 1165 i 1187 r. oraz ponownie między 1257 i 1267 r. Klauzule te zawierały opisy rozbudowanego systemu kar, stopniowanych stosownie do wagi przewinienia. Pod zwierzchnictwem Tomasza Berarda w latach 1256–1273 dodano także szczegółowe przypadki historii, mogących pomóc w interpretacji wykroczeń, gdyby władze zakonu miały nałożyć na kogoś karę. Dotyczyły one symonii, bezpieczeństwa wewnętrznego, zabójstw, kradzieży, spiskowania, ucieczki do Saracenów, odejścia od wiary chrześcijańskiej, homoseksualizmu, dezercji z pola bitwy oraz udzielania święceń bez zezwolenia¹³ i wielu innych pomniejszych wykroczeń, których spis osiągnął prawie 112 klauzul. Ta troska, w połączeniu z systematycznymi akcjami legislacyjnymi dotyczącymi kar, była powiązana z ówczesnymi praktykami w Kościele oraz z prawem kanonicznym i konstrukcją szczegółowych penitencjałów. Wydaje się, że zarówno szpitalnicy pod wodzą Hugona Revela (1258–1277), jak i templariusze za rządów T. Berarda doświadczyli zmian wewnętrznych w swych zgromadzeniach, w zbliżonym do siebie czasie. Prawdopodobnie była to odpowiedź na wzajemne animozje i wrogość, w szczególności po wojnie domowej „świętego Saby” toczonej w latach 1256–1258, kiedy zakony stanęły po przeciwnych stronach, a wszystko to w czasie, gdy zagrożenie ze strony Mongołów i Mameluków stawało się coraz poważniejsze¹⁴.

Potrzeby nadzoru i naprawy błędów wewnętrznych w zakonie były spójne z wypełnianiem przezeń roli obrońcy pielgrzymów i zabezpieczenia Ziemi Świętej. Anonimowy autor opisujący odbudowę przez templariuszy zamku Safed w Galilei w latach 1261–1266 za główną zaletę zakończenia prac uznał to, że „teraz można

¹² *Ibidem*, s. 4–5.

¹³ *Le Regle du Temple*, éd. H. de Curzon, Paris 1896, §§ 544–86, s. 285–305.

¹⁴ Por. J. Riley-Smith, *The Knight of St. John in Jerusalem and Cyprus c. 1050–1310*, London 1967, s. 187. Tekst łaciński statutów Hugona Revela do odnalezienia w *Customs of Hospitallers*, t. III, nr 3075 (s. 75–77), 3104 (s. 91), 3180 (s. 118–121), 3317 (s. 186–188), 3396 (225–229). Tłumaczenie anglojęzyczne E.J. King, *The Rule, Statutes, and Customs of the Hospitallers 1099–1310*, London 1934, s. 53–78. Kolejnych pięciu następców H. Revela kierowało się stworzonymi przez niego statutami.

nawiedzać słynne miejsca leżące w pobliżu zamku Safed¹⁵, zatem odzyskano dla pielgrzymów dostęp do galilejskich miejsc kultu. Katastrofa roku 1291 [czyli upadek Akki] nie zmieniła podstawowych celów zakonu. J. de Molay od początku objęcia funkcji wielkiego mistrza realizował aktywnie plan krucjatowy, w którym poczesne miejsce zajmowała perspektywa wojennych zmaganiań we wschodnim regionie Morza Śródziemnego. Pośród wysiłków podjętych przez templariuszy było wyekwipowanie sześciu galer w Wenecji w 1293 r., a następnie skierowanie ich na akweny cypryjskie. Ponadto wzięcie udziału w ataku morskim na egipskie i palestyńskie wybrzeża w 1300 r. oraz próbę umieszczenia w latach 1300–1302 garnizonu na wyspie Ruad koło Tortosy uznano za wstęp do odzyskania bazy templariuszy w mieście. W tym samym czasie statki płynące z Francji, Anglii i Sycylii wiozły nowych rekrutów, a także zapasy pieniędzy i materiałów niezbędnych do prowadzenia walki. Na Boże Narodzenie 1294 r. J. de Molay osobiście odwiedził papieża Bonifacego VIII, a w roku następnym podjął kosztowną wyprawę do Francji i Anglii, gdzie wziął udział w posiedzeniu kapituł. Dbano o kontakty z Karolem II Neapolitańskim i Jakubem II Aragońskim¹⁶, co nie było łatwe, gdyż monarchowie wspomnianych czterech królestw nieufnie traktowali swe wzajemne relacje, mimo wspólnego celu, jakim było zorganizowanie krucjaty. Niemniej przywódców templariuszy można było aresztować jedynie w Paryżu, gdzie przebywali w 1307 r. w celu omówienia dalszych planów krucjato- wych z papieżem Klemensem V. Projekt taki musiał mieć odpowiednie oparcie w stosownie licznej armii. Najnowsze badania dotyczące struktury wiekowej zakonu templariuszy w późnym wieku XIII i u progu wieku XIV, oparte na dokumentach procesowych, pokazują, że zakon kontynuował praktykę wysyłania młodych mężczyzn do walki za morze, podczas gdy stanowiska na Zachodzie obsadzano braćmi starszych wiekiem. Anna Gilmour-Bryson wykazała, że przystępujący do zgromadzenia rycerze zasadniczo byli w młodszym wieku aniżeli bracia służebni czy księża już będący w zakonie. Odzwierciedlało to różnicę funkcji pełnionych w zgromadzeniu. Prawie 65% rycerstwa wstępowało do zakonu w wieku poniżej 21 lat. Na podstawie dostępnych źródeł A. Gilmour-Bryson

¹⁵ *De constructione castri Saphet*, éd. R.B.C. Huygens, „*Studi Medievali*” 1965, série 3, vol. VI, s. 386.

¹⁶ Por. M. Barber, *James of Molay, the Last Grand Master of the Temple*, „*Studi Medievali*” 1972, vol. XIV, s. 94–100.

oszacowała, że na Cyprze, znajdującym się od 1291 r. na „linii frontu”, przebywało co najwyżej 37 rycerzy, a tylko jeden był mężczyzną ponad pięćdziesięcioletnim (miał najprawdopodobniej 52 lata). Pośród templariuszy obecnych na wyspie w 1310 r. jedynie dwóch pojawiło się tam przed upadkiem Akki. Jeśli policzyć zarówno rycerzy, jak i obsługę, to okaże się, że ledwie 7% templariuszy na Cyprze miało 50 lub więcej lat, co wyraźnie kontrastuje z Paryżem, gdzie liczba ta wynosiła 40% (rozbieżność tę potwierdził także w swoich badaniach Alan Forey)¹⁷. Pośród braci przesłuchiwanym na Zachodzie w latach 1309–1311 najwyższy procent mężczyzn poniżej 10 lat służby został odnotowany na Wyspach Brytyjskich – 36%. Jednak na Cyprze liczba ta sięgnęła 64%. Pośród przesłuchiwanym w 1310 r. templariuszy 46 z 72 wstąpiło do zakonu po 1300 r.¹⁸ W świetle tych danych oraz na podstawie prac Elizabeth Siberry, Normana Housleya i Sylvii Schein, którzy szerzej przyjrzeni się ideom krucjatowym schyłku XIII i początku XIV w.¹⁹, byłbym teraz znacznie ostrożniejszy niż 20 lat temu, prezentując zakon templariuszy, którego początek i koniec związany był z ideą ruchu krucjatowego, i który osiągnął swój szczyt w XII i początkach XIII w.²⁰ Dokumentacja nie sugerowała, by Filip Piękny zaatakował w 1307 r. apatyczny, dekadenski, ginący zakon. Wątpliwe wydaje się również, aby jakkolwiek historyk zasugerował inną przyczynę tak dramatycznego końca templariuszy niż sam proces.

Skoro w zakonie trudno znaleźć powody, z racji których wszczęto proces, bardziej owocne wydaje się przestudiowanie roli i motywacji oskarżycieli. Zarówno dla mnie, jak i dla H.Ch. Lei chęć położenia ręki na bogactwach Zakonu wydawała się oczywista. Ale i ten badacz stwierdził, że „w celu wyjaśnienia działań Filipa musimy rozważyć nie tylko pobudki finansowe”²¹. Daleko mu jednak do postrzegania Filipa IV jako „wielkiego króla”, tak jak to uczynił

¹⁷ A. Gilmore-Bryson, *Age-Related Data from the Templar Trials*, [w:] *Aging and the Aged in Medieval Europe*, ed. M.M. Sheehan, Toronto 1990, s. 130–142.

¹⁸ A.J. Forey, *Towards a Profile of the Templars in the Early Fourteenth Century*, [w:] *Military Orders*, t. I, s. 196–204.

¹⁹ Por. E. Siberry, *Criticism of Crusading 1095–1274*, Oxford 1985; S. Schein, *Fideles Crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274–1314*, Oxford 1991; N. Housley, *The Later Crusades. From Lyons to Alcazar 1274–1580*, Oxford 1992.

²⁰ Por. M. Barber, *The Trial of the Templars*, Cambridge 1978, s. 5.

²¹ H.Ch. Lea, *op. cit.*, s. 254.

R. Fawtier²². Wydaje mi się, że Filip miał do czynienia z serią nigdy niekończących się kryzysów, na rozwiązanie których nie miał absolutnie żadnego pomysłu. Początek rządów był zły, gdyż kraj obciążały długi po katastrofalnej krucjacie aragońskiej, zorganizowanej przez ojca Filipa. Wyprawa kosztowała przynajmniej 1 220 000 liwrów tureńskich (przydatną miarą porównawczą jest wystawna wyprawa Ludwika Świętego z lat 1248–1254, która kosztowała 1 500 000 liwrów)²³. Jednak od 1294 r. król wciągnął kraj w nową serię konfliktów z Edwardem I. Malcolm Vale sugeruje, że Filip poczuł się upokorzony, gdy Edward I – „faktyczny wasal korony francuskiej” – odegrał główną rolę w zakończeniu aragońsko-francuskiego konfliktu z lat 1287–1288. Najwyraźniej Edward nie postrzegał siebie jako kogoś gorszego niż Kapetyngowie²⁴. Skoro tak, Filip gotów był się wyekspensować w celu przywrócenia dumy swojej dynastii. Minimalny koszt wojny z Anglią między 1294 a 1299 r. wyniósł 1 730 000 liwrów, co doprowadziło królestwo do „ogromnego zadłużenia”²⁵. Niewydolność finansowa Kapetyngów wciąż się pogłębiała, tym bardziej że Korona nie mogła odnieść zwycięstwa w tym konflikcie, jak i w konflikcie z Flandrią, co przyniosło dodatkową hańbę w postaci porażki w bitwie pod Courtrai w 1302 r. Szczegółowa analiza J. Strayera dotycząca finansów, ogłoszona jeszcze w 1939 r.²⁶, pokazuje, jak wymyślnie poszukiwano nowych środków dochodu i jak łączyło się to z fiaskiem ustanowienia nowego porządku podatkowego. Konfrontacja z Bonifacym VIII, która przypadła na lata 1296–1297 i dotyczyła opodatkowania duchowieństwa, jak również psucie monety w okresie 1294–1306, były kwestiami wskazującymi na „krótkowzroczność” władzy. Używając słów M. Vale’a: „by z powodzeniem prowadzić wojny, o czym przekonali się Francuzi w Aragonie i Flandrii, Angli-

²² R. Fawtier, *The Capetian Kings of France*, transl. L. Butler, R.J. Adam, London 1965, s. 35.

²³ J.R. Strayer, *The Crusade against Aragon*, „Speculum” 1953, vol. XXVIII, s. 102–113; W.C. Jordan, *Louis IX and the Challenge of the Crusade*, Princeton 1979, s. 78–79.

²⁴ M. Vale, *The Angevin Legacy and the Hundred Years War 1250–1340*, Oxford 1990, s. 177–178.

²⁵ J.R. Strayer, *The Costs and Profits of War: The Anglo-French Conflict of 1294–1303*, [w:] *The Medieval City*, eds H.A. Miskimin, D. Herlihy, A.L. Udovitch, London 1977, s. 272–273; M. Vale, *op. cit.*, s. 207–208, 225–226.

²⁶ J.R. Strayer, C.H. Taylor, *Studies in Early French Taxation*, [w:] *Harvard Historical Monographs*, t. XII, Cambridge 1939, s. 3–105.

cy w Szkocji, a następnie obie te siły w Akwitanii, niezbędne były nakłady środków finansowych, zwiększenie sił ludzkich i zapasów, które leżały daleko poza możliwościami stron²⁷. Nie jest więc niespodzianką, czego dowiodła Sophia Menache, że wielu ówczesnych i późniejszych obserwatorów spoza Francji, szczególnie szlachty i duchowieństwa, nie przekonywała argumentacja dworu forsująca konieczność działań przeciwko narastającemu niebezpieczeństwu ze strony heretyków konspirujących wewnątrz zakonu templariuszy²⁸.

Warto o tym pamiętać, gdyż w przeciwieństwie do H.Ch. Lei współcześni historycy uznali za konieczne przyjrzeć się czynnikom wykraczającym poza finansowe rozważania, skupiając uwagę szczególnie na osobowości Filipa Pięknego i jego relacjach z prominentnymi doradcami. R. Fawtier, odwrotnie niż H.Ch. Lea, uważa, że „opieszałość, z jaką zajmowano się tą aferą, niewielki opór króla w kwestii dóbr templariuszy, fakt, że mógł pozyskać od zakonu pieniądze, których potrzebował, uprawniają do odsunięcia na bok motywu chciwości”. Nie przekonuje go również strach przed templariuszami z uwagi na łatwość, z jaką dokonano aresztowań. Jego zdaniem odpowiedzi trzeba szukać w splocie zdarzeń wynikających z pobożności Filipa. O ile król „nieustannie pragnął krucjaty, którą, jak wierzył, można było zorganizować dzięki zjednoczeniu zakonów”, o tyle J. de Molay równie silnie przeciwstawiał się tej idei – i to w czasie zbiegającym się z oskarżeniami wysuniętymi pod adresem zakonu. Filip uznał to za prawdziwą opinię, wzmocnioną pierwszymi zeznaniami. R. Fawtier uważa, że zeznania „najprawdopodobniej wspomagano torturami. [...] Dzisiaj deprecjonowałoby to wartość takich oświadczeń, jednakże dla ludzi z początków XIV w. była to normalna procedura stosowana w procesach kryminalnych”. Filip był wstrząśnięty tym, czego się dowiedział, i obawiał się, że Kościół pobiłałby sobie w tej sprawie, ścigał

²⁷ M. Vale, *op. cit.*, s. 176.

²⁸ S. Menache, *Contemporary Attitudes Concerning the Templars' Affair: Propaganda's Fiasco?*, „The Journal of Medieval History” 1982, vol. VIII, s. 135–147; eadem, *The Templar Order: a Failed Ideal?*, „The Catholic Historical Review” 1993, vol. LXXIX, s. 1–21. W artykule tym autorka przekonuje, że atak wymierzony w templariuszy był jedynie częścią działań politycznych zakrojonych na szerszą skalę. Miały one na celu usunięcie „obcych” (włączając w to Lombardów i Żydów) z pełnienia ważnych funkcji w administracji państwowej, co z kolei otwierało drogę rosnącemu w siłę mieszczaństwu. [Lombardowie – bankierzy i przedsiębiorcy z północnych Włoch – przyp. tłumacza].

więc templariuszy z chrześcijańskim zapalem. Dla monarchy sprawa ta stała się „aktem wiary”²⁹.

Robert Fawtier oparł się tylko na małym fragmencie rękopisu dotyczącego lat 1270–1328. Dokładniejszą analizę przedstawiła Elizabeth Brown w długim i genialnym artykule. Autorka argumentuje, że mimo trudności dokumentacyjnych możliwa jest rekonstrukcja głównych cech osobowości króla i wskazanie na ich związek z wieloma „dramatycznymi i ważnymi wydarzeniami” jego panowania³⁰. Dostrzega, że klucz leży w moralizatorskiej i cenzorskiej naturze monarchy, w znacznym stopniu ukształtowanej w okresie dzieciństwa, kiedy to nieustannie przypomniano mu o świętych przymiotach jego dziadka [Ludwika IX], którego reputacja rosła ze spadkiem reputacji jego ojca. Jednocześnie Filip żył w świecie niewytlumaczalnych śmierci, buntów i potencjalnych zagrożeń dla jego bezpieczeństwa. Szybko stracił matkę i dwóch braci, a jego macochę, Marię z Brabancji, oskarżono o otrucie chłopców, spośród którego jeden był przewidziany na następcę tronu. Mówiono, że planowała przejęcie władzy dla syna, Ludwika z Evreux, który miał większe prawa do tronu jako bliższy potomek Karola Wielkiego. Już od młodych lat Filip okazywał pobożność przez odprawianie pokuty i zachowywanie wstrzemięźliwości, czego dowodem było także noszenie włosienicy. W kontekście tych doświadczeń z dzieciństwa pewien stopień zaburzeń urojeniowych nie stanowi niespodzianki. Zdaniem E. Brown źródła ukazują Filipa jako mężczyznę „małostkowego, o surowej moralności, niezwykle dokładnego, pozbawionego humoru, upartego, agresywnego i mściwego, który obawiał się pośmiertnych konsekwencji swych doczesnych postępów”³¹. Sposób rządzenia odzwierciedlał tę osobowość. Rządy Filipa były naznaczone „bezprecedensowym szukaniem podobieństw między jego decyzjami a wyrokami Bożymi”. Jak stwierdziła E. Brown, „wiele posunięć Filipa, jak na przykład kam-

²⁹ R. Fawtier, *L'Europe...*, s. 423–424. O wyrażenie opinii poproszono również Fulka de Villaret, wielkiego mistrza szpitalników, ale jego zapis nie przetrwał do naszych czasów. Schein uważa, że w innych źródłach można odnaleźć wskazówki, że Fulko skłaniał się ku pomysłowi zjednoczenia zakonów. Jednak J. Strayer uznał, że w konsekwencji porażki w Aragonii Filip stracił zapal do zorganizowania krucjaty, a wspomnienie klęski rzutowało na jego nastawienie do papieżstwa i sprawowanie rządów.

³⁰ E.A.R. Brown, *The Prince is Father of the King: the Character and Childhood of Philip the Fair of France*, „Medieval Studies” 1987, vol. XLIX, s. 282–334.

³¹ *Ibidem*, s. 315.

pania przeciwko Bonifacemu VIII i wysiłki, by upokorzyć Flamanów, skazanie kochanków królewskich synowych, sugerują, że osoba odpowiedzialna za te czyny identyfikowała się z siłą wyższą i nie miała wątpliwości w wymierzaniu kary doczesnej za moralne uchybienia”³².

Nie można ignorować ówczesnych nastrojów, gdyż proces templariuszy nie był odizolowanym przypadkiem. W odróżnieniu od innych procesów we Francji są sygnały rosnącego poczucia chrześcijańskiej wyjątkowości, przejawianej w zaostrzaniu postaw wobec mniejszości religijnych w całej Europie, począwszy od usunięcia Żydów z Anglii w 1290 r., przez wydalenie muzułmanów z apulijskiej Lucery w 1300 r., aż po traktowanie trędowatych, homoseksualistów i czarownic jako sił zagrażających wspólnocie chrześcijańskiej. W tym kontekście nagłe zniszczenie społeczności muzułmańskiej w Lucerze jest istotne, gdyż sprowokowało takie same pytania o pobudki kierujące Karolem II, jak w przypadku Filipa Pięknego i templariuszy. Karol wydawał w tym czasie duże sumy pieniędzy, by odzyskać Sycylię Fryderyka Aragońskiego. Podobnie jak we Francji, tak i tutaj wojna doprowadziła do finansowego kryzysu. David Abulafia szukał wyjaśnienia, które nie jest tak „dosadnie materialistyczne” i zasugerował, że Karol, bratanek Ludwika IX, święcie wierzył w to, że jego obowiązkiem było oczyszczenie ziemi z trucizny, jaką stanowili Saraceni – „nienawistni i wrodzy chrześcijaństwu”. D. Abulafia nie negował równorzędności spraw materialnych i religijnych. „Pobudki religijne nie wykluczają faktu, że Karola zachwycała perspektywa szybkich korzyści ze sprzedaży ludności oraz pozyskania jej upraw i dobytku dla pomnożenia wojennych kosztów”³³.

Jawne zarzuty wobec templariuszy o zinstytucjonalizowany homoseksualizm trudno uznać za zbieg okoliczności, gdy w tym samym czasie oskarżenia o czary znajdowały się na końcu penitencjarnej listy. Homoseksualizm to temat, któremu współcześni historycy bacznie się przyglądają. Jakkolwiek Michael Goodich, John Boswell i James Brundage różnią się w rozłożeniu akcentów, to jednak w ich pracach opublikowanych w późnych latach sie-

³² *Ibidem*, s. 288–289.

³³ D. Abulafia, *Monarchs and Minorities in the Christian Western Mediterranean around 1300: Lucera and its Analogues*, [w:] *Christendom and its Discontents. Exclusion, Persecution and Rebellion, 1000–1500*, eds S.L. Waugh, P.D. Diehl, Cambridge 1996, s. 234–263.

demdziesiątych widać wspólny punkt widzenia, wedle którego wzrost wrogości wobec homoseksualistów przybrał na sile przynajmniej w połowie XIII w. Ostre przepisy określały to jako przestępstwo „wbrew naturze” i traktowały na równi z herezją³⁴. Potępienie tych zachowań przez św. Pawła i św. Augustyna znalazło wyraz prawny za czasów Justyniana w latach 538/539 i 559, gdy homoseksualizm uznano za diabelski, co znamienne w perspektywie oskarżenia wysuwanego przeciw templariuszom. Tolerancja mogła przynieść jedynie katastrofę. Kanoniści potraktowali to z taką powagą, że do końca XII w. nawet utrzymywanie kazirodczych stosunków między matką i synem było rozpatrywane jako lżejsze przewinienie. Nic więc dziwnego, że wedle ówczesnych pisarzy zarówno wewnętrzni, jak i zewnętrzni wrogowie, czyli katarzy i muzułmanie, mieli skłonności do praktykowania homoseksualizmu, podczas gdy – jak wykazał Robert Lerner – literacki topos powiązania herezji z seksualnymi ekscesami pojawił się w XIII w.³⁵ Francuskie władze wykorzystywały te oskarżenia nie tylko przeciwko templariuszom, lecz także przeciw Bonifacemu VIII i Guichardowi de Troyes. To jakaś ironia, że templariusze, podzielając zapewne wspomniane poglądy, byli bardziej niechętni w przyznawaniu się do sodomii aniżeli do innych przewinień, włączając w to zapieranie się Chrystusa³⁶. Jak wykazała E. Brown, Filip Piękny był szczególnie wyczulony na tego typu postawy. Oburzenie dotyczące kochanków jego synowych z 1314 r. dowodzi „wrażliwości na

³⁴ M. Goodich, *The Unmentionable Vice: Homosexuality in the Later Medieval Period*, Oxford 1979, s. XV, 51–88; J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, London 1980, s. 37–38, 269–291; J. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, London 1987, s. 313, 398–399, 472–473. Miernikiem wskazującym na zmiany zachodzące w ludzkich postawach, dotyczące powyższych zagadnień, może być moja pierwsza próba zagłębienia się w problematykę homoseksualizmu. We wczesnych latach siedemdziesiątych XX w. obsługa British Museum najwyraźniej uznała, że lekturę książki D. Sherwin-Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, London 1955, powinienem odbywać w specjalnie wybranym miejscu w Bibliotece Północnej, siedząc naprzeciwko dyrektora placówki. Takie zachowanie może w pewien sposób tłumaczyć punkt widzenia J. Strayera i R. Fawtier.

³⁵ J. Brundage, *op. cit.*, s. 121–122, 399; R.E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, London 1972, s. 20–25.

³⁶ *Procès...*, s. 290, 294. Przesłuchania przeprowadzone w październiku i listopadzie 1307 r. w Paryżu opisuje trzech spośród łącznej liczby 138 templariuszy, którzy przyznali się do praktykowania homoseksualizmu.

oskarżenia pod adresem czystości seksualnej”. Tym bardziej że w 1276 r. jego ojca, Filipa III, oskarżono o „grzeszenie przeciwko naturze”, czemu towarzyszyło ostrzeżenie, że jeśli król nie zmieni swojego zachowania, jeden z jego synów umrze w ciągu sześciu miesięcy. Istotnie, tego samego roku zmarł następca tronu, Ludwik³⁷. Dla Filipa Pięknego przypowieść o zniszczeniu Sodomy i wnioski z tego płynące były czymś więcej niż tylko literackim zabiegiem drugorzędnych kronikarzy.

Już we wczesnych latach XIV w. stereotyp sodomity jako siły antyspołecznej, często powiązanego z herezją czy nawet islamem, był już silnie zakorzeniony. Uprawianie czarów było trudniejsze do udowodnienia, ale bynajmniej nie podważane. Poza ewidentnym oskarżeniem templariuszy o homoseksualizm pozostałe zarzuty koncentrują się na sekretnych ceremoniach, trzonem których było zapieranie się Chrystusa i adorowanie bożka, najprawdopodobniej reprezentującego demoniczne moce, co XIII-wieczni pisarze zdawali się przyjmować bez zastrzeżeń. Norman Cohn w wydanej w 1975 r. książce *Wewnętrzne demony Europy*, w rozdziale poświęconym templariuszom, uznał ich katastrofę za istotny etap średniowiecznej walki z czarną magią głównie dlatego, że zaparcie się Chrystusa znalazło się po raz pierwszy w centrum oskarżenia³⁸. Podobnie Richard Kieckhefer w swojej pracy *Europejskie procesy czarownic*, dotyczącej lat 1300–1500, opublikowanej w 1976 r, umieszcza proces templariuszy w okresie rosnącej wiary w czarnoksięstwo, a przynajmniej wówczas, kiedy tego typu oskarżenia nabierały istotnego znaczenia w walce z przeciwnikiem. R. Kieckhefer znalazł niewiele źródeł pochodzących sprzed 1300 r., w przeciwieństwie do świadectw z lat między 1300 a 1330 r., wedle których w całej Europie przeciętnie raz w roku odbywał się proces o czary, a ponad połowę tej liczby stanowiły procesy we Francji. Te dane zawierają w sobie słynne sprawy Bonifacego, templariuszy i Guicharda de Troyes za rządów Filipa IV oraz byłego szambelana Enguerrana de Marigny za rządów Ludwika X, ponadto kolejne siedem przypadków z lat 1316–1331, które R. Kieckhefer wiąże ze wzrastającymi obawami dynastii, mierzącej się z problemem wygaśnięcia, mimo

³⁷ E. Brown, *op. cit.*, s. 326, 332. Szersze ujęcie historiograficzne por. A. Gilmour-Bryson, *Sodomy and the Knights Templar*, „Journal of the History of Sexuality” 1996, vol. VII, s. 151–183.

³⁸ N. Cohn, *Europe's Inner Demons*, London 1975, s. 75–98.

dzierzenia władzy od X w.³⁹ Badacz nie wspomniał o panice wywołanej rzekomym spiskiem trędowatych, Żydów i władców Granady, by pokonać chrześcijaństwo, co miało chwilowo osłabić rządy Filipa V w 1321 r. Wedle mnie wszystko to wiąże się z obawami przed czarnoksięstwem i wskazuje na paranoiczne nastroje⁴⁰. W tym samym czasie francuski papież Jacques Duèze, który w 1316 r. przybrał imię Jana XXII, był również ogarnięty tą obsesją, czyniąc na papieskim dworze atmosferę podobną do aury panującej na dworach ostatnich Kapetyngów. J. Duèze dobrze znał proces templariuszy, należąc do przedstawicieli duchowieństwa przygotowujących dla Klemensa V raporty z postępów procesu podczas soboru w Vienne w 1311 r. J. Duèze najwyraźniej uwierzył, że antychrześcijańskie doktryny przeniknęły zakon⁴¹. R. Kieckhefer zanotował, że procesy dotyczyły wysoko sytuowanych grup czy pojedynczych osobników o znacznej pozycji politycznej, którzy równie dobrze mogli być ofiarami lub sprawcami⁴². Studia R. Kieckhefera przynoszą celne wnioski dla naszych rozważań. Opierając swoje argumenty na dokumentacji pochodzącej z 35 procesów z XIV i XV w., badacz przyznaje, że podczas gdy wielu ludzi oddawało się magii, czego wyrazem było wyrządzane krzywdy przez oszpecanie twarzy czy stosowanie trucizn, to zachowania diaboliczne, czyli oddawanie czci złu i demonom w jakiejś zbiorowej formie, stanowiło tylko „produkt spekulacji teologów i jurystów”⁴³, którzy narzucili swój punkt widzenia i wydobywali zeznania za sprawą inkwizycyjnych procedur. Magia nie mogła się począć w wykształconych umysłach, toteż dopatrywano się ingerencji siły wyższej w postaci diabła czy demonów. Koncepcja demoralizującej ceremonii towarzyszącej przyjęciu do grona templariuszy wydaje się zatem pomysłem jurystów króla Filipa IV aniżeli templariuszy, których, bez względu na ich indywidualne talenty, trudno zaliczyć w poczet ludzi wykształconych, co zaznacza R. Kieckhefer.

Robert Ian Moore poszedł jeszcze dalej, uznając, że w końcu XII i na początku XIII w. wyraźnie pojawia się, jak to nazwał, „społe-

³⁹ R. Kieckhefer, *European Witch Trials. Their Foundations in Learned and Popular Culture 1300–1500*, London 1976, s. 10–14, 108–112.

⁴⁰ M. Barber, *Lepers, Jews and Moslems: the Plot to Overthrow Christendom in 1321*, „History” 1981, vol. LXVI, s. 1–17; F. Beria c, *La persécution des lépreux dans la France méridionale en 1321*, „Le Moyen Age” 1989, vol. XCIII, s. 203–221.

⁴¹ Por. V. Verlaque, *Jean XXII, sa vie et ses oeuvres*, Paryż 1883, s. 52–53.

⁴² R. Kieckhefer, *op. cit.*, s. 10.

⁴³ *Ibidem*, s. 36.

czeństwo oprawców”, ukształtowanych nie przez popularne przesady czy prostacką agresję, ale uformowanych przez *literati*, którzy wykorzystując władzę otrzymaną dzięki służbie królowi, kreowali i ścigali określone grupy dla ugruntowania własnej dominującej pozycji. Wedle R.I. Moore’a powodowała nimi chęć wyeliminowania konkurencji rywalizujących ze sobą Lombardów i Żydów, z jednoczesnym dyskredytowaniem wrogów wewnętrznych, przedstawianych jako „prostaków” czy „idiotów”, pozbawionych umiejętności posługiwania się piórem i zarządzania. Aby osiągnąć swój cel, wyolbrzymili zagrożenie kataryzmem i wykorzystali oskarżenia o „nie-naturalne zachowania” przeciwko swoim politycznym oponentom. Dla R.I. Moore’a prześladowania są nierozłączne z dojściem tej grupy do władzy⁴⁴. Jego książka nie wykracza poza rok 1250, ale zapewne w podobny sposób widziałby okres następny, gdy opisane przezeń zachowania są bardziej wyraziste. Oskarżyciele templariuszy, przedstawiając ich jako wrogów chrześcijaństwa, potrafili manipulować wyobraźnią duchownych. Już w 1108 r., kiedy krzyżowcy oblegli Sydon, niemiecki kronikarz pierwszej krucjaty Albert z Aachen powiązał naśmiewanie się z krzyża, w szczególności opluwanie go i oddawanie na niego moczu, jako zachowania charakterystyczne dla apostatów i Saracenów, które potem z pewnością przypisano templariuszom⁴⁵. Czy juryści Filipa Pięknego – zwłaszcza W. de Nogaret i Wilhelm de Plaisians – zachowują się jak *literati*, używając oskarżeń o konspirację w celu wzmocnienia swojej pozycji, wiedząc, że król był aż nazbyt chętny, by postrzegać świat w ten sposób? Już król Jakub II Aragoński wyraził w tym względzie wątpliwość. W grudniu 1307 r. powiedział Klemensowi V, że „podejrzewa, iż duża łatwowierność francuskiego władcy, podatnego na perswazję innych, może być łatwo wykorzystana”⁴⁶. Robert-Henri Bautier, w opozycji do większości historyków, zgadza się z tym poglądem. Widzi króla zdanego na doradców, zwłaszcza po 1305 r., czyli po śmierci żony, Joanny z Nawarry. R.-H. Bautier argumentuje, że plany królewskich podróży i jego dyplomatów wskazują na rosnące zainteresowanie władcy odwiedzaniem klasztorów, uczestnictwem w pielgrzymkach i dotowaniem instytucji

⁴⁴ R.I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950–1250*, Oxford 1987, s. 124–153.

⁴⁵ Albert z Achen, *Historia Hierosolymitana*, [w:] *Receuil des Historiens des Croisades. Historens occidentaux*, t. IV (1879), s. 653–654.

⁴⁶ H. Prutz, *Entwicklung und Untergang des Templeherrenordens*, Berlin 1888, s. 348.

kościelnych. Kiedy 22 września 1307 r. W. de Nogaret stał się strażnikiem pieczęci, wykorzystał tę sytuację. Nie było trudno przekonać króla, że trzeba podjąć pewne kroki w celu obrony wiary i królestwa. R.-H. Bautier cytuje notatkę z tego dnia, sporządzoną przez kancelaryjnego skrybę: „Panu rycerzowi Wilhelmowi de Nogaret powierzono pieczęć w czasie, gdy rozważano możliwość aresztowania templariuszy”⁴⁷. E. Brown jest zdania, że Filip miał większą kontrolę nad tymi sprawami, niż sądzi R.-H. Bautier, jednak nawet ona przyznaje, że właśnie „ci mężczyźni mieli wpływ na króla. Przemawiali w jego imieniu, stawali między nim i jego podwładnymi; wręcz obnosili się ze swoją władzą”⁴⁸.

Tezę R.I. Moore’a może podważyć w kilku przypadkach, bez uciekania się do najważniejszego argumentu, że dowody, którymi dysponujemy, pochodzą od wykształconej elity, niezainteresowanej zdaniem ludu, nawet jeśli ono istniało. Jednocześnie Bernard Hamilton zwrócił uwagę, że prawo przeciwko trędowatym wyrosło głównie ze strachu przed zarażeniem, podczas gdy krzyżowcy nie tyle budzili zazdrość *literati*, ile prowokowali sytuacje sprzyjające atakom na Żydów⁴⁹. Istotnie, pozostając przy tezie R.I. Moore’a, powinniśmy równie jednakowo oczekiwać, by papież i jego otoczenie byli przekonani o winie templariuszy. Jednak ich zachowanie podczas procesu wyraźnie pokazuje, że nie byli. Dla przykładu: Wilhelm Rishanger, kronikarz z St. Albans, odnotował, że wedle Klemensa V templariusze cieszyli się dobrą reputacją, co przyczyniło się do ich bogactwa i uprzywilejowania przez Kościół, toteż oskarżenia kierowane przeciwko nim go zdumiewały⁵⁰.

⁴⁷ R.H. Bautier, *Diplomatique et histoire politique: ce que la critique diplomatique nous apprend sur la personnalité de Philippe le Bel*, „Revue Historique” 1987, vol. CCLIX, s. 3–27.

⁴⁸ E. Brown, *op. cit.*, s. 288.

⁴⁹ B. Hamilton, recenzja w „The Heythrop Journal” 1990, vol. XXXI, s. 337–339. Impuls do rozpoczęcia prześladowań często przychodził „z góry”, czasami był to ruch oddolny, a niekiedy rodził się z kombinacji obu tendencji. Pogląd R.I. Moore’a wydaje się zbyt schematyczny, by odpowiadać każdemu przypadkowi rozpatrywanemu w interesującym nas okresie. Por. R. Chazan, *The Deteriorating Image of the Jews – Twelfth and Thirteenth Centuries*, [w:] *Christendom and its Discontents...*, s. 220–233.

⁵⁰ Wilhelm Rishanger, *Chronica et Annales*, éd. H.T. Riley, [w:] *Rolls Series*, t. XXVIII, s. 496–497. Sprawozdanie aragońskiego ambasadora, Jana Burgundzkiego, dotyczące przemówienia papieża z czerwca 1308 r. w Poitiers, por. H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templeordens*, Monachium 1907, s. 148–150.

Jednak dane o działalności templariuszy, jakimi dysponujemy po 1291 r., i nastawieniu ludności w tym okresie, a których brakowało wcześniej, nie wywołałyby zapewne aż takiej dysputy prowadzącej do odbytego procesu. Teraz stało się jasne, że nie było żadnego powszechnego przekonania o „heretyckiej deprawacji” templariuszy czy wiary w ich diaboliczność, dopóki nie ogłosili tego prawnicy Filipa Pięknego. Twierdzenie W. de Plaisians więc, że „jak się powiada, z ich winy utracono Ziemię Świętą, i mówi się również, że zawierali oni często sekretne przymierza z sułtanem”⁵¹, nie tylko wprowadziło w błąd całą generację historyków krucjat, ale pozostaje w istocie oderwane od tematu, gdyż zagadnienia, o których mowa, dotyczyły bardziej francuskiej polityki wewnętrznej niż wysiłku templariuszy włożonego w ruch krucjatowy. Juryści Filipa mieli satysfakcję w upokorzeniu niegdyś dumnych templariuszy. J. de Molay opisując siebie podczas przesłuchania jako *miles illitteratus et pauper*, prosił się o patronat W. de Plaisians⁵².

Jak widać, czytanie książek sprzed 1895 r. nie jest tak szkodziwe, jak można by sądzić. Czy opisani przez H.Ch. Leę osobnicy „zdolni bezwzględni” po publikacji R. Fawtiera z 1941 r. zmienili się w królewskich służących, którzy „stali się bardziej królewscy niż sam król”⁵³, a następnie, w interpretacji R.I. Moore’a z 1987 r., powrócili jako wzrastający w siłę *literati*? Niechaj ostatnie zdanie należy do W. de Plaisians, który rzekł, że „sam Bóg wybrał takich właśnie ministrów [królewskich] dla osiągnięcia zwycięstwa, nie szukających w tej sprawie niczego dla siebie. Chrystus bowiem odsunął od nich wszelką chciwość i próżną sławę”⁵⁴.

Z języka angielskiego przełożył
MARCIN MĘCINA*

⁵¹ *Le Dossier...*, s. 122–123.

⁵² *Ibidem*, s. 164–165.

⁵³ R. Fawtier, *op. cit.*, s. 182.

⁵⁴ *Le Dossier...*, s. 114–115.

* Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Historii, Katedra Historii Średniowiecznej.