

* * *

Patryk Paszko, *Kultura prawna na ziemiach Królestwa Jerozolimskiego*, Wydawnictwo Napoleon V, Oświęcim 2018, ss. 108

Tematyka prawa Królestwa Jerozolimskiego i państw krzyżowców stanowi niezwykle interesujące zagadnienie, ponadto nie została ona do tej pory wyczerpująco opracowana nie tylko w polskiej, lecz także światowej literaturze. Autor recenzowanej książki jako główny cel swojej pracy wyznaczył „przedstawienie kultury prawnej, która zrodziła się na ziemiach Królestwa Jerozolimskiego”. Książka została podzielona na cztery rozdziały. W pierwszym została poruszona problematyka genezy ruchu pątniczego, w szczególności do Jerozolimy. W następnym rozdziale autor stara się przybliżyć ramy prawne ruchu pielgrzymkowego w średniowieczu poprzez przedstawienie pierwszych regulacji dotyczących pątników, praw związanych z ochroną osoby i majątku pielgrzyma, kościelnej opieki nad jego nieruchomym majątkiem, a także prezentuje spisane pątnicze zasady Kustodii Ziemi Świętej. Trzecia część została poświęcona kształtowaniu się ustroju i zależności feudalnych w nowopowstałym królestwie. Ostatni rozdział dotyczy natomiast systemu prawa Królestwa Jerozolimskiego, autor opisuje w nim Assyzy królestwa oraz artykuły kodeksu z Nablusu.

Praca ma niestety w większości skrótowy charakter, przeważnie opiera się na wnioskach innych badaczy, widoczny jest niewielki wkład twórczy autora w przedstawiane tezy. Często można również zauważyć brak zrozumienia kontekstów wypraw krzyżowych, co spowodowane jest korzystaniem przez Paszkę z przestarzałych i ogólnych opracowań. Dużo lepsze skutki mogłoby przynieść zapoznanie się z nowszą literaturą przedmiotu oraz sięgnięcie po większą liczbę źródeł. Widać to chociażby w przedstawieniu przez autora genezy pierwszej krucjaty (s. 26n.). Wskazuje on, że przyczyną zwołania jej przez papieża była chęć uzyskania przyczółku w Lewancie, natomiast prośba Aleksego Komnena o wsparcie chrześcijan w walce z Seldżukami została uznana jedynie za *casus belli*, a „moralna posługa” wobec wiernych stała się „podstawą ideologiczną”. Z kolei motywacja samych uczestników krucjaty została ograniczona w ujęciu autora przede wszystkim do zapewniania „parasola militarnego” dla pielgrzymujących do Jerozolimy chrześcijan.

Oprócz licznych uproszczeń, książka zawiera wątpliwe, a nawet błędne stwierdzenia. Już w pierwszych zdaniach pojawia się konstatacja, że po roku 1291 zostały zarzucone plany odzyskania Ziemi Świętej, co stoi w oczywistej sprzeczności z faktami historycznymi. Ponadto pojawiają się niezwykle kontrowersyjne stwierdzenia, jakoby pamięć o konflikcie chrześcijańsko-muzułmańskim podczas wypraw krzyżowych była głęboko obecna w kulturze obu cywilizacji poprzez wieki, wpływając w znaczący sposób na wzajemne stosunki i stanowiąc źródło dalszej rywalizacji (s. 8).

Autor jednocześnie wskazuje na niezwykle istotną rolę tzw. wielkiej schizmy wschodniej jako na przyczynę powstania ruchu krucjatowego, akcentując, że dla zwykłego chrześcijanina tamtych czasów stanowiła ona poruszające i quasi-apokaliptyczne wydarzenie, które zmuszało wiernych do kierowania swoich nadziei na zbawienie w kierunku Jerozolimy

(s. 14n.). Tymczasem materiał źródłowy wyraźnie wskazuje, że w istocie schizma roku 1054 nie istniała w świadomości współczesnych. Kościół był jednością i dzięki krucjacie jedność tę miał zmanifestować, umocnić i ukazać jej urzeczywistnienie w czasie tego, co było odbiciem niezwykłego, zjednoczonego Kościoła Boga w wieczności. Jeden z rycerzy po wymienieniu poległych pod Niceą i Antiochią w trakcie pierwszej krucjaty napisał w liście do arcybiskupa Reims: „Gaudeat mater Occidentalis ecclesia! quae tales genuit, qui et sibi tam gloriosum nomen acquirerent et Orientali ecclesiae tam mirabiliter succurrerent”¹. Symeon II, bizantyński patriarcha Jerozolimy od 1092 r., i Adhemar z Monteil, biskup Le Puy od 1079/1080 r., legat papieski podczas wyprawy krzyżowej, 18 października 1097 napisali wspólnie list adresowany do wszystkich chrześcijan w Europie. Zwrócili się do chrześcijańskiego świata w imieniu całego Kościoła na Wschodzie, akcentując ową jedność: „Communi consilio mittimus ad uos, tam clerici cum episcopis ac monachi quam duces et comites ceterique boni laici”². W podobnym tonie Adhemar i Symeon zwrócili się do chrześcijańskiego Zachodu w styczniu 1098 r., ukazując Kościół jako zjednoczony, który w Niebiańskiej Jerozolimie otrzyma swoją nagrodę: „Ierosolimitanus patriarcha et episcopi tam Graeci quam Latini uniuersaque militia Domini et ecclesiae, Occidentali ecclesiae consortium caelestis Ierusalem et sui laboris praemii portione”³. Już dla Grzegorza VII, który planował pomoc cesarstwu bizantyńskiemu na Wschodzie⁴, wyprawy te miały być nade wszystko dziełem miłości i tak też były przedstawiane. Tym, co konstituowało krucjatę, miała być wewnętrzna miłość społeczności chrześcijańskiej, zjednoczonej wzajemną więzią. Na wieść o sukcesach muzułmanów i porażkach chrześcijan, „jeśli kochamy Boga i nazywamy siebie chrześcijanami, powinniśmy być głęboko zasmuceni nad smutnym losem tego Cesarstwa i tak wielu chrześcijan”⁵. W liście do cesarza Henryka z 7 grudnia 1074 wyprawę mającą nieść pomoc chrześcijanom na Wschodzie określa papież jako akt miłości, oddania życia za braci poprzez obronę prawa Chrystusowego. To prawo Chrystusowe, którym jest miłość, jest sensem i przyczyną podejmowania takiego dzieła⁶. Grzegorz VII uważał, że chrześcijaństwo stanowi jedność, zwracał jednak uwagę na kontrowersje i niezgodności pomiędzy Wschodem a Zachodem. W planowanej wyprawie widział sposobność do rozwiązania tych sporów mocą swojego autorytetu — zarówno jeśli chodzi o *Filioque*, jak i kontrowersje kościoła armeńskiego. Podobnie już w czasie istnienia państw krzyżowców w Ziemi Świętej możemy znaleźć liczne odniesienia źródłowe, podkreślające realną jedność pomiędzy Kościołem Rzymskim a poszczególnymi obrządkami wschodnimi.

W jednym z podrozdziałów recenzowanego opracowania przedstawione zostały pisane zasady pątnicze Kustodii Ziemi Świętej, skierowane do pielgrzymów odwiedzających święte miejsca w *Outremer* (s. 35–48). Niestety autor nie podał daty powstania tej instrukcji, a jako źródło przytoczonych w całości dwudziestu pięciu punktów przytoczył pracę innego badacza. Paszko wydaje się sugerować, że zasady te powstały w XIII w. i porównuje je z muzuł-

¹ HAGENMEYER 1901, nr VII, s. 145.

² HAGENMEYER 1901, nr VII, s. 145.

³ HAGENMEYER 1901, nr IX, s. 146.

⁴ Vide: COWDREY 1988; ROBINSON 1973.

⁵ MGHes II/2, I, 49, s. 75. Vide BRUNDAGE 1962, s. 8nn.

⁶ MGHes II/2, II, 31, s. 165–168. Vide BRUNDAGE 1962, s. 10n.

mańską perspektywą Usamy ibn Munkidha, który opisywał Franków w Lewancie w połowie XII w. Tymczasem przedstawiona instrukcja pochodzi z dzieła dominikanina Felixa Fabriego, który opisał swoją pielgrzymkę do Jerozolimy, odbytą w latach 1483–1484. Rzeczywistość końca XV w. różniła się nieco od sytuacji ze stuleci XII i XIII, o czym warto pamiętać podczas czynienia zestawień i konstruowania wniosków. Jednocześnie należy podkreślić, że instrukcja nie została przedstawiona przez samą Kustodię, a przez pielgrzymującego mnicha, który odtworzył jej treść.

Rozdział dotyczący kształtowania się ustroju Królestwa Jerozolimskiego i stosunków feudalnych (s. 49–74) również w znacznej mierze opiera się na wnioskach wcześniejszych badaczy. Niestety w swoim wywodzie autor całkowicie pomija rolę władzy duchowej, która miała ogromny wpływ na kształtowanie się ustroju Królestwa Jerozolimskiego. Tymczasem oprócz świeckich i króla wielką rolę w budowaniu państwa niejako „na surowym korzeniu” odgrywali zarówno duchowni — papieże, legaci oraz miejscowi biskupi, jak i przedstawiciele miast włoskich, którzy zostali obdarowani przez władców łacińskiej Jerozolimy licznymi przywilejami. Pominięcie tych kluczowych aspektów znacznie zubaża przedstawioną wizję tworzenia się królestwa.

Opracowanie w większości powiela ustalenia innych badaczy, czerpiąc z klasycznej już, lecz niekoniecznie aktualnej literatury. Temat kształtowania się ustroju Królestwa Jerozolimskiego wymaga sięgnięcia przede wszystkim do licznych dostępnych źródeł. Chociaż do naszych czasów nie zachowało się żadne książece ani królewskie archiwum czterech państw krzyżowych, mamy dostęp do znacznej liczby akt pochodzących z łacińskiego Wschodu. Zostały one uporządkowane przez Reinholda Röhricha, a od tamtej pory wypłynęły też nowe źródła tego typu⁷. Również Hans Mayer wydał monumentalną pracę na temat kancelarii królewskiej w Królestwie Jerozolimy, w której zamieścił dodatkowo kilka nieznanych wcześniej dokumentów⁸. Cenne źródła zawiera także dwukrotnie wydany Kartularz Bazyliki Grobu Świętego, składający się z ponad 200 dokumentów. Przetrzywały niektóre dokumenty dotyczące klasztorów, głównie z terenu Królestwa Jerozolimskiego. Największą stratą jest oczywiście niezachowanie się archiwum templariuszy. Przetrzywały natomiast źródła związane z Wenecją, Genuą i Pizą, a także znaczna liczba papieskich listów i dokumentów związanych z Ziemią Świętą. Źródła dotyczące kościołów, a także papieskie przywileje dla templariuszy i joannitów wydał Rudolph Hiestand. Dokumenty prawne, pochodzące głównie z XIII w., zostały opublikowane przez J. Riley Smitha i P.E. Edbury'ego⁹. W pracy badawczej dotyczącej kształtowania się ustroju i prawa w państwach krzyżowców konieczne jest sięgnięcie przede wszystkim do źródeł narracyjnych, jak *Kronika* Wilhelma z Tyru i *Kronika* przypisywana Ernoulowi, a także do kronik opisujących pierwszą wyprawę krzyżową oraz pierwsze lata po zdobyciu Jerozolimy, których autorami są m.in. Fulko z Chartres, Albert z Akwizgranu oraz Rajmund z Aguilers. Skorzystanie z wymienionych powyżej źródeł mogłoby istotnie wpłynąć na jakość merytoryczną publikacji.

⁷ RÖHRICHT 1893–1904.

⁸ MAYER 1996, s. 887–925.

⁹ RILEY-SMITH 1973; EDBURY 1997.

Autor wskazuje na brak ochrony prawnej dla ludności miejscowej ze strony krzyżowców, powielając dosyć kontrowersyjne i w dużej mierze obalone już przez naukę wnioski Joshuy Prawera, który postrzegał wyprawy krzyżowe jako przejaw europejskiego kolonializmu w średniowieczu. Co ciekawe, Paszko błędnie przypisuje autorstwo tych tez K.M. Settonowi, N.P. Zacour oraz W. Hazardowi, podczas gdy są oni jedynie redaktorami pracy zbiorowej, w której na s. 117–192 Praver opublikował swój artykuł *Social Classes in the Latin Kingdom: the Franks*. Co więcej, sam Praver w innej swojej pracy, która jest dostępna w języku polskim, wyraźnie podkreśla, że wszystkie grupy społeczne w Królestwie Jerozolimskim cieszyły się ochroną prawną i wolnością wyznania¹⁰. Ponadto ludność muzułmańska w państwach Franków płaciła dużo niższe podatki niż pod władzę muzułmańską¹¹, a brak niewolnictwa i pańszczyzny Praver uznaje za cechę charakterystyczną Królestwa Jerozolimskiego¹². Zasadę specyficznego równości wobec prawa w wielu aspektach wyrażały wprost assyzy królestwa, np.: „Jeśli bowiem ludzie są Syryjczykami, Grekami, Żydami, Samarytanami, nestorianami lub Saracenami, nadal są takimi samymi ludźmi, jak Frankowie i są zobowiązani do zapłaty i oddania wszystkiego, co zasądzi sąd mieszczniański”¹³.

Autor recenzowanej pracy ani razu też nie wskazał na jakiegokolwiek różnicę między statusem prawnym miejscowej ludności chrześcijańskiej — Greków czy Syryjczyków, a ludnością muzułmańską czy żydowską. Przedstawiając rzekomo skrajnie złą sytuację nie-Franków, którzy mieli być pozbawiani wszystkich praw, w tym nawet ochrony życia, nie odnosi się do licznych źródeł, które wskazują na przywileje pierwszych władców jerozolimskich dla chrześcijan innych obrządków. Warto wskazać tu chociażby na fakt, że Gotfryd z Bouillon uwolnił wszystkich Syryjczyków, Ormian, Jakobitów, Nestorian i Greków od podatków, które musieli płacić muzułmanom. Zamiast tego mieli płacić podatek przewozowy i handlowy w wysokości ok. 1/25¹⁴. W tym miejscu warto zaznaczyć, że w 2016 r. ukazała się wartościowa praca Pawła Dziwińskiego *Osadnictwo Franków w Królestwie Jerozolimskim Studium historyczno-prawne stanu bourgeois*, która porusza również problematykę rozmaitych grup społecznych i etnicznych w Królestwie Jerozolimskim. Książka ta przedstawia interesujące rozważania dotyczące złożonego statusu wschodnich chrześcijan i muzułmanów w państwie rządzonego przez Franków.

Kolejnym istotnym zagadnieniem, któremu poświęcona została druga część czwartego rozdziału, stanowi synod w Nablusie z 1120 r. Autor na początku swej pracy zaznacza, że brakuje polskich analiz tego tematu, tymczasem już w 2015 r. ukazało się opracowanie poświęcone synodowi¹⁵. Jednocześnie Paszko sprowadza rolę artykułów synodu w Nablusie do funkcji „kodeksu karnego”, co nie tylko niezwykle zubaża ich sens, ale jednocześnie jest przejawem daleko posuniętego prezentyzmu. Synod w Nablusie był owocem wielu idei, planów i potrzeb, na pewno jednak nie można sprowadzić jego znaczenia jedynie do uchwalenia przepisów prawa karnego. Pośród powszechnego pesymizmu i strachu przed gniewem Boga,

¹⁰ PRAWER 2018, s. 190

¹¹ PRAWER 2018, s. 300.

¹² PRAWER 2018, s. 399.

¹³ RHC *Lois*, II, 241, s. 171–173.

¹⁴ AMADI 1891, s. 25; MAYER 2010, 3:1467, nr as. II/6.

¹⁵ KOMARNICKI 2015.

miał stanowić odpowiedź na pytania o przyczyny duchowo-politycznego kryzysu w Jerozolimie w pierwszej połowie XII w., który związany był z zawiedzionymi nadziejami eschatologicznymi i pierwszymi poważnymi klęskami wojsk frankijskich w *Outremer*. Dlatego też postanowienia synodu w Nablusie były swoistą renowacją przymierza pomiędzy Bogiem a jego ludem. „Pobożne modlitwy i dzieła sprawiedliwości” miały stanowić dla udęczzonego ludu upragnione wybawienie¹⁶. Po pierwsze renowacja ta miała polegać na stworzeniu właściwych ram dla współpracy między królem a Kościołem. Autor recenzowanej pracy niestety pomija ten niezwykle istotny aspekt unormowań z Nablusu, jedynie wzmiankując, że pierwsze trzy kanony dotyczyły sprawy dziesięcin królewskich. Tymczasem zjazd dostojników świeckich i duchownych Królestwa był w swej istocie próbą rozwiązania problemów, które istniały nie tylko w *Outremer*, lecz także odbijały się echem w całym chrześcijańskim świecie za sprawą tzw. sporu o inwestyturę. Przyznanie Kościołowi kontroli nad dziesięcinami i określenie zasad ściślej współpracy *regnum* i *sacerdotium* było próbą wyznaczenia wspólnej drogi tych dwóch sił nie tylko w Królestwie Jerozolimskim, w założeniu mogło być również przykładem dla świata zachodniego, podzielonego konfliktem papieża i cesarza. Z punktu widzenia Jerozolimy był to świat pozbawiony siły potrzebnej do obrony najświętszego miejsca na świecie, ponieważ trwoniona była ona w bratobójczym sporze. Nablus był próbą rozwiązania sporu o inwestyturę w sposób zgodny z pierwotną ideą Grzegorza VII, w której władza świecka nie miała zostać odsunięta od wpływu na Kościół, lecz stać na straży duchowej czystości i wolności Kościoła.

Kanony synodu w Nablusie dotyczyły nie tylko stosunków z Kościołem, lecz także normowały kwestie obyczajowe, takie jak homoseksualizm, bigamia, stosunki seksualne z Saracenkami lub Saracenami, a także kradzież i inne przestępstwa. Kary za te przewinienia były niezwykle surowe, jednak liczne były drogi ich uniknięcia lub złagodzenia. Można zauważyć, że wszystkie nabluskie normy miały wyznaczyć ramy funkcjonowania społeczeństwa Królestwa Jerozolimskiego. Nie miał być to jednak kodeks karny, a raczej zestaw wzorców postępowania, wyznaczający etos nowego „Narodu Wybranego”, etos narodu żyjącego w najświętszym miejscu, który został obdarowany niezwykłą rolą w historii zbawienia. Fulko z Chartres pisał w 1127 r.: „Którzy byliśmy z Zachodu, staliśmy się ludźmi Wschodu. Dawni Rzymianie i Frankowie stali się tu Galilejczykami lub mieszkańcami Palestyny. Ci, którzy mieszkali w Reims lub Chartres, zostali obywatelami Tyru czy Antiochii [...] Zapomnieliśmy już miejsc, gdzie się rodziliśmy, dla wielu są one nieznane, niektórzy niewiele o nich słyszeli”¹⁷.

Synod w Nablusie miał być jedną z odpowiedzi na problemy, a zarazem wyzwania opisywane przez Fulka. Z jednej strony niejednorodność Królestwa rodziła mnóstwo problemów natury prawnej, administracyjnej czy ideowej. Z drugiej jednak owo wyrwanie z realiów zachodniej Europy stanowiło wspaniałą okazję do przeszczepienia idei, które zrodziły się podczas reformy gregoriańskiej i przemian społeczno-ideologicznych XI i XII w.

Oprócz znaczenia teologicznego i ideowego, które stanowiły podstawową motywację autorów kodeksu, należy też zauważyć, że kodyfikacja ta miała na celu ujednoczenie prawa, które

¹⁶ MAŁECKI 2012, s. 40.

¹⁷ FULKO Z CHARTRES 1913, s. 748.

w świecie *Outremer* podlegało licznym wpływom. W przypadku Królestwa Jerozolimskiego mamy bowiem do czynienia z kształtowaniem się odrębnego społeczeństwa. Po dwóch dekadach obecności w Jerozolimie jej przywódcy chcieli nadać społeczeństwu właściwy kształt, ujednolicić to, co budziło kontrowersje i spory, nadać swoistą konstytucję, która wyznaczyć miała kierunek rozwoju i podstawy ideowe. Do tej pory stawiano podwaliny państwa za pomocą wojny i miecza. Nablus zaś miał stać się fundamentem dla rozwiązań prawnych, za czasów Baldwina I wydano bowiem jedynie najbardziej potrzebne regulacje, a większość spraw osądzano według zdrowego rozsądku, poczucia sprawiedliwości i zwyczajów, które przecież bardzo się od siebie różniły wobec wielości nacji i kultur obecnych w Królestwie¹⁸. Należało więc uporządkować ową różnorodność, aby zapewnić nowemu państwu chociaż minimalną przejrzystość prawną, która miała umożliwić sprawne funkcjonowanie społeczeństwu i władcy.

Jednocześnie wydaje się, że trudno jest wskazać bezpośrednich beneficjentów rozwiązań synodu w Nablusie. Z jednej strony można mówić, że to Kościół okazał się zwycięski, otrzymując zabezpieczenie dla pobierania dziesięcin i umacniając swoją pozycję wobec króla. Z drugiej jednak strony to król zyskiwał sojusznika w Kościele — określając ramy ścisłej współpracy i zapewniając mu wolność, stawał się jednocześnie jej gwarantem. Wprawdzie przedmiotem postanowień synodu w Nablusie były występki, które odegrały rolę w aferze małżeńskiej Baldwina, na co zwraca uwagę Mayer¹⁹, takie jak bigamia i homoseksualizm, o które król był oskarżany, a także kontakty seksualne z Saracenami i stręczycielstwo, o które oskarżana była z kolei Adelajda. Trzeba jednak skrytykować wniosek Mayera, jakoby to zwycięski Kościół godził w przedgregoriańską monarchię jerozolimską. Przecież z drugiej strony o cudzołóstwo i kontakty z Saracenkami posądzany był jeszcze kilka lat wcześniej patriarcha Arnulf, a przestępstwa duchownych również były surowo karane przez kodeks z Nablusu. W dodatku król i patriarcha często ustanawiani byli ostatnią instancją sporu. To w Nablusie zdefiniowano i rozszerzono uprawnienia trybunału królewskiego. Bardziej więc od wskazywania zwycięzców uprawnione byłoby stwierdzenie, że obie siły z tego starcia wychodziły wzmacnione i zjednoczone w walce przeciwko wspólnemu wrogowi.

Nablus jawi się więc jako publiczne wyznanie win i pokuta Królestwa Jerozolimskiego, jako swego rodzaju synod pokutny. Najbardziej istotnym elementem tej pokuty było wprowadzenie nowych praw, *renovatio* — swoistego „Trzeciego Przymierza” między Bogiem a jego Ludem. Nie spotykamy się z szerszą recepcją synodu w Nablusie, nie odnajdujemy w źródłach powszechnego zastosowania jego kanonów. Mogłoby to sugerować jednorazowy akt pokutny Królestwa, który szybko został zapomniany. Być może ów program ideowy po prostu nie wytrzymał starcia z rzeczywistością.

Tymczasem Paszko zdecydowanie wężej definiuje przyczyny zwołania synodu: „Sama rada w Nablusie została zwołana z dość specyficznych powodów przywoływanych w dokumencie. Autorzy wskazują w nim plagi szarańczy, a później myszy, które plądrowały spichlerze w Palestynie. Nieurodzaj, a w konsekwencji najpewniej głód, były przyczyną mnożenia się naruszeń prawa królewskiego i kościelnego” (s. 85). Jest to dosyć interesujący wniosek, nie ma on jednak żadnego uzasadnienia źródłowego. Wydaje się, że przyczyny zwołania sy-

¹⁸ Vide MAYER 2008, s. 129–130.

¹⁹ MAYER 2008, s. 129–130.

nodu w Nablusie były zgoła inne niż naruszenia prawa królewskiego i kościelnego oraz, jak to ujął autor, „problem złodziejstwa” (s. 94). Autor pomija także dalszą część uzasadnienia, którą przedstawili sami obecni na synodzie dostojnicy Królestwa Jerozolimskiego. *Prolog* kodeksu rozpoczyna się od słów: „Kiedy w roku Wcielenia Pańskiego 1120 ziemia jerozolimska na skutek naszych grzechów doświadczała wielu uciążliwości i w ciągu czterech lat szarańcza i myszy pożarły plony, a częste najazdy i prześladowania ze strony Saracenów, a także wymordowanie bardzo wielu pielgrzymów spowodowały wyludnianie kraju [...]”²⁰.

Wystarczy przyjrzeć się sytuacji państwa w owym czasie, by zrozumieć, że słowa te nie były jedynie zabiegiem stylistycznym, lecz realnym opisem trudności, z jakimi borykało się wówczas Królestwo Jerozolimskie. Należy przy tym zwrócić uwagę na dość lakoniczną informację o częstych najazdach Saracenów i spowodowanej tym śmierci wielu pielgrzymów. Sytuacja taka wymagała zaprowadzenia ładu przede wszystkim na pątniczych szlakach. Kieruje to naszą uwagę ku innemu wydarzeniu, mającemu miejsce w tym czasie: powstaniu zakonu templariuszy, który został stworzony właśnie w tym celu. Prawdopodobnie to właśnie wtedy Hugon de Payens złożył wraz ze swoimi towarzyszami śluby przed patriarchą jerozolimskim²¹. Pewne argumenty wskazują na to, że właśnie podczas synodu w Nablusie patriarcha Garmond i przeor bazyliki Grobu Świętego Gerard apelowali w dramatycznym liście do arcybiskupa Composteli Diego Gelmireza i jego podwładnych o jak najszybszą pomoc zbrojną w postaci oddziałów, pieniędzy i żywności.

Czytając słowa *Prologu* do kodeksu z Nablusu, a także korzystając z innych źródeł, można bez trudu stwierdzić, że były to dla Królestwa Jerozolimskiego czasy kryzysu. Szlaki pątnicze pozostawały niepewne, kraj przechodził czteroletni okres nieurodzajów i głodu, które w 1120 r. przyczyniły się być może do zwolnienia z opodatkowania głównych ośrodków żywnościowych w Jerozolimie. Oprócz nieurodzajów i najazdów Saracenów wymieniona została także katastrofa militarna — przegrana bitwa na Krwawym Polu; rozmiar tej porażki był dla łacinników porażający: „Wrogowie bowiem, mianowicie Saraceni, ubiegłego lata Rogera, księcia Antiochii i chrześcijan prawie całego księstwa antiocheńskiego, nieszczęśliwie pokonanych na wojnie zabili, a także o wiele częściej niż zwykle napadali na ziemię jerozolimską”²². Wtedy to Ilghazi otoczył i kompletnie rozgromił Franków — z życiem uszło jedynie dwóch baronów. Sam Roger poległ w walce wraz z kwiatem swojego rycerstwa, wymordowano także jeńców²³. Patriarcha Jerozolimy zabiegał w Composteli o pomoc finansową, a kantor Grobu Świętego wysłał w 1120 r. częsteczkę Krzyża Świętego do swego dawnego kościoła w Paryżu, co połączył z dyskretną prośbą o przyjęcie go do kapituły paryskiej, zwłaszcza że w 1114 r. nie wziął udziału w ustanowieniu wspólnoty przy kościele Grobu Świętego i jeszcze w 1121 r. mieszkał w Jerozolimie w swoim własnym domu²⁴. W licznych listach i relacjach można dostrzec obawy o bezpieczeństwo nowopowstałego łacińskiego królestwa.

Prolog kodeksu z Nablusu wyraźnie odnosił się do dziejów Narodu Wybranego. Dotyczyło to zwłaszcza kontaktów narodu żydowskiego z kobietami innych kultur i nacji.

²⁰ MAŁECKI 2012, s. 40.

²¹ FRALE 2008, s. 25.

²² MAŁECKI 2012, s. 41.

²³ MAŁECKI 2012. Tam w przypisie znajduje się również opis bitwy.

²⁴ MAYER 2008, s. 128–129.

Kontakty te w sposób naturalny zagrażały spójności narodu i religii monoteistycznej, na co zwracali uwagę prorocy starotestamentowi. Problemem stały się więc przede wszystkim kontakty seksualne. Widziano w nich źródło upadku państwa, nie wyłączając upadku władcy tej miary co król Salomon. To głównie za przyczyną kwestii obyczajowych Izraelici oddalili się od Boga i stali się bałwochwalcami łamiącymi pierwsze przykazanie²⁵. *Prolog* kodeksu z Nablusu stwierdzał podobnie — drastyczne prawa zostały ustanowione „w celu ukrócenia podupadłych obyczajów ludu”²⁶. Współczesny wydarzeniom Fulko z Chartres nie wspominał jednak o wyjątkowym upadku obyczajów całego ludu jako o uzasadnieniu klęsk żywiołowych, przywołał natomiast jeden fakt w tej materii — bigamię pierwszego króla Jerozolimy Baldwina I²⁷. Być może autorzy kodeksu uznali, że właśnie ten czyn był aktem porzucenia Boga przez nowy „Naród Wybrany” — Królestwo Jerozolimskie, a Baldwin podobnie jak Salomon zszedł ze ścieżki prawa i sprawiedliwości. Jest zatem rzeczą prawdopodobną, że synod miał w zamyśle stanąć akt przebłagalny i przywrócić zachwiane przymierze między Bogiem a jego wybranym ludem.

Kościół był przecież nowym narodem wybranym, a Jerozolima ziemska, choć była tylko przedsmakiem tej niebiańskiej, to jednak wciąż stanowiła centrum owego świata i dziedzictwo nowego narodu wybranego²⁸. Stąd nasuwał się dość prosty wniosek: jeśli królestwo ma przetrwać aż do chwalebego przyjścia Mesjasza, musi stać się wewnątrz czystym i zjednoczonym. Wierność Bogu w kwestiach seksualnych była w dużej mierze wyznacznikiem przestrzegania przymierza. W każdym razie kanonów synodu nie można rozpatrywać czysto jurydycznie czy też porównawczo, co oczywiście jest bardzo istotne, ale trzeba również spojrzeć na kontekst szczególnie — pozycji Królestwa w świecie chrześcijańskim, na jego ideę i teologię Jerozolimy wraz z Ziemią Świętą poprzez geografię *sacrum*. Poniższy fragment *Prologu* może mieć decydujące znaczenie dla zrozumienia istoty całego synodu w Nablusie:

Ponieważ lud wspomnianego kraju, zwłaszcza w tym okresie oddawał się wszelkim zбочonym rozkoszom, a ponadto osłabiony przez ciągłe uderki znajdował się w niebezpieczeństwie, za jedyną ucieczkę uznali przywołanie miłosierdzia Boga i założenie wędziła sprawiedliwości na występkę upadającego ludu, aby po zaprzestaniu grzesznego postępowania, podobnie jak czytamy o tym, co zdarzyło się wśród ludu Izraela, ustąpiła zemsta boża, a pokutujących synów od zagrażającego niebezpieczeństwa ze strony wrogów uwolniło miłosierdzie Boga, który nie pragnie śmierci, lecz skarcenia grzesznika²⁹.

Wydaje się, że zacytowanie tego akurat fragmentu Pisma Świętego z Księgi Ezechiela nie było przypadkowe. Kontekst cytowanego fragmentu mówi bowiem o przywróceniu Królestwa Bożego, choć oczywiście należy się zastanowić, na ile może wskazywać na rozumienie synodu, a na ile jest po prostu zabiegiem stylistycznym, uzasadnieniem konwencjonalnym. Kontekst tych fragmentów Księgi Ezechiela niezwykle pasuje jednak do okoliczności, w jakich znalazła

²⁵ Vide Ne 13, 23–27.

²⁶ MAŁECKI 2012, s. 40.

²⁷ FULKO Z CHARTRES 1913, II, 60, s. 602–605.

²⁸ Vide BALARD 2010, s. 33–37.

²⁹ MAŁECKI 2012, s. 41. Vide Ez 33, 10.

się Jerozolima tamtych czasów, a analogia ta dla ludzi, którzy myśleli w dużej mierze kontekstem Pisma Świętego, musiała narzucać się sama. Może to podkreślać głębokie utożsamienie się elit Królestwa z Nową Jerozolimą. W Księdze Ezechiela opisany został kryzys i droga do przywrócenia oczyszczonego Królestwa Bożego: jest bardzo prawdopodobne, że elity królestwa widziały analogię między tymi wydarzeniami, odnoszącymi się do narodu wybranego Starego Przymierza, a tym, co spotykało Królestwo Jerozolimskie u progu XII w., i całkowicie świadomie odwołali się w *Prologu* do tego fragmentu, aby zaakcentować, że oto odwracają się od grzechu i chcą postępować wedle prawa i sprawiedliwości, by ocalić królestwo. Ponadto wyraźne nawiązanie do idei odnowienia Królestwa Bożego może mieć istotne znaczenie, jeśli zwróci się uwagę na walkę o *libertas ecclesiae*; przywrócenie owego królestwa może w tym kontekście oznaczać zarówno odwrócenie się od grzesznych czynów i powrót do Boga ludu, jak i ustanowienie ładu między *regnum* a *sacerdotium*, bo przecież *Prolog* artykułów mówi o tym, że synod został zwołany w „celu wzmocnienia Kościoła i stanu ziemi”³⁰.

Autor stawia także tezę o wyraźnym podziale społeczeństwa na Franków i nie-Franków, zapominając jednocześnie, że nie-Frankami byli nie tylko muzułmanie, co wyraźnie widać w całej recenzowanej książce. Ponadto przedstawia koncepcję powszechnego wykorzystywania seksualnego muzułmanek przez krzyżowców. Brakuje poparcia źródłowego dla uzasadnienia tego twierdzenia, są natomiast dowody na to, że Saracenki bardzo często stawały się konkubinami lub żonami, a czasami uzyskiwały status podobny do kobiet chrześcijańskich³¹. Paszko również w dosyć osobliwy sposób komentuje przepisy dotyczące homoseksualizmu: „Odmiennosc seksualna była więc piętnowana przez społeczeństwo z najwyższą starannością i bezwzględnością. Pojawiają się nawet tezy, iż piętnowanie sodomii i homoseksualistów było męskim odpowiednikiem polowania na czarownice w dobie średniowiecza” (s. 96). Pomijając milczeniem porównanie do polowania na czarownice, warto zauważyć, że sodomię, w rozumieniu kodeksu z Nablusu, należy rozumieć wąsko, jako akt homoseksualny. Jednakże przez długi okres nazywano tak wszystkie nieprowadzące do prokreacji (w ramach legalnego małżeństwa) zachowania seksualne. Dopiero od czasów Piotra Damianiego i jego *Liber Gomorrhianus*, a więc od połowy XI w., pojęcie to uległo zawężeniu³². Widać wyraźnie, że sodomia traktowana była przez kanony w Nablusie jako specjalnie wyodrębniona kategoria przestępstw obyczajowych, w przeciwieństwie do wcześniejszych czasów, kiedy nie była specjalnie wyróżnianą kategorią grzechów. Trzeba też zauważyć, że pierwszy udokumentowany wyrok śmierci za sodomie zapadł dopiero w 1293 r. i został wykonany na Adenolfie IV, hrabim Acerry, a i w tym wypadku chodziło przede wszystkim o sprawy polityczne³³. Nie ma żadnych dowodów, jakoby przepisy synodu w Nablusie dotyczące homoseksualizmu zostały kiedykolwiek zastosowane. Natomiast jeśli chodzi o Kościół powszechny, Sobór Laterański III penali-zował sodomie w kanonie XI, a jako karę za ten czyn ustanowił ekskomunikę³⁴.

Podsumowując, należy stwierdzić, że praca, która została określona jako monografia poświęcona kulturze prawnej na ziemiach Królestwa Jerozolimskiego, nie tylko nie wyczerpuje

³⁰ MAŁECKI 2012, s. 40.

³¹ USAMA IBN MUNKIDH 1973, s. 244n.

³² Vide SKWIERCZYŃSKI 2011, s. 55–60.

³³ Vide SKWIERCZYŃSKI 2011, s. 54.

³⁴ BARON, PIETRAS 2003, s. 184–187.

wskazanego tematu, lecz także przedstawia w większości wtórne wnioski i cechuje się niską wartością merytoryczną. Widoczne są pewne niedociągnięcia jeśli chodzi o warsztat badawczy i krytyczną analizę źródeł przez autora, który nie jest historykiem. Praca w większości opiera się na dosyć popularnych i niezbyt aktualnych już opracowaniach, a głównym kluczem doboru źródeł wydaje się ich łatwa dostępność w języku polskim, a nie chęć wyczerpania tematu. Autor nie najlepiej odnajduje się w realiach epoki, widoczny jest również brak zrozumienia kontekstów wydarzeń i zjawisk, które stara się analizować. Bez zgłębienia takich zagadnień, jak reforma gregoriańska czy przemiany społeczne i kulturowe wieku XI i XII trudno jest wyciągać oryginalne wnioski dotyczące ruchu krucjatowego. Książkę warto jednak docenić za uporządkowanie niektórych kwestii dotyczących ustroju Królestwa Jerozolimskiego, takich jak stosunki między wasalem i seniorem, oraz zaprezentowanie ich w języku polskim.

Konrad F. Komarnicki
Uniwersytet Warszawski
Wydział Nauk o Kulturze i Sztuce
ORCID: 0000-0001-7562-8247

* * *

Ilya Gerasimov, *Plebeian Modernity. Social Practices, Illegality and the Urban Poor in Russia, 1906–1916*, University of Rochester Press, Rochester 2018, ss. 288

Problematyka dziejów Rosji przełomu XIX i XX w. nie cieszy się w ostatnich latach szczególną uwagą badaczy. Tym bardziej warto przyjrzeć się jednej z najnowszych publikacji dotyczących tego zagadnienia. Jest nią praca Ilyi Gerasimova *Plebeian Modernity. Social Practices, Illegality, and the Urban Poor in Russia, 1906–1916*.

Pracę doktorską, poświęconą rosyjskiej inteligencji we wczesnych dekadach XX w., autor obronił w 2000 r. na Rutgers University. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na historii społecznej i politycznej Imperium Rosyjskiego oraz Związku Radzieckiego, a także na współczesnych losach krajów byłego bloku wschodniego. Gerasimov piastuje obecnie stanowisko redaktora naczelnego interdyscyplinarnego czasopisma naukowego „Ab Imperio”, poświęconego głównie tematyce Imperium Rosyjskiego XIX i XX stulecia.

Autor deklaruje, że jego rozważania mieszczą się w nurcie *subaltern studies*. Wyrasta on z obszaru studiów postkolonialnych¹ i stawia sobie za zadanie badanie nizin społecznych, wy-

¹ Termin *subaltern* bywa różnie tłumaczony na język polski; określenie „podporządkowany” przyjmuję za najpopularniejszym tłumaczeniem tekstu *Can the Subaltern speak?* Spivak opracowanym przez Ewę Majewską; SPIVAK 2011.