

Jacek Banaszkiewicz

W stronę rytuałów i Galla Anonima



AVALON

W stronę rytuałów i Galla Anonima



Jacek Banaszkiewicz

W stronę rytuałów i Galla Anonima

AVALON

Projekt okładki i stron tytułowych
Mariusz Mrozowicz

Opracowanie typograficzne
Drukarnia TECHNET

Copyright by Jacek Banaszkiewicz, Kraków 2018, wyd. I.

ISBN 978-83-7730-356-6
Wydawnictwo Avalon

A

Zamówienia przyjmuje

Wydawnictwo AVALON Sp. z o.o.
ul. Żmujdzka 6B; Kraków
tel. +48 577 000 186
zamowienia@wydawnictwoAVALON.pl

www.wydawnictwoAVALON.pl

Spis treści

Wstęp	7
Miejsca władzy.....	11
<i>Pons mercati, gradus lignei, stepen'</i> i inne. Uwagi o znaku władzy i prawa słowiańskich miejsc wiecowych	13
Otto z Bambergu i <i>pontifex idolorum</i> . O urządzeniu i obyczaju miejsca wiecowego pogańskiego Szczecina	28
Dlaczego w Helfendorf Lantperht zeskoczył z konia <i>super petram</i> i z niej sądził biskupa Emmerama?	42
Pan Rugii — Rugiewit i jego towarzysze z Gardźca: Porewit i Porenut (Saxo Gramatyk, <i>Gesta Danorum</i> , XIV, 39, 38–41)	59
Ryty I.....	77
Włócznia i chorągiew. O rycie otwierania bitwy w związku z cudem kampanii nakielskiej Bolesława Krzywoustego (Kadłubek, III, 14)	79
Kolorowe włócznie Wizygotów Euryka (Hydatius c. 243) .	111
Czym była i jak została zniszczona chorągiew Świętowita (Saxo Grammaticus, <i>Gesta Danorum</i> , XIV, 39, 14–28)	133

Ryty II..... 155

Theatrum rituale Konrada II? Wipo o pierwszych
czynach władcy
(*Gesta Chuonradi II imperatoris*, cap. V)..... 157

Łóżko i czapka. Kilka uwag o współczesnej rytualizacji
średniowiecza 182

Złota ręka komesa Żelysława
(Gall, II, 25; Kadłubek, II, 24, 26) 210

Król i łaźnia, Bóg i łaźnia (Gall Anonim o Bolesławie
Chrobrym; *Povest' vremennych let* o stworzeniu
Pierwszego Człowieka)..... 244

Rodulf, król Herulów, który grał (Paweł Diakon, Hist.
Long., I, 20) 264

Gall.....277

Giecz na Gallowej liście wielkich grodów
Bolesława Chrobrego 279

Królowa Elissent z eposu o *Girarcie z Roussillon* i żona
Bolesława Chrobrego z *Kroniki* Galla Anonima 303

„Na koronę mego cesarstwa! To, co widzę, większe
jest, niż wieść niesie”. Mechanizm fabularny ‘wizyty
Saby u Salomona’ w średniowiecznych realizacjach
kronikarsko-epickich (*Kronika salernitańska*, *Kronika*
Galla, *Pèlerinage de Charlemagne*, *Galien Restoré*)..... 322

Książę polski Bolesław i szkocki rycerz Desiré. Dwie
opowieści o potomkach zrodzonych za wstawiennictwem
św. Idziego (Gall, *Epylogus* i ks. I, rozdz. 30–31 oraz *Le*
lai de Désiré koniec XII w.) 344

Wstęp

Zdecydowałem się skompletować ten ostatni już zbiór artykułów z paru powodów, a niektóre z nich przedstawię. Może najistotniejszym bodźcem do podjęcia takiej inicjatywy, oprócz miłego zaproszenia ze strony Wydawcy, była chęć pokazania razem, obok siebie, szkiców dotyczących Gallowego wykładu, w jaki ów świetny pisarz zaopatrzył powołany swym piórem do życia złoty wiek polskiej historii, czyli czasy panowania Bolesława Chrobrego. Począwszy od 2013 roku powstawały artykuły na ten i zbliżony temat, i wszystkie należą do badawczego planu, który realizowałem w Instytucie Historii PAN w Warszawie. Te prace uzupełniają się wzajemnie i pokazują większy Gallowy zamysł autorski, który śmiało określić możemy jako *Gesta Magni Boleslai* (czy jako „Pieśń rycerską o wielkim królu Bolesławie”). Jego całościowe przedstawienie wymaga jeszcze trochę zachodu, którego wszakże już nie zdążyłem podjąć, zbaczając przy różnych okazjach z głównego toru poszukiwań na komparatystyczne „manowce”.

Zależało mi też trochę na szerszym odbiorze artykułów dotyczących, posuniętej niekiedy do granic absurdu, rytualizacji średniowiecznego społeczeństwa, dokonywanej w ostatnich dziesięcioleciach w sposób bezceremonialny przez zastępy mediewistów. Mam nadzieję, że emocje opadły i spokojnie będzie można podyskutować! Cykl szkiców „Ryty II” powstawał między 1994

a 2014 rokiem; we wcześniejszych dokonaniach z tego zestawu („Złota ręka komesa Żelislawa”, „Król i łaźnia”, „Rodulf”) sam próbowałem rozpoznawać rytualne mechanizmy wtopione w narrację źródeł.

W dwu pozostałych segmentach zbioru („Ryty I” i „Miejsca władzy”) znajdują się prace starsze (1987–1996), z wyjątkiem niedawno napisanego szkicu o kaźni św. Emmerama („Dlaczego w Helfendorf Lantperht zeskoczył z konia *super petram*”) i przyczynku z 2002 roku poświęconego chorągwi Świętowita. Odbijają one moje fascynacje dawniejsze, związane z symboliką włóczni-chorągwi i konstrukcjami miejsc wiecowych czy władzy, które to zauroczenia wielu i dziś podziela, często w nie nazbyt zbożnym dziele turbodoładowania słowiańskiej kultury, choć ona daje sobie świetnie radę bez takiej pomocy.

W sumie, rzecz wydaje się dość spójna i pozwala na śledzenie ścieżek naukowych i peregrynacji badacza (których zresztą nie ukrywałem poprzez jakieś liftingi tekstu czy przypisów), co o tyle jeszcze ważne, że znajomość i takiego aspektu poszukiwań naukowych, jak widać obecnie z coraz większą ostrością, jest istotnym składnikiem wiedzy o samej badanej materii¹. Winny jestem jeszcze czytelnikowi może i następującą refleksję. Gdy patrzę na przedstawione w tym zbiorze swoje poczynania, to zauważam — dla mnie przynajmniej ciekawą — tendencję badawczą do ograniczania tych zabiegów, które mają przynieść pewne-twarde ustalenia, na korzyść dociekań w gruncie rzeczy komplikujących problem czy zdradzających jego złożoność (nie podlegającą zwykle jednoznacznym rozstrzygnięciom). Chodzi, powiedziałbym, o najciekawsze, o to, żeby badacz prowadził dialog ze źródłem i ilustrował tę rozmowę w swoim wykładzie jak najczytelniej, zamiast „na siłę” wyciągać z przekazu „fakty pewne i prawdziwe”, by je następnie z namaszczeniem wyrecytować. Kończę przesłaniem: lepiej opowiadać o tym, jak się rzecz bada

¹ Por. J. Wood, *The Modern Origins of Early Middle Ages*, Oxford 2013; A. Grabowski, *The Construction of Ottonian Kingship. Narratives and Myth in Tenth-Century Germany*, Amsterdam 2018.

niż mówić z przekonaniem, jak to naprawdę było i tworzyć fatamorgany z faktów historycznych, umiejętnie (to z przekąsem) rekonstruowanych przez historyka z danych źródłowych².

² Por. E. Skibiński i P. Stróżyk, *Problematyka źródła historycznego w ujęciu Jerzego Topolskiego. Uwagi krytyczne*, w: *Stilo et animo. Prace ofiarowane Tomaszowi Jasińskiemu w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Dorna i in., Poznań 2016, s. 561–578. Wszakże nie mogę podzielić optymizmu autorów, co do możliwości podnoszenia przez badacza wiadomości źródłowych do rangi faktów historycznych. Przede wszystkim jednak nie wiem zupełnie, jak ma wyglądać czy jak wyglądał kiedyś w epoce jakiegokolwiek fakt historyczny, a więc czym wtedy był, jaką miał strukturę, czego był częścią, kto go i w jaki sposób wówczas artykułował, skoro rzeczywistość jest raczej „ciągła” i sama nie dzieli się na fakty — takie czy inne.

Miejsca władzy

Pons mercati, gradus lignei, *stepen'* i inne. Uwagi o znaku władzy i prawa słowiańskich miejsc wiecowych

P*ons mercati*, czyli, jak ten zwrot przetłumaczył M.Z. Jedlicki, most targowy, doczekał się w rozważaniach historyków bardzo różnych ocen swego przeznaczenia. Thietmar, któremu zawdzięczamy wzmiankę o tym urządzeniu, łączy je z akcją karania cudzołożnika, pisząc, iż winnego prowadzi się właśnie *in pontem mercati* i doń przybija się gwoździem moszną nieszczęśnika-przestępcy.¹ Silne przekonanie o tym, iż targ jest przede wszystkim miejscem wymiany handlowej, kazało badaczom doszukiwać się też innych funkcji wspomnianej konstrukcji i to takich, które byłyby bliższe owym głównym zadaniom placu targowego. Wysunięto pogląd o związku mostu targowego z samą czynnością sprzedawania — byłby on po prostu urządzeniem służącym kupcom przy wystawianiu i sprzedaży swoich towarów. Z tego powodu rozmnożono też w stosunku do przekazu Thietmara liczbę takich obiektów, mówiąc o pomostach

¹ Thietmari Merseburgensis episcopi *Chronicon*, VIII, 2, Poznań 1953, s. 582 i n.

kupieckich.² W świetle innej interpretacji *pons mercati* urastał do dowodu na to, że targi z reguły lokowano ze względów higienicznych przy rzekach.³ Byłaby więc ta konstrukcja zwykłym mostem czy mostkiem. Całkiem świeżo podano wyjaśnienie interesującego nas obiektu odwołujące się całkowicie, zgodnie z tenorem wzmianki Thietmara, do znaczeń płynących z domeny prawa, ściślej wykonywania jurysdykcji. Historyk stwierdza: „Znajdował się tam (na targu) dobrze widoczny drewniany pomost i słup pręgierz. Współczesny Chrobremu Thietmar podaje z aprobatą, że do owego pomostu przybijano za genitalia cudzołożników ku ogólnej poprawie obyczajów.”⁴ Tym razem nie jesteśmy bogatsi w porównaniu z przekazem źródłowym (*pons mercati*) o kolejne pomosty kupieckie, ale o słup, który w dodatku byłby znany z miasta lokacyjnego pręgierzem.

Przytoczone tu pokrótce poglądy nie stanowią wstępu do dyskusji z ich twórcami, tym bardziej nie rozpoczynają systematycznego przeglądu wzmianek poświęcanych przez historyków kontrowersyjnemu urządzeniu. Zbierając te kilka propozycji co do wyjaśnienia Thietmarowego mostu targowego, chodziło nam przede wszystkim o stwierdzenie znacznych rozbieżności w kwestii oceny wspomnianej konstrukcji, jak również o uwypuklenie faktu, iż różniące się znacznie od siebie rozwiązania zagadki w swej części wyjaśniającej odwołują się do prawidłowości ogólniejszych, budzących zbyt wiele wątpliwości.

Punktem wyjścia naszych uwag o moście targowym jest stwierdzenie, iż plac targowy w społecznościach tradycyjnych, także w słowiańskich wspólnotach wcześniejszego średniowiecza, był przede wszystkim usank-

² T. Lalik, *Targ, Słownik starożytności słowiańskich*, t. VI, Warszawa 1977, s. 26; S. Trawkowski, *Życie osiadłe*, w: *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*, pod red. J. Dowiata, Warszawa 1985, s. 110.

³ K. Buczek, *Targi i miasta na prawie polskim (okres wczesnośredniowieczny)*, Wrocław 1964, s. 66 i n.

⁴ K. Modzelewski, *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*, Wrocław 1987, s. 242.

cjonowaną przestrzenią realizowania się kontaktów społecznych. Było to wyodrębnione miejsce, w ramach którego amorficzna masa ludzka nabierała kształtów zinstytucjonalizowanych (zebrania wiecowe, kultowe — obchody świąt, handel), gdzie dochodziło do spotkań władzy (przedstawiciele grodu czy akropolu-wyszogrodu) z ludem, gdzie mieszkańcy przedstawiali się jako uhierarchizowana całość.⁵

Strukturalne porównanie stołecznego targu słowiańskiego, jeszcze z okresu zadomowiania się na owych terenach chrześcijaństwa, z grecką agorą nie jest wcale przesadą niepoważnego komparatysty. Tam i tu, jak na każdym zresztą placu zgromadzeń innych ludów, znajdował się punkt, kultowy obiekt, który materializował czy wyobrażał ideę władzy — porządku społecznego, jakiemu podlegała wspólnota. Wokół niego skupiało się życie duchowo-polityczne wspólnoty — był on w środku wiecowego kręgu, w jego pobliżu zasiadał władca lub sędziowie. Sprawiedliwości także tutaj stawano się zadość.⁶

Dzięki Plutarchowi możemy poznać jeden z takich obiektów i w pewnym zakresie prześledzić jedną z jego społecznych ról. Autor ten wyjaśnia kwestię, co to zna-

⁵ Zob. L. Gernet, *Droit et ville dans l'antiquité grecque*, w: *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris 1982, s. 268 i n.; tenże, *Le symbolisme politique: le foyer commun*, ibid., s. 280 in.; S. Parnicki-Pudółko, *Agora. Geneza i rozwój rynku greckiego*, Warszawa 1957, passim; D. Třeštík, „Trh Moravanů” — ústřední trh staré Moravy, *Československý časopis historický*, 6, 1973, s. 869–894; R.A.S. Macalister, *Tara. A Pagan Sanctuary of Ancient Ireland*, London 1931 (rozdz. V The Assemblies of Tara); D.A. Binchy, *The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara*, *Ériu*, 18, 1958, s. 113–138; H. Ziolkowska, *The Market before the Borough Charter Granting (from the 10th to the middle of the 13th century)*, *Ergon*, 3, 1962, s. 362; L. Leciejewicz, „In pago Silensi, vocabulo a quodam monte... sibi indito”. O funkcji miejsc kultu pogańskiego w systemie politycznym Słowian Zachodnich, *Sobótka*, 2, 1987, s. 125–135. Krótko nadmienimy jeszcze, że Izasław po swym powrocie do Kijowa przeniósł za karę targ na górę, czyli z padołu w pobliże książęcej siedziby (PVL 6577); torżestwienny znaczy świąteczny, podniosły, słowo targ oddawano przy tłumaczeniu słowem agora.

⁶ Zob. W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961, passim.

czy kobieta *onobatis* (siedząca na osle, dosiadająca osła) u Kymejczyków w Eolidzie i opisuje pewien ryt kary wykonywanej na białogłowie, która dopuściła się zdrady.⁷ Niewierną prowadzi się na agorę do znajdującego się tam kamienia, na którym ma ona zasiąść, będąc na oczach wszystkich. Później czeka ją wspomniana jazda na osle wokół miasta i powrót na poprzednie miejsce. Teraz poddawana karze kobieta ponownie musi zasiąść na owym kamieniu leżącym na agorze. To zasięście nosi charakter sądu bożego — jeśli kamień zrzuci z siebie penitentkę, znaczy to, że nie oczyściła się ona jeszcze z popełnionego przestępstwa.

W przedstawionej pokrótce praktyce — co już sygnalizowaliśmy — interesuje nas najbardziej miejsce i obiekt, przy którym w znacznym stopniu wypełnia się kara cudzołóżnicy, gdzie rozpoczyna się ona i kończy. Rzecz więc dzieje się na placu zebrań wspólnoty; tu — w samym sercu przestrzeni społecznej tworzonej przez grupę osadniczą — znajduje się kamień, który wydaje się materializować i symbolizować zarazem owo serce — najważniejszy punkt wspólnotowego organizmu. Ludwik Gernet pisze o nim następująco: „kamień agory tworzy także środek-punkt centralny i ma on, jak się wydaje, długą przeszłość, a wśród jego funkcji, skądinąd wielce różnorodnych, prawny aspekt tego obiektu znajduje równorzędne poświadczenia: kamień jest używany do proklamacji zarządzeń władzy, przy zaprzysiężeniach wyższych urzędników, przy nim zawiadamia się o takich aktach prawnych jak adopcje i służy on dla egzekwowania kar starego typu (wystawianie skazanych przy słupie przegierzowym) itd.”⁸

Między kamieniem agory, znajdującym się w Kyme, a naszym (po)mostem targowym, który, jak ze wzmian-

⁷ Plutarch, *Quaestiones graecae*, 2; zob. P. Schmitt-Pantel, *L'Âne, l'adultère et la cité*, w: *Le Charivari*, red. J. Le Goff, J.C. Schmitt, Paris 1981, s. 117–122.

⁸ L. Gernet, *Sur le symbolisme politique*, s. 279. Por. ze śred. definicją przegierza (*mediastinus*): *genus tormenti quod ponitur in medio civitatis* — zob. A. Rogalanka: *Lokacja miasta na lewym brzegu Warty w 1253 r.*, w: *Dzieje Poznania*, pod red. J. Topolskiego, t. I, Poznań 1988, s. 207.

ki Thietmara wypada się domyślać, można było spotkać nie w jednym tylko skupisku wspólnotowym państwa Bolesława Chrobrego⁹, zarysowuje się kilka istotnych podobieństw. Po pierwsze, czy nawet jeszcze przed przystąpieniem do porównań, trzeba uwypuklić fakt, iż oba „miejsca” usytuowane są w tej części przestrzeni społecznej, która — L. Gernet powiedziałaby — należy do miasta. Należy ona wraz z interesującymi nas obiektami do grupy tworzącej miejscową społeczność i jako taka sama sobą oraz swoimi instytucjami (urządzeniami), w pewnym sensie przeciwstawia się ośrodkowi władzy zakorzenionemu na grodzie-akropolu i reprezentowanemu przez własną, wydzieloną strefę.¹⁰ Wspólnota tedy w miejscu swych zebrań współuczestniczy w akcie dokonywania się kary, kontroluje też czynność zadośćuczynienia sprawiedliwości.

Kolejne podobieństwo wiąże się z samym obiektem, który zarówno materialnie jak w sposób ideowo-symboliczny służy przeprowadzeniu kary. Nie powiemy nic więcej ponad to, co wielokrotnie przewijało się w wypowiedziach wyżej uwagach, jednak teraz z całą wyrazistością uzewnętrzniają się dwa niezwykle ważne momenty, obecne w przebiegach tych, zdawałoby się, tak odległych i różnych od siebie wydarzeń. W każdym z przypadków obiekt wyróżniony na placu zebrań ludu spełnia rolę prawno-penitencjarną. Jednakże jest też powód-przewina, dla której prowadzono winnego w starożytnej Grecji i dawnej Polsce do przedstawianych tu miejsc. To ostatnie stwierdzenie otwiera z pewnością pole do ciekawych poszukiwań: poprowadziłyby one nas przecież znacznie dalej niż chcielibyśmy dojść w niniejszym szkicu.

Kamień agory, jak wiemy, oprócz funkcji, w jakiej poznaliśmy go w przykładzie z Kyme, spełniał rozmaite i liczne zadania społeczne. Czy z (po)mostem targowym

⁹ Zob. A. Gieysztor, *La ville slave du haut moyen-âge, centre de production artisanale et de rayonnement commercial*, Ergon, 3, 1962, s. 291.

¹⁰ Zob. P. Lévêque, P. Vidal-Naquet: *Clisthène l'Athénien*, Paris 1964, passim.

było podobnie? Szczęśliwie, w celu pełniejszego określenia jego przeznaczeń i udziału w życiu wspólnoty nie musimy uciekać się do prawidłowości ogólnych, odtwarzanych przy pomocy obcego materiału źródłowego. Jednak rzecz rozpoczniemy od refleksji tego rodzaju.

Egzekwowanie sprawiedliwości, zresztą jak cała domena sądownicza w społecznościach dawniejszych, w tym wczesnego średniowiecza, wpisywało się płynnie w kontekst wielu innych przejawów funkcjonowania organizmu społecznego¹¹, toteż nie sposób dla owych czasów rolę (po)mostu targowego, mimo iż znanego tylko ze swej jednej specjalności, do niej właśnie zawężyć. Taka „specjalizacja” byłaby niecodzienna, nie zaś fakt spełniania, przez to urządzenie innych jeszcze zadań.

Nazwa, użyta przez Thietmara na oznaczenie interesującego nas obiektu w drugiej swej części dookreśla go jako rzecz należącą do targu — placu zgromadzeń, tam umiejscowioną. Pierwszy jej człon odnosi się do samej konstrukcji i przedstawia ją słowem *pons*. W grę wchodzi więc takie określniki urządzenia, jak most/mostek-kładka, pomost, podwyższenie.

Wydaje się, iż słowo *pons* pojawiło się u Thietmara nieprzypadkowo w związku ze wzmianką kronikarza o konstrukcji ze słowiańskich placów zgromadzeń. Stoi za nim najpewniej tradycja używania tego właśnie wyrazu w stosunku do owych obiektów, które znajdowały się w symbolicznym, a często w rzeczywistym środku przestrzeni gromadzącej okresowo wspólnotę, choć przykłady wspierające nasz domysł nie są imponujące. Znacząca jest przecież okoliczność, że notujemy pochodzące z połowy XIV wieku wyrażenie *Rolandi pons* i, co najważniejsze, dotyczy ono konstrukcji funkcjonalnie i ideowo równoważnej naszemu „mostowi targowemu”.¹² Nie

¹¹ Zob. np. dla Słowiańszczyzny i jej zachodnich sąsiadów W. Lamers, *Formen der Mission bei Sachsen, Schweden und Abotriten*, w: *Vestigia Medievalia*, „Frankfurter historische Abhandlungen”, Bd. 19, Wiesbaden 1979, s. 173 i n.; V. Procházka, *Sněmovnictví a soudnictví polabsko-pobaltských Slovanů*, w: *Vznik a počátky Slovanů*, t. III, Praha 1960, s. 83 i n.

¹² H. Meyer, K. Steinacker, *Das Roland zu Braunschweig und der Löwenstein*, Nachrichten v. d. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-

od rzeczy będzie może wspomnieć też o mostku-kładce (pons), przez którą pojedynczo przechodzili Rzymianie na Polu Marsowym w trakcie głosowań.¹³

Łatwym natomiast do opatrzenia licznymi i dobrymi dowodami jest stwierdzenie, iż stojące na polach wiecowych urządzenia-konstrukcje na różne sposoby włączone w tok spraw dziejących się na owych polach zgromadzeń, odbijają się w źródłach bądź jako swoiste podwyższenia, podesty o strukturze schodkowej, bądź jako słupy-kolumny.¹⁴ Forma łącząca obydwie rozwiązania, czyli słup-kolumna umieszczona na podstawie, zazwyczaj schodkowej, byłaby postacią, jaką przypisywalibyśmy występującym najczęściej w rzeczywistości tego rodzaju urządzeniom. Przez jedną, powiedzmy pionową, część obiektu lub przez drugą, poziomą, określało jednak nader często całość, co świetnie widać między innymi na przykładach zaczerpniętych z *Żywotów* Ottona z Bambergu.

Fakt ten utrudniał nie tylko identyfikację między sobą takich konstrukcji, ale, przy ich wielofunkcyjności, zaciemniał obraz samej instytucji społecznej czy też ideowego przesłania, z których wywodziły się — już materialne — przedmioty umieszczane na placach zgromadzeń ludowych. W *Żywocie Ottona* pióra Herborda obiekt, na który wszedł i z którego przemawiał bamberski misjonarz do zgromadzonych na środkowym rynku szczecinian nazwano *gradus lignei*.¹⁵ Ebbo natomiast,

-hist. Kl., 1933, 2, s. 144; A. D. Gathen, *Rolande als Rechtssymbole. Der archäologische Bestand und seine rechtshistorische Deutung*, Berlin 1960, s. 34 i n., 52, 92 i n.

¹³ *Pons suffragiorum*, zob. *Harpers Dictionary of Classical Literature and Antiquities*, wyd. H.T. Peck, New York 1963, s. 1152.

¹⁴ Zob. s. v. Stapel, *Mittelniederdeutsches Wörterbuch*, wyd. K. Schiller, A. Lübken, Bremen 1877, t. IV, s. 363 i n.; s.v. Stafflum, *Deutsches Wörterbuch*, wyd. Bracia Grimm, t. X (2, 1), s. 515; H. Meyer, *Freiheitsroland und Gottesfrieden*, *Hansische Geschichtsblätter*, 56, 1931, s. 15 i przyp. 40; zob. też W. Müller, op. cit., passim.

¹⁵ Herbordi *Dialogus de Vita s. Ottonis ep. Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, K. Liman, MPH s. n., t. VII, 3, s. 179 (III, 17). Zob. L. Leciejewicz, *Początki nadmorskich miast na Pomorzu Zachodnim*, Wrocław 1962, s. 211 i n., 275.

opisując w swym utworze analogiczne zdarzenie, stwierdza, że Otto zajął miejsce na piramidzie i stamtąd pouczał lud stojący wkoło. Były bowiem na wspomnianym placu, jak pisze, „*piramides magne et in altum more paganico murate*”.¹⁶ Na podstawie tych dwu przekazów sądzić wolno, iż obaj autorzy charakteryzowali postawione na środkowym targu szczecińskim urządzenie poprzez jego dolną część — schodkową bazę. Owe *piramides* czy *gradus lignei*, równie dobrze mogłoby tu paść słowo *pons*, skłonni byłibyśmy więc widzieć, zresztą podobnie jak czyniono to w literaturze przedmiotu, jako swego rodzaju podwyższenia, trybuny ze stopniami — mównice.¹⁷

Jednak już inny fragment tekstu Herborda, zgodnie z wypowiedzianymi wyżej sugestiami o częstym ujmowaniu w źródłach naszych obiektów raz przez dolną, raz górną ich część, zmusza nas do zmiany zdania. Hagiograf w dalszym ciągu relacjonując spotkanie misjonarza ze szczecinianami — przedstawia dramatyczną scenę wtargnięcia kapłana pogańskiego na ową „mównicę”, który miał wówczas dwukrotnie uderzyć *columpnam graduum*.¹⁸ Przeto na schodkowej podstawie osadzona była kolumna — słup. Do tego epizodu w innym kontekście powrócimy jeszcze w trakcie tego szkicu, obecnie zbierzmy poczynione spostrzeżenia. Na placu zgromadzeń wspólnoty (targowym) na terenie państwa Polan, jak i na sąsiednim Pomorzu spotykamy konstrukcje określane w łacinie słowami *pons*, *piramis*, *gradus*, które wyobrażać sobie należy jako podstawę — schodkowy podest z ustawionym na takiej bazie słupem.

¹⁶ Ebonis Vita s. Ottonis ep. Babenbergensis, wyd. J. Wikarjak, K. Liman, MPH s. n., t. VII, 2, s. 122 (III, 15). Również słowa *piramis* na oznaczenie podobnego obiektu użyto w eposie *Ruodlieb*; zob. H. Meyer, *Die Eheschliessung im Ruodlieb und das Eheschwert*, Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Ger. Abt., 1932, 52, s. 282 i n.

¹⁷ G. Labuda, *Problematyka badań wczesnośredniowiecznych Szczecina*, Przegląd Zachodni, 8, 1952, s. 556, 565; R. Kiersnowski, *Budownictwo zach.-pomorskie wieku XII w świetle źródeł pisanych*, Wiadomości Archeologiczne, 19, 1953, s. 128; Leciejewicz, op. cit., s. 275; Procházka, op. cit., s. 100; H. Chłopocka, L. Leciejewicz, T. Wieczorowski, *Dzieje Szczecina*, t. II, Warszawa 1985, s. 34.

¹⁸ Herbordi *Dialogus*, s. 179 (III, 18).

Forma, jaką tu odtwarzamy, jest typowa i powtarza się w całej masie obiektów z Europy Zachodniej, nazywanych tam rozmaicie — również obdarzanych terminem *perron*. Przyjmując pokrewieństwo słowiańskich obiektów tutaj przedstawianych z, ogólnie mówiąc, zachodnioeuropejskimi znakami prawa (władzy) i wolności wspólnoty (miasta)¹⁹, nie musimy specjalnie dowodzić tego, iż *pons mercati* Thietmara, oprócz funkcji wymienionej przez kronikarza, pełnił też zadania podobne tym, spełnianym przez urządzenie ze środkowego rynku szczecińskiego (miejsce ogłaszania postanowień władzy, oficjalnych przemówień itp.), a także służył akcjom czy przedsięwzięciom, jakie L. Gernet wiązał z kamieniem agory, leżącym na placu zgromadzeń Kyme. W postaci bowiem podestu (kamienia) ze słupem-kolumną mamy do czynienia z prastarym znakiem kultowym, symbolem środka — miejsca ogniskującego działania wiecu, uświęcającego wszystkie podejmowane tu czynności i uchwały.²⁰ W jego bliskości składano więc przysięgi, radzono, ogłaszano informacje, karano — wszystko, co tu się zdarzało, nabierało wartości o znaczeniu i zasięgu ogólnospółnotowym.

Wspomniane urządzenie, a przede wszystkim stojące za nim treści ideowe, wydają się być od bardzo dawna własnością kulturową Słowiańszczyzny; w każdym ra-

¹⁹ Zob. J. Meier, *Ahnengrab und Rechtsstein*, Berlin 1950, s. 66 i n.; Müller, op. cit., zwłaszcza rozdz. 12 (Stufenpyramiden in Westeuropa); b. kontrowersyjna praca W. Maisla, *Archeologia prawna Europy*, Warszawa 1989, s. 297 i n.

²⁰ Zob. P. Goessler, *Grabhügel und Dingplatz*, w: *Beiträge zur Geschichte, Literatur und Sprachkunde vornehmlich Württembergs* (Festschrift für Karl Bohnenberger), Tübingen 1938, s. 15 in.; K. Bischoff, *Germ.* haugaz, Hügel, Grabhügel im Deutschen. Eine Flurnamenstudie*, Abh. d. Geistes- und sozialwiss. Kl., Ak. d. Wiss. und d. Lit. zu Mainz, Jg. 1975, 4, passim. O związku tego „punktu” z powoływaniem władzy (vide „królewskie kamienie”) przypomina epizod Arturiański: „wielki cios kamienny leżał pośrodku placu, a na nim żelazne kowadło, w które wrażony był miecz aż po rękojeść” — kto tu w stolicy, Londynie, wyciągnąłby z uwięzi ów miecz, zostanie królem. *Merlin Czarodziej*, w: *Opowieści Okrągłego Stołu*, Warszawa 1987, s. 55.

zie nie widać powodów dla wpisania tego dobra i towarzyszących mu idei w proces „cywilizacyjnego przyspieszenia”, jakie spowodowało wprowadzenie chrześcijaństwa w państwie Polan i u jego sąsiadów. Potwierdzenia funkcjonowania w słowiańskich społecznościach osadniczych znaków wspólnotowej władzy pochodzą z bardzo wczesnego okresu (pocz. XI, pocz. XII w.) — wczesnego nie tylko ze względu na miejscowe realia.²¹ Także w porównaniu z przekazami zachodnioeuropejskimi, które mówią o symbolach miejskiej wolności i autonomii — schodkowych konstrukcjach zwieńczonych kolumną — (perron, market cross itd.) są to przedziały czasu osadzające nasze obiekty bardzo nisko na wspólnej skali chronologicznej.

Również obszar wystąpienia schodkowych konstrukcji ze słupem — fakt funkcjonowania tychże w ich zwykłej dla siebie roli na terenach słowiańskich, zasługuje na parę słów komentarza. Werner Müller, który gruntownie przyjrzał się takim i podobnym znakom władzy, a zarazem symbolom reprezentującym wspólnotę zorganizowaną, skłonny jest twierdzić, że dopiero w XII wieku, wraz z rozwojem autonomii miast, dochodzi do upowszechnienia się schodkowych obiektów w Europie Zachodniej. Co więcej, zdaniem tego badacza urządzenie typu *perron*, a więc powtórzmy — schodkowe podesty ze słupem, kończą się na linii Renu — Malmedy, Maastricht, Vervier — to miasta najdalej wysunięte na wschód, a posiadające takie „Stufenpyramidy”. W krajach nadreńskich i od Szwajcarii do Niderlandów *perro-*

²¹ Obok *pons mercati* Thietmara, wskażmy podobne urządzenie znane z dekretów Brzetysława, a określone przez swą górną część składową — słup (*palus in medio foro*, Kosmas, II, 4), przy którym miał odbywać karę nieuczciwy karczmarz. Zob. V. Vaněček: *Nový text (varianta) Dekretů Brětislavových z r. 1039*, *Slavia Antiqua*, 1951–1952, s. 134; G. Labuda, *Dekrety Brzetysława*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. I, Wrocław 1961, s. 334. Najpewniej takie miejsce — podest ze słupem, znajdujący się w przestrzeni targowej — zlokalizował W. Szafrński w Płocku: tenże, *Płock we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1983, s. 81 i n.; tenże, *Les origines de Płock*, Ergon, 3, 1962, s. 404 i n.

ny w uzewnętrznianiu miejskiego prawa zastępują czerwone, niebieskie i czarne kamienie.²²

Precyzując swoją obserwację, W. Müller stwierdza: „Die perrons gehören zum atlantischen Europa von Portugal bis Schottland, ausgreifend bis Südtalien und Österreich. Im Mitteleuropa verschwinden sie fast schlagartig an der Rheinlinie und treten in Nord-, Zentral- und Osteuropa nur in Streuexemplaren auf, wie etwa die Rolande von Neuahaldensleben, Posen und Hermannstadt.”²³

Autor odnotowuje także i tę prawidłowość, iż, przesuwając się na wschód, *perron* traci wyraźnie swe doniosłe znaczenie znaku miasta — i pozbawiony całego bogactwa swych zadań kończy jako pręgierz, czy specjalizując się inaczej — jak to ma na przykład miejsce w niektórych miastach niemieckich — staje się pomnikiem zawiadamiającym o wolności handlu na rozciągającym się wkoło placu.

Krótko mówiąc, nasze słowiańskie „perrony” w istotnym stopniu zakłócają obraz zjawiska, zresztą z wielką kompetencją i rozmachem kreślony przez niemieckiego uczonego. Na rodzimym zaś gruncie ich wynurzenie się z dziejów powinno przynajmniej prowadzić do bardziej wieloaspektowego traktowania procesu, nazywanego skrótowo recepcją prawa niemieckiego. Nowe spojrzenie na miejscowe rozwiązania w zakresie instytucji życia społecznego byłoby także uzasadnione wobec faktu, że wspomniane obiekty ze słowiańskich placów zebranych znajdują u siebie — jeśli tak rzec można — realizację pokrewną, chronologicznie też bardzo wczesną. Myślimy o tzw. słupie konińskim, który bynajmniej nie jest drogowskazem.²⁴ Na wzór zachodnioeuropejskich

²² Müller, op. cit., s. 219.

²³ Ibid., s. 217 i n.

²⁴ Przyjmujemy wersję napisu, którą podaje M. Plezia, *Uwagi filologa nad inskrypcją konińską*, w: *Z dziejów regionu konińskiego*, pod red. M. Dembińskiej, Wrocław 1970, s. 159–167. Słup to „*vie formula et iustitie*”, stoi nie prawie w środku znanego odcinka drogi, ale właśnie dokładnie w jej środku, i stąd też wynika jego „moc”, a nie właściwości informacyjne drogowskazu. Zob. też T. Wąso-

słupów sądowych, co trzeba brać dosłownie, jeśli idzie o kształt, gdy jednak chodzi o zakres i sposób pełnionych funkcji — jesteśmy zdani na domysły — stwarza on miejsce sądowe. Stwarza je też — zgodnie z tradycją znaków władzy — w punkcie specjalnym, w tym przypadku połowy drogi między dwoma ośrodkami — częściej zaś mamy do czynienia ze słupem na stopniach na skrzyżowaniu się czterech dróg.²⁵

Słowiańskie znaki władzy, będąc chronologicznie konkurencyjnymi wobec swych zachodnioeuropejskich odpowiedników, zachęcają bardziej do myślenia o pewnej instytucji zdomowionej i wspólnej wielu kulturom i ludom — wyrażanej materialnie przez megalit, kamień ze schodkami, schodkowy podest ze słupem itd., niż stają się one argumentem za recepcją interesującej nas konstrukcji z Zachodu na Wschód, czy jakkolwiek inaczej by przeprowadzać drogę zapożyczenia. Jednym z przodków naszych XI-wiecznych konstrukcji jest obiekt zwany *stafflum* (*stapulum*), poświadczony już w prawie Franków ripuarskich²⁶; podobne miejsca, prawa i władzy mogli mieć i Słowianie. Ciekawie rysuje się tu przykład ruski. Izmail Srezniewski wskazuje na fragment menologium cerkiewnosłowiańskiego z końca XI wieku, gdzie wspomniana została *stepen*, obiekt skądinąd poświadczony dla pewnych pól wiecowych średniowiecznej Rusi.²⁷ Występuje ona tam w opi-

wicz, *Inskrypcja konińska z 1151 r.*, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, 1967, 1, s. 91 i n.; M. Dembiński, *Funkcje targu, wymiana i moneta*, w: *Historia kultury materialnej Polski*, t. 1, Wrocław 1978, s. 262. Obok słupa z Konina stawiałbym Mnicha z okolic Śleży, który najprawdopodobniej wyznaczał też „miejsce władzy — prawa”. O jednym i drugim ostatnio W. Korta, *Tajemnice góry Śleży*, Katowice 1988, s. 112 i n., 130 i n.

²⁵ Zob. J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, Berlin 1956 (przedruk wyd. 4 z 1899 r.)

²⁶ Zob. s.v. *stapulus*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (Du Cange), ed. nova a L. Favre, Paris 1938, t. VII, s. 583; Procházka, op. cit., s. 99 i zob. przyp. 14.

²⁷ I.I. Sreznieskiego *Materiały dla słownika drevne-russkogo jazyka*, t. III, Graz 1956, s. 512 (s.v. *stepen*); D. J. Ilovajskij, *O večevoj stepeni*, *Drevnosti* (Trudy Moskov. Archeol. Obsčestva), 1,

sie męczeństwa św. Epichariusza, który za wzbranianie się przed oddawaniem czci bałwanom stanął przed „stepenem soudiščnym”.²⁸ Tym wyrazem oddano rzymski *tribunal* sędziego, pokazując, iż *stepen* była urządzeniem znanym i narzucającym się w takim kontekście jako „podwyższenie” — miejsce prawa i władzy.

Dla roku 1462 mamy poświadczoną dla Pskowa przez letopis *stepen*, znajdującą, się na polu wiecowym miasta.²⁹ Z niej między innymi przemawia do ludu namiestnik księcia, na niej zasiadają sędziowie w trakcie posiedzenia sądu. Oczywiście, dla tych czynności, wiążących się bezpośrednio z konstrukcją, której losy badamy, przytoczyć można podobne zachowania się z różnych czasów i różnych terenów. Teraz, w naszym telegraficznym przeglądzie i omówieniu pokrewnych sobie zabytków, ważna jest nazwa pskowskiego obiektu (*stepen*) równoznaczna, na co chcemy zwrócić uwagę, z frankijskim *stafflum/staplum*. W obu wypadkach chodzi o podwyższenie, strukturę schodkową (por. *step*, *Staffel*, *stopień* — od *stopa*), na którą wchodzi się, by tym samym zająć miejsce kultowo wyróżnione, uprawniające do przemawiania na wiecu i zarazem nadające wypowiedzi określone znaczenia i sankcje.³⁰

Barwnego opisu takiej akcji dostarcza Herbord.³¹ Na zakończenie wracamy więc ponownie na środkowy rynek

1865–1967, s. 97; J. K. Łabutina, *Istoričeskaja topografija Pskova w XIV–XV vv.*, Moskwa 1985, s. 137; I. Ja. Frojanov, A. Ju. Dvorničenko, *Goroda-gosudarstva Drevnej Russi*, Leningrad 1988, s. 63, przyp. 118.

²⁸ Zob. V. Jagić, *Služebnyje minei za sentjabr, oktjabr i nojabr v cerkovno-slavjanskom perevode po russkim rukopisjam 1095–1097 goda*, S.-Petersburg 1886, s. 210. Zob. też M. Nowicka: *Malowany portret cesarski i jego funkcja w Imperium Rzymskim (I–IV w.)*, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, 1988, 36, s. 21 (Chrystus przed trybunałem rzymskim — min. Ewangeliarza z Rossano).

²⁹ Łabutina, op. cit., s. 137.

³⁰ Por. z *mahalbergo* (*mailobergus*); Lögberg (K. Hastrup, *Culture and History in Medieval Iceland*, Oxford 1985, s. 122), tu może należy też „dostawić” sady kopne (H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV, Warszawa 1970, s. 203 i n.).

³¹ Herbord *Dialogus*, s. 179 i n. (III, 18).

szczeciński, wypełniony ludźmi, których Otto z Bambergu kaptuje dla nowej religii. Misjonarz przemawia do zgromadzonych z miejsca uświęconego przez tutejsze wierzenia, zwyczaje i tradycje — jeśli jednak chciał zabrać głos publicznie, nie miał wyboru. Wtem pojawia się główny opozycjonista świętego — pogański kapłan. Podbiega do wiecowej stepeni (terminem ruskim oddajemy łacińskie *ad gradus*) i trzymaną w rękę zakrzywioną laską uderza silnie dwa razy w słup konstrukcji. Następnie odbiera głos mówiacemu Ottonowi oraz jego tłumaczowi i sam przystępuje do kontroracji. Czynności pogańskiego kapłana noszą wyraźnie rytualny charakter — szerzej zajmijmy się tą sprawą w osobnym szkicu. Zwróćmy przecież uwagę, iż słowa obydwu przeciwników muszą padać z jednego miejsca, że przy zmianie mówcy pośredniczy schodkowa konstrukcja, gdy zaś zepchnięta z niej zostaje osoba reprezentująca władzę, gest ten równy jest z wypowiedzeniem posłuszeństwa zwierzchności.

- * *Pons mercati* na naszym gruncie mediewistycznym nie doczekał się specjalnego zainteresowania. Pozostaje sobie, po prostu, jako most targowy, obiekt bez dokładniejszej specyfikacji, co dobrze ilustruje wypowiedź Romana Michałowskiego (*Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 23): „Tymczasem w Polsce Chrobrego karę rozpustnikom wymierzała jakaś szersza organizacja społeczna lub państwowa. Wskazuje na to miejsce kaźni: most targowy. Płyne stąd wniosek, że wspomnianą karę wprowadzono w czasach chrześcijańskich”. O ile można się zorientować, autor jest zdania, że urządzenie, przy którym wykonywano karę jest świeżej daty, ma też instrumentalne znaczenie. Natomiast W. Chudziak, R. Kaźmierczak i Jacek Niegowski, w zbożnym skądinąd zamiarze osadzenia znalezisk archeologicznych w planie społeczno-kulturowym, pomost targowy (bo takiego terminu używają) próbują odnieść do drewnianych konstrukcji nadbrzeża, współtworzących położone na wyspach jezior miejsca wymiany handlowej, wychodząc od przypadków szczegółowych, okazałych znalezisk w Żółtym na wyspie Jeziora Zarańskiego i w Parsecu. Doniesienie Thietmara dotyczy wszakże generalnie kraju Bolesława Chrobrego, w którym tego rodzaju przestrzeń targowa nie stanowi normy, a w dodatku ku innym rozwiązaniom kieruje jednoznacznie wzrok materiał porównawczy. Zob. W. Chudziak, R. Kaźmierczak, J. Niegowski, *Próba reinterpretacji zabudowy wyspy*

w *Parsęku na Pomorzu Środkowym*, Przegląd Archeologiczny, 55, 2007, s. 166; W. Chudziak, *Wyspa w Żółtym na Jeziorze Żarańskim — na pograniczu rzeczywistości i transcendencji*, w: *Studia nad dawną Polską*, red. T. Sawicki, t. 2, Gniezno 2009, s. 61 n.; W. Chudziak, R. Kaźmierczak, J. Niegowski, *The Island in Żółte on Lake Żarańskie. Early Medieval Gateway into West Pomerania*, Toruń 2014, s. 448.

Kwestia dawnego miejsca władzy zyskała ostatnio, w odniesieniu do innego „naszego obiektu”, instruktywne interpretacje oraz doprecyzowania, zob. M. Kara, *Tron książęcy „Ad Sanctam Mariam” w Poznaniu w świetle ponownych dociekań analitycznych*, *Slavia Antiqua*, 47, 2006, s. 99–160, zwłaszcza s. 114; Adam Kozak, *Sądy „in gradibus” przy kościele NMP na poznańskim Ostrowiu Tumskim w pierwszej dekadzie XV wieku*, w: *Stilo et animo. Prace historyczne ofiarowane Tomaszowi Jasińskiemu w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Dorna i in., Poznań 2016, s. 445–452.

Otto z Bambergu i *pontifex idolorum*. O urządzeniu i obyczaju miejsca wiecowego pogańskiego Szczecina

Interesować nas będzie pewna scena z drugiej wyprawy misyjnej Ottona z Bambergu, rozgrywająca się w Szczecinie z początkiem lub około połowy sierpnia 1128 r., a przedstawiona we wszystkich trzech głównych żywotach tego świętego¹. Zajmuje ona ważne miejsce w przebiegu całej misji, gdyż w następstwie składających się na nią zdarzeń Otto ponownie przełamuje niechęć szczecinian do nowej wiary i sprowadza ich z drogi apostazji na łono Kościoła.

¹ Posługujemy się wydaniem *Żywotów* Jana Wikarjaka i Kazimierza Limana, *Monumenta Poloniae Historica*, series nova, t. VII, 1–3, Warszawa 1966, 1969, 1974. Przegląd literatury daje tamże K. Liman, zob. też J. Petersohn, *Bemerkungen zu einer neuen Ausgabe der Viten Ottos von Bamberg. Prüfeninger Vita und Ebo*, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, 1, 1971, s. 175–194. Omawianą tu serię zdarzeń przedstawia: Wolfger ks. III, 7–8 (Otto zmarł w 1139 r. — żywot powstał między 1140–1146 r.), Ebo, ks. III, 15–16 (1151–1159 r.), Herbord, ks. III, 17–18 (1158–1160 r.).

Zanim przejdziemy do dokładniejszego śledzenia wypadków rozgrywających się na szczecińskim rynku, skupmy jednak uwagę na przekazach źródłowych — żywotach Ottona z Bambergu pióra Wolfgera, Ebona i Herborda. Jesteśmy w korzystnej i ciekawej sytuacji badawczej, rozporządzamy serią trzech relacji spisanych w kilkuletnich od siebie odstępach w jednorodnym — jeśli tak wolno rzec — środowisku benedyktyńskich klasztorów Prüfening i Michelsbergu. Co jednak może najistotniejsze, swego biskupa i dobroczyńcę oraz fundatora (konwent w Prüfening) przybliżają hagiografom ludzie towarzyszący mu kiedyś w jego działaniach, również jako uczestnicy wypraw na Pomorze.

Autor pierwszego żywotu (*Vita Prießlingensis*) zdaje się korzystać z informacji Adalberta, tłumacza Ottona, późniejszego biskupa pomorskiego — osoby będącej dosłownie u boku bamberskiego misjonarza w czasie obu podróży. Nie wdając się tu w dokładniejsze wyjaśnienia dotyczące zasobu i źródeł informacji pomorskich w dziele Wolfgera, podkreślmy tylko fakt, iż Adalbert-tłumacz był uczestnikiem rzeczonej sceny rozgrywającej się w sierpniu 1128 r. na rynku w Szczecinie.

Drugi żywot stawia przed nami innego towarzysza pomorskiej działalności Ottona — Udalryka, kapłana bamberskiego kościoła i hospicium pod wezwaniem św. Egidiusza. Ten obrotny ksiądz troszczył się o materialne wyposażenie pierwszej wyprawy na Pomorze, jednak złożony w przeddzień wyjazdu chorobą nie wziął w misji udziału. Jest przecież wśród świty biskupa w 1128 r. w trakcie jego marszu przez miasta pomorskie, także w Szczecinie w interesującym nas momencie znajduje się w pobliżu misjonarza. Mówi zresztą o tym sam Ebonowi, który z kolei nie kryje, że swą relację o drugim pochodzie Bamberczyka na Pomorze składa na podstawie opowieści Udalryka.

Trzeci żywot i trzeci naoczny świadek. Udalryk już nie żyje, gdy Herbord, mnich Michelsberski, pracuje nad kolejną wersją biografii Ottona. Ma on jednak nie gorsze możliwości docierania do pomorskich wydarzeń

z życia świętego męża. Tym razem do skarbnicy swej pamięci sięga mnich Michelsberski Sefrid, młody człowiek w chwili podejmowania pierwszej akcji pomorskiej przez biskupa Bambergu, polecony wówczas misjonarzowi przez Udalryka jako „*strenuus et fidelis, qui etiam cartis in itinere, cum necesse est, scribendis promptus et impiger erit*”². Sefrid wziął udział w obu wyprawach Ottona, także pozostając w jego pobliżu. Nosił, jak wspomina, krzyż przed świętym biskupem w Szczecinie w czasie pierwszego tam pobytu misji, również był tam w trzy lata później wśród towarzyszy Ottona, gdy ów na rynku podjął przemowę przeciw miejscowym apostatom. Herbord czyni zresztą Sefrida narratorem tych wypadków, podobnie jak jemu powierza większe zadanie przedstawienia dziejów peregrynacji Bamberczyka do barbarzyńców.

Mamy więc trzy oddzielne ujęcia jednej i tej samej sceny, trzy wersje tych samych wydarzeń podane przez tyłuż ich naocznych obserwatorów, jak założyć nawet można, stojących wówczas blisko siebie i wciągniętych w naturalny sposób w bieg wypadków. Między utrwalonymi przez hagiograficzną narrację obrazami naszej sceny z rynku szczecińskiego zachodzą pewne różnice, choć generalnie budują one ten sam układ zdarzeń. Otto postanawia udać się do Szczecina i podjąć wyzwanie, jakie stanowi dla niego odejście mieszkańców miasta od wiary, którą niedawno im zaszczepił. Ta decyzja biskupa poprzedza epizod będący w centrum naszej uwagi. Współtowarzysze misjonarza boją się stanąć oko w oko z tłumem, który odrzucił wiarę, boją się też o życie swego przywódcy, wreszcie — wobec determinacji biskupa — decydują się ruszyć na pogańskie miasto. Docierają tam wodą i po wylądowaniu chronią się w bazylice św. Piotra i Pawła, stojącej przed bramą miasta na rozległym, pustym terenie. Wieść o tym, że Otto zmierza do Szczecina, rozeszła się szybko i dotarła do pomorskiej metropolii przed przybyciem misjonarza, toteż gniewny tłum od razu wyraża swą wrogość wobec nieproszonych gości.

² Ebo, II, 3.

Tak rzecz ujmują wszystkie trzy żywoty, jednakże według *Vita Priebligensis* Otton przyjechał w sobotę, podczas gdy Ebo i Herbord umieszczają moment zawitania grupy misyjnej u wrót Szczecina dzień wcześniej, w piątek. Pierwsze starcie krzewicieli nowej wiary z pogańskimi szczecinianami to zaledwie preludium do właściwej i decydującej konfrontacji dwu światów i dwu światopoglądów. Rozstrzygający pojedynek odbędzie się niedługo i hagiografowie rozumiejący właśnie tak — jako walkę — działalność Ottona, bitwę główną przesuwają na niedzielę, na czas święty, sprzyjający najlepiej takiemu przedsięwzięciu. Ebo i Herbord każą więc swemu „żołnierzowi Chrystusa” przez piątek i sobotę przygotowywać się do zmagania. Posiłkują się tu zwyczajowo stosowanym toposem: święty mąż przed akcją spędza czas na postach, modlitwach i medytacjach.

Wolfger bardziej z marszu poleca atakować biskupowi, który przecież inaczej niż w dwóch pozostałych *Żywotach* nie ma całego jednego wolnego dnia na koncentrację przed decydującym starciem, ale za to wyruszenie Ottona na plac boju, czyli na środkowy rynek Szczecina, przedstawione zostało w duchu na wskroś militarnym. Posłużono się przy tej okazji rozwiązaniem retorycznym stosowanym zwłaszcza dla opisu zwycięskich w następstwie zbliżającej się bitwy wojsk — opromienia je niezwykły blask porażający przeciwnika³.

Słowem, w pewną niedzielę sierpniową 1128 r. Otton poprzedzany przez *vexillum crucis*, przyobleczony w strój biskupi, po boku z dwoma kapłanami, w których Ebon widzi Adalberta-tłumacza i Udalryka, oraz w asyście pozostałych towarzyszy, maszeruje ostentacyjnie przez miasto i kieruje się — jak stwierdza Herbord — „*in medium forum civitatis*”. W tym punkcie akcji dochodzi do istotnych rozbieżności między relacjami *Żywotów*, takich, które mogą wynikać z różnic w polach obserwacji świadków notujących w pamięci wydarzenia i takich,

³ Por. H. Wolfram, *Splendor imperii. Die Epiphanie von Tugend und Heil in Herrschaft und Reich*, Graz-Köln 1963.

które mają swe źródła w odmiennych koncepcjach pisarskich hagiografów, w nieporozumieniach czy przekłamaniach dokonujących się w procesie przekazywania informacji.

Wolfger słabo nasycy szczegółami i miejscowymi realiami obraz starcia się biskupa z dotkniętymi apostazją szczecinianami i ich prowodyrem, pogańskim kapłanem. Orszak Ottona, budzący postrach wśród niewiernych, wyrusza do walki, ale poza tym, że przeszedł „*per mediam civitatem*” nic nie wiąże opowiadania ze środowiskiem, w którym przedsiębrano akcję. Dobrze też nie wiemy, dokąd dotarł Otto ze swym zastępem — enigmatyczne i budowane przy pomocy tworzywa biblijnego doniesienie stwierdza tylko: „*Porro episcopus locuturus ad plebem in excelso urbis constitit loco*”.

Znacznie wyraźniej na relacji Ebona o tym samym wydarzeniu odciska swe piętno wspomnienie przeżytej kiedyś sytuacji, przedstawione hagiografowi przez Udalryka. Ebo wie od niego, że to właśnie on i Adalbert znajdowali się u boku Ottona, podaje też inne szczegóły zdradzające znajomość miejsca akcji, o nich później — jednak z winy hagiografa (a może jego ekscerptatorów) dochodzi do zakłócenia przestrzennego porządku opisywanej sceny. Wspomniany autor umiejscawia bowiem główne starcie się Ottona z pogańskim kapłanem i szczecinianami przed bramą miasta, na owej wolnej przestrzeni wokół bazyliki św. Piotra i Pawła. Tam też sytuuje on jakieś *pyramides magne*, na jednej z których miał stanąć Otto i przy pomocy tłumacza Adalberta adresować do zgromadzonych kazanie-reprimendę. Są to doniesienia — owe szczegóły — zdradzające wgląd piszącego w topografię i dramaturgię dokonującej się kiedyś w rzeczywistości sceny.

W sumie przecież nakreślony przez Ebona obraz tej fazy wypadków jest mało klarowny i kłóci się w dodatku z przestrzennym rozplanowaniem Szczecina. Czytając właśnie w takiej kolejności *Żywoty Ottona*, to znaczy od *Vita Priefligensis* Wolfgera przez Ebona do Herborda, odnosimy wrażenie, iż Sefrid, informator tego ostatnie-

go, najwięcej zatrzymał z owego pamiętnego dnia sierpniowego, a i hagiograf, śledząc tok wywodu swoich poprzedników, starał się poprowadzić swą opowieść tak, aby posuwała się ona rytmem dziejących się wówczas wydarzeń. Herbord chciał też, żeby jego czytelnik, konfrontowany z obcą, barbarzyńską rzeczywistością, otrzymywał precyzyjny wykład zdarzeń, odpowiednio interpretowanych. Zamysł tedy kompozycyjny dzieła oraz wykorzystywana możliwość odwoływania się do przeżyć Sefrida sprawiły, że interesujące nas zdarzenie przesuwają się przed naszymi oczyma jak na zwolnionych klatkach filmowych.

W niedzielę więc Otto podejmuje decyzję i każe się prowadzić „*in medium forum civitatis*”. Orszak dochodzi do bramy grodu, tu zatrzymuje się na chwilę, skupiając swą uwagę na przytwierdzonej u wejścia łódeczce. Jest to znak cudu i zarazem świętej mocy misjonarza — uratował się dzięki niej wielmoża szczeciński Wyszak, płynąc przez morze bez wiosel i jako chrześcijanin ufając Ottonowi, który zjawił mu się we śnie i zachęcił do ucieczki⁴. Po krótkiej rozmowie toczonej w związku z opatrnościową łódką, Herbord ponownie zamieszcza informację o obiekcie, ku któremu zmierza misjonarz: padają słowa „*medium forum*” i zaraz jeszcze dokładniej wyłożono, dlaczego właśnie tam podąża biskup ze swą świtą, szukając generalnej rozprawy z pogańskim kapłanem i niewiernym ludem.

„Znajdują się tam — pisze hagiograf — drewniane stopnie, z których woźni i przedstawiciele władzy zwykli byli przemawiać do wiecu lub zebranych. Sługa ewangelii stojąc na nich rozpoczął kazanie, zaś Wyszak, przyjąwszy rolę woźnego, ręką i głosem uciszał pomruki nieprzychylnego tłumu”. Z przekazu Ebona znamy to urządzenie jako *pyramides magne*, teraz jednak nie mamy wątpliwości, gdzie ono się znajduje i jakim celom słu-

⁴ Wczesne słowiańskie potwierdzenie rozpowszechnionego motywu łódki bez wiosel — sądu bożego, zob. G. Glotz, *L'Ordealie dans la Grèce primitive*, Paris 1904; J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, Berlin 1956, s. 285 n.

ży. Relacja Herborda różni się też od dwu świadectw poprzednich *Żywotów* tym, że współbohaterem wypadków, obok pierwszoplanowego Ottona, staje się Wyszak, miejscowy dostojnik. Ginie natomiast gdzieś w otoczeniu misjonarza i Udalryk, i Adalbert, choć z podawanego w dalszym ciągu przebiegu wypadków wynika jasno, iż tłumacz był w pobliżu Bamberczyka i współdziałał z nim w czasie akcji.

Później zdarzy się cud, który pozwoli przemawiającemu na szczecińskim rynku Ottonowi przełamać niechęć zebranych do religii chrześcijańskiej, a przy okazji upokorzyć pogańskiego kapłana (wzniesione przeciwko biskupowi włócznie zastygają w rękach pogan w powietrzu). My skupimy uwagę tylko na tym, co poprzedzało cudowny epizod, posługując się, nieogólnikowo rzecz zarysowującymi przekazami Ebona i Herborda. Ebo donosi tedy w dalszym ciągu opowieści, że misjonarz „razem z towarzyszami wszedł na jedną piramidę” i przez swego tłumacza zwracał się do szczecinian ze słowami potępienia za apostazję. Wtem w trakcie kazania nadbiegł *pontifex idolorum*, „z trudem przeciskając się przez gęsty tłum, uderzył w piramidę i gromkim głosem nakazał słudze bożemu milczenie”. Uderzył w piramidę — jaką, czym, po co; czy między tym gestem a odebraniem głosu misjonarzowi istnieje jakiś związek? Bez pomocy tekstu Herborda pytania te pozostawałyby bez wyraźnych odpowiedzi.

Prześledźmy więc odpowiednią sekwencję wypadków w relacji Sefrida-Herborda. Gdy przeto wszyscy ucichli, a większość zgromadzonych chętnie słuchała słów misjonarza, „oto jeden z (pogańskich) kapłanów [...] przepełniony wściekłością, gruby i wielki, wpychając się gwałtownie w środek tłum, trzymał w ręku cambuttę i dysząc i parskając podszedł do owych stopni. Podniósłszy (następnie) rękę, raz i dwakroć jak najmocniej uderzył w słup stopni. Potem wielkim krzykiem i słowami, nie wiem jakimi, w sposób obraźliwy ogłoszonymi, nakazuje mówiącemu ciszę — grząc swym grubym głosem zdusił mowę tak tłumacza, jak biskupa i rzecz ludowi: [...]”.

Nagle wychodzi na jaw, iż Ebonowe piramidy i drewniane stopnie wspomniane przez Herborda okazują się zyskiwać — i to, zauważmy, w relacji mimochodem tylko dotyczącej tajemniczego obiektu — jeszcze jeden element składowy: słup, który wznosi się najpewniej na schodkowej podstawie, na drewnianym schodkowym postumencie. Obecność słupa wyrastającego na schodkowej konstrukcji znajdującej się na rynku szczecińskim nie wydaje się być ani wymysłem hagiografa, ani tworem powstałym z jakiegoś niedokładnego przetworzenia przez niego informacji czerpanych od towarzyszy wypraw Ottona. Owa „*columpna graduum*” uwikłana jest w akcję pogańskiego kapłana, jej udział w wydarzeniu nie był już jasny dla ekskryptatorów tekstu Ebona, toteż utrzymanie jej właściwej roli w opowiadaniu Sefrida-Herborda, a nawet pewne uwypuklenie tu znaczenia obiektu, który ów słup współtworzył, przekonuje, że najpewniej Udalryk lub Sefrid czy ktoś trzeci, kto był świadkiem zajścia, przekazywał hagiografowi jego obraz, sytuując wszystko w dobrze sobie znanej scenerii rynku szczecińskiego.

Miejsce postawienia, rodzaj konstrukcji oraz funkcje, jakie ów obiekt wypełniał — pozwalają bez ryzyka zaliczyć go do wielkiej rodziny znaków czy pomników władzy, w której to rodzinie znajdują się jego najbliżsi krewni, okreśłani mianem *stafflum*, *perron*, *market cross*, itd. W innym szkicu zajmowaliśmy się bliżej paralelami typologiczno-funkcjonalnymi oraz historycznymi tego i innych zbliżonych doń obiektów słowiańskich i pozasłowiańskich⁵. Tu jedynie stwierdzmy następujące fakty: na początku XII w. w pogańskim Szczecinie działa sprawnie instytucja miejsca władzy — pewien zrytualizowany system społecznego komunikowania się i współdziałania przedstawicieli wspólnoty i przedstawicieli zwierzchności. Materialnym znakiem obowiązującego porządku jest wie-

⁵ J. Banaszkiewicz, *Pons mercati, gradus lignei, stepen' i inne. Uwagi o znaku władzy i prawa słowiańskich miejsc wiecowych*, zob. w tym tomie; W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961.

kowa *stepen'* — jeśli wolno użyć miana ruskiego, stosowanego do określenia podobnego urzędnika.

Z leżącym na rynku, w centrum społecznej przestrzeni wspólnoty (wiece, święta i handel oczywiście), obiektem wiąże się bezpośrednio także pewien rodzaj rytualnego zachowania się — spróbujmy go odtworzyć. Jeśli Wolfger spłaszcza scenę starcia się Ottona z pogańskim kapłanem do najbardziej ogólnikowych zwrotów („*ydolorum pontifex supervenit et ingenti strepitu concitato vocem illi predicationis eripuit*”), to — jak widzieliśmy — Herbord, a nawet Ebo (coartatus) owo przeszkadzanie rozbijają na szereg czynności. Herbord pozwala nam śledzić dość dokładnie ruchy zagniewanego kapłana pogańskiego. Potwierdza się i wyjaśnia fakt (patrzac przez tekst skrócony Ebona na relację Sefrida) uderzenia przez kapłana pogańskiego słupa wiecowej stepeni. Dowiadujemy się, co więcej, czym nastąpiło to uderzenie, jak również, ile było tych uderzeń. Kapłan użył do tego cambutty, ale zanim zwrócimy uwagę na ów przedmiot, zauważmy, iż między ciosami wymierzonymi w słup wiecowego urzędnika a zabraniem głosu Ottonowi i jego pomocnikowi, tłumaczowi, zachodzi przyczynowo-skutkowa zależność. Najpierw trzykrotnie uderzono cambuttą w słup, potem nakazano misjonarzowi milczenie — głos zabrał kapłan.

Dobrze widać logiczne iunctim między tymi dwoma czynnościami w tekście Ebona, choć dokonane na relacji cięcia zaciemniają cały fragment („*pyramidem percussit ac servum Dei obmutescere magni clamoris virtute imperavit*”). Przeto mówca zajmujący miejsce na wiecowej stepeni rozpoczyna swe wystąpienie od uderzenia w *columpnam graduum*. Jest to zabieg zrozumiały i typowy w zestawieniu z materiałem porównawczym. Ciśnięcie się od razu na usta przykład uderzania specjalną laską w ziemię przy zagajaniu sądu, otwieraniu sejmku itp. Gdy idzie o pokrewne akty, mające na celu także przyciągnięcie sił wyższych dla podejmowanej sprawy, przychodzi wymienić inny standard: wprawianie w ruch świętych włócznie przez rzymskiego dowódcę udającego się na wojnę (*Mars vigila!*).

Uderzenie w kultowy obiekt może znaczyć też w pewnym sensie rzecz odwrotną: spadające na słup razy unieważniają to, co już powiedziano, dając możliwość wyłożenia kolejnej racji (por. rytualne bicie kijami jako strząsanie starego, oczyszczanie się)⁶. Tak czy owak czynność kapłana szczecińskiego nie jest wytworem licencji poetyckiej hagiografów, a mieści się ona znakomicie w działaniach sankcjonujących słowo i dokonanie przez kontakt fizyczny z obiektem kultowo-sakralnym.

Przypomnijmy wreszcie urywek z eposu *Ruodlieb* (po 1050 r.), w którym opisano akt zawarcia małżeństwa, tzw. Friedelehe. Obie strony, pana i panny młodej, stoją wokół specjalnego, kultowego obiektu, określonego jako *piramis*, usytuowanego na wolnej przestrzeni przed „Herrenhofem”: „*Sponsus at extraxit ensemque piramide tersit;/ Annulus in capulo fixus fuit aureus ipso*”⁷. Portarcie mieczem, na którego rękojeści przymocowany był złoty pierścień — symbol małżeńskiego związku, o kamienny słup stojący najpewniej na schodkowym podestacie, przelewa siłę miejsca władzy na dziejące się tu przedsięwzięcia, a co najmniej sankcjonuje czynności odbywające się w jego pobliżu.

Drugi ważny punkt relacji to *cambutta* trzymana w rękę przez kapłana⁸. Nią właśnie, jak pamiętamy, uderzał on w słup schodkowej piramidy rynku szczecińskiego. Nasuwa się pytanie: czy ów przedmiot jest osobistym insygnium kapłana pogańskiego, czy jest *cambutta* laską używaną podczas zgromadzeń wieco-

⁶ Por. F. J.M. De Waele, *The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity*, Gent 1927, s. 184 nn.; F. Liebrecht, *Parallelen zu Sitten und Gebräuchen der alten Griechen und Römer*, w: *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, s. 403 n.; J. Grimm, op. cit., s. 372. Wszeczną panoramę śred. *gestus* przedstawia J.C. Schmitt, *La raison de geste dans l'Occident médiéval*, Paris 1990.

⁷ Por. H. Meyer, *Die Eheschliessung im Ruodlieb und das Eheschwert*, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, 52, 1932 (Ger. Abt.), s. 282 nn.; Ch. Gellinek, *Marriage by Consent in Literary Sources of Medieval Germany*, w: *Essays zur Literaturkritik des europäischen Mittelalters*, Poznań 1980, s. 121 nn.

⁸ Por. F. Focke, *Szepter und Krummstab*, w: *Festgabe für Alois Fuchs*, Paderborn 1950, s. 379 nn.

wych, odpowiednikiem znanej z późniejszej doby krakuli. Trudno o zdecydowane rozstrzygnięcie — to słowo wzięte z języka galijskich Celtów zadomowiło się jeszcze w czasach merowińskich w łacinie jako termin oznaczający biskupi pastorał, laskę (*baculus*), charakteryzującą się krzywaśnią, zakrzywionym zakończeniem. Nie można dopatrywać się w użyciu tego słowa przez Herborda chęci jakiegoś pejoratywnego skontrapunktowania laski kapłana pogańskiego w stosunku do pastorału trzymanego przez Ottona, nie możemy też z pewnością stwierdzić, że idzie o przedmiot podobny także rozmiarami do insygnium biskupiego⁹.

Wydaje się nam raczej, że wspomniana przez Herborda *cambutta* szczecińskiego kapłana była krótsza, o długości zbliżonej do tzw. krakuli czy kuli (od ok. 50–80 cm do 100 cm) i pojawiła się w znanym nam momencie akcji na pierwszym planie z powodu pewnego zwyczaju obowiązującego na zgromadzeniach wiecowych. Symbol prawa, znak wysłanników i obesłania towarzyszył obradom wiecu i można się domyślać, iż ten kultowy przedmiot wyznaczał również właściwy rytm obrad i nadawał im sankcję wyższą w ten sposób, iż mówiący brali go w rękę, wygłaszając swoje kwestie, podobnie jak przewodniczący wiecu (zapewne kapłan), gdy kierował pracami zgromadzenia. Obraz taki przekazują sceny wiecowe *Iliady* i *Odysei*, ale przecież dobrze wiemy też ze źródeł średniowiecznych, że *baculus* miał zdolność przenoszenia władzy czy mocy wyższych na osobę, która go dzierżyła. Niewykluczone, że z tej właściwości *cambutty* i w taki właśnie sposób korzystano w trakcie zgromadzenia na rynku szczecińskim.

Na możliwość zaklasyfikowania *cambutty* kapłana szczecińskiego raczej do obiektów o mniejszych roz-

⁹ Pojawiająca się w XI w. *Żywocie św. Prokopa* „*cambuca sive virga*”, którą święty przepędził z klasztoru opata-Niemca, w czeskiej wersji legendy została oddana słowem *berlo*. W *Liber depictus* (XIV w.) Prokop przedstawiany jest z zakrzywioną laską, krótszą wyraźnie od pastorału. Zob. V. Chaloupecký, B. Ryba, *Středověké legendy Prokopské: jejich historický rozbor a texty*, Praha 1953, s. 119, 167.

miarach, mieszczących się w rodzinie lasek w rodzaju greckiego kerukeionu-kaduceusza i będących w istocie gałęziami zakończonymi widelkami bądź złączonymi, splecionymi dwoma odrostami, wskazuje też — obok nasuwającej się analogii do krakuli — następująca okoliczność. *Bacula* — laski wysokie, wyrażające pozycję społeczną czy urząd właściciela, miawały raczej górny koniec prosty, wieńczony rozmaitymi ozdobami. Długie, zakrzywione kije pasterskie nie miałyby natomiast tych mocy specjalnych, jakie drzemały w laskach-gałęziach typu kerukeionu¹⁰.

Bacula, o których wspomniano wyżej, dostrzegamy w akcji w pewnej wspaniałej scenie nakreślonej przez Kosmasa. Gdy Libusza władała Czechami, doszło raz do zatargu o miedź między dwoma wielmożami, jeden z nich przyjął tak oto niekorzystny dla siebie wyrok: „*indignatus terque quaterque caput concussit et more suo terram ter baculo percussit*”¹¹. Wspomniane przyzwyczajenie owego pana wynika przecież z faktu noszenia zwykle przezeń takiego insygnium godności. Zwyczaj był to ogólniejszy, rozgniewani na św. Wojciecha Prusowie (zapewne starsi wspólnoty) — „*terram baculis percutientes fustes capiti eius apponunt*”¹².

Szczeciński kapłan powinien mieć więc inny rodzaj laski niż ten noszony przez starszyznę. Poszukując dalej właściwej wykładni interpretacyjnej dla naszej cambutty, przywołajmy jeszcze następne obrazy historiograficzne z symboliczną laską. Na początek działanie tak bogate w symboliczne treści rytualne, zanotowane przez Wolfgera. Po znanej nam scenie z rynku szczecińskiego mieszkańcy metropolii pomorskiej decydują się powrócić do wiary chrześcijańskiej. Wielmoża Wyszak jest tym, który prze do podporządkowania wspólnoty biskupo-

¹⁰ Por. F.J.M. De Waele, op. cit., s. 40; F. Focke, op. cit., s. 347 n.

¹¹ Cosmae Pragensis *Chronica Boemorum*, I, 4, ed. B. Bretholz, MGH Scrip. rer. Ger., n.s., t. II, Berolini 1955, s. 12.

¹² Adalberti Pragensis *Vita Prior*, c. XXVIII, ed. J. Karwasieńska, MPH, s.n., t. IV, 1, s. 42. Zob. *Najstarszy zwód prawa polskiego*, ed. J. Matuszewski, art. 4, 13.

wi, rzecz przeprowadza wreszcie przez symboliczny akt: „*ad... subiectionis indicium virgam, quam manu gestabat, ante pedes episcopi proiecisset*”¹³. Analogiczne działanie zapisał Kosmas, przedstawiając poddanie się mieszkańców Giecza Brzetysławowi: „*exeunt ei obviam auream gestantes virgam, quod erat signum dedicionis*”¹⁴.

Użyty w obu rytualnych akcjach przedmiot, przypuszczamy, jest krótszą laską nawiązującą do kerukeionu-kaduceusza (w drugim wypadku, jeśli *aureus* nie wskazuje na kolor obiektu, może być swego rodzaju sceptrum, wykonanym rzeczywiście ze złota lub obłożonym złotymi płatkami). Podobną laskę, jeśli nie tę samą, którą posługiwał się Wyszak, dzierżył na szczecińskiej stopeni pogański kapłan, Herbord jednak, chcąc zachować pewną odpowiedniość symbolicznych przedmiotów trzymanyh przez obu rywali, zakrzywioną *virgam pastorallem* biskupa przeciwstawił lasce kapłana pogańskiego podając tedy fakt, że była ona u góry zagięta lub zakończona jakimiś krzywiznami.

Na koniec dwie jeszcze uwagi. Postawione wyżej alternatywnie pytanie: *cambutta* insygnium osobistym kapłana czy kultowym znakiem porządku obowiązującego we wspólnocie — nie musi być tak właśnie, rozłącznie, formułowane. *Cambutta* wyzwała zarówno skojarzenia z imieniem Kriwego, wzmiankowanym przez Dusburga (i nazwą niższych urzędników sądowych na Litwie — krywów), jak z zakrzywioną laską, symbolem wspólnotowego porządku¹⁵. I w rzeczy samej była zarówno insygnium kapłana, jak symbolem władzy i porządku

¹³ Wolfger, III, 11.

¹⁴ Cosmas, s. 84. Por. obyczaj sprzedawania i przekazywania dóbr „*sub viridi ramo*”; A. Łomnicki, *Symbol zielonej różgi w wiejskim prawie polskim w: Pamiętnik 30-lecia pracy nauk. P. Dąbkowskiego*, Lwów 1927, s. 149–58; Słownik staropolski, t. VIII, Wrocław 1977–81, s. 37 (s.v. różga).

¹⁵ Por. V. N. Toporov, *Prusskij jazyk*, t. IV, Moskwa 1984, s.v. Krive, s. 196–205; J. Słowiński, *Zewnętrzne przejawy становienia i realizowania prawa na wsi polskiej w XVI–XVIII w.*, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 1, 1984, s. 49–50; *Legenda śląska*, ed. T. Wąsowicz, Wrocław 1967, nr 36.

społeczności, obiektem przekazywanym z rąk ideowego zwierzchnika wspólnoty do rąk przedstawicieli władzy i wiecowego zgromadzenia. O dobrym zadomowieniu się w słowiańskiej społeczności takiego rodzaju obiektów symbolicznych i ich wewnętrznym zróżnicowaniu zdaje się mówić wydarzenie zanotowane przez Herborda. Otto z Bambergu przywiózł w podarunku księciu Warcisławowi *baculum eburneum*, zapewne w kształcie sceptrum — „*quod ille statim usus [...] huc illucque deambulabat*”¹⁶.

¹⁶ Herbord, II, 12. Por. J. Le Goff, *Les gestes symboliques dans la vie sociale. Les gestes de la vassalité*, w: *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Spoleto 1976, s. 684 nn; P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen: gestiftet, verschenkt, verkauft, verpfändet. Belege aus Mittelalter*, Nachrichten d. Ak. d. Wiss. in Göttingen, I. philol.-hist. Kl., 5, 1957, passim.