

Radosław KOTECKI  
Bydgoszcz

**„...*id est omnis sacrae rei violatio*” — Świętokradztwo  
w świetle anonimowego Traktatu *de sacrilegiis et immunitatibus  
et eorum compositionibus* z końca XI w.**

**Źródło**

W r. 1858 niemiecki historyk prawa kościelnego, wielce zasłużony wydawca tekstów synodalnych epoki merowińskiej w serii *Monumenta Germaniae Historica*, Friedrich Maassen, poinformował o odkryciu nieznanego dotychczas, anonimowego Traktatu o świętokradztwach<sup>1</sup>. W drugiej połowie lat 60–tych XIX w. inny znakomity kanonista, Johann Friedrich von Schulte, natrafił na egzemplarz tego Traktatu w rękopisie Ms Praha, Universitni Knihovna VIII. H. 7, którego większą część zajmuje obszerny zbiór prawny, opatrzony przez niego nazwą *Sammlung in 294 Kapiteln* (albo *Collectio CCXCIV capitulorum*). Kompilacja ta, znana obecnie jako *Collectio canonum Pragensis I*, jak dowodzą zawarte w niej nieliczne przejątki z Dekretu mistrza Gracjana (*Concordia discordantium canonum*), skomponowana została prawdopodobnie krótko po 1140 r.<sup>2</sup> W jej skład wchodzi 294 rozdziały w większości zaczerpnięte z popularnego *Polycarpusa* (ok. 1104 r.), w mniejszej części zaś z *Collectio B Tripartity* Iwona z Chartres<sup>3</sup>. Pod rozdziałami 231–244 kryją się *summule* opatrzone jednolitym tytułem: *Tractatus de sacrilegiis et immunitatibus et eorum compositionibus* (dalej zwany Traktatem)<sup>4</sup>. Zainteresowały one Schultego na tyle, iż postanowił ogłosić je drukiem w sprawozdaniu z kwerendy w Pradze<sup>5</sup>. Przygotowane przez niego wydanie po dziś dzień pozostaje jedyną pełną edycją tego ciekawego źródła<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> F. Maassen, *Kleine Beiträge zur Kenntniss der Glossatorenzeit*, „Jahrbuch des gemeinen deutschen Rechts”, 2, 1858, s. 220–240, zwłaszcza s. 231, przypis nr 33.

<sup>2</sup> L. Fowler–Magerl, *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections Before 1140*, Hannover 2005 (=MGH Hilfsmittel, 21), s. 244–246.

<sup>3</sup> Ogólnie na temat kolekcji A. Gouron, *Sur la collection en 294 chapitres (MS. Prague Univ. VIII. H. 7)*, „Annales de la Faculté de droit, des sciences sociales et politiques Université de Bordeaux”, 2, 1978, nr 2, s. 95–106.

<sup>4</sup> L. Fowler–Magerl, *Clavis Canonum*, s. 245; L. Kéry, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (Ca. 400–1140): A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, Washington 1999 (=History of Medieval Canon Law, 1), s. 194–196. Niektóre egzemplarze Traktatu mogą różnić się tytułem. Np. tekst zawarty w rękopisie Admont Stiftsbibliothek 43 (f. 198r — 204v) opatrzony został nazwą *De immunitate et sacrilegio et singulorum clericalium ordinum compositione*. Por. A. Winroth, *The Making of Gratian’s Decretum*, Cambridge 2004 (=Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series, 49), s. 25.

<sup>5</sup> J. F. von Schulte, *Über drei in Prager Handschriften enthaltene Canonen–Samlungen*, „Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie die Wissenschaften. Philosophisch–Historische Classe”, 75, 1868, s. 171–232, edycja Traktatu s. 182–198 [dalej: *Tractatus*].

<sup>6</sup> Tekst fragmentami zbliżony do Traktatu z kodeksu *Pragensis I* opublikował również H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mainz 1883, s. 737–741 (na podstawie kodeksu Monac. Cod. lat. 3909).

Sam Traktat przedstawia się tyle interesująco, co enigmatycznie. Nie znamy jego autora, ani miejsca powstania. Jak wynika z inwentarza kolekcji kanonicznych, sporządzonego przez Lotte Kéry, utwór do czasów współczesnych zachował się w pokaźnej liczbie 27 rękopisów, pochodzących głównie z XII i XIII w., co zdaje się dowodzić jego dużej popularności<sup>7</sup>. W tekście zawartym w *Pragensis I* trudno widzieć pierwotną wersję utworu. Już Schulte zauważył, że dwa końcowe rozdziały (cap. 243 i 244) przepisano doń z popularnych XII-wiecznych kolekcji kanonicznych, tj. dzieł Iwona z Chartres oraz Dekretu Gracjana<sup>8</sup>. Za późniejszy dodatek należałoby uznać również rozdział 241, zawierający list papieża Jana VIII do katolików iberyjskich zredagowany na synodzie w Troyes w r. 878, a kończący się słowami *Huc usque lex papae*. Za taką ewentualnością przemawiałoby niedawne odkrycie hiszpańskiego badacza Fernando Lópeza Alsiny, który w archiwum katedry w Santiago de Compostela odnalazł XIII-wieczną kopię listu papieskiego z dołączonym doń tekstem, rozpoczynającym się słowami *Sacrilegium enim comittitur*, który w identycznej kolejności występuje w omawianym tu Traktacie (jako cap. 242)<sup>9</sup>. Badacz ten słusznie wskazał, iż autorem takiego zestawienia był w rzeczywistości Iwon z Chartres i to w jego dziełach należy upatrywać źródła amplifikacji<sup>10</sup>. Nie oznacza to jednak, iż uzupełnienia Traktatu o list Jana VIII nie mógł dokonać sam autor Traktatu, zwłaszcza gdy dopuści się możliwość identyfikacji jego osoby z samym z mistrzem Iwonem. Rację należy przyznać też Schultemu, iż rozdział 243: *De sacrilegis. Johannes* pochodzi wprost z Dekretu Gracjana, gdzie widnieje jako pierwszy fragment jego *dictum* do C. 17, q. 4, c. 20, nawiązujący do kanonu *Si quis suadente diabolo*, uchwalonego w ostatecznej wersji na II Soborze Laterańskim w 1139 r.<sup>11</sup> Dało to asumpt do przypuszczeń o późnej genezie utworu. Podważyło je jednak odkrycie Huberta Mordeka, który w latach 80-tych XX w. natrafił w rkps. Ms Munich, Stb. Clm. 13109, fol. 1r–36r na zbiór wyraźnie zbliżony do kompilacji praskiej, lecz z pewnością odeń starszy, zawierający również Traktat o świętokradztwach w, co istotne, okrojonej, pozbawionej końcowych rozdziałów wersji<sup>12</sup>. Przedgraczańskiej metryki Traktatu w jego krótszym wariantcie domyślano się zresztą już wcześniej. F. Maassen sądził nawet, iż Iwon z Chartes korzystał zeń przy redagowaniu własnych zbiorów prawniczych pod koniec XI w.<sup>13</sup> Pogląd Maassena został jednak słusznie zakwestionowany przez świetnych znawców średniowiecznego prawa kościelnego Stephana Kuttnera i Wilfrieda Hartmanna<sup>14</sup>. Na wcześniejszy niż dotychczas sądzono moment spisania utworu wskazała ostatecznie L. Kéry, dowodząc jego obecności w pochodzącym z końca XI w. rękopisie, przechowywanym w Hessische Landes- und Hochschullbibliothek w Darmstadt<sup>15</sup>. Taki pogląd przyjąłem również w niniejszej pracy.

Miejsce powstania utworu jest równie trudne do ustalenia. Na podstawie dość nikłych przesłanek, mianowicie zbieżności brzmienia niektórych fragmentów Traktatu z uchwałami XI-wiecznych synodów pokojowych z terenów południowych państwa dawnego zachodniofrankijskiego, uważa się, że powstał on być może w Langwedocji (ewentualnie w sąsiedniej Katalonii)<sup>16</sup>. Pamiętać jednak należy, że pod koniec XI stulecia, a więc w prawdopodobnym momencie redakcji Traktatu, „ruch” na rzecz po-

<sup>7</sup> L. Kéry, *Canonical Collections*, s. 194.

<sup>8</sup> J. F. von Schulte, *Über drei in Prager Handschriften*, s. 195.

<sup>9</sup> F. L. Alsina, *A proposito de una carta del papa Juan VIII a los catolicos de Hispania y de la Gotia*, w: *Experientia et sapientia: estudios dedicados a la memoria de Angel Alvarez Gomez*, ed. M. J. Vázquez Lobeiras, J. Vázquez Sánchez, C. R. Dafonte, Santiago de Compostela 2007, s. 259–271 (edycja tekstu na s. 269–271).

<sup>10</sup> Omawiane przez siebie zestawienie autor odnalazł we wszystkich kolekcjach kanonicznych przypisywanych kanoniście, tj. w Dekrecie, Panormii oraz Triparticie. Por. *ibidem*, s. 270.

<sup>11</sup> W wydaniu Friedberga kol. 820.

<sup>12</sup> L. Fowler–Magerl, *Clavis canonum*, s. 245.

<sup>13</sup> F. Maassen, *Kleine Beiträge zur Kenntniss der Glossatorenzeit*, s. 231.

<sup>14</sup> H. Mordek, *Auf der Suche nach einem verschollenen Manuskript*, w: *Aus Kirche und Reich: Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kampf*, ed. H. Mordek, Sigmaringen 1983, s. 187–200, zwłaszcza s. 199. Wiadomość i odsyłacz podaje za S. Kuttner, W. Hartmann, *A New Version of Pope John VIII's Decree on Sacrilege (Council of Troyes, 878)*, „Bulletin of Medieval Canon Law”, 17, 1987, s. 2.

<sup>15</sup> L. Kéry, *Canonical Collections*, s. 194.

<sup>16</sup> S. Kuttner, W. Hartmann, *A New Version*, s. 3. Michel Lauwers twierdził wprost, iż utwór spisano w którymś z ośrodków

kojów bożych obejmował swym zasięgiem znaczną część zachodniej *christianitatis* i przejawiał się już wówczas bardzo często w legislacji synodalnej i „państwowej” w różnych częściach Europy<sup>17</sup>. Warto też przypomnieć, iż od końca XI w. aktywnym promotorem „ruchu” stała się także Stolica Apostolska (Clermont, 1095 r.), włączająca za pontyfikatu Kaliksta II treści programu pokojowego do uchwał soborowych (*Lateranum I*)<sup>18</sup>. Za rejonem południowej Francji, jako miejscem ewentualnego pochodzenia utworu, przemawiać ma ponadto obecność w Traktacie dość słabo znanego w tradycji kanonicznej dekretu o świętokradztwie, uchwalonego przez Jana VIII w 878 r. na prośbę katalońskiego biskupa Narbonne<sup>19</sup>. W świetle powyższych rozważań argument ten trudno uznać jednak za rozstrzygający.

Pewne dane wydają się natomiast łączyć autora Traktatu o świętokradcach z Iwonem z Chartres (zm. 1115)<sup>20</sup>. Iwon bowiem znał i, co więcej, wykorzystywał w swych dziełach wspomniany dekret papieża Jana VIII (*Decretum* III 98; *Panormia* II 79–80)<sup>21</sup>. Znane jest ponadto żywe zainteresowanie Iwona kwestią świętokradztwa<sup>22</sup>. Jak wynika z jego obfitej korespondencji, musiał zmagać się z nim wielokrotnie, piastując urząd ordynariusza dużej i ludnej diecezji<sup>23</sup>, na terenie której w okresie recepcji reformy gregoriańskiej niezwykle często dochodziło do gwałtownych konfliktów z udziałem lokalnego kleru i świeckich<sup>24</sup>. Także sposób redakcji Traktatu zdradza pewne podobieństwo do manieri erudycyjnej Iwona, polegającej na obfitym czerpaniu z prawnego dorobku epoki karolińskiej, przy uwzględnieniu idei wywodzących się z XI-wiecznego nurtu reformy papieskiej<sup>25</sup>. Również jednak i w tym przypadku brak jednoznacznych rozstrzygnięć.

Przywoływany Traktat zaliczyć można do nurtu literatury kościelno–prawno–karnej, który od końca XI stulecia zaczął intensywniej się rozwijać<sup>26</sup>. Stanowi on jedyne w swoim rodzaju źródło

położonych w dolinie Rodanu (tenże, *Naissance du cimetiere. Lieux sacres et terre des morts dans l'Occident medieval*, Paris 2005, s. 296–297, przypis nr 26).

<sup>17</sup> Ogólnie na ten temat U. R. Blumenthal, *Papal and Local Councils: The Evidence of the „pax” and „tregua Dei”*, „Studi Gregoriani”, 14, 1991, s. 137–144. Szczegółowy wykaz synodów pokojowych wraz z komentarzem przedstawiła O. Pontal, *Les conciles de la France capetiënne jusqu'en 1215*, Paris 1995, s. 119–142.

<sup>18</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2: 869–1312, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 129–133. Por. A. J. Duggan, *Conciliar Law 1123–1215: The Legislation of the Four Lateran Councils*, w: *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, eds. W. Hartmann, K. Pennington, Washington 2008, s. 325–326.

<sup>19</sup> L. Fowler–Magerl dzięki takiej konstatacji wysunęła niedawno pogląd, iż *Collectio Caesaroaugustana*, w której obecny jest również wspomniany dekret, pochodzić może z terenów południowofrancuskich. Por. też, *The Version of the Collectio Caesaroaugustana in Barcelona Archivo de la Aragon MS San Cugat 63*, w: *Ritual, Text and Law: Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented to Roger E. Reynolds*, ed. K. G. Cushing, Adlershorst 2004 (=Church, Faith, and Culture in the Medieval West), s. 274.

<sup>20</sup> Omawiany tu Traktat wymieniany jest czasem wśród dzieł Iwona. Zob. hasło *IVO (Ives, Yves) von Chartres* autorstwa K. G. Wesseling, w: *Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon*, bd. 18, hrsg. F. W. Bautz, Hamm 2001, kol. 704–710: <[http://www.kirchenlexikon.de/i/ivo\\_v\\_ch.shtml](http://www.kirchenlexikon.de/i/ivo_v_ch.shtml)> (22 IV 2009).

<sup>21</sup> S. Kuttner, W. Hartmann, *A New Version*, s. 3. W sprawie synodu por. też G. Schmitz, H. Fuhrmann, *Papst Johannes VIII. und das Konzil von Troyes (878)*, w: *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter: Festschrift für Heinz Löwe*, hrsg. K. Hank, H. Mordek, Köln–Wien 1978, s. 179–225. W kwestii prawniczego dorobku Iwona ostatnio Ch. Rolker, *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*, Cambridge–New York 2009.

<sup>22</sup> D. Bauer, *Ivo of Chartres, the Gregorian Reform and the Formation of the Just War Doctrine*, „Journal of the History of International Law”, 7, 2005, s. 43–54; B. C. Brasington, *What Made Ivo Mad? Reflections on a Medieval Bishop's Anger*, w: *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, Aldershot–Burlington 2007, s. 214.

<sup>23</sup> *Ivo Carnotensis Episcopus Epistolae*, w: Migne PL, t. 162, Paris 1855. Por. B. C. Brasington, *Crusader, Castration and Canon Law: Ivo of Chartres' Letter 135*, „The Catholic Historical Review”, 85, 1999, nr 3, s. 367–382, zwłaszcza s. 369–370, przypis nr 8; M. Grandjean, *Laïcs dans l'Église: regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris 1994 (=Théologie historique, 97), s. 310–318.

<sup>24</sup> Zob. ostatnio G. Combalbert, *Les Évêques, les conflits et la paix aux portes de la Normandie: les exemples des diocèses de Chartres et d'Évreux (première moitié du XII<sup>e</sup> siècle)*, „Tabularia”, 7, 2007, s. 139–177.

<sup>25</sup> Por. Sz. A. Szuromi, *Ivonian Intention to Collect the „Ancient Canons” Together With New Decretal Materials*, „The Jurist: Studies in Church Law and Ministry”, 67, 2007, s. 285–310.

<sup>26</sup> L. Kéry, *Kirchenrechtliche Grundlagen des öffentlichen Strafrechts*, „Zeitschrift der Savigny–Stiftung für Rechts-

o charakterze normatywnym na temat świętokradztwa. Jest istotnym i jak dotąd niewykorzystanym ogniwem w badaniach nad dziejami tego przestępstwa<sup>27</sup>. Przy okazji niejako dotyka także równie ważnych i tak samo słabo dotąd rozpoznanych zagadnień immunitetu miejsc i osób konsekrowanych oraz materialnego odszkodowania za popełniony czyn przestępczy. Żaden inny średniowieczny tekst, może za wyjątkiem Dekretu Gracjana z lat 40–tych XII w., nie informuje o tych zjawiskach w sposób tak szczegółowy i wyczerpujący. Choćby z tego tylko powodu treść Traktatu bezwzględnie zasługuje na baczną uwagę badaczy i dogłębną analizę.

Tekst Traktatu w *Pragensis I* składa się łącznie z 13 akapitów, z czego przynajmniej dwa, jak już wspomniano, są późniejszą amplifikacją. Rozdział pierwszy pełni w tekście zadanie wstępu/prologu. Przedmowy tego rodzaju, jak wykazały prowadzone w ostatnich latach badania, są charakterystyczną i pełniącą istotną rolę cechą XI– i XII–wiecznych zbiorów prawniczych<sup>28</sup>. Autor Traktatu umieścił w nim jedynie tematyczną zapowiedź (niekompletną zresztą) poruszanych zagadnień oraz wyznaczył porządek, w jakim poszczególne kwestie zostały przezeń omówione. Z prologu dowiadujemy się, że zadaniem, jakim sobie autor postawił jest wyjaśnienie, czym jest immunitet oraz świętokradztwo, ile wynoszą stawki odszkodowania za znieważenie duchownych różnych święceń, a także, jaką długość mogą mieć okresy, po których niewykazujący chęci poprawy świętokradca winien zostać ekskomunikowany. Podał przy tym także katalog źródeł swej wiedzy prawniczej (*auctoritates*) niezbędnych w procesie przedstawiania wymienionych zagadnień. W pierwszej kolejności zaliczył do nich znane mu przepisy królów i cesarzy oraz ustawy papieży, które odnalazł studiując rozmaite księgi<sup>29</sup>. Nie wyjaśnił jednak, jaki cel przyświecał mu w trakcie spisywania dzieła, nie wymienił też niestety pobudek, jakimi się kierował wybierając takie, a nie inne zagadnienie jako temat osobnego utworu.

### Quid sit sacrilegium?

Omawianie świętokradztwa redaktor Traktatu rozpoczął w drugim po prologu rozdziale (cap. 233), zatytułowanym po prostu *Quid sit sacrilegium?* Już na jego wstępie dał krótką i rzeczową zarazem wykładnię omawianego wykroczenia, pisząc, iż „świętokradztwo jest znieważeniem jakiegokolwiek

geschichte: Kanonistische Abteilung”, 91, 2005, s. 135. Wprowadzenie do tematyki kościelnego prawa karnego zaprezentowała też, *Canonica severitas und amor correctionis. Zur Ausbildung des kirchlichen Strafrechts im Spannungsfeld zwischen Strafanspruch und Besserungsverlangen*, w: „Strafrecht” in einer Kirche der Liebe–Notwendigkeit oder Widerspruch? Kirchenrechtliche Tagung der Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg, 7.–9. März 2004, hrsg. v. L. Müller, A. E. Hierold, S. Demel, L. Gerosa, P. Krämer, Münster 2006 (=Kirchenrechtliche Bibliothek, 9), s. 23–44.

<sup>27</sup> Historiografia jest zresztą na tym polu niezwykle uboga. Jedyńą w miarę kompetentną pracą dla problematyki historii świętokradztwa pozostaje wiekowa rozprawa A. Ludwiga, *Geschichte des Sakrilegs nach den Quellen des katholischen Kirchenrechts*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht”, 69, 1893, s. 169–252. Autor nie zna jednak analizowanego tu Traktatu.

<sup>28</sup> B. C. Brasington, *The Prologue to the „Decretum” and „Panormia” of Ivo of Chartres. An Eleventh Century Treatise on Ecclesiastical Jurisprudence*, Los Angeles 1990; tenże, *Prologues to Canonical Collections as a Source for Jurisprudential Change to the Eve of the Investiture Contest*, „Frühmittelalterliche Studien”, 28, 1994, s. 226–242; K. L. Sorensen, *The Preface as Hermeneutical Vehicle in Canon Law Collections, 1075–1175*, Columbia 2000, passim. Tłumaczenia na język angielski najistotniejszych średniowiecznych prologów prawniczych zawiera publikacja *Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity: Selected Translations, 500–1245*, eds. B. C. Brasington, R. Somerville, New Haven–London 1998.

<sup>29</sup> *Tractatus*, cap. 231, s. 183–184: *Regum et imperatorum seu etiam diversorum pontificum dicta de immunitate et sacrilegio et singulorum clericalium graduum compositione quam de indutiis antequam ea communicentur laicis dandis, iuxta quod in libris diversorum invenitur: hic breviter annotatur. Hic autem ordo in praedictis rebus habendus est, ut prius monstretur, quid vocetur immunitas; deinde, quid sit sacrilegium, quodque utriusque emendatio. Post hoc autem, quid sit singulorum graduum componens, et quando eadem compositiones de singulis gradibus simpliciter vel qua tripliciter tam secundum legem mundanam quam et divinam sanctionem solvi debeant; demum vero, quae induciae laicis dandae sint, antequam pro facto aliquo excommunicentur*. W kwestii auctoritatis prawników przedgracjańskich zob.: H. Mordek, *Kirchenrechtliche Autoritäten im Frühmittelalter*, w: *Recht und Schrift im Mittelalter*, hrsg. P. Classen, Sigmaringen 1977 (=Vorträge und Forschungen; 23), s. 237–255; M. Brett, *Finding the Law: The Sources of Canonical Authority Before Gratian*, w: *Law Before Gratian: Law in Western Europe c. 500–1100. Proceedings of the Third Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2006*, eds. P. Andersen, M. Münster–Swendsen, H. Vogt, Copenhagen 2007 (=Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History; 3), s. 51–73.

rzeczy świętej” (*sacrilegium est omnis sacrae rei violatio*)<sup>30</sup>. Aby wykładnię tę właściwie zinterpretować należy ją porównać z definicjami wcześniejszymi<sup>31</sup>.

W literaturze dominuje pogląd, zgodne z którym etymologię łacińskiego słowa *sacrilegium* winno się przede wszystkim interpretować jako zabranie, bądź kradzież (*legere*) przedmiotów świętych, tj. ofiarowanych na cele związane z kultem (*sacer*; *sacrum*) ze świątyni<sup>32</sup>, a tym samym świętokradcę (*sacrilegus*) postrzegać jako złodzieja tychże<sup>33</sup>. Do pewnego okresu interpretacja taka była faktycznie dominującą, zwłaszcza w literaturze prawniczej<sup>34</sup>. Jej genezę wywieść można wprost z prawa rzymskiego, w którym czynność świętokradztwa definiowano jako przywłaszczenie przedmiotu świętego. Określano je wtedy zwykle przy użyciu czasowników bliskoznacznych oznaczających kradzież: *legere*, *aufferre*, *clepere*, *rapere*, *surripere*, także *tulere* i *compilare*<sup>35</sup>. Taką definicję zaadaptowało dla swych potrzeb rozwijające się pod opieką cesarzy rzymskich chrześcijaństwo<sup>36</sup>. Dlatego też nie bez powodu św. Augustyn w komentarzu do *Pierwszego Listu św. Jana*, nazywając Judasza świętokradcą, porównywał go do złodzieja (*fur*), dopuszczającego się kradzieży z przeznaczonych do kultu miejsc świętych<sup>37</sup>. Podobnie rozumował, żyjący na przełomie VI i VII w., uczony biskup Sewilli Izydora, który w swym najwybitniejszym dziele, tzw. *Etymologiach*, powołując się zresztą na autorytet

<sup>30</sup> *Tractatus*, s. 184.

<sup>31</sup> Por. definicje słownikowe: *Encyklopedia kościelna*, t. 27, red. M. Nowodworski, Warszawa 1904, s. 254–256; *Lexikon für Theologie und Kirche*, bd. 9, hrsg. J. Hoffer, K. Rahner, Freiburg 1964, kol. 245; M. Glatthaar, *Sakrileg*, [w:] *Lexikon des Mittelalters*, hrsg. N. Angermann, bd. 7, Weimar 1999, kol. 1276–1277; P. Henriët, *Sacrilege*, [w:] *Encyclopedia of the Middle Ages*, ed. A. Vauchez, R. B. Dobson, M. Lapidge, Chicago 2000, kol. 1273–1274. Uznawany za jeden z najlepszych słowników łaciny średniowiecznej pod hasłem *sacrilegium* podaje jedynie dwa znaczenia terminu: 1) bałwochwalstwo, uprawianie czarów, zabobony, 2) karę jako należy uiszczyć za wiarę w zabobony. Zob. *Mediae latinitatis lexicon minus*, ed. J. F. Niermeyer, Leiden 1976, s. 928. Z kolei *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. Ch. du Fresne, monsieur du Cange, t. 7, Niort 1883–1887, kol. 262a, świętokradztwo tłumaczy jako karę należną biskupowi za czyn świętokradczy. Nie są to wszystkie definicje wylaniające się ze źródeł. Na niejasność terminu *sacrilegium* wskazał ostatnio R. Meens, *Religious Instruction in the Frankish Kingdoms*, w: *Medieval Transformations: Texts, Power and Gifts in Context*, eds. E. Cohen, M. de Jong, Leiden 2001 (=Cultures, Beliefs and Traditions, 11), s. 61. O świętokradztwie jako krzywdzie wyrządzonej rodzicom informuje wiele penitencjałów, m.in. *Paenitentiale Vindobonense B*. Por. R. Meens, *Het tripartite boeteboek: Overlevering en betekenis van vroegmiddeleeuwse biechtvoor-schriften (met editie en vertaling van vier tripartita)*, Hilverum 1994, s. 404. Podobne przepisy omawia A. H. Gaastra, *Between Liturgy and Canon Law: A Study of Books of Confession and Penance in Eleventh- and Twelfth-Century Italy*, Utrecht 2007, s. 184–192. Na wieloznaczność chrześcijańskiego *sacrilegium* wskazuje ponadto wczesnośredniowieczna homilia przypisywana św. Augustynowi. Zob. *Eine Augustin falschlich beilegte Homilie de sacrilegiis*, bearb. C. P. Caspari, Christiania 1886. Tłum. polskie: Pseudo-Augustyn, *Kazanie o świętokradztwach*, tł. M. Olszewski, „Znak”, 515, 1998, nr 4, s. 73–77.

<sup>32</sup> G. Miller, *Latin Suffixal Derivatives in English and Their Indo-European Ancestry*, Oxford 2006, s. 49.

<sup>33</sup> *Le Dictionnaire du christianisme/The Dictionary of Christian Words*, ed. M. R. Gabriel, Paris 2007, s. 264; *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, ed. A. Ernout, A. Meillet, J. André, Paris 1994, s. 349; M. Glatthaar, *Sakrileg*, w: *Lexikon des Mittelalters*, hrsg. J. B. Metzler, bd. 7, München–Zürich 1995, kol. 1276–1277; tenże, *Sakrileg*, w: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, bd. 11, hrsg. K. Ranke, R. W. Brednich, H. Bausinger, L. Baumann, Berlin–New York 2004, kol. 1062–1065; A. Michel, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon mis en rapport avec le droit civil ecclésiastique ancien et moderne*, t. 2, Paris 1845, kol. 995–996.

<sup>34</sup> P. Henriët, op. cit., s. 1273.

<sup>35</sup> A. Dębiński, *Sacrilegium w prawie rzymskim jako kradzież (furtum) rzeczy świętych (res sacrae)*, „Roczniki Nauk Prawnych KUL”, 3, 1993, s. 87–110. Oczywiście nie jest to jedyna definicja świętokradztwa zawarta w prawie rzymskim. Całość zagadnienia omawia tenże, *Sacrilegium w prawie rzymskim*, Lublin 1995. O rzeczach świętych w prawie rzymskim zob. M. Jońca, *Res sacrae w prawie rzymskim*, w: *Sympozja kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 5: *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz–Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2005, s. 47–57; M. Wójcik, *Ołtarze jako res sacrae w rzymskim prawie poklasycznym*, w: *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, t. 2, red. J. Wroczeński, J. Krajczyński, Warszawa 2009, s. 1307–1324.

<sup>36</sup> M. Gaddis, „*There Is No Crime for Those Who Have Christ*”. *Religious Violence in the Christian Empire*, Berkeley–Los Angeles–London, 2005, s. 211 n.

<sup>37</sup> Św. Augustyn, *Tractatus in epistolam Ioannis ad Parthos*, w: Migne PL, t. 35, *Tractatus 50 in Io. 11, 55 — 12, 11: Ecce inter sanctos est Iudas, ecce fur est Iudas, et ne contempnas, fur et sacrilegus, non qualisqumque fur: fur loculorum, sed dominicorum; loculorum, sed sacrorum*.

Augustyna, napisał, iż „świętokradztwo jest kradzieżą rzeczy świętych” (*sacrarum rerum furtum*)<sup>38</sup>, zaś „świętokradca bierze się od tego, kto święte zabiera, tzn. kradnie” (*Sacrilegus dicitur ab eo quod sacra legit, id est furatur*)<sup>39</sup>. Jak wiadomo, definicje Izydora weszły na stałe do myśli i pisarstwa okresu średniowiecza<sup>40</sup>. Do nich świadomie, bądź nie, nawiązał np. redaktor *Paenitentiale Vallicellianum II* z poł. IX w. (cap. 41), stwierdzając, że świętokradztwem jest rabunek rzeczy świętych (*sacrarum rerum electio id est direptio*), co też rozumiał jako kradzież ze świątyni ksiąg, ozdób i szat liturgicznych, także korporałów, kadzielnic, kielichów tudzież innych przedmiotów będących na wyposażeniu świątyń<sup>41</sup>. W analogiczny sposób świętokradztwo postrzegali uczestnicy lutowego synodu w Quierzy w r. 857, zapisując w uchwalonych dekretach, iż *sacrilegium* to poprostu *sacrarum rerum ablatio*<sup>42</sup>.

Definicja zaproponowana przez autora Traktatu, choć stylistycznie zbliżona do przytoczonych wyżej wykładni, merytorycznie jednak zasadniczo od nich odbiega. W pierwszej kolejności uderza odmienne słownictwo dobrane na oznaczenie czynności będącej przyczyną świętokradztwa. Otóż, zamiast wykorzystać któreś z przyjętych tradycyjnie wyrażen bliskoznacznych, określających, ogólnie rzecz biorąc, czynność kradzieży–rabowania, autor zdecydował się na sięgnięcie po rzeczownik odczasownikowy *violatio*, który cechowało w średniowieczu znacznie szersze znaczenie i zastosowanie. Słowo to bowiem zwykło się tłumaczyć najczęściej jako pogwałcenie, znieważenie, naruszenie lub zbezczeszczenie<sup>43</sup>. Zastosowanie właśnie takiego, a nie innego określenia, nie było oczywiście przypadkowe. Zmieniło ono zupełnie sens definicji świętokradztwa, z czego autor z pewnością zdawał sobie sprawę. Określenia tego używa on bowiem konsekwentnie również w dalszych partiach swego wywodu.

<sup>38</sup> *Isidore of Seville's Etymologies: Complete English Translation*, vol. 1, ed. P. Throot, Napa 2006, v. 26, cap. 12; *The Etymologies of Isidore of Seville*, ed. A. Barney, Cambridge 2006, s. 123. Niemniej Izydor za świętokradztwo uważał również bałwochwalstwo (tamże, *Postea et in idolorum cultu haesit hoc nomen*). Znane *glossarium* do *Etymologii* Izydora kładło nawet większy nacisk na tę drugą kwestię. Podano w nim ciekawą definicję świętokradztwa w brzmieniu: *Sacrilegium: est idola adorare et ad sacra lege discedere*. Por. J. A. Perucho, *La Glossa VI del manuscrit 74 de Ripoll: un epitom isidoria incorporat al Liber glossarum*, „Faventia”, 18, 1996, nr 2, s. 89. W innym natomiast wymieniono tylko kradzież: *Sacrilegium dicitur sacri furtum, legere enim vel sublegere furari dicitur* (J. Flach, *Études critiques sur l'histoire du droit romain au moyen âge*, Hildesheim 1985, s. 181).

<sup>39</sup> *Ibidem*. Por. też *Etymological Dictionary of the Latin Language*, ed. F. J. Valpy, Boston 2005, s. 414.

<sup>40</sup> Zob. teksty zawarte numerze specjalnym czasopisma „Cahiers de Recherches Médiévales”, 16, 2008: *La réception d'Isidore de Séville durant le Moyen Âge tardif (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> s.)*.

<sup>41</sup> *Sacrilegium dicitur sacrarum rerum electio id est direptio videlicet librorum et ecclesiae ornamentorum scilicet palliorum, vestimentorum, turibulorum, calicis, sive omnium ecclesiasticarum substantiarum*. Cyt. za: H. J. Schmitz, *Die Bussbücher*, s. 374.

<sup>42</sup> *Qui vero de rebus ecclesiarum aliquid abstulerit, gravius inde iudicetur, quia sacrarum rerum ablatio sacrilegium est et sacrilegus vocatur, qui ex eis aliquid aut abstulerit aut rapuerit. Extorres namque a liminibus sanctę matris ecclesię tales personę usque ad satisfactionem aecclęsię, quam leserunt, sunt habende atque firmiter denotande*. *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859*, hrsg. W. Hartmann, w: *MGH Concilia*, t. 3, Hannover 1984, s. 396.

<sup>43</sup> *Mediae latinitatis lexicon minus*, kol. 1110; J. Sondel, *Słownik łacińsko–polski dla prawników i historyków*, Kraków 2006, s. 995. Dość wcześnie wyrażenie to w kontekście naruszenia *sacrum* stosowano na oznaczenie dewastacji grobowców (*violatio sepulchri*), co także rozumiano tradycyjnie jako rabunek przedmiotów złożonych w czasie pochówku: *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 7, kol. 16b, sv. *rapina*. Por. J. Iluk, „*De sepulcris violatis*” w tradycji chrześcijańskiej późnego Cesarstwa Rzymskiego, „*Śląskie Studia Historyczne*”, 10, 1993, s. 15–31; U. Kleine, *Res sacra oder sacrilegium. Graböffnungen, Gebeintransfer und Körperzerteilung in normativen und hagiographischen Zeugnissen des früheren Mittelalters*, w: *Inszenierungen des Todes: Hinrichtung, Martyrium, Schändung*, hrsg. L.–M. Günther, Bochum 2006 (=Sources of Europe; 4), s. 83–116; P. Matwiejczuk, *Pokuta kościelna w świetle penitencjałów z terenów Francji i Italii z VIII i IX wieku. Próba rekonstrukcji rzeczywistości historycznej*, w: *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa średniowiecznego*, red. M. Koczerska, Warszawa 2007 (=Fasciculi Historici Novi, 7), s. 43. Niemniej należy pamiętać, iż w średniowieczu *violatio*, o czym często zapominają słowniki, w zgodzie ze swą etymologią mogło oznaczać również stosowanie przemocy, bądź siły fizycznej (*vis*). Por. G. A. Smith, *Sine rege, sine principe: Peter the Venerable on Violence in Twelfth-Century Burgundy*, „*Speculum*”, 77, 2002, nr 1, s. 1–33.

### Iniuria sacerdotum et ecclesiarum sacrilegium est.

Wyraźna różnica między „izydoriańską” wykładnią świętokradztwa a definicją, przy której obstawał autor Traktatu ukazuje dobitnie zmianę, jaka dokonała się w Kościele pomiędzy początkiem IX stulecia a momentem spisania Traktatu, to jest końcówką XI w. Ian S. Robinson zauważył, iż zmiana ta dokonała się późno, dopiero pod wpływem kodyfikowanych w prawie reformatorskich prądów gregoriańskich. Sam jednak częściowo sobie zaprzeczył, wskazując na przedgregoriański przecież zbiór Burcharda z Wormacji (ok. 1012 r.) jako dzieło, w którym zapoczątkowana została tradycja sakralizacji dóbr kościelnych i ich nietykalności<sup>44</sup>. W rzeczywistości korzenie tak pojmowanej przemiany sięgają w przeszłość znacznie głębiej<sup>45</sup>. Susan Wood pierwsze jej symptomy dostrzegła już w pismach arcybiskupa Lyonu Agobarda (ok. 779 — 840), który sprzeciwiał się sekularyzacji i niewłaściwemu wykorzystywaniu dóbr kościelnych właśnie poprzez przypisywanie im określonych sakralnych atrybutów<sup>46</sup>. W kościelnych źródłach prawnych wyraźniejsza zmiana koncepcji świętokradztwa daje się zauważyć tuż przed połową IX w. Szersze definiowanie świętokradztwa, nie tylko jako kradzieży rzeczy świętej w dotychczasowym znaczeniu, obecne jest już w jednym z dekretów uchwalonych na synodzie mogunckim w 845 r., a powtórzonym w początkach następnego roku na synodzie w Paryżu. W obu postanowieniach synodalnych zaznaczono, iż świętokradztwo popełnia ten, kto włamuje się do klasztorów, kościołów, bądź innych miejsc świętych i wykrada z nich złożone w nich dobra lub inne przedmioty (*deposita vel alia...abstrahunt*). Do tej tradycyjnej (choć nie do końca), rzecz by można, formuły dopisano jeszcze, iż świętokradcą jest też ten, kto kapłanów i mężów kościelnych (*viros ecclesiasticos*) znieważa lub na różne sposoby ciemieży fizycznie<sup>47</sup>. Pogląd ten znalazł rozwinięcie w zbiorze fałszywych ustaw cesarskich mogunckiego duchownego nazywającego siebie Benedyktem Lewitą (lub diakonem Benedyktem) z ok. 847 r.<sup>48</sup> Autor tej kolekcji wielokrotnie odwoływał się (choć może tylko pozornie<sup>49</sup>) do pierwotnej definicji świętokradztwa. Pisał np., iż *sciendum est omnibus quod sacrilegium sit res Ecclesiae quocunque modo iniuste ab Ecclesiis, quibus iure debentur, auferri et in aliud transferri*<sup>50</sup>. Za świętokradcę uważał ponadto tego, kto przyjmie ciało Chrystusa, lecz go nie spożyje (a więc wyniesie)<sup>51</sup>, poślubi lub zgwałci zakonnicę (a więc skradnie ją Kościołowi)<sup>52</sup>, lub

<sup>44</sup> I. S. Robinson, *Reform of the Church, 1073–1122*, w: *The New Cambridge Medieval History*, vol. 4, part 1, eds. D. Luscombe, J. Riley-Smith, Cambridge 2004, s. 289.

<sup>45</sup> Podwalin tak pojmowanej ewolucji należałoby się nawet spodziewać w istotnych przecież działaniach reformatorskich Karola Wielkiego. W tej sprawie por. J. Szaciłło, *Reforma liturgiczna VIII wieku w świetle kapitularzy Karola Wielkiego (miejsca i przedmioty liturgiczne)*, w: *Sacrum. Obraz i funkcje w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005 (=Aquila volans, 1), s. 205–219. Okres przedkaroliński cechowało odmienne podejście do miejsc sakralnych. W tej sprawie ciekawe uwagi zaprezentował P. Fouracre, *The Origins of the Carolingian Attempt to Regulate the Cult of Saints*, w: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, eds. J. Howard-Johnston, P. Antony Hayward, Oxford 1999, s. 146 n. Por. też R. Meens, *The Sanctity of the Basilica of St Martin. Gregory of Tours and the Practice of Sanctuary in the Merovingian Period*, w: *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, eds. R. Corradini, R. Meens, Ch. Pössel, P. Shaw, Wien 2006 (=Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 12), s. 277–288.

<sup>46</sup> S. Wood, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford 2006, s. 794–797.

<sup>47</sup> *Concilium Meldense–Parisiense a. 846*, w: *MGH Capitularia Regum Francorum*, t. 2, s. 412: *Ut his, qui monasteria atque sacrata loca vel ecclesias infringunt et deposita vel alia qualibet exinde abstrahunt et sacerdotes ac viros ecclesiasticos non solum dehonorent, verum et diverso atque adverso modo affligunt, velut sacrilegi canonicae sententiae, que ex his decreta esse dinoscitur, subiugantur.*

<sup>48</sup> Najlepszym źródłem informacji o kompilacji Benedykta Lewity [dalej: Ben. Lev] jest prowadzona przez G. Schmitza i W. Hartmanna strona internetowa <<http://www.benedictus.mgh.de>> z krytyczną edycją tekstu, bibliografią oraz tekstami do pobrania (15 V 2009).

<sup>49</sup> Zob. niżej.

<sup>50</sup> Ben. Lev. 2, 429: *De rebus Ecclesiae, quae sibi iure debentur, ne in aliud transferantur.*

<sup>51</sup> Tamże., 3, 473: *Placuit omnes qui sacram acceperint Eucharistiam, et non sumpserint, ut sacrilegi repellantur.* Por. P. Matwiejczuk, *Pokuta kościelna w świetle penitencjałów*, s. 74 n. oraz J. Syryjczyk, *Profanacja Eucharystii według karne-go ustawodawstwa kanonicznego i polskiego prawa karnego*, „Prawo Kanoniczne”, 29, 1986, nr 3–4, s. 173–189.

<sup>52</sup> Ben. Lev. 1, 226: *De his qui sacris virginibus se sociant ita in decretis Papae Gelasii capitulo vigesimo, continetur: Virgi-*

po prostu wyniesie coś z kościoła. Niektóre jednak teksty przytoczone przez kompilatora idą znacznie dalej i opisują świętokradztwo w nieco innym znaczeniu. Do świętokradztwa zalicza on bowiem również zagarnięcie donacji poczynionych na rzecz Kościoła (*fidelium oblationes*) oraz niecne ich wykorzystywanie (*fraudare*)<sup>53</sup>, a także, co szczególnie istotne, znieważenie lub zniszczenie (*irruere*) rzeczy (*res*) należących do Kościoła, jego duchownych, bądź też uczynienie szkody w miejscu sprawowania kultu bożego<sup>54</sup>. Podobnie wypowiadał się w innych miejscach, nazywając świętokradcami tych, którzy niebieskie włości (*praedia coelestium*) krzywdą udęcują<sup>55</sup>, przywłaszczają<sup>56</sup>, napadają, niszczą lub grabią (*vastare, invadere, subripere*)<sup>57</sup> i przyrównywał ich, we właściwy dla siebie sposób, do zabójców ubogich<sup>58</sup> i diabelskich wilków napadających na własność owieczek pańskich, którym niechybnie zagraża wieczne potępienie *ante tribunal Christi*<sup>59</sup>.

Niewiele późniejszy zbiór fałszywych ustaw papieskich autorstwa Pseudo-Izydora, powstały z dużym prawdopodobieństwem w niedługim okresie poprzedzającym r. 857<sup>60</sup>, daje zbliżoną wykładnię znaczenia świętokradztwa, powołując się na rzekome pismo Piusa I (ok. 140–ok. 155) skierowane do biskupów italskich<sup>61</sup>. Papież miał potępić w nim tych, którzy okupują boskie posiadłości (*praedia di-*

---

*nibus sacris temere se quosdam sociare cognovimus, et post dicatum Deo propositum incesta foedera sacrilega que miscere; quos protinus aequum est a sacra communione detruere, et nisi publicam probatamque egerint poenitentiam, omnino non recipi. Aut his certe viaticum de seculo transeuntibus, si tamen poenituerint, non negetur. Si vero de copulatione sacrarum virginum tam severe feriuntur, quanto severius feriendi sunt qui eas rapiunt? Ideo, sicut praemissum est, necesse est ut ab omnibus in Christiana religione consistentibus, rigore auctoritatis divinae vel humanae hoc malum radicitus amputetur.* Ben. Lev. 2, 424: *Iubemus omnes scire, omnibusque Sacerdotibus praedicare, atque sub poena sacrilegii denuntiari, quantum malum et quam maximum flagitium sit cum Deo devotis feminis viduis, vel virginibus, sive cum velatis, sive cum Deo devotis, maximeque cum Sanctimonialibus, et sacratibus Deo virginibus vel viduis, tam in monasteriis quam et extra commiseri. Nam hoc peccatum duplex esse non dubium est.*

<sup>53</sup> Ben. Lev. 2, 84: *Qui fidelium oblationes ab Ecclesiis vel a iure Sacerdotum auferunt, vel ablatas accipiunt, non solum aliena vota dirumpunt, sed et sacrilegium operantur, necnon et Ecclesiae Dei fraudatores existunt: qua Ecclesiae aliquid fraudari vel auferre sacrilegium esse a Maioribus adprobatur.*

<sup>54</sup> Tamże, 2, 115: *Si quis in hoc genus sacrilegii proruperit, ut in Ecclesias earumque res intruens, Sacerdotibus et Ministris vel ipso cultui locoque aliquid quod non oportet iniuriae inferat, divini cultus iniuriam in convictos sive confessos reos capitali sententia noverit vindicandum. Nec expectetur ut Episcopus iniuriae propriae ultionem deposcat, cui sanctitas ignoscendi soli gloriam derelinquit. Sitque cunctis non solum liberum, sed etiam laudabile, factas atroces Sacerdotibus aut Ministris iniurias veluti publicum crimen persequi ac de talibus reis ultionem mereri.* Tekst nawiązuje do słabo znanej w okresie karolińskim ustawy cesarza Arkadiusza i Honoriusza z 409 r. (Sirm. 14), zawartej w Kodeksie teodozjańskim (CTh.16.2.31) oraz Digestach (Dig. 48.11.9). Tekst od czasu do czasu wzbudzał intensywne zainteresowanie prawodawców kościelnych. Zob. komentarz do ustawy Bonizona z Sutrii cyt. w I. S. Robinson, *The Papal Reform of the Eleventh Century: Lives of Pope Leo IX and Pope Gregory VII*, Manchester 2004 s. 168–169.

<sup>55</sup> Ben. Lev. 2, 117: *Quod si qui praedia ecclesiastica diripiunt vel vastant, sacrilegi sint exilioque damnandi. Ab omnibus illius usurpationis contumelia depellenda est, ne praedia sibi coelestium secretorum dicata quibusdam inruentibus vexentur. Quod si quis praesumpserit, post debitae ultionis acrimoniam, quae erga sacrilegos iure promenda est, exilio perpetuae deportationis damnetur.*

<sup>56</sup> Tamże, 2, 387: *Si quis indebitum sibi locum usurpaverit, nulla se ignoratione defendat, sitque plene sacrilegii reus qui hoc agere tentaverit*

<sup>57</sup> Tamże, 2, 431: *Maximum enim sacrilegium est oblationes Fidelium, quae sunt res Ecclesiarum, auferre, vastare, alienare, invadere, vel subripi.*

<sup>58</sup> O znaczeniu terminu *necator/homicida pauperum* w okresie merowińskim pisała Barbara H. Rosenwein, *Negotiating Space: Power, Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca–New York 1999, s. 42–47. Uczona dopuściła tam identyfikację terminów *pauper*=duchowny (*cleric*), które jednak nie zawsze muszą być synonimami.

<sup>59</sup> Ben. Lev. 2, 427: *Talem hominem antiqui Patres nominabant raptorem et sacrilegum, et homicidam pauperum et lupum diaboli intrantem in ovile Christi, et maxime anathematis vinculo damnandum ante tribunal Christi.*

<sup>60</sup> W sprawie źródła zob. H. Fuhrmann, *The Pseudo-Isidorian Forgeries*, w: *Papal Letters in the Early Middle Ages*, eds. J. Detlev, H. Fuhrmann (=History of the Medieval Canon Law, 2), Washington 2001, s. 135–169. W języku polskim informacje o kompilacji zebrał ostatnio T. Gackowski, *Pseudoizydoriańskie dekretały a erekcja arcybiskupstwa magdeburgskiego*, „In Tempore”, 12, 2007, s. 1–13.

<sup>61</sup> Dawniej sądzono, że tekst ustawy pochodzi sprzed poł. IX w., gdyż cytuje go w swych kanonach Remediusz (*vel Remigiusz*) z Chur (zm. 820). Zob. *Remigii Curiensis Canones pro sua dioecesi*, w: PL, t. 102, kol. 104c–105a (cap. 33). Obecnie, dzięki badaniom H. Fuhrmanna, zbiór uważany jest za nieautentyczny w całości. Zob. H. Fuhrmann, *Die sogenannte Kanonensammlung des Remedius von Chur*, „Deutsches Archiv”, 18 1962, s. 231–235.



*vinis*), biorą je w swoje posiadanie lub niszczą, a także tych, którzy ciemiężą obelgami duchownych, niezdając sobie sprawy, iż to na klerykach i kapłanach opiera się Kościół i dzięki nim wzrasta. Ci, którzy dopuścili się tego rodzaju występków winni być, w mniemaniu kompilatora, uznani za świętokradców i jako tacy osądzeni, gdyż jak zauważył, świętokradztwo popełnia ten, kto Kościół Boga ośmiela się niszczyć (*vastare*), jego posiadłości napada lub grabi (*praedia et donaria*) oraz prześladowa duchownych<sup>62</sup>. W innym piśmie, przypisanym z kolei papieżowi Urbanowi I (222–230), kompilator potępił uzurpujących sobie prawo do wszelkiej własności kościelnej, wróżąc im podzielenie losu Ananiasza i Zafiry, pierwszych świętokradców w historii Kościoła, których, jak wiadomo, spotkała z wyroku boskiego kara pogrzebania żywcem za malwersację części pieniędzy, pochodzących ze sprzedaży ziemi należącej do wspólnoty chrześcijańskiej (Dz 5, 1–11)<sup>63</sup>. Taki los był przypisanym odąd tradycyjnie wszystkim nastającym na dobra będące częścią majątku kościelnego<sup>64</sup>.

Studiując poszczególne teksty trudno jest oprzeć się wrażeniu, iż ewolucji uległa tu nie tyle idea świętokradztwa, co raczej koncepcja rzeczy świętych (*res sacrae*). Podczas gdy w tekstach wcześniejszych przedmiot święty postrzegano jako część wyposażenia budynku świątynnego, czyli, jak to ujął autor *Paenitentiale Vallicelanum II*, coś z kościelnej *substantiae*<sup>65</sup>, wyżej wymienieni kompilatorzy do zbioru przedmiotów świętych zaliczają także ziemskie posiadłości Kościoła oraz duchownych. Jak słusznie zauważył I. S. Robinson, ta zmiana w sposobie postrzegania świętokradztwa znajdowała uzasadnienie w rozwijanej przez Kościół koncepcji o przynależności włości kościelnych, nie tyle do instytucji, co do samego Stwórcy i jego świętych. Błędnie jednak odniósł czas jej powstania do schyłku XI wieku. Przekonuje o tym tekst (2, 407) włączony do zbioru Benedykta Lewity, pochodzącego — przypomnijmy — z końca pierwszej połowy stulecia IX. Zapisano w nim mianowicie, iż „wszystko co ofiaruje się Panu, również Jemu się poświęca”. I nie chodzi tu bynajmniej jedynie o dary składane zwyczajowo przez wiernych na ołtarzu w trakcie mszy świętej (tzw. *oblaciones fide-*

<sup>62</sup> *Decretales pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, ed. P. Hinshius, Lipsiae 1863, s. 118–119: *Ad sedem autem apostolicam perlatum est, quod sint inter vos contentiones et aemulationes, et praedia divinis usibus tradita quidam humanis applicant usibus et domino deo, cui tradita sunt, ea subtrahunt, ut suis usibus inserviant. Quapropter ab omnibus illius usurpationis contumelia depellenda est, ne praedia sibi secretorum caelestium dicata a quibusdam irruentibus vexentur. Quod sacrilegi habeantur qui praedia ecclesiastica sibi usurpant ipsosque clericos et domini sacerdotes persecuntur. Quod, si quis praesumpserit, sacrilegus habeatur et sicut sacrilegus iudicetur. Ipsos autem, qui hoc agunt, clericos et domini sacerdotes persequi eosque infamari audivimus, ut malum super malum addant et deteriores fiant, non intellegentes, quod ecclesia dei in sacerdotibus consistit et crescit in templum dei et, sicut, qui ecclesiam dei vastat, eius praedia et donaria expoliat et invadit, fit sacrilegus, sic et ille, qui eius sacerdotes insequitur, sacrilegii reus existit et sacrilegus iudicatur.*

<sup>63</sup> Tamże, s. 144: *Si quis autem, quod absit, secus egerit, videat ne dampnationem Ananiae et Saffirae percipiat, et reus sacrilegii efficiatur sicut illi fecerunt qui praedia predictarum rerum fraudaverunt, de quibus legitur in praedictis apostolorum acribus.*

<sup>64</sup> O karierze, jaką zrobił przepis Pseudo-Urbana w późniejszych zbiorach prawnych pisali B. C. Brasington, *Remember Always Ananias and Sapphira*, w: *Oboedientia: zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, hrsg. S. Barret, Münster 2005 (=Vita regularis, 27), s. 83–97, zwłaszcza 88–89; D. Ganz, *The Ideology of Sharing: Apostolic Community and Ecclesiastical Property in the Early Middle Ages*, w: *Property and Power in the Early Middle Ages*, eds. W. Davies, J. P. Fouracre, Cambridge 1995, s. 27–29. Motyw zapadnięcia się pod ziemię zaborcy dóbr kościelnych pojawia się często w literaturze hagiograficznej. Z przekazów dotyczących ziem polskich przytoczyć można przypadek Bieniasza (którego, *ob vindictam famuli Dei terra absorbitur vivum*), nastającego na należące do biskupa płockiego Wernera Szarsko (vel Karsko). Zob. *Mors et miracula beati Veneri episcopi Plocensis*, wyd. W. Kętrzyński, w: *MPH*, t. 4, Lwów 1884, s. 750. W historiografii polskiej ugruntował się pogląd, iż specyficzny rodzaj śmierci, jaki spotkał brata wźnieńskiego kasztelana, jest w rzeczywistości odzwierciedleniem popularnych jeszcze w wieku XII formuł maledykcyjnych. Taką tezę wysunął S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, s. 71, a poparła ją A. Grabowska, *Hierarchia grzechu w średniowiecznej Polsce w świetle wybranych źródeł*, „Nasza Przeszość”, 106, 2006, s. 66. Uważam jednak, iż pierwowzorem takiej kary jest tu sankcja, jaka spotkała Ananiasza i jego żonę Zafirę.

<sup>65</sup> Por. wyżej. Wyposażenie świątynne tego okresu na podstawie zachowanych inwentarzy kościelnych oraz wymogów prawnych omówił bardzo wnikliwie C. I. Hammer Jr., *Country Churches, Clerical Inventories and Carolingian Renaissance in Bavaria*, „Church History”, 49, 1980, s. 5–17. Katalog wymaganych sprzętów kościelnych zawarł Walafrid Strabo (ok. 808/809 — 849) w swym popularnym podręczniku: *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, ed. and trans. A. L. Harting-Correa, Leiden-Kinderhook-New York 1995 (=Mittelaltische Studien und Texte, 19), s. 151–153 (rozdz. 25: *De vasis et vestibis sacris*).

lium/altaris lub sacrificia)<sup>66</sup>, lecz także, a nawet przede wszystkim, o to, co wierni przeznaczają dla Kościoła, w różnych postaciach, czy jakąś własność lub grunt, czy winnicę, czy też pastwisko, czy to budowlę, czy szaty, skóry, futra lub sukno, czy też bydło lub paszę. Wszystkie te dary składane są przecież *ad laudem Dei* oraz *ad supplementum sancte Dei Ecclesiae eiusque Sacerdotibus*. Tym samym, jak stwierdza autor tekstu, ofiarowują je wierni bez wątpienia samemu Panu, gdyż Chrystus i Kościół są jedną osobą i co raz wejdzie w posiadanie Kościoła, staje się automatycznie własnością Chrystusa. Z takiego stwierdzenia wypływa dalsza, oczywista konstatacja. Wszystko, co odbiera się Kościołowi, bez względu na sposób, w jaki się to czyni, czy to przez kradzież, czy zniszczenie, odbiera się też Panu Bogu. Ci zaś, którzy to czynią to *predones, lupi, pauperumque necatores*, no i oczywiście *manifestissimi sacrilegi*<sup>67</sup>.

Nowa, atrakcyjna idea rychło została przyjęta przez kręgi kościelne. Biskup Langres Izaak wprowadził ją do popularnego zbioru zarządzeń dla mieszkańców swojej diecezji (ok. 860 r.)<sup>68</sup>. Układając całkiem obszerny rozdział *De sacrilegiis*, powołał się właśnie na teksty Lewity, które cytował, dodajmy, *in extenso*<sup>69</sup>. Jego śladem poszli inni ordynariusze<sup>70</sup> oraz Stolica Apostolska. Pisząc o święto-

<sup>66</sup> Trudno określić, o jakie konkretnie *oblaciones* składane na ołtarzu może tu chodzić. Por. definicje słownikowe *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 6, kol. 15nn., sv. *oblatio*; *Mediae latinitatis lexicon minus*, s. 728, sv. *oblatio*. Jak poucza przykład zanotowany przez biskupa merseburskiego Thietmara *oblaciones* mogły być również składane przez wiernych zgromadzonych *in atrio defunctorum* na ręce kapłana stojącego *coram templi foribus* (*Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon*, hrsg. R. Holtzmann, w: *MGH SRG ns*, bd. 9, Berlin 1935, lib. I, cap. 11, s. 16).

<sup>67</sup> Ben. Lev. 2, 407: *Omnia quę domino offeruntur, procul dubio et consecrantur. Et solum sacrificia, quę a sacerdotibus super altare domino consecrantur, oblaciones fidelium dicuntur, sed quicquid ei a fidelibus offeruntur, sive in mancipiis, sive in agris, vineis, silvis, pratis, aquis, aquarum vel decursibus, artificiiis, libris, utensilibus, petris, edificiis, vestimentis, pellibus, laneficiis, pecoribus, pascuis, membranis, mobilibus et immobilibus vel quecumque de his rebus ad laudem dei fiunt vel supplementum sanctę ecclesię eiusque sacerdotibus atque ornatum prestare possunt, deo ecclesięque suę a quibuscumque ultro offeruntur, domino indubitanter consecrantur, et ad ius pertinent sacerdotum. Et quia Christum et ecclesiam unam personam esse veraciter agnoscimus, quęcumque ecclesię sunt, Christi sunt; et quę ecclesię vel in supradictis vel in quibuscumque speciebus sive pollicitationibus sive pignoribus sive scriptis sive corporalibus rebus offeruntur, Christo offeruntur; et quę ab ecclesia eius quocumque commento alienantur vel tolluntur, sive alienando sive vastando sive invadendo sive minorando sive diripiendo, Christo tolluntur. Et si ab amico quippiam rapere furtum est, praecipuę Christo domino deo nostro, qui est rex regum et dominus dominantium, aliquid auferre vel alienare vel subripere vel vastare sacrilegium est. Omnes namque ecclesię praedones manifestissime sunt sacrilegi. [...] Talium vero scelerum patratioribus, nisi post predicatam satisfactionem, nec vivis nec mortuis communicare debemus: Quia qui rapit pecuniam proximi sui, iniquitatem facit; qui autem pecuniam ecclesię abstulerit, sacrilegium facit. Qui non solum sacrilegi, sed etiam fures sacrilegi et lupi atque homicidę pauperumque necatores sunt, et insuper anathematis vinculo dampnati coram deo et sanctis eius efficiuntur.*

<sup>68</sup> *Isaaci episcopi lingonensis canones*, w: Migne PL, vol. 124, kol. 1098–1101.

<sup>69</sup> C. van Rijn, *Shepherds of the Lord: Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, s. 191 (dysponując jedynie niepublikowaną wersją rozprawy napisanej pod kierunkiem M. de Jong i R. Meensa na Uniwersytecie w Utrechcie, obronionej w 2003 r. Praca autorki o tym samym tytule opublikowana została w 2007 r.). Por. też też, *Priests and the Carolingian Reforms: The Bottlenecks of Local correctio*, w: *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, s. 219–239.

<sup>70</sup> Biskupi nową koncepcję świętokradztwa starali się propagować na zwoływanych przez siebie synodach. Przykładem takiego postępowania może być pierwszy kanon synodu w Tusey (ok. 860 r.) ewidentnie inspirowany nowymi zarządzeniami: *In primis igitur propter pertinaciam multorum, qui, cum sint sacrilegi, templum dei in semetipsis corrumpentes, sacras res et oblaciones et vota fidelium sacris locis contraditas invadere non timent, statuimus secundum regulam antiquam patrum nostrorum, ut, si quis oblaciones fructuum et rerum omnium, quae ministris ecclesiae conferuntur aut collatae sunt, extra ecclesiam accipere vel dare voluerit praeter conscientiam episcopi vel eius, qui constitutus est ab eo ad dispensanda officio ecclesiastico disposita, tam is, qui dat, quamque is, qui accipit, anathema sit iudicio omnipotentis dei, nisi resipuerit, perpetuo damnatus, et, dum vivit, ita a coetu et societate fidelium remotus, a corpore et sanguine domini separatus, ut nec in fine communionem accipiat, neque corpus ipsius more fidelium cum oblacionibus et psalmis atque hymnis ad sepulturam deducatur* (*MGH Concilia*, t. 4: *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 860–874*, hrsg. W. Hartmann, Hannover 1998, s. 19). Niebagatelną rolę odegrały tu postanowienia „ostatniego wielkiego synodu karolińskiego” zwołanego do Treburu na r. 895 (cap. 4). Na temat synodu zob. ostatnio Ch. Carroll, *The Last Great Carolingian Council: The Tribur Synod of 895*, „*Annuaire Historiae Conciliorum*”, 33, 2001, s. 9–25. Por. też, dekret 5 synodu zgromadzonego w miejscowości Trosle w 909 r, w tekście którego zapisano: *quia omnes, qui ecclesias sacerdotique contra divinas sanctiones vexant, sacrilegi habentur, atque indubitanter infames sacrilegi vocantur* (*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* [dalej: Mansi], vol. 18, cz. 1, ed. D. Mansi, Venetiis 1778, kol. 275). Więcej przykładów dostarcza wiekowa, lecz nadal warta uwagi rozpra-

kradztwie w okresie późnokarolińskim, nie sposób pominąć zarządzeń Jana VIII (872–882 r.) w tej materii. Najpierw na synodzie raweńskim z 877 r. (cap. 5) papież nakazał wyklinać po trzecim napomnieniu świętokradców, którzy dopuścili się znieważenia „Boskich domostw” (*Si quis domum Dei violavit*) lub krzywdy na osobie duchownej (...vel ecclesiasticis personis iniuriam fecerit)<sup>71</sup>. W roku następnym zaś na synodzie zwołanym do Troyes w obecności Ludwika Niemieckiego i 53 ordynariuszy wydał za ich radą i zgodą prawo (*lex*) o świętokradztwach. Powstało ono na prośbę metropolity narbońskiego Segebota, który wobec rozbojów popełnianych w jego prowincji przez ludzi świeckich, domagał się ustanowienia specjalnego rozporządzenia przeciw świętokradcom. Prośbę swą, dodajmy, motywował nieprzydatnością używanego przez siebie *liber Goticae legis*, w którym, jak sam zaznaczał, *de sacrilegiis nihil continetur*. Nie wnikając głęboko w niuanse papieskiej ustawy<sup>72</sup>, warto wskazać na epitety, jakimi papież określał świętokradców w swym zarządzeniu. Pisał o nich *peruasores et uiolatores aecclesiasticarum rerum*. Tego rodzaju określenia w naturalny sposób budzą skojarzenie z przywoływanymi tekstami Benedykta Lewity oraz Pseudo-Izydora. Niosą jednak również ze sobą nowe treści. W tekście papieskim bowiem świętokradztwo to bynajmniej nie znieważenie rzeczy świętych, *sacrarum rerum*, jak pisano wcześniej, lecz, co istotne, rzeczy kościelnych. Pozwala to lepiej zrozumieć doniosłą zmianę, jaka się dokonała w naturze podmiotu świętokradztwa. Widać ją już, choć w bardziej zawołowanej formie, w jednej z cytowanych wcześniej ustaw Benedykta Lewity (2, 429). Pisał on bowiem o świętokradztwie, ubierając jednak jeszcze forsowaną przez siebie koncepcję w szaty usankcjonowanej tradycją terminologii, jako o przeniesieniu (*transferare*) rzeczy. Nie wymienił w tekście jednak rzeczy świętej, lecz *res Ecclesiae [...], quibus iure debentur*, a więc rzecz do prawa kościelnego przynależną<sup>73</sup>. Prawodawcy dążyli więc, jak wiele na to wskazuje, do poszerzenia zakresu pojęcia świętokradztwa. Miało ono odtąd obejmować nie tylko czyny godzące bezpośrednio w przedmioty znajdujące się fizycznie w obrębie murów kościoła, lecz także we wszystko, co z tytułu własności weszło prawnie w posiadanie instytucji kościelnej. Stojące za tą koncepcją przekonanie o sakralnym charakterze wszelkiej własności kościelnej oraz duchowieństwa wynikało, jak można sądzić, z nowej sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół w wyniku osłabienia władzy królewskiej i utraty dotychczasowej ochrony ze strony władcy<sup>74</sup>. Narzekania arcybiskupa Segebota na synodzie w 878 r. świetnie ilustrują zagrożenia, z jakimi musiał zmagać się Kościół w tym okresie. Z podobnymi oskarżeniami wobec świeckich spotykamy się także w innych źródłach<sup>75</sup>. Można przywołać w tym

wa kardynała T.– M.– J. Gousseta, *Du droit de l'Église touchant la possession des biens destinés au culte et la souveraineté temporelle du Pape*, Paris 1862, 76 n.

<sup>71</sup> Mansi, t. 18, kol. 338.

<sup>72</sup> Szeroko na ten temat pisali S. Kuttner i W. Hartmann, *A New Version*, s. 1–32. Tam też jedyna edycja pełnej, prawdopodobnie oryginalnej wersji zarządzenia (s. 5–8) oraz obszerny komentarz. Autorzy niestety nie spożytkowali tekstu papieskiej ustawy do zrozumienia natury świętokradztwa. Nie porównywali jej również do innych tekstów traktujących o tym zagadnieniu. Por. też S. Kuttner, *Pope John VIII and the Visigothic Law*, „Anuario de derecho eclesiástico del Estado”, 5, 1989, s. 291–296 oraz T. Deswante, *Rome et la spécifité Catalane. La papauté et ses relations avec la Catalogne et Narbonne (850–1030)*, „Revue Historique”, 595, 1995, s. 3–43, zwłaszcza s. 8–10.

<sup>73</sup> Podobny zapis odnaleźć można w jednym z pseudoizydoriańskich dekretów przypisanych papieżowi Anakletowi, w którym zapisano: *Qui pecuniam vel res ecclesiae abstulerit, sacrilegium facit, et ut sacrilegus iudicandus est*. Zob. *Decretales Pseudo-Isidorianae*, s. 73.

<sup>74</sup> Proces ten świetnie ilustruje fragment przedmowy synodu mogunckiego z 847 r. zwołanego pod przewodnictwem Rabana Maura: *Proh dolor, his temporibus nec loca sancta venerantur, neque ministri dei condigne honorantur; sed versa vice illi, qui honorari debuerunt, flagellantur, spoliantur atque diversis calumniis franguntur. Unde necessitatis magna nos coegit pro hac re ad vos reclamare et petere, ut, sicut antecessores vestros, reges et imperatores, qui ante vos fuerunt, honorem sancta dei ecclesia habuit, et per immunitatem eorum possessiones ecclesiasticae inconvulsae perstiterunt, manentesque in eis semper illaesi perseveraverunt; ita apud vos modernis temporibus incontaminatae permaneat (Mainz, Oktober 847, w: MGH *Concilia*, t. 3: *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859*, hrsg. W. Hartmann, Hannover 1984, s. 161).*

<sup>75</sup> W kwestii stosowanego przez Kościół nazewnictwa przestępstw i przestępców godzących we własność kościelną por. też świetny tekst E. Magnou–Nortier, *The Enemies of the Peace: Reflections on a Vocabulary*, w: *The Peace of God: Social Violence and Religious Responce in France around the Year 1000*, eds. T. Head, R. Landes, Ithaca–London 1992, s. 58–79.

miejsu chociażby teksty arcybiskupa Reims Hinkmara, zwłaszcza jego *Collectio de raptoribus*<sup>76</sup>, czy pochodzący z poł. X stulecia anonimowy *Dialogus de statu sanctae Dei ecclesiae*<sup>77</sup>. Swoista „sakralizacja” kościelnej własności służyć miała, jak można sądzić, jej ochronie przed nasilającymi się od początku ostatniej ćwierci IX wieku zagrożeniami dla niej ze strony świeckich<sup>78</sup>.

Te nowe tendencje szybko znalazły odzwierciedlenie w tekstach kanonistów, chociażby w *Libri duo de synodalibus causis* Reginona z Prüm z ok 909 r.<sup>79</sup>, w dziele wspomnianego już Burcharda<sup>80</sup>, czy w pracach późniejszych autorów z mistrzem Gracjanem na czele. Koncepcję podjęli oczywiście również reformatorzy z obozu gregoriańskiego<sup>81</sup>. W stuleciu XI zmodernizowana definicja ostatecznie zastąpiła starsze, choć bywało, iż nadal świętokradztwo łączono z kradzieżą sprzętów kościelnych<sup>82</sup>. Wymownym świadectwem takiego stanu rzeczy jest jedenastowieczna glossa marginalna do dekretów synodu treburskiego, w której świętokradztwo zdefiniowano jako *iniuria sacerdotum et ecclesiarum sacrilegium est sacrarum rerum ablatio vel pollutio*<sup>83</sup>. W tekście tym zwraca zwłaszcza uwagę zastosowanie wcześniej nieużywanego terminu *pollutio*. Znaczeniowo wyraz ten, co jest warte podkreślenia, pokrywa się w zasadzie ze stosowanym przez autora naszego Traktatu określeniem *violatio*.

<sup>76</sup> *Hincmari archiepiscopi Remensis Collectio de raptoribus*, w: Migne PL, vol. 126, s. 1017–1036.

<sup>77</sup> Analizę i krytyczną edycję tekstu zaprezentował H. Löwe, *Dialogus de statu sanctae ecclesiae*, „Deutsches Archiv”, 17, 1961, s. 12–90. Tam obszernie cytaty z Ben. Lev. dotyczące świętokradztwa.

<sup>78</sup> D. Herlihy, *Church Property on the European Continent, 701–1200*, „Speculum”, 36, 1961, s. 81–105, zwłaszcza s. 87 (wykres).

<sup>79</sup> W kwestii recepcji treści fałszywych kapitularzy przez Reginona zob. H. Fuhrmann, *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, Stuttgart 1973 (=MGH Schriften, 24/2), s. 435–444.

<sup>80</sup> Taką zależność względem wykładni świętokradztwa stwierdziła ostatnio autorka monografii poświęconej Dekretowi biskupa Burcharda — G. Austin, *Shaping Church Law around the Year 1000: The Decretum of Burchard of Worms*, Burlington 2009 (=Church, Faith and Culture in the Medieval West), s. 181–182.

<sup>81</sup> Por. np. przepisy mówiące o świętokradztwie w *Collectio canonum* kardynała Deusdedita z 1087 r. *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, bd. 1: *Die Kanonessammlung selbst*, bearb. V. W. von Glanvell, Paderborn 1868, s. 280 n. W sprawie przejmowania przez reformatorów idei wypracowanych przez kler karoliński zob. ostatnio N. D’Acunto, *La riforma ecclesiastica del secolo XI. Rinnovamento o restaurazione?* w: *Riforma o restaurazione? A cristianita nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novita. Atti del XXVI Convegno del Centro Studi Avellani*, Fonte Avellana 29–30 agosto 2004, Verona 2006, s. 13–26. Na temat oddziaływania koncepcji prawnych z okresu karolińskiego na późniejsze prawo kościelne zob. W. Hartmann, *La transmission et l’influence du droit synodal carolingien*, „Revue historique de droit français et étranger”, 63, 1985, s. 483–497.

<sup>82</sup> Np. *Bertholdi Chronicon 1054–1080*, w: *MGH SRG ns.*, bd. 14, hrsg. I. S. Robinson, Hannover 2003, s. 209: *Vasa sacra, vestimenta missalia, tabulas altaris argento coopertas furtive dilaminavit; aurum, gemmas et omnem ecclesiasticum thesaurum in suos suorumque usus utpote fur sacrilegus presumptuose disperserat*. Niewykluczone, iż tego rodzaju świętokradztwo uważano za najgorszą jego odmianę. Na to mogłyby wskazywać narzekania Adama z Bremy. Zob. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, w: *MGH SRG*, bd. 2, bearb. B. Schmeidler, Hannover 1917, s. 189–190: *O sacrilegium! Duae cruces auro paratae cum gemmis, altare maius et calix, ambo rutilantia ex auro et lapidibus contexta preciosis, confracta sunt; in quibus erant auri pondera viginti marcae, quas optulit domina Emma Bremensi ecclesiae cum aliis donis pluribus*. Z drugiej strony biskup Thietmar twierdził, co zupełnie zrozumiałe, iż spalenie kościoła było znacznie większą zbrodnią, niż samo jego obrabowanie. Por. *Thietmari Chronicon*, lib. V, cap. 12, s. 235: *Sed execranda Alimannorum turba ad preda promittissima inscio duce maiorem ecclesiam sancte genetricis Marie interpida intrans, omnem thesaurum diripit et, quod maximum facinus erat, igne domum Domini consumpsit. Sed si vere felix fuisset, primi ingressus acerbitate deterrita numquam maiora aggredi presumeret*.

<sup>83</sup> Cyt. za V. Krause, *Die Acten der Triburer Synode 895*, „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde”, 17, 1892, s. 287. Autor glossy połączył w niej jakby dwie tradycje. Przemawia za tym użycie przezeń słów *ablatio*, które oznacza kradzież/wyniesienie oraz *pollutio*, tłumaczone jako splamienie/znieważenie/zbezczeszczenie. Taką segmentację wykazują również inne teksty z tego okresu. Fuzja obu tradycji wyraźnie widoczna jest w jednym z zaleceń instrukcji wizytacyjnej Reginona z Prüm zatytułowanej *De Furto et sacrilegio* (cap. 2, 3): *Interrogandum si aliquis fur aut sacrilegus sit, qui ecclesias Dei infregerit, vel aliquid furatus sit, aut letenter subriperit, aut aliquis rapax et raptor et depraedator Ecclesiae Dei est. Quamvis enim haec secundum legem humanam emendati atque exsolvi, tamen poenitentia ad Episcopum pertinent*. Zob. *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*, bearb. W. Hartmann, Darmstadt 2004 (=Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 42), s. 238.

### Sacrilegium est omnis sacrae rei violatio.

Definicja, jaką posłużył się na określenie świętokradztwa redaktor naszego Traktatu „świętokradztwo jest zbezczeszczeniem jakiegokolwiek rzeczy świętej” – znajdowała, jak widać, solidne umocowanie w tradycji kościelnej. W swojej pracy odwoływał się on zresztą często do zbiorów Benedykta Lewity, Pseudo-Izydora, Reginona z Prüm oraz Burcharda. Znał też, co godne podkreślenia, orzeczenie papieża Jana VIII z 878 r. oraz orzeczenia licznych synodów późnokatolińskich<sup>84</sup>.

W ten sam nurt tradycji wpisywała się także przedstawiona przez niego koncepcja rzeczy świętych<sup>85</sup>. W pierwszej kolejności zaliczył bowiem do nich nie tylko kapłanów oraz budynki kościelne, „które przez nałożenie ręki są poświęcane Bogu, lecz także rzeczy ruchome, jak i nieruchome [...] przez wiernych Kościoła powierzone Bogu”<sup>86</sup>. Nieco dalej w zasadzie powtórzył to stwierdzenie, pragnąc wyraźnie wzmocnić jego wymowę: *Res vero ille, quae ideo sacrae dicuntur, quia ecclesiae dei velut vota fidelium ac pretia peccatorum traditae cognoscitur*. Jego zdaniem, świętymi stawały się więc rzeczy nie tylko poświęcone w trakcie specjalnego rytuału konsekracji, lecz także te, które po prostu przekazywano w posiadanie Kościoła<sup>87</sup>. Innymi słowy, wystarczyło dokonane przez wiernych *traditio*, aby stały się one częścią sfery *sacrum* i zyskały znamię sakralności<sup>88</sup>. Choć brak w tym miejscu bezpośredniego zapożyczenia, takie postawienie sprawy nasuwa skojarzenie z cytowanym tekstem Lewity, który pisał, iż *procul dubio est consecrantur, [...] quicquid a fidelibus offeruntur*. Bez wątplenia kluczem do zrozumienia całego fragmentu jest odpowiednia interpretacja zwrotów *pretia peccatorum* oraz *vota fidelium*. W kontekście wcześniej przytoczonych wywodów Benedykta Lewity nie może być jednak wątpliwości, iż redaktorowi Traktatu chodziło o każdą *res*, wszelkie dobro ofiarowane *a fidelibus* na własność Kościoła. Podobnie więc jak w tekstach późnokatolińskich, nadrzędnym celem tych zabiegów było wykazanie, iż święta (a więc nietykalna) jest wszelka własność kościelna, a jej sprzeniewierzenie *mutatis mutandis* świętokradztwem.

Zmiana koncepcji świętokradztwa wymusiła już na pisarzach późnokatolińskich zmiany w terminologii dotyczącej czynności świętokradczej. Redaktor Traktatu postrzegając bardzo szeroko katalog rzeczy świętych, chcąc, nie chcąc, musiał taką terminologię zastosować we własnym dziele. Wątpić zresztą należy, iż mógł mieć w przy tej okazji jakiegokolwiek opory. Należy pamiętać, iż znana mu z dzieł kanonicznych nomenklatura była w momencie pisania Traktatu usankcjonowana przeszło dwusetletnią tradycją. Według jego słów „potwierdzali ją w wielu miejscach liczni święci ojcowie”<sup>89</sup>. Zastosowanie przez redaktora terminu *violatio*, należy więc postrzegać jako naturalną konsekwencję wcześniejszych zabiegów prawodawczych<sup>90</sup>. Cechująca to słowo merytoryczna obszerność czyniła je szczególnie predestynowanym do opisywania wykroczenia zgodnie z interesem Kościoła. Już Ademar z Chabannes (ok. 988–1034), gorący przecież zwolennik nowych rozwiązań prawnych, w jednym z kazań pouczał krnąbrne rycerstwo i możnych, *ut sacrilegium constat esse ecclesiam violare*<sup>91</sup>. Po-

<sup>84</sup> Zob. aparat krytyczny do Traktatu przygotowany przez Schultego.

<sup>85</sup> Znamienne, że do objaśniania tego sformułowania autor przystąpił zaraz po swym kardynalnym stwierdzeniu.

<sup>86</sup> *Tractatus*, s. 184–185: *Res autem sacra hic accipitur non solum ecclesia vel sacerdos et cetera, quae per manus impositionem a sacerdotibus dei consecrantur, sed omnia tam mobilia quam immobilia, quae velut pretia peccatorum a fidelibus ecclesiae dei tradita sunt, sacra esse multis in locis, ut illatum patebit, a sanctis patribus affirmantur*.

<sup>87</sup> W kwestii sakralizacji przedmiotów i osób za pomocą rytuału konsekracji wypowiedział się ostatnio D. A. Rivard, *Blessing the World: Ritual and Lay Piety in Medieval Religion*, Washington 2009.

<sup>88</sup> Teologiczne uwarunkowania mechanizmu przekazywania dóbr materialnych w okresie pełnego średniowiecza omówiła E. Magnani–Christen, *Transforming Things and Persons: The Gift ‘pro anima’ in the Eleventh and Twelfth Centuries*, w: *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, eds. G. Algazi, V. Groebner, B. Jussen, Göttingen 2003 (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 188), s. 269–284.

<sup>89</sup> *Tractatus*, s. 184–185.

<sup>90</sup> Nie oznacza to jednak, że terminu *violatio* nie używano na określenie zbezczeszczenia świątyni w dawniejszej literaturze. Już Tertulian wymienił wśród najcięższych przestępstw (*delicta contraria, ut graviora et exitiosa*) wykroczenie *violatio templi Dei*, którego nie nazwał jednak świętokradztwem. Zob. tenże, *De Pudicitia* 19, 25. Por. też przypis nr 51.

<sup>91</sup> Ademar Engolismensis, *Sermones Tres In Concilio Lemovicensi*, w: Migne PL, vol. 171, kol. 120 (*sermo* 3). Por. H. Hoff-

dobnie autor *Liber officiorum* księżnej lotaryńskiej Matyldy z początku drugiego milenium tradycyjną definicję Izydora wzbogacił o zdanie, mówiące, iż świętokradcą jest także ten, kto *sacra loca uiolans*<sup>92</sup>. W pierwszej poł. XII w. taka definicja, aktualna zresztą również i dziś, weszła do dzieł teologicznych. Najwybitniejszy chyba teolog tego okresu, Hugon od św. Wiktora (1096–1141), w jednym ze swych licznych dzieł definiował świętokradztwo w zbliżony sposób: *id est uolatio rei sacrae, ut templi sive materialis, sive spiritualis, et omnino eorum quae ad cultum Dei pertinent*<sup>93</sup>.

Według autora Traktatu znieważenie rzeczy świętej mogło nastąpić w wyniku różnych czynności. Przyczyną zniewagi (a więc i świętokradztwa) było przede wszystkim odebranie Kościołowi siłą (przemocą) lub poprzez kradzież (*vi aut furto*) rzeczy doń należącej. Nie czyniło przy tym różnicy, czy rzecz ta znajdowała się w bezpośredniej bliskości budynku świątynnego, czy też była odeń oddalona. Takie postawienie sprawy dobitnie ukazuje, iż autorowi chodziło tu o wykazanie, iż czyn świętokradczy nie musiał mieć wcale miejsca na terenie świątyni lub na obszarze przykościelnym, jak to rozumiano dawniej. Znamion świętokradztwa, według jego zapewnień, mógł również nabrać czyn godzący w „rzecz” fizycznie od świątyni znacznie oddaloną, lecz doń prawnie przynależną. Nie trudno się tu domyśleć, iż chodzić mu w pierwszej kolejności musiało o rozsiane często na sporym obszarze ziemskie posiadłości Kościoła, pochodzące najczęściej z nadań lokalnego możnowładztwa<sup>94</sup>. Z tekstu Traktatu wynika ponadto, iż za świętokradztwo nie musiało uchodzić jedynie przywłaszczenie mienia. Występowało ono również, gdy został znieważony kapłan lub „pozostali wyniesieni przez zaszczyt do stanu duchownego, jak mnich i mniszka”. Tych zaś uważał autor za znieważanych, gdy wyrządzano im krzywdę fizyczną lub uśmiercano, niezależnie od miejsca, w jakim to się działo<sup>95</sup>. Z kolei krzywda wyrządzona osobie świeckiej mogła uchodzić za omawiane tu wykroczenie tylko wtedy, gdy doszło do jej zabójstwa lub okaleczenia *in sacro loco*. Za takie uchodzić mogła również każda gwałtowna bójka lub kłótnia (*rixa*), jak również nierząd (*incestus*), popełniony w świętym miejscu, zapewne w kościele<sup>96</sup>.

Wiele miejsca i wysiłku redaktor Traktatu poświęcił na udowodnienie tezy, iż świętokradztwem jest również niewłaściwe wykorzystywanie dziesięcin. Na omówienie tej kwestii przeznaczył cały obszerny rozdział (cap. 235), zatytułowany *De decimis retentis vel vi ablatis*. Podobnie jak włości kościelne, dziesięcinę określił jako własność Kościoła Boga, co dało mu asumpt do konkluzji, iż świętokradztwem jest każda czynność polegająca na sprzeniewierzeniu daniny. Za podstawę do orzeczenia przestępstwa wymienił tu w szczególności zabór przemocą lub podstępem (*violenter vel fraude*) dziesięcin ze świętego miejsca, zatrzymanie ich na własność przez płatnika bądź niezapłacenie należności

mann, *Gottesfriede und Tregua Dei* (=MGH Schriften, 20), Stuttgart 1964, s. 39, przypis nr 62. Stosunek Ademara do „ruchu” pokojów bożych omówił D. Callahan, *Ademar de Chabannes et la Paix de Dieu*, „Annales du Midi”, 89, 1977, s. 21–43.

<sup>92</sup> *Kodeks Matyldy: księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, oprac. wyd. B. Kürbis, (=Monumenta Sacra Polonorum, 1), Kraków 2000, s. 166–167.

<sup>93</sup> Hugo de S. Victore, *Liber sextus allegoriae in epistolam Pauli ad Romanos*, w: Migne PL, vol. 175, kol. 884. Będąc jednak teologiem, w przeciwieństwie do autora Traktatu, w kategoriach świętokradztwa pojmował również wykroczenia przeciwko wierze (herezja/bluźnierstwo?), bo tak chyba należy rozumieć zastosowany przez niego zwrot, mówiący o zniewadze wyrządzonej świątyni duchowej (*spiritualis*).

<sup>94</sup> Zwyczaj nadawania dóbr ziemskich na własność Kościoła miał w momencie spisania Traktatu swą długą i ugruntowaną tradycję. Por. ostatnio A. Angenendt, *Donationes pro anima: Gift and Counter-gift in the Early Medieval Liturgy*, w: *The Long Morning of Medieval Europe: New Directions in Early Medieval Studies*, eds. J. R. Davis, M. McCormick, Aldershot 2008, s. 131–154, zwłaszcza s. 133–139, a także B. H. Rosenwein, *Property Transfers and the Church, Eighth to Eleventh Centuries. An Overview*, „Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen–Age”, 111, 1999, nr 2, s. 563 — 575.

<sup>95</sup> *Tractatus*, s. 184: *Violatur autem res sacra, velut ecclesia, aut cura sanctorum reliquiae vel quodlibet aliud, sive illud sit ecclesiae proprium, sive in ea commissum, vi aut furto de ipsa aufertur; vel cum quaelibet persona etiam profana in ea occiditur, vel vulneratur, aut etiam ictu temerariae rixae pulsatur, aut cum ipsa incestae commixtionis scelere sordidatur a quolibet. Res autem sacra velut sacerdos ceterique clericalium graduum honore promoti, monachus quoque et monialis, violari intelliguntur, vel cum morte afficiuntur, vel cum quaelibet iniuria cedis et contumeliae in loco quolibet sacro vel profano dehonestantur.*

<sup>96</sup> Tamże. W sprawie świętokradztwa będącego wynikiem kontaktu płciowego zob. D. Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia 1998, s. 61–80 (rozdz. 3: *Sex in Holy Places*).

przez samego osadnika (*colono*)<sup>97</sup>. Tego poglądu autor nie zaczerpnął z cytowanych wyżej dzieł karo-lińskich. Ma on bowiem późniejszą genezę. Na szerszą skalę głosy mówiące o sakralnym charakterze daniny pojawiły się dopiero wraz z postulatami reformy papieskiej w drugiej połowie XI stulecia<sup>98</sup>. Grzegorz VII włączył go w poczet własnego programu, zakazując przechodzenia dziesięcin w posiadanie ludzi świeckich<sup>99</sup>. Mówi o tym jeden z dekretów papieża, nazywający świętokradcami tych, którzy nie zwrócą dziesięcin we właściwe posiadanie Kościoła: *Decimas, quas in usum pietatis concessas esse canonica auctoritas demonstrat, a laicis possideri apostolica auctoritate prohibemus. Sive enim ab episcopis vel regibus vel quibuslibet personis acceperint, nisi ecclesie reddiderint, sciant se sacrilegii crimen committere et etern. dampnationis periculum incurrere*<sup>100</sup>. Kościelni reformatorzy przekonywali, iż zwyczaj przekazywania dziesięciny ustanowił sam Bóg, wskazując na zapis starotestamentowy, mówiący o przekazywaniu stosownej daniny lewitom<sup>101</sup>. Podobnie sądził również autor Traktatu. Podkreślał, iż nie może być wątpliwości, że dziesięcina sama w sobie jest bardziej święta (*sacrior*) od wszystkich innych rzeczy, które są ofiarowywane wspólnocie kościelnej, gdyż *ab initio israelitici populi* ustanowił ją Pan, mówiąc: „Wnieście całą dziesięcinę do spizarni, aby było jadło w domu moim”<sup>102</sup>. Tego rodzaju argumentacja jednoznacznie wskazuje, iż zapisane w Traktacie treści służyć miały realizowanej wówczas z wielkim zaangażowaniem akcji, mającej na celu rewindykowanie dziesięcin, jak i innych dóbr kościelnych z rąk świeckich, zrzuceniu krępującej na każdym szczeblu organizacji kościelnej władzy ludzi świeckich i rozbiciu istniejącej struktury zależności pomiędzy laikatem a duchowieństwem<sup>103</sup>. Treści te zamknąć można w zdaniu sumującym rozważania autora: *Ex quibus omnibus, ut supra dictum est, indubitanter colligi potest, videlicet sacrilegium esse omnis sacrae rei violationem*.

### Sankcje

Jak wiadomo, jedną z naczelnych zasad średniowiecznego prawa kościelnego było wywodzące się jeszcze z czasów rzymskich przekonanie o konieczności karania sprawców wszystkich przestępstw (*ne crimina remaneant impunita*)<sup>104</sup>. Leżało ona u podstaw wszelkich tekstów kościelno–

<sup>97</sup> *Tractatus*, s. 187: *Decima vero, quae ecclesiae dei debetur, cum ipsa de loco sacro non rapitur, vel cum ab ipso colono violenter vel fraude retenta non solvitur*.

<sup>98</sup> G. Constable, *Monastic Tithes: From Their Origins to the Twelfth Century*, Cambridge 1964 (=Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. New Series, 10), s. 83–98; C. Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford 1989, s. 389–392.

<sup>99</sup> C. Morris, *The Papal Monarchy*, s. 390.

<sup>100</sup> *Die Sammlung „Polycarpus” des Kardinals Gregor von S. Grisogono*, angelegt und gestaltet von C. Erdmann, zum Druck vorbereitet von U. Horst, unter Mitarbeit von M. Klein, bearb. H. Fuhrmann, cap. 3. 11. 4, <<http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/polycarpus/polycarpus.htm>> (3 VII 2009) = *Decretum Gratiani* C.16, q.7, c.1, kol. 800 w wyd. Friedberga. Por. ibidem, s. 388–389.

<sup>101</sup> G. Constable, *Monastic Tithes*, passim; C. Morris, *The Papal Monarchy*, s. 389–390.

<sup>102</sup> *Tractatus*, s. 187: *Decima vero, quae ecclesiae dei debetur, cum ipsa de loco sacro non rapitur, vel cum ab ipso colono violenter vel fraude retenta non solvitur, merito novies multiplicata reddi iubetur, cum ipsa cunctis rebus, quae dei ecclesiae offeruntur, sacrior esse non dubitatur, cum ab ipso domino ab initio israelitici populi sibi solvi per prophetam praecipitur. Inquit enim: „Inferte omnem decimam in horreis meis, ut sit cibus in domo mea.” Et Aug. de eadem re: „Decime sunt tributa egentium animarum”. Ergo sicut agricola merito perdit agrum, quando non solvit tributum sibi a domino suo constitutum, equo pondere rationis totum, quod homini crescit, in annum, reddere cogitur, quando erga dei decimam portionem fraudator ac perflus invenitur*.

<sup>103</sup> A więc *de facto* wypełnieniu podstawowych założeń reformy sformułowanych jeszcze przed pontyfikatem Grzegorza VII. Por. K. Leysner, *On the Eve of the First European Revolution*, w: tenże, *Communications and Power in Medieval Europe: The Gregorian Revolution and Beyond*, ed. T. Reuter, London 1994, s. 3. Akcja zaczęła przynosić wymierne rezultaty za pontyfikatu Paschalisa II (1099–1118). Por. C. Morris, *The Papal Monarchy*, s. 390.

<sup>104</sup> W kwestii wykorzystania tej maksymy przez średniowiecznych kanonistów zob. G. Jerouschek, „*Ne crimina remaneant impunita*”. *Auf dass Verbrechen nicht ungestraft bleiben: Überlegungen zur Begründung öffentlicher Strafverfolgung im Mittelalter*, „Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung”, 120, 2003, s. 323–362; K. Pennington,

prawnych średniowiecza. Również omawiany Traktat czynił zadość owej normie, gdyż w znacznej części poświęcony został zagadnieniu kar, jakie winny spadać na świętokradców za ich godne potępienia występki. Wykroczenie świętokradztwa, będące jednocześnie grzechem wyjątkowo silnie urągającym Kościołowi i samemu Stwórcy<sup>105</sup>, wymagało odpowiedniego ukarania sprawcy i pokazania, iż tego rodzaju zniewagi nie mogą mieć miejsca w społeczności chrześcijańskiej. W warunkach nasilającego się od początku, czy może bardziej od połowy stulecia XI, zjawiska przemocy i narastającej liczby wykroczeń godzących w dobro Kościoła, jak dowodzą tego wieloletnie badania Thomasa N. Bissona<sup>106</sup>, Kościół dążył do wypracowania efektywniejszych metod poprawy własnego bezpieczeństwa. Służyć miała temu zadaniu, między innymi, także wypracowana przez kościelnych prawodawców nowa koncepcja świętokradztwa. Przede wszystkim jednak starano się wzmocnić skuteczność własnego modelu karania sprawców przestępstw za pomocą zarówno już dostępnych, jak i nowych środków represji<sup>107</sup>. Były nimi w pierwszej kolejności cenzury kościelne w rodzaju ekskomuniki, anatemy, interdyktu<sup>108</sup> czy maledykcji. Od wiernych winnych popełnienia wykroczeń domagano się dopełnienia pokuty i złożenia wymaganego odszkodowania<sup>109</sup>, warunkujących możliwość uzyskania absencji z rąk biskupa diecezjalnego, ewentualnie opata poszkodowanego klasztoru<sup>110</sup>.

---

*Innocent III and the ius commune*, w: *Grundlagen des Rechts: Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag*, hrsg. R. Helmholz, P. Mikat, J. Müller, M. Stolleis, Paderborn–Schöningh 2000 (=Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, NF 91), s. 349–366.

<sup>105</sup> Por. Ch. Rolker, *Canon Law*, s. 56.

<sup>106</sup> W ostatnio zaprezentowanej książce autor podtrzymał swoje pierwotne (i *nota bene* mocno krytykowane) stanowisko mówiące o powstaniu w okresie pokałolińskim nowych form władzy (*banal lordship*) opartych na eksploatacji i stosowaniu przemocy. Umocnił je jednak nowymi przesłankami. Por. *The Crisis of the Twelfth Century: Power, Lordship, and Origins of European Government*, Princeton–Oxford 2009, passim. Część literatury zajmującej stanowisko opozycyjne wobec tez T. N. Bissona przedstawił G. Myśliwski, *Feudalizm — ‘rewolucja feudalna’ — kryzysy władzy w Polsce XI–pocz. XII w. Punkt widzenia mediewistyki anglojęzycznej*, *Przegl. Hist.* 93, 2002, nr 1, s. 73–102. Sumienne omówienie stanowisk przedstawił również F. L. Cheyette, *Some Reflections on Violence, Reconciliation, and the „Feudal Revolution”*, w: *Conflict in Medieval Europe: Changing Perspectives on Society and Culture*, eds. W. C. Brown and P. Górecki, Hampshire–Burlington 2003, s. 243–264. O wzroście zachowań agresywnych wobec Kościoła, a zwłaszcza wobec jego przedstawicieli, tj. duchowieństwa świadczą wyniki badań E. Petersa, *The Death of the Subdean: Ecclesiastical Order and Disorder in Eleventh-Century Francia*, w: *Law, Custom, and the Social Fabric in Medieval Europe: Essays in Honor of Bryce Lyon*, eds. B. S. Bachrach and D. Nicholas, Kalamazoo–Michigan 1990, s. 51–71 oraz S. Weinbergera, *Les conflits entre clercs et laïcs dans la Provence du XI<sup>e</sup> siècle*, „*Annales du Midi*”, 92, 1980, s. 269–279.

<sup>107</sup> Wskazują na to zwłaszcza poczynania gregoriańskiego kanonisty biskupa Lukki Anzelma. Zob. K. G. Cushing, *Anselm of Lucca and the Doctrine of Coercion: The Legal Impact of the Schism of 1080?*, „*The Catholic Historical Review*”, 81, 1995, nr 3, s. 353–371.

<sup>108</sup> Świetnym przykładem takiego postępowania jest zdanie z *Kroniki Ademara z Chabannes* (cap. 3, 35) opisujące działalność biskupa Limoges Alduina, który *pro rapina militum et devastatione pauperum novam observantiam constituit, scilicet ecclesias et monasteria cessare a divino cultu et sancto sacrificio, et populum quasi paganum a divinis laudibus cessare, et hanc observantiam excommunicationem censebat*. Cyt. za H. Hoffmann, *Gottesfriede*, s. 28, przypis nr 22. O genezie interdyktu por. *Innocent III, the Interdict and Medieval Theories of Popular Resistance*, w: *Pope, Church and City: Essays in Honour of Brenda M. Bolton*, eds. F. Andrews, C. Egger and C. M. Rousseau, Leiden 2004 (=The Medieval Mediterranean, 56), s. 77–97, zwłaszcza 77–79 oraz tenże, *The Interdict in the Thirteenth Century: A Question of Collective Guilt*, Oxford–New York 2007, s. 119–120.

<sup>109</sup> L. Kéry, *Canonica severitas*, s. 23–44; E. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley–Los Angeles–London 1986, s. 1–27. Proces ten wiązałbym również z nasilającymi się od wieku XI żądaniami Kościoła, zwłaszcza episkopatu, do wzmocnienia i rozciągnięcia własnych prerogatyw sądowniczych. W tej sprawie zob. W. Hartmann, *L’évêque comme juge: La pratique du tribunal épiscopal en France du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, w: *Hiérarchies et Services au Moyen Âge: Séminaire Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge*, dirigé par C. Carozzi et H. Taviani-Carozzi, Aix-en-Provence 2001, s. 71–92 oraz świetny tekst C. Morrisa, *William I and the Church Courts*, „*The English Historical Review*”, 82, 1967, nr 324, s. 449–463.

<sup>110</sup> S. Hamilton, *The Anglo-Saxon and Frankish Evidence for Rites for the Reconciliation of Excommunicants*, w: *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*, hrsg. A. Grabowsky, W. Hartmann, München 2007 (=Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien, 69), s. 169–196; też, „*Absoluimus uos uice beati petri apostolorum principis: Episcopal Authority and the Reconciliation of Excommunicants in England and Francia c. 900–c. 1150*, w: *Frankland: The Franks and the World of the Early Middle Ages. Essays in Honour of Dame Jinty Nelson*, eds. P. Fouracre, D. Ganz, Manchester 2008, s. 209–241.



Mimo, że autor Traktatu przytaczał w swym dziele wiele przepisów prawnych z dalekiej nieraz przeszłości i wypowiadał się o nich z należą im, w jego mniemaniu, estymą, nie miał bynajmniej dobrego zdania o ich skuteczności. W jego przekonaniu nie były one dostosowane do współczesnych mu realiów, w których dominować miały wyzysk, chciwość i dążenie „bezbożnych tyranów” do umniejszenia stanu posiadania Kościoła i duchowieństwa. Można w tym miejscu przywołać jego uwagi dotyczące wydawanych przez Karola Wielkiego przepisów regulujących wysokość stawek odszkodowawczych za uśmiercenie duchownych różnych stopni<sup>111</sup>. W dawnych czasach, gdy „podstępna dzikość najgorszych ludzi do tego stopnia jeszcze nie zdążyła się rozpalić, by [chcieć — R. K.] zniszczyć święty stan”, w wystarczający sposób odstraszały potencjalnych zabójców przed popełnieniem zbrodni<sup>112</sup>. Obecnie jednak konieczne były działania ostrzejsze i bardziej zdecydowane.

W kontekście sankcji szczególnie wiele uwagi autor Traktatu poświęcił kwestii odszkodowania za popełnione wykroczenie, zwłaszcza jego kształtu, wysokości i sposobu obliczania. Zgodnie z tradycją prawną posługiwał się na jego określeniu słowem *compositio*<sup>113</sup>. Do jego odpowiedniego stosowania przykładał znaczną wagę. Aby, jak zaznaczył, „nie zrodziły się żadne wątpliwości w tym, co po wielokroć się wyklada”, postanowił objaśnić używany przez siebie termin w osobnym rozdziale (237), zatytułowanym *Quid vocetur compositio?* Przedstawioną w nim definicję należy uznać za wyjątkowo cenną, gdyż w dziełach kanonicznych pojawia się niezmiernie rzadko. Tradycyjnie spotykamy się z nią bowiem w utworach o treści teologicznej<sup>114</sup>. Echa teologicznych koncepcji odszkodowania pobrzmiewają zresztą wyraźnie w definicji zaproponowanej przez autora Traktatu. Jego zdaniem bowiem, odszkodowaniem jest właściwie jakiegokolwiek zadośćuczynienie (*quaelibet satisfactio*), które należy złożyć za zły uczynek (*pro male facto*). Zwie się je natomiast odszkodowaniem, dlatego, że składa się je „wbrew popełnionej zbrodni, jakby równe jej jakości” po to, aby „jak uwalniany jest węzeł zgody po uczynieniu pokuty, [sprawca — R. K.] mógł zostać na nowo złączony [ze wspólnotą wiernych — R. K.]”. Zadośćuczynienie winno mieć przede wszystkim formę rekompensaty materialnej. Co ciekawe, w przypadku braku środków materialnych autor Traktatu dopuścił również inne metody odkupienia winy, jak chociażby poddanie się karze cielesnej (*corpus afflictio*). Ostatecznie, w wymiarze eschatologicznym przestępca mógł ją zmasać męką własnej duszy (*animae afflictio*)<sup>115</sup>. Szerszego omówienia tych środków próżno jednak szukać na kartach Traktatu<sup>116</sup>.

Inaczej ma się sprawa z zadośćuczynieniem materialnym, któremu autor Traktatu poświęca wiele miejsca, podkreślając, iż wymiar odszkodowania powinien być adekwatny do wielkości popełnionej

<sup>111</sup> W tym fragmencie autor nawiązał do znanej legendy Karola Wielkiego jako obrońcy Kościoła. Por. zbiór studiów *The Legend of Charlemagne in the Middle Ages: Power, Faith, and Crusade*, ed. M. Gabriele, New York 2008.

<sup>112</sup> *Tractatus*, s. 189: *quia nondum pessimorum hominum callida rabies sacrum ordinem lacerare adeo seviens nitebatur*. Niedawno przepisy te skrótowo omówił W. Hartmann, *Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht*, Hannover 2008 (=MGH Schriften, 58), s. 227–228 oraz tenże, *Zu Effektivität und Aktualität von Reginos Sendhandbuch*, w: *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition: A Tribute to Kenneth Pennington*, eds. W. P. Müller, M. E. Sommar, Washington 2006, s. 46–47.

<sup>113</sup> *Mediae latinitatis lexicon minus*, s. 230–231, sv. *compositio*. Por. H. W. Goetz, *Protection of the Church, Defense of the Law, and Reform: On the Purposes and Character of Peace of God, 989–1038*, w: *The Peace of God*, s. 270. Por. też S. Hamilton, *Remedies for 'Great Transgressions': Penance and Excommunication in Late Anglo-Saxon England*, w: *Pastoral Care in Late Anglo-Saxon England*, ed. F. Tinti, Woodbridge 2005 (=Anglo-Saxon Studies, 6), s. 83–105.

<sup>114</sup> Ogromnego znaczenia nabrała koncepcja zadośćuczynienia Anzelm z Canterbury (1033–1109) wyłożona w dziele *Cur Deus homo*. D. Deme, *The Christology of Anselm of Canterbury*, Aldershot 2003, s. 291–297.

<sup>115</sup> *Tractatus*, s. 189–190: *Compositio autem proprie vocatur quaelibet satisfactio, quam reus quisque facit pro quolibet male facto. Sive autem ipsa satisfactio sit corpus aut animae afflictio, sive sit pretium, quodcumque pro male facto commissio ab ipso reo solvitur, merito compositio vocatur, quia contra commissum facinus quasi equalitatis pondere ponitur, ad hoc videlicet, ut, sicut concordiae vinculum illato dampno solvitur, ita satisfactio suscepta idem de integro coniugatur*.

<sup>116</sup> Wyraźnie niechętny stosunek Kościoła do kar cielesnych, zwłaszcza kary śmierci objawił się dopiero w okresie klasycznym rozwoju prawa kościelnego. Por. ostatnio R. Maurer, *Hanc penam ecclesia non imponit. Die Behandlung straffällig gewordener Geistlicher durch die Kirche vom Decretum Gratiani bis zum Liber extra (1140–1234)*, „Römische Historische Mitteilungen”, 46, 2004, s. 47–76.

szkody<sup>117</sup>. Pod tym względem Traktat różni się od dawniejszych kompilacji prawnych. Nie zawierały one bowiem w tej kwestii precyzyjnych wskazówek, a ich autorzy zadowalali się jedynie nakazem naprawy dokonanej szkody lub restytucji przywłaszczonych przedmiotów<sup>118</sup>. W tym kontekście szczególnie interesująco przedstawia się wywód autora poświęcony odszkodowaniu za świętokradztwo, wynikające ze znieważenia różnych osób duchownych, w którym zaznaczył, iż „rzeczy, z pogwałcenia których popełniane jest świętokradztwo, w różnym stopniu są między sobą święte i za takie uważane, dlatego też pochwała się, by były potępiane różnym stopniem kary”. Stąd też słusznie cesarze i królowie nakazywali zapłatę wyższego odszkodowania zabójcy prezbitera, niż diakona czy subdiakona<sup>119</sup>. Myśl tę autor Traktatu rozwinął dalej w innym jeszcze fragmencie swojego dzieła, w którym, powołując się na zasadę proporcjonalności, stwierdził, iż niesprawiedliwym jest, aby zabójstwo kapłana (prezbitera) spłacać jedynie nawiązką w wysokości 600 solidów, tak jak to postulował dekret cesarski. Jego zdaniem w takim przypadku sprawca powinien złożyć odszkodowanie za każdy stopień prezbitera, który ten posiadał wcześniej, nim zdążył dostąpić święceń prezbiteratu. „Nie powinno zatem być wątpliwe, że jeśli prezbiter zostanie zabity albo zhańbiony, wszystkie poszczególne święcenia (*ordines*) które są w nim, na mocy prawa [powinny — R. K.] być spłacane. Inaczej bowiem nie będzie wypełniana, wcześniej wyłożona zasada, iż poszczególne święcenia muszą być spłacone pojedynczym odszkodowaniem”<sup>120</sup>. Wyraźna jest więc i w tym miejscu dążność autora do zaostrzenia sankcji karnych wobec tych, którzy, jak to ujął, pozostali „niewzruszeni karą swych głów i nóg i nie powstrzymali się od rozlewu krwi kapłanów, lecz zaczęli coraz bardziej rozszarpywać święty stan niesłychanym i nieludzkim wręcz sposobem”<sup>121</sup>.

Autor Traktatu był zwolennikiem surowego karania nie tylko zabójców osób duchownych, lecz również tych świętokradców, którzy ośmielali się godzić w *corpus* Kościoła poprzez rabunek dóbr i sianie zniszczenia we włościach kościelnych, pomimo że w znanym mu zarządzeniu Jana VIII papież

<sup>117</sup> O zasadzie proporcjonalności kary do przestępstwa pisał H. J. Berman, *Prawo i rewolucja*, s. 236.

<sup>118</sup> G. Austin, *Shaping Church Law around the Year 1000*, s. 189.

<sup>119</sup> *Tractatus*, s. 186–187: *Sed tamen sicut ipsae res, ex quibus violatis sacrilegium committitur, diversis gradibus inter se sacrae sunt et habentur, sic etiam sacrilegia, quae ipsis violatis fieri contingunt, diversis penarum ponderibus vindicari iubentur. Gravius enim tam secundum canonica iustituta quam secundum regum atque imperatorum edicta sacrilegium commissum de gradu presbiteri quam diaconi vindicatur, et in ceteris eodem modo iuxta quod ab ipsa sunt differentia, differenter suscipitur, sicut inferius in scriptis regum et pontificum aperte monstrabitur.* Autor nawiązał tu do popularnego zarządzenia Karola Wielkiego *De homicidiis clericorum* z 803 r.: *Si quis subdiaconum occiderit, CCC componat; qui diaconum, CCCC. Qui presbiterum DC; qui episcopum DCCCC solidos componat; qui monachum, CCCC solidis culpabilis iudicetur* (*Capitula legibus addenda a. 803*, w: *MGH Capitularia regum Francorum*, bd. 1, bearb. A. Boretius, Hannover 1883, s. 113), które zresztą autor Traktatu znał i cytował (s. 190). Por. W. Hartmann, *Kirche und Kirchenrecht*, s. 227. W literaturze słusznie uważa się, że kary ferowane przez prawodawców kościelnych i świeckich za znieważenie, a zwłaszcza za zabójstwo osoby duchownej, należały do wyjątkowo srogich. Tak uważają S. Hamilton, *The Unique Favour of Penance: The Church and the People, c. 800–c. 1100*, w: *The Medieval World*, eds. P. Linehan, J. L. Nelson, London–New York 2004, s. 233 oraz G. Austin, *Jurisprudence in the Service of Pastoral Care: The Decretum of Burchard of Worms*, „Speculum”, 79, 2004, s. 948.

<sup>120</sup> *Tractatus*, s. 186–187: *Non ergo debet esse ambiguum, si presbiter occiditur, aut deonestatur, quin de omnibus gradibus, qui sunt in eo, singulae compositiones iure solvantur. Aliter enim non implebitur, quod in supradicto praecepto habetur, videlicet, ut „de singulis gradibus singulae compositiones solvi cogantur”.* Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy autor Traktatu był jednocześnie pomysłodawcą takiego rozwiązania. Podobna zasada została wyłożona w zbiorze prawa kościelnego zwanym *Collectio canonum Hibernensis* z I poł. VIII w. Od ilości święceń uzależniono w niej jednak okres trwania pokuty, nie zaś wysokość odszkodowania. Por. R. E. Reynolds, „*At Sixes and Sevens*” — *and Eights and Nines: The Sacred Mathematics of Sacred Orders in the Early Middle Ages*, „Speculum”, 54, 1979, nr 4, s. 273. Analogicznie przedstawia się przepis *Paenitentiale Valicellanum III* mówiący o wymiarze pokuty za zabójstwo kapłana. Ośmioletni okres jej trwania uzasadniono tym, że „każdy kapłan posiada siedem święceń i kto dobrowolnie zabije duchownego popełnia osiem umyślnych zabójstw”. Zob. M. Myrcha, *Problem winy w karnym ustawodawstwie kanonicznym*, „Prawo Kanoniczne”, 8, 1965, nr 3–4, s. 101. Nie znalazłem jednak przepisu, który mówiłby o sumowaniu stawek odszkodowawczych za każde święcenie ofiary, dlatego dopuszczam niniejszym oryginalną myśl autora.

<sup>121</sup> *Tractatus*, s. 192: *Sed quia iniqui capitis nec hac vindicta territi pedes ab effusione sanguinis sacerdotum non continuerunt, sed inaudito et inhumano modo sacrum ordinem dilacerare.*

starał się złagodzić sankcje prawa rzymskiego przeciw świętokradcom<sup>122</sup>. W kwestii odszkodowań opowiadał się zdecydowanie za wyższością praw świeckich, zwłaszcza prawa rzymskiego, według którego, jak sam stwierdził, „rządzi się Kościół”<sup>123</sup>. W jego zasadach znalazł oparcie dla własnych twierdzeń o konieczności zwielokrotnienia kwoty odszkodowania za czyn świętokradczy, przywołując przepis, iż skradziona rzecz świecka (*popularis*) winna zostać zwrócona podwójnie, kościelna zaś w czwórnasób<sup>124</sup>. Bezpośrednie źródło cytatu jest niestety trudne do ustalenia. Nie wydaje się jednak, aby autor Traktatu — wbrew swoim twierdzeniom — zaczerpnął go z rzymskiego prawa klasycznego. Z podobnym wymogiem poczwórnej rekompensaty za uczynione *damnum* spotykamy się bowiem już w *Dekrecie* Burcharda z Wormacji<sup>125</sup>, w anonimowym *Poenitentiali Mediolanense*<sup>126</sup> czy w dziełach prawodawców katalońskich z X w.<sup>127</sup>. Z takimi samymi postulatami występowali także przedstawiciele obozu gregoriańskiego w okresie ostrych sporów z Henrykiem IV<sup>128</sup>. W swoich żądaniach autor Traktatu poszedł jednak dalej niż przywołana przez niego formuła prawnicza, domagając się za pewne czyny świętokradcze znacznie wyższego odszkodowania, bo aż dziewięciokrotnego. W tym celu na poparcie swoich postulatów, przywołał nowelę cesarza Lotara do Prawa Alamanów<sup>129</sup>. W ustawie tej, nie do końca zresztą jasnej, zapisano, iż gdyby ktoś miał w kościele rzeczy, a ktoś inny ukradłby je *per furtum*, winien zapłacić głową lub stosownie do ich wartości *novipliciter*, a następnie *similiter*

<sup>122</sup> Tamże, s. 194–195: *Sed nos leviolem legem praecipimus esse tenendam, quae a Karolo est constituta pio principe de compositione sacrilegii, videlicet in XXX. libras examinali argenti, id est sexcentorum sol. summam argenti purissimi. Ideoque, quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, istam leviolem compositionem emendet, ipsis episcopis vel abbatibus sive personis, ad quos querimonia sacrilegii iuste pertinuerit. Et si ipse reus sacrilegii facere noluerit, tamdiu excommunicatio ni subiaceat, usquequo praedictam compositionem sexcentorum sol. persolvat.*

<sup>123</sup> Tamże, s. 187: *Emendatur, Romana vero lege, secundum quam ecclesia regitur.* Na temat tej zasady pisał ostatnio A. Dębiński, *Kościół a prawo rzymskie*, Lublin 2007, s. 45–61.

<sup>124</sup> *Tractatus*, s. 187: *res, quae ablata est, in quadruplum restaurari praecipitur hoc modo: „Res ecclesiastica rapina vel furto ablata solvatur in quadruplum, popularis vero dupliciter”.* Niewykluczone, iż przepisy mają genezę insularną. Zbliżone nakazy zawiera kanoniczna kolekcja zwana *Pseudo-Egberti Excerptiones* przypisywana ostatnio arcybiskupowi Yorku Wulfstanowi (zm. 1095 r.). Por. *Excerptiones Eberti Archiepiscopi Eboracensis*, w: *Ancient Laws and Institutes of England*, vol. 2, ed. B. Thorpe, London 1840, cap. 73, s. 108: *Pecunia aecclesiastica furata sive rapta reddatur quadruplum, popularia dupliciter* oraz cap. 74, s. 108: *Si quis furatus fuerit pecuniam ab aecclesia, mittatur sors, ut aut illius manus abscondatur, aut in carcerem mittatur, diu jejunans et gemens; et reddat integrum quod abstulit, aut peregrinus abjiciatur, et restituat duplum; et si in patria penmanserit, quadruplum restituat, et semper peniteat* (oba jako: *Canones Hibernenses*). Por. *Wulfstan's Canon Law Collection*, eds. J. E. Cross, A. Hamer, Cambridge 1999 (=Anglo-Saxon Texts, 1), s. 135. Z kolei za źródło tych przepisów mogą uchodzić kanony zawarte w tzw. *Collectio Hibernensis* przypisywane, trudno powiedzieć czy słusznie, św. Patrykowi. Zob. *Die irische Kanonensammlung*, hrsg. F. W. H. Wasserschleben, Giesen 1874, s. 119–120: *Patricius ait: Qui furatus fuerit pecuniam aut a sancta ecclesia, ubi martyres et corpora sanctorum doimiunt, sors mittatur super tribus, aut illius manus vel pes circumcidatur, aut in carcerem mittatur, jejunans tempus, quod judicaverint seniores, et reddat integrum, quod abstulit, aut in peregrinationem ejiciatur, et restituat duplum, et jurabit, quod non revertetur, donec impleverit penitentiam, et post penitentiam erit monachus.* W tekście tym nie ma jednak mowy o poczwórnym, a jedynie o podwójnym zadośćuczynieniu.

<sup>125</sup> *Burchardi Wormatiensis Ecclesiae Episcopi Decretorum Libri Viginti*, w: Migne PL, vol. 140, lib. 11, cap. 27, kol. 865c: *De rebus ecclesiasticis quomodo restitui debeant: Proinde si quis ecclesiasticas oblationes, et quod Deo consecratum fuerit, rapuerit, vel consenserit faciantibus, ut sacrilegus dijudicetur, et damnum in quadruplum restituat, et canonice poeniteat.* Por. G. Austin, *Shaping Church Law around the Year 1000*, s. 189.

<sup>126</sup> *Poenitentiali Mediolanense*, w: *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, hrsg. F. W. H. Wasserschleben, Halle 1851, s. 718: *Pecuniam ecclesiasticam furatus, quadruplum reddat, si quid item de ministerio ecclesiae aliquo modo surripuerit, poenitens erit annos septem. Si quis ecclesiasticas obligationes rapuerit, vel rapientibus consenserit, quadruplum restituat, et canonice poenitens erit.*

<sup>127</sup> M. Zimmermann, *Ecrire et lire en Catalogne: IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle*, Madrid 2003 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 23), s. 373–378 (rozdział: *La composition au quadruple*). Nieprzerwana obecność rzymskich instytucji prawnych we wczesnośredniowiecznej Katalonii mogłaby rzeczywiście wskazywać na rzymską genezę owej normy, przy okazji zaś na katalońskie pochodzenie samego Traktatu.

<sup>128</sup> *Liber canonum contra Heinricum IV*, bearb. F. Thaner, w: *MGH Libelli de lite imperatorum et pontificum*, bd. 1, Hannover 1991, s. 489: *Si quis aecclesiasticas oblationes et quod Deo consecratum fuerit rapuerit vel consenserit facientibus, ut sacrilegus dijudicetur et damnum in quadruplum restituat et canonice poeniteat* (ok. 1085 r.).

<sup>129</sup> *Tractatus*, s. 188.

*faciat, hoc est ter novies componat, et haec omnia illi, cuius res fuerunt, componi debent.* Tak wysoka kara dziwi tym bardziej, iż już w następnym zdaniu ustawodawca zagroził jedynie podwójnym odszkodowaniem dla tego, kto ukradłby te same rzeczy rabując je z kościoła przemocą (*Si vero violentia raptori de ecclesia abstulerit, dupliciter componat*). Abstrahując od treści niniejszej ustawy<sup>130</sup>, warto jednak zauważyć, iż autorowi Traktatu jej przywołanie posłużyło do usprawiedliwienia żądania wypłacenia odszkodowania pomnożonego przez dziewięć w przypadku rabunku dziesięcin<sup>131</sup>, co z kolei dało mu asumpt do podważenia tradycyjnie przewidzianej w takich przypadkach poczwórnej rekompensaty. Posunięcia takiego dokonał, by, jak sam zresztą stwierdził, „nie wątpiono, iż dziesięcina jest bardziej święta od wszystkich rzeczy, które są ofiarowane wspólnocie Boga”, realizując tym samym wyznawaną przez siebie zasadę, iż wysokość odszkodowania powinna odpowiadać stopniu świętości znieważonego przedmiotu.

W literaturze kanonicznej wczesnego średniowiecza zwykło się grozić sprawcom najcięższych przestępstw karą ekskomuniki, którą nakładano zwyczajowo w trakcie specjalnego i solennego rytuału<sup>132</sup>. Bez wątplenia zaliczano do nich w pierwszym rzędzie wszystkie rodzaje świętokradztwa<sup>133</sup>. Takie stanowisko Kościoła w wymowny sposób wyłożył Grzegorz VII, pisząc w liście do biskupa Auch Wilhelma, iż dla tych, którzy nie boją się popełnić świętokradztwa, nie może być miejsca nie tylko między mnichami, ale także między ludźmi świeckimi<sup>134</sup>. Dla redaktora naszego Traktatu sprawa w tym względzie była oczywista i nie wymagała żadnego specjalnego uzasadnienia. Wystarczyło jedynie przywołanie pisma Pseudo-Lucjusza, które zaborcom dóbr i spraw kościelnych groziło odsunięciem *a liminibus ecclesiae sanctae Dei*<sup>135</sup>. Sporo natomiast uwagi poświęcił kompilator zagadnieniu ważnemu z punktu widzenia praktyki administrowania lokalną społecznością kościelną, a niemal nieobecnemu w popularnych w jego czasach zbiorach kanonicznych, tj. kwestii odroczeń dawanych sprawcy przed oficjalną ekskomuniką. Skupiając się na tym problemie w osobnym akapicie, zatytułowanym *De induciis dandis ante excommunicationem* (240), dążył z pewnością do wypełnienia istniejącej luki w tradycji kanonicznej oraz przysłużenia się sprawniejszemu postępowaniu ze świętokradcami w codziennej praktyce pastoralnej. Jednak i tym razem autor nie dał spójnego rozwiązania postawionego przez siebie problemu, a ograniczył się jedynie do krótkiego przedstawienia tego, co *de induciis scriptum inveniat*<sup>136</sup>. Przedstawiony przezeń wywód zdaje się jednak przemawiać za sześciomiesięcznym okresem zwłoki, jako najbardziej dla obu stron korzystnym terminem odroczenia wyroku. Na poparcie takiego rozwiązania autor przytoczył stanowisko dwóch autorytetów, tj. jednoznaczne zdanie papieża Damiana oraz już nie tak jasny pogląd papieża Feliksa, który, jak można sądzić z brzmienia przytoczonego cytatu, obstawał raczej za półtorarocznym, bądź rocznym okresem odroczeniowym: *Quidam annum et sex menses mandaverunt concedi, quidam autem annum, in quo plurimi concordant. Minus autem, quam sex menses, non reperitur, quia et laicis haec indulta sunt*<sup>137</sup>. Autor nie pominął jednak stanowiska mówiącego o okresie trzech miesięcy, jako czasie właściwym

<sup>130</sup> Treści cokolwiek podejrzaney. W innej wersji tego samego rozporządzenia podyktowano dużo łagodniejszą karę pojedynczej restytucji i 18 solidów odszkodowania na rzecz świątyni. Por. *Lex Alamanorum*, w: *MGH Leges nationum Germanicarum*, bd. 5,1, hrsg. K. Lehmann, Hannover 1964, s. 70–71.

<sup>131</sup> *Tractatus*, s. 188: *Decima vero, quae ecclesiae dei debetur, cum ipsa de loco sacro non rapitur, vel cum ab ipso colono violenter vel fraude retenta non solvitur, merito novies multiplicata reddi iubetur, cum ipsa cunctis rebus, quae dei ecclesiae offeruntur, sacrior esse non dubitetur, cum ab ipso domino ab initio israelitici populi sibi solvi per prophetam praecipitur.*

<sup>132</sup> W tej sprawie najbardziej kompetentną pracą pozostaje niepublikowana rozprawa G. S. Edwards, *Ritual Excommunication in Medieval France and England, 900–1200*, Stanford 1997. Por. też R. E. Reynolds, *Rites of Separation and Reconciliation in the Early Middle Ages*, w: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto 1987 (=Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 33), s. 405–434.

<sup>133</sup> G. Austin, *Shaping Church Law around the Year 1000*, s. 182.

<sup>134</sup> *The Register of Pope Gregory VII, 1073–1085: An English Translation*, ed. H. E. J. Cowdrey, Oxford 2002, s. 348.

<sup>135</sup> *Tractatus*, s. 186.

<sup>136</sup> Tamże, s. 193.

<sup>137</sup> Tamże.

do powrotu świętokradcy na drogę pojednania z Kościołem. Wskazał tu na jeden z dekretów papieża Hadriana oraz zarządzenie Karola Wielkiego, *qui Adriani tempore fuit*, w którym cesarz wyznaczał trzymiesięczny termin, jako odpowiedni do stawienia się w sądzie świeckim po otrzymaniu stosownego wezwania. Nie inaczej ma się sprawa z podziałem owych okresów na mniejsze jednostki czasowe, w trakcie których do sprawcy świętokradztwa trafiać winny wezwania do opamiętania się, zarzucenia dalszego trwania w uporze i podjęcia próby pojednania się przed zastosowaniem ostrzejszych środków represji ze strony Kościoła<sup>138</sup>. W Traktacie zaprezentowano trzy modele wysyłania monitów do świętokradcy, pierwszy sześciomiesięczny przypisany papieżowi Damianowi z podziałem na 86 dni, 45, 28, 14, 9, 7, 3, 1, drugi trzymiesięczny papieża Hadriana z rozbiciem na odstępy: sześć 7-dniowych, dwa 3-dniowe, trzy 1-dniowe oraz 3 i 1 dzień oraz trzeci Karola Wielkiego, w którym cesarz nakazał wysyłać wezwania: pierwsze po 7, drugie po 14, trzecie po 21, czwarte po 42 nocach<sup>139</sup>. Takie, wydawałoby się zawikłane i nie do końca praktyczne przedstawienie sprawy, odpowiadało w rzeczywistości technice redagowania tekstów w okresie przedklasycznym rozwoju prawa kościelnego. Autor nie przedstawił jednolitego rozwiązania postawionej kwestii w sposób rygorystyczny, a jedynie dał osobie korzystającej w przyszłości z dzieła schemat postępowania z możliwością wyboru odpowiadającego jej sposobu. Przy okazji zdejmował z siebie w ten sposób konieczność wprowadzenia hierarchii ważności pomiędzy cytowanymi tekstami kanonicznymi, do czego nie czuł się być może upoważniony<sup>140</sup>. Istotny tu jednak był przede wszystkim fakt, iż świętokradca ignorując ostrzeżenia duchownych, narażał się niechybnie na związany z kościelną ekskomuniką ostracyzm społeczny i o wiele bardziej surowe konsekwencje w wymiarze eschatologicznym<sup>141</sup>.

### Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, że anonimowy autor omawianego Traktatu należał do nielicznego pod koniec XI stulecia grona świetnych znawców prawa, poruszających się biegle w gąszczu przepisów nie tylko prawa kościelnego, lub spraw Kościoła dotyczących, ale także wśród rozporządzeń na wskroś świeckiej natury i pochodzenia. Można w nim widzieć gorącego zwolennika reformy gregoriańskiej. O jego związkach z ruchem reformy świadczy zarówno przedstawiona przez niego koncepcja świętokradztwa, jak i nieprzejednana postawa wobec zaborców dziesięcin i dóbr kościelnych oraz surowa krytyka istniejącej rzeczywistości społecznej, która w jego opinii generowała zagrożenie dla samej instytucji Kościoła i jej przedstawicieli. Podstawowej wartości Traktatu upatrywać należy w propagowanej przez tekst wykładni świętokradztwa. Pomimo, iż nie była to koncepcja wcześniej zupełnie

<sup>138</sup> W sprawie sposobów pozasądowego rozwiązywania konfliktów w średniowieczu zob. przeglądowe artykuły W. C. Browna i P. Góreckiego: *What Conflict Means: The Making of Medieval Conflict Studies in The United States, 1970–2000* oraz *Where Conflict Leads: On the Present and Future of Medieval Conflict Studies in the United States*, opublikowane w: *Conflict in Medieval Europe*, s. 1–35 i 265–285 (tam dalsza literatura przedmiotu).

<sup>139</sup> *Tractatus*, s. 193–194: *Felix Romanae sedis antistes de induciis episcoporum interrogatus. VI. mensium spatium mandat laicis concedendum, sic de induciis episcoporum inter cetera dicens: „Quidam annum et sex menses mandaverunt concedi, quidam autem annum, in quo plurimi concordant. Minus autem, quam sex menses, non reperitur, quia et laicis haec indulta sunt”. Item Damianus papa in suis decretis affirmat. Et hoc spatium, videlicet sex mensium, quidam sic per diversas partes distingui praecipiant, superaddentes huic tempori IIII. fere ebdomadatum spatium. Si quis ad synodum vocatus venire contempserit, et insuper bannum episcopi contempserit superbiendo, has ei inducias censemus imponendas, antequam eum anathematis vinculo feriamus, octoginta IIII. dies. XL.V., XXVIII. XIII. VIII. VII. III. I. Adrianus vero papa trium tantum mensium indutias in decretis suis concessit, quas hoc modo distinguit: „Si quis pro sua inobedientia a suo episcopo excommunicatur, has indutias oportet praecedere. Primo VI. septimanas, deinde III. post II. tertium I., ad ultimum III. dies. deinde I. et tunc separetur a communi cetu fidelium”. Eisdem indutias Karolus Imperator, qui Adriani tempore fuit, in seculari vocatione servandas esse praecipit, quamvis alio modo, quam praedictus papa eas distingueret. Karolus enim a minore incipiens ad maius semper spatium gradatim ascendit hoc modo praecipiens: „Prima inbannitio super noctes VII. secunda super XIII. tertia super XXI. quarta super XLII. Si tunc non venerit, possessio eius ponatur in bannum.*

<sup>140</sup> Wg R. Meensa taką techniką posługiwali się autorzy penitencjałów. Zob. *Religious Instruction*, s. 60–61.

<sup>141</sup> Społeczny aspekt ekskomuniki omawia E. Vodola, *Excommunication*, s. 44–69.

nieznana, ani tym bardziej nowatorska, nigdzie indziej jednak nie została tak rozwinięta i dodatkowo usankcjonowana przez przywołanie kanonicznych autorytetów. Pozwalała ona na łatwe utożsamienie dowolnego czynu godzącego w integralność kościelnej instytucji, zwłaszcza jej zasobów materialnych, z postępkami świętokradczym. Takie rozwiązanie dawało reformatorom silny oręż walce o *libertas ecclesiae* i to w momencie ostrego starcia *regnum* z *sacerdotium*, jakim był tzw. konflikt o inwestyturę, zakończony postanowieniami wormackimi w r. 1122<sup>142</sup>. Było ono możliwe tylko dzięki przemyślnemu i zarazem umiejętnemu zespoleniu atrakcyjnych haseł prawnych epoki późnokarolińskiej z aktualnymi żądaniami reformy, przy jednoczesnym wprowadzeniu innowacyjnej w swej spójności terminologii.

Trudno jest natomiast stwierdzić, czy Traktat wywarł jakikolwiek wpływ na późniejsze dzieła prawnicze. Nie da się odnaleźć bezpośrednich przejęć z niego ani w dziele Gracjana, ani tym bardziej w Dekretalach Grzegorza IX, które oparte zostały na bullach papieskich. Nie ulega jedna wątpliwości, iż nowa koncepcja świętokradztwa oraz poszerzona wykładnia terminu *sacrilegium* przyjęła się w doktrynie kościelnej na stałe i obowiązuje do dzisiaj<sup>143</sup>. Z pewnością jednak stałoby się tak i bez spisania omawianego Traktatu. Z drugiej strony, spora liczba 27 zachowanych egzemplarzy utworu wskazuje niedwuznacznie, iż musiał on cieszyć się sporą atencją i poważaniem. O jego przydatności zdecydowały prawdopodobnie względy praktyczne. Nie trudno sobie wyobrazić jego użyteczność dla urzędu biskupa, archidiacona, czy odpowiedzialnego na terenie diecezji za sprawy kryminalne oficjała. Sięgano poń w momentach dla lokalnego kościoła dramatycznych, takich jak zabór części dóbr kościelnych, włamanie do świątyni, okaleczenie na terenie przykościelnego *atrium*<sup>144</sup>, czy też w przypadku zabójstwa kogoś z duchownych. Takich zaś sytuacji, jak zapewniają średniowieczne teksty kronikarskie i hagiograficzne, rzeczywiście nie brakowało. Dlatego też na tekst Traktatu spoglądać należy przez pryzmat epoki, w której powstał. Koniec XI stulecia to okres gwałtownych zmian społecznych, doba krucjat, pielgrzymek i migracji, w końcu epoka rycerstwa, którego zachowanie znacząco odbiegało od zmitologizowanego wzorca szlachetnych wojowników<sup>145</sup>, a nade wszystko czas możnowładców, których dawne, wydawałoby się trwałe relacje z lokalnymi instytucjami kościelnymi,

<sup>142</sup> O niebezpieczeństwach dla kościelnej materii w okresie sporu wspominał ostatnio T. N. Bisson, *The Crisis of Twelfth Century*, s. 197 n. O tym, że wojska Henryka IV nie przebiegały w środkach, wyładowując swą złość na kościołach, czyniąc przy tym liczne świętokradztwa pisał m.in. Burchard z Magdeburga (zm. po 1080): *scilicet in partibus Sueviae, ubi incendiis ecclesiarum et altarium destructionibus sacrilegia innumerabilia commissa sunt. In qua re illos nec accusamus nec excusamus; illud autem vere affirmamus, quod rapina illa in ecclesiis et earum atriis facta, consensu et permissione tam principis quam omnium paene maiorum qui aderant perpetrata est, ea quidem deliberatione, quod sacrilegium illum exercitum aliter sustentari non posse censuerunt* (*De bello saxonico liber*, bearb. W. Wattenbach, w: *MGH SRG*, bd. 15, Hannover 1880, s. 84).

<sup>143</sup> Warto w tym miejscu wspomnieć, iż jeszcze pod koniec wieku XII, a więc w okresie najbujniejszego rozkwitu nauki prawa kanonicznego, niektórzy prawnicy czuli się nadal zobowiązani do „poprawnego” wykładania terminu. Wybitny przedstawiciel szkoły prawno-kanonicznej Bernard z Pawii (zm. 1213), proponował nawet zastąpić termin *sacrilegium* wyrazem *sacrilaedium*, które w jego mniemaniu bardziej odpowiadało rzeczywistemu znaczeniu świętokradztwa. Por. *Bernardi papiensis faventini episcopi Summa decretalium*, ed. E. A. T. Laspeyres, Ratisbona 1860, s. 232: *Sacrilegus sive ecclesiae violator dicitur, qui ecclesiasticam violat immunitatem; sacrilegium autem est sacrae rei usus iniuriosus, dictum sacrilegium quasi sacrilaedium, quia sacrum laedit*.

<sup>144</sup> O czynie gwałtownym, popełnionym na terenie przykościelnym traktuje fragment Traktatu zaczerpnięty z dzieł Iwona z Chartres: *Sacrilegium enim committitur, si quis infregerit ecclesiam, vel XXX. ecclesiasticos passus, qui in circuitu ecclesiae fuerint, vel in domibus, quae infra praedictos passus fuerint* (*Tractatus*, s. 195). Na temat znaczenia terminu *atrium* (także *circuitus*, *sacrarium*, *cimiterium*) *ecclesiae* por. T. Gergen, *Le vocabulaire de la protection juridique des „cercles de paix” en Catalogne et en France (X–XIII siècles)*, „Revista de llengua i dret”, 43, 2005, s. 117–128 oraz H. Noizet, *Alcuin contre Théodulphe: un conflit producteur de normes*, w: *Alcuin de York à Tours: Écriture, pouvoir et réseaux dans l’Europe du haut Moyen âge (actes du colloque de Tours les 4–6 mars 2004)*, ed. B. Judic, P. Depreux, Rennes 2004 (=Annales de Bretagne et des pays de l’Ouest, 3), s. 113–129. Istotne w tej materii informacje wnosi również wyżej cytowana praca M. Lauwersa. Por. przyp 15.

<sup>145</sup> D. Barthélemy, *Modern Mythologies of Medieval Chivalry*, w: *The Medieval World*, s. 214–228.

ulegać zaczęły postępującej erozji<sup>146</sup>. W takich warunkach zapotrzebowanie na łatwe w użyciu kompendium, dające proste i jasne wskazówki, instruujące, jak należy postępować ze świętokradcami, jakimi sankcjami skłaniać ich do poprawy i kiedy separować od Eucharystii oraz lokalnej wspólnoty kościelnej, musiało być wyjątkowo silne. Zainteresowanie Traktatem utrzymywało się zresztą długo po jego spisaniu. Ostatnie kopie tekstu pochodzą bowiem z XIII wieku<sup>147</sup>.

Wątpić jednak należy, iż utwór mógł być szerzej wykorzystywanym przez duchownych do celów pastoralnych, czy bezpośrednio służyć zadaniu edukacji wiernych, mimo iż tego rodzaju postulaty pojawiały się w ówczesnej kanonistyce<sup>148</sup>. Sztwywny z natury i nieatrakcyjny język prawniczy, mógł być dla wielu istotną przeszkodą w przyswojeniu trudnych treści zawartych w Traktacie. Niemniej niektóre wątki odpowiednio przetworzone mogły z powodzeniem nadawać się do przekazania wiernym i przez to służyć wzbogaceniu ich wiedzy o naturze przestrzeni sakralnej<sup>149</sup> i *sacrum* duchownych<sup>150</sup>, a także wpłynąć pozytywnie na samych świętokradców przez nakłanianie ich do wyznania ogromu swej winy, pokajania się i zadośćuczynienia Kościołowi<sup>151</sup>.

<sup>146</sup> F. Mazel, *Amitié et rupture de l'amitié: Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI<sup>e</sup>–milieu XII<sup>e</sup> siècle)*, „Revue historique”, 307, 2005, s. 53–96.

<sup>147</sup> Świadczy o tym wciągnięta do Traktatu amplifikacja *dictum* Gracjana nawiązująca do słynnej regulacji *Si quis suadente diabolo*, wydanej na II Soborze Laterańskim (cap. 15), która znacząco zaostrzała sankcje przeciwko nastającym na nietykalność cielesną kleru, wywołując przy okazji ciągnącą się dziesiątki lat debatę prawniczą. Szerzej na ten temat zob. R. Koteci, *Przestępstwo violentas manuum iniectio in personas ecclesiasticas w prawodawstwie papieskim XII wieku*, w: *Culpa et poena — Z dziejów prawa karnego: Materiały z konferencji poświęconej dziejom prawa karnego, Uniwersytet Jagielloński 11–13 marca 2008*, red. M. Mikula, Kraków 2009, s. 63–81 (tam dalsza literatura przedmiotu).

<sup>148</sup> Iwon z Chartes zalecał w swym Dekrecie, żeby duchowni odczytywali wiernym teksty prawnicze w czasie kazania: *Cum igitur omnia concilia canonum qua recipiuntur sunt a sacerdotibus legenda et intelligenda et per ea sit eis vivendum et praedicandum, necessarium duximus ut ea quae ad fidem pertinent, et ubi de extirpandis vitiis, et plantandis virtutibus scribitur, hoc ab eis crebro legatur, et bene intelligatur et in populo praedicetur (Decretum, w: Migne PL, vol. 161, kol. 893)*.

<sup>149</sup> O niskim poziomie wiedzy mieszkańców XI-wiecznej Fancji we wskazanym zakresie świadczyć mogą postanowienia synodu Arras z 1025 r., denuncjujące postawę lokalnych wiernych wobec budynków kościelnych, które stawiali na równi z sypialniami własnych domostw: *In templo Dei nihil esse, quod sit alicue cultu religionis dignum magis quam proprii domicilli cubiculum, nihilque in eo sanctum praeter coementa et lapides artificum opere digestos (Acta synodi Atrebatensis, w: Migne PL, vol. 142, kol. 1284)*. Aktywne w XII w. ruchy heretyckie z pewnością pogorszyły jeszcze istniejący stan. Więcej podobnych wzmianek przytacza D. Iogna-Prat, *Order & Exclusion: Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam (1000–1150)*, trans. G. R. Edwards, Ithaca–London 2002, s. 156–181.

<sup>150</sup> J. Laudage, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, Köln 1984 (=Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft, 22), passim.

<sup>151</sup> Wyjątkowo cennych w tej sprawie informacji dostarcza dokument z archiwum klasztoru św. Sernina w Tuluzie datowany na r. 1125, który warto przytoczyć *in extenso*. Zob. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Sernin de Toulouse: 844–1200*, ed. C. Douais, Toulouse 1887, nr 502: *In nomine Dei omnipotentis Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Ego Poncius, sacerdos et capellanus ecclesie Sancti Vincentii Carcassone, volo notum fieri et manifestum omnibus fidelibus christianis quod anno M<sup>o</sup>.C.XXV<sup>o</sup> incarnationis dominice, in mense octobris, venit quidam homo in Carcassonam, nomine Bernardus Petri et ibi egrotavit egrotatione mortis, in domo scilicet Sancii, parrochianii mei. In qua videlicet egrotatione, cum rogatus venissem ante eum ad exhibendum sibi visitationis officium, humiliter ac diligenter confessus est, ita dicens Ego reus peccator, confiteor omnipotenti Deo, et beatę Marię semper Virgini, omnibusque sanctis, et tibi, frater, omnia peccata mea quecumque feci per superbiam, cogitatione, locutione, delectatione, consensu, et opere. Super hec autem omnia, manifesto et confiteor illam invasionem, et latrocinium, necnon et sacrilegium quod feci et fieri consensi in ecclesia sanctę Dei genitricis et virginis Marię de Petra Pertusa, quam scilicet ecclesiam ego iniuste, cum filiis meis quos utinam non genuissem, raubavi, expoliavi et omnia ornamenta ipsius ecclesię furtim inde abstraxi, scilicet libros, vestimenta sacerdotalia necnon et clericalia, palleos altaris, alios etiam pannos et novos et veteres, capas, etiam palleas, et cunctam suppellectilem ipsi ecclesie suisque clericis pertinentem. Quam scilicet raubam et suppellectilem commendavi cuidam traditori filio meo Petro, qui fraudulentem in hanc patriam cum predictis omnibus adveniens, sicut in evangelio dicitur de prodigo illo qui in regione longinqua substantiam suam dissipavit vivendo luxuriose, sic et infelix filius meus Petrus in hanc regionem accedens, omnia que abstulit, male vivendo dissipavit atque dispersit. Qua propter ego in hanc patriam accedens ut predictam raubam et suppellectilem predictę ecclesie Sanctę Marię reddere possem, divine preventus iudicio, non sum dignus quod optaveram adimplere; set potius in extremo vite exitio positus, inhoneste et infelicitate sic in aliena patria mori mereor dignus. Penitet autem me hec omnia superius prefixa maie egisse; et quia non habeo unde emendare possim, hoc tantum mando atque manumitto, ut ullus de filiis aut de heredibus meis, in predicta ecclesia Sanctę Marię de Petra Pertusa, vel in suis honoribus ipsius ecclesie pertinentibus ab hac die in antea ullam dominationem ullamque portionem, seu ullam hereditatem in perpetuum non ha-*

**“...id est omnis sacrae rei violatio” — Sacrilege  
in the Light of an Anonymous *Tractatus de sacrilegiis et immunitatibus  
et eorum compositionibus* from the End of the Eleventh Century**

**Summary**

This anonymous work from the end of the eleventh century, commonly known as a *Treatise on Sacrileges*, is the only mediaeval text with such an extensive approach to *sacrilegium*. Its author must be unquestionably regarded as one of the excellent experts on legal texts of the time and a supporter of the early phase of the papal (Gregorian) reform. Presumably, the *Treatise* was to serve mainly pragmatic purposes, probably auxiliary, in administering the small structures of a local church, but it deals with an extremely relevant issue. Aggression towards Church institutions and the clergy, which was the reason for numerous cases of sacrilege, again grew topical at the turn of the eleventh century. This period of fierce Church–state controversy witnessed increasingly frequent misdemeanours involving Church property and the clergy. The Church was, therefore, compelled to seek effective instruments for protecting its property and the physical inviolability of the clergy. The objective of the *Treatise* was to meet those two most urgent requirements.

The author of the *Treatise* attempted to achieve this goal by broadening the subject and nature of sacrilege as widely as possible and by intensifying penal sanctions. The first task was realised by referring to Late Carolingian canon tradition represented by the collections of Benedictus Levita and Pseudo–Isidore, which discussed sacrilege extensively and, at odds with tradition, as deeds aimed against material goods belonging to the Church and injuries suffered by members of the clerical estate. The author of the *Treatise* developed this theory, arguing that arbitrary objects (goods) offered to the Church and not necessarily consecrated should be regarded as sacred and that their violation constituted sacrilege. He placed particular emphasis on securing Church tithes, which he recognised as the most sacred of all property entrusted to the Church, and considered arbitrary embezzlement to cause grave sacrilege. In order to intensify the principle of Church inviolability the author also introduced new terminology for describing sacrilege, which affected the very comprehension of this crime. Instead of a definition concurrent with ancient and early mediaeval tradition, bringing *sacrilegium* down to the theft of sacred things, he decided to apply the much wider term *violatio*, which offered a basis for treating almost every deed aimed against the welfare of the Church as the misdemeanour of sacrilege.

The author partially rejected old traditional penalties. According to him, sanctions should be much harsher and correspond better to the socio–political reality in which he lived. It was probably precisely those factors that proved decisive for the popularity of the text for almost the next two centuries.

---

*beant, nec habere possint. Recognosco enim et manifesto, quantum hoc quod in ipsa ecclesia requirebamus, iniuste et sine omni rectitudine faciebamus et ideo ipsam ecclesiam et omnia sibi pertinentia dimitto, et derelinquo, atque diffinio et sine omni retinentia in eternum absolvo. Hoc autem facio in presentia et auctoritate tua, o domine frater et consacerdos, et in presentia hospitis mei, Sancii, qui presens est, ut et vos hec que ab ore meo audistis, testificemini, et referatis, et sic scribi faciatis. Ego quoque predictus Bernardus Petri Deo omnipotenti gratias ago, qui me ad hanc recognitionem et ad hanc emendationem pervenire fecit; et qui hanc manumissionem infringere vel dirumpere temptaverit, nisi cito resipuerit, et hanc eandem emendationem reversus fuerit, a liminibus sanctę ecclesię excipiat, et in inferno sepultus, cum diabolo et angelis eius perpetim damnetur. Amen.*