

MICHAŁ TOMASZEK  
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
Instytut Historii  
ORCID: 0000-0001-5078-8068

## Antropologia w mediewistyce. Koncepcje i praktyka badawcza Gerda Althoffa

**Słowa kluczowe:** Gerd Althoff, antropologia, metodologia, mediewistyka

**Keywords:** Gerd Althoff, anthropology, methodology, Medieval studies

Czy w badaniach nad średniowieczem można powiedzieć coś rzeczywiście nowego? Nie tylko laikowi, lecz także historykowi wyspecjalizowanemu w innych epokach może się wydać, że nie ma na to zbyt wiele miejsca. Wiedza o faktach w minimalnym stopniu się zmienia. Nowe źródła pojawiają się naprawdę rzadko. To nie jest sytuacja, którą znamy w przypadku badań nad współczesnością. Dlatego zasadniczą część twórczego wysiłku mediewistów dotyczy sfery interpretacji. Znane już przekazy poddawane są analizie na liczne nowe sposoby. W tym obszarze zachodzą zmiany, które odzwierciedlają zakorzenienie badań historycznych w prądach intelektualnych o pierwszorzędym znaczeniu dla współczesnej humanistyki. Mediewiści w swojej praktyce aplikują i rozwijają koncepty wypracowane w innych dyscyplinach, w tym również w ramach antropologii kulturowej. Kwestia, która w każdym takim przypadku się pojawia, to pytanie o twórczy czy tylko odtwórczy charakter wykorzystania pojęć i terminów spoza wąskiego historycznego poletka.

Rzecz warto rozpatrzyć, odwołując się do dzieła niemieckiego mediewisty Gerda Althoffa. Wypracowana przez niego koncepcja reguł gry determinujących kształt życia politycznego w rozwiniętym średniowieczu, a także ujęcie rytualnych działań oraz form wyrażania emocji jako środków komunikacji i elementów funkcjonowania władzy w warunkach słabo rozwiniętych struktur państwowych zasługują na przedstawienie i zanalizowanie. Z pewnością noszą one znamiona interdyscyplinarności. Althoff inspirował się teoriami z zakresu socjologii i antropologii kulturowej. Sam też wpłynął na badania prowadzone poza obszarem mediewistyki. Jego prace tłumaczone są na inne języki kongresowe, istnieją już także przekłady na język polski. W konsekwencji pojawiły się i oryginalne monografie, i artykuły, na których odciska się wpływ koncepcji Althoffa. Są takie obszary, w których owe koncepcje być może

wręcz przeorientowały kierunek badań — taki wniosek nasuwa się przynajmniej w odniesieniu do historii studiów nad emocjami i ich ekspresją w przeszłości.

Nie można byłoby serio utrzymywać, że Gerd Althoff to badacz o dużym wpływie na współczesne badania nad średniowieczem, także poza niemieckim obszarem językowym, gdyby jego koncepcje i interpretacje nie wywołały sporu. W istocie powstało szereg ważnych studiów, w których polemizuje się z Althoffem. Doczekał się on krytyki i „z prawa”, i „z lewa” — ze strony zwolenników bardziej tradycyjnego paradygmatu, jak też historyków nieodległych od postmodernizmu. Ma nawet swoich odwiecznych polemistów o porównywalnej w świecie nauki renomie. Ponieważ naukowcy to tylko ludzie, więc w historii polemik prowadzonych przez Althoffa i jego antagonistów wystąpiły przeróżne tony i do głosu dochodziły negatywne emocje, osobiste uprzedzenia. Używane nieformalnie w odniesieniu do tego historyka określenie „papież niemieckiej mediewistyki” tyleż mówi o jego roli, ile niesie za sobą spory ładunek sarkazmu. Uboczną, bez wątpienia pozytywną stroną przybliżenia dorobku Althoffa będzie zwrócenie uwagi na zróżnicowany, bogaty w koncepcje, a w epoce dominacji w nauce języka angielskiego i badań prowadzonych w krajach anglosaskich chyba w Polsce niedoceniany dorobek i warsztat niemieckiej współczesnej historiografii skupionej na eksplorowaniu średniowiecza<sup>1</sup>.

Temat, który omówiony został w niniejszym artykule, może zainteresować także historyków innych niż średniowiecze dziedzin oraz specjalistów innych humanistycznych dyscyplin. Wystarczy wspomnieć terminy, które mają kluczowe znaczenie w pracach Althoffa. Należą tutaj: komunikacja symboliczna, rytuał, emocje, opinia publiczna, mediacja i mediatorzy, dar, uczta, więzi grupowe. Uczony — bohater niniejszego szkicu — nadał im w kontekście obszaru swoich historycznych zainteresowań nowe znaczenia. Tkwiąc w tradycji humanistyki XIX i XX w., z pewnością doprowadził do ożywienia pewnych dawniej obecnych w niej konceptów.

Wspomnę jeszcze tylko, że po raz pierwszy zająłem się tym tematem w szerszym zakresie w związku z zaproszeniem do udziału w Kolokwium Antropologii Historii zatytułowanym „Historia w antropologii, antropologia w historii. Symetrie oglądu przeszłości”, które zorganizowane zostało w listopadzie 2013 r. w Toruniu przez Zespół Antropologii Historii przy Komisji Historii Polskiej Akademii Nauk<sup>2</sup>. Wygłoszone wówczas wystąpienie doczekało się obecnie pisemnej postaci. Niniejszy tekst jest względem wspomnianego referatu zarazem rozszerzeniem i aktualizacją. Ukazały się bowiem kolejne prace Gerda Althoffa zasługujące przynajmniej na wspomnienie, nawet jeśli nie przynoszą już radykalnie nowych pomysłów.

Konieczne wydaje się tutaj zasygnalizowanie pewnych ograniczeń w potraktowaniu tak określonego tematu. Dorobek naukowy Althoffa już w samym tylko wymiarze ilościowym jest pokaźny. Aktualna bibliografia jego prac — dostępna

<sup>1</sup> Cf. PATZOLD 2013, s. 53, który pisze o wkładzie szkoły z Münster i samego Althoffa, w tym o zadomowieniu się w światowej mediewistyce konceptu reguł gry (*Spielregeln*).

<sup>2</sup> Obszerne omówienie: KOWALEWSKI 2014.

w bazie bibliograficznej RI-OPAC (stanowiącej część wieloletniego projektu Regesta Imperii, skoncentrowanego na, mówiąc w uproszczeniu, historii średniowiecznego cesarstwa i królestwa rządzonego przez władców niemieckich) — zawiera w tym momencie (stan na marzec 2019 r.) 318 pozycji<sup>3</sup>. Biorąc pod uwagę cel niniejszego szkicu, znaczenia nie mają raczej książki, w których Althoff był tylko redaktorem — choć oznacza to, że pisał do nich wstępy. Od podanej liczby odjąć też trzeba wznowienia oraz przekłady książek (zresztą selektywnie odnotowywane). Z drugiej strony wspomniana bibliografia nie uwzględnia publikacji o czysto popularyzatorskim charakterze w opiniotwórczych tytułach niemieckich. Tymczasem również one zawierają prezentację poglądów — w konwencji, która tak samo poddaje się analizie. W każdym razie i tak pozostaje kilkanaście pozycji książkowych: monografii, zbiorów artykułów oraz dziesiątki artykułów ogłaszanych w druku między 1973 a 2018 r. Bynajmniej nie zostały one wykorzystane wszystkie. Kryterium wyboru stanowiły reprezentatywność w odniesieniu do głównych tematów badań Althoffa i jego warsztatu oraz znaczenie ze względu na formułowanie tez, a także ich rzeczywista, wyraźna obecność w naukowym obiegu (zatem odwołuję się do tekstów, które regularnie są cytowane przez specjalistów). Przy takiej częstotliwości publikowania trudnym do uniknięcia skutkiem ubocznym jest zresztą to, że identyczne tezy, oparte na tych samych przykładach, powracały u Althoffa w różnych tekstach po wielokroć (czyniono mu już z tego oczywiście zarzut).

Niektóre kierunki badań niemieckiego mediewisty zostaną wspomniane tylko marginesowo, mieszczą się bowiem doskonale w paradygmacie mediewistyki, z którego Gerd Althoff wyrasta.

Poglądy Althoffa ulegały zmianie. Nie ignorował z zasady polemistów i pod ich wpływem niuansował swoje koncepcje. W ramach niniejszego artykułu owa ewolucja również musi zostać uwzględniona.

Pojedyncze teksty bohatera szkicu ukazały się w języku polskim<sup>4</sup>. Choć spełniają one do pewnego stopnia wymóg reprezentatywności z punktu widzenia jego ulubionych tematów oraz prezentowanych i bronionych tez, same w sobie nie wystarczyłyby dla oceny jego dzieła.

Ponieważ nie jest moją intencją prezentowanie biografii Gerda Althoffa, ograniczę się tylko do najbardziej podstawowych danych. Urodzony w 1943 r. kończył studia historyczne i filologiczne w Münster i Heidelbergu. Jego mistrzem w fachu historycznym był Karl Schmid. Sam Althoff zauważa wpływ na swoją praktykę badawczą faktu, że jego studia i początki naukowej drogi zbiegły się z burzliwym także intelektualnie okresem symbolizowanym w Europie Zachodniej oraz Ameryce

<sup>3</sup> opac.regesta-imperii.de/lang\_en/autoren.php?name=Althoff%2C+Gerd (dostęp: 22 III 2019).

<sup>4</sup> ALTHOFF 2009b; ALTHOFF 2011c (jest to przekład pracy ALTHOFF 2003b, w ramach niniejszego tekstu odwoływać się będą wszakże do wersji oryginalnej). Wreszcie — przekład artykułu ALTHOFF 1989 ukazał się pt. *Władza królewska i przewyżczanie konfliktów w X i XI wieku* w antologii ALTHOFF 2017, s. 437–469.

przez rok 1968. Pracował naukowo kolejno na uczelniach w Münster, Fryburgu Bryzgowijskim, znów w Münster, w Gießen i Bonn, by w 1997 r. powrócić do Münster. Z tamtejszym Westfälische Wilhelms-Universität pozostał związany aż do emerytury. Jest nie tylko badaczem, lecz także animatorem przedsięwzięć naukowych. Oprócz konferencji i warsztatów trzeba tu przede wszystkim wspomnieć o wieloletniej pieczy naukowej, którą sprawował nad czasopismem „Frühmittelalterliche Studien”. Zaczęło się ono wprawdzie ukazywać już w roku 1967, ale to w czasach Althoffa zyskało swój specyficzny profil i renomę ważnego dla światowej mediewistyki periodyku (tytuł nie powinien wprowadzać w błąd: w niemieckiej nomenklaturze owo tzw. wczesne średniowiecze rozciąga się jeszcze na XI i XII w.).

Zainteresowania naukowe Gerda Althoffa zmieniały się. Zaczynał jako badacz nekrologów, tj. klasztornych ksiąg rejestrujących imiona zmarłych, za których dana wspólnota zobowiązywała się modlić w szczególności w rocznicę ich śmierci. Nekrologu z Borghorst dotyczyła dysertacja doktorska Althoffa. Uczestniczył następnie przez lata w wielkim münsterskim projekcie badawczym „Societas et fraternitas”, którego zasadniczym celem było wydawanie nekrologów i innych źródeł dotyczących memorii (czyli, w tym kontekście, upamiętniania zmarłych członków wspólnot rodowych i członków społeczności klasztornych). Publikowano również w jego ramach dysertacje dotyczące tej tematyki — wśród nich znalazła się monografia Althoffa o pamięci rodowej Ottonów i Billungów<sup>5</sup>. Zajmował się zatem bohater niniejszego szkicu prozopografią, ale stopniowo wyrastał z gorsetu tej metody: nie zadowalał się identyfikowaniem postaci, rozrysowywaniem powiązań między klasztorami i rodami, gromadzeniem faktów genealogicznych. Koniec końców, ileż można po prostu kolekcjonować imiona, niczym wojowników terakotowej armii chińskiego cesarza? Chciałoby się wprawić te postaci w ruch i poobserwować... (Nie chcę bynajmniej deprecjonować prozopografii jako kierunku badawczego ani z lekceważeniem odnosić się do jej osiągnięć, również ożywienia, jakie przyniósł w historiografii; powyższe metafory służą jedynie pokazaniu, że dla uczonych, którzy żywią ambicje budowania bardziej uniwersalnych modeli interpretacyjnych, konieczne staje się wyjście poza nią). Tak jak inni uczniowie Karla Schmida zajął się zatem arystokracją Rzeszy X i XI w. od strony jej grupowej tożsamości, form pielęgnowania pamięci liturgicznej oraz historycznej, a dalej — sposobów funkcjonowania w społeczeństwie i polityce. Była owa reorientacja tym bardziej w przypadku Althoffa zasadna, że wśród rodów, których pamięć badał, znaleźli się Ottonowie (czyli ród królów i cesarzy) oraz Billungowie, którzy w tej samej epoce (X i XI w.) wydali ze swojego grona kilku książąt Saksonii.

Zasadniczą zmianę w ukierunkowaniu naukowej aktywności Althoffa przyniósł przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Nie miało to raczej związku z polityką — runięciem muru berlińskiego, zjednoczeniem Niemiec etc. (co najwyżej taki, że faktyczne unicestwienie razem z komunistycznym państwem histo-

<sup>5</sup> ALTHOFF 1984.

riografii NRD skutkowało osłabieniem konkurencyjnych wobec jego własnej praktyki badawczej nurtów historiograficznych zorientowanych na badanie struktur państwowych oraz walk pomiędzy klasami czy grupami społecznymi). Związek natomiast miało ze „zwrotem antropologicznym” w zachodniej mediewistyce. Oto bowiem historycy średniowiecza w latach osiemdziesiątych przyswoili na potrzeby swojego warsztatu dzieła i koncepcje antropologów kulturowych, w szczególności Arnolda van Gennepa, Clifforda Geertza czy Victora Turnera. Wpłynęły też na ich warsztat prace amerykańskich filozofów, Johna L. Austina czy Johna R. Searle’a, którym zawdzięcza się zauważenie performatywnego wymiaru rozmaitych publicznych działań<sup>6</sup>. Między innymi teoria rytuału zagościła wówczas na dobre w interpretacjach dotyczących średniowiecza. Althoff był jednym z pierwszych, choć nie pierwszym propagatorem nowego nurtu; nie sposób nie wspomnieć tu o ważnej postaci poprzedniej generacji niemieckich mediewistów, Karlu Leyserze<sup>7</sup>. Dla uczonych tego pokroju badania nad rytuałem stały się swego rodzaju wyzwoleniem — porzucenie analizowania struktur ustrojowych pozwoliło na przejście od myślenia, jaki model średniowiecznej monarchie reprezentowały, do badania, jak w istocie władza była demonstrowana (i sprawowana)<sup>8</sup>.

To wtedy Althoff zatem, badacz już przeszło 40-letni, zaczął publikować studia dotyczące rytuału politycznego, reguł rządzących życiem politycznym, zasad rozwiązywania konfliktów, roli publicznej ekspresji emocji w praktyce politycznej wieków średnich. Przyniosły mu one rozgłos i uznanie. Przedstawił w nich kompleksową, spójną odpowiedź na proste w sumie pytanie jak to wszystko (czyli: średniowieczna władza, elity, polityka) właściwie funkcjonowało.

Już same tytuły owych studiów wskazywały na przejście od perspektywy jednostkowych ujęć, skoncentrowanych na analizie konkretnego wybranego przekazu narracyjnego, konkretnej opowieści, do generalizacji z wielkimi ambicjami. Pół żartem rzecz ujmując: tak jak wielu, również wybitnych historyków, Althoff pozazdrościł naukom przyrodniczym ich roszczeń do wyjaśniania rzeczywistości w oparciu o obiektywne prawa. Ongiś Arystoteles odmawiał był historii miana nauki, gdyż zajmuje się ona incydentalnymi zdarzeniami (stawiał ją nawet niżej od poezji). Przez stu-

<sup>6</sup> Na ten temat cf. m.in.: REXROTH 2003; MARTSCHUKAT, PATZOLD 2003, s. 12 nn.; POHL 2006, s. 18 nn.; ARLINGHAUS 2009, s. 276; DUMOLYN 2012.

<sup>7</sup> Cf. ostatni, pośmiertnie opublikowany artykuł: LEYSER 1993.

<sup>8</sup> Innym znanym polskiemu czytelnikowi przykładem pójścia w kierunku rytuałów w badaniach nad średniowieczną polityką jest: KOZIOL 2009 (oryginalna publikacja: KOZIOL 1992). Gerd Althoff wielokrotnie deklaratywnie ustawiał się w opozycji do nurtu badań nad strukturami ustrojowymi — cf. np. ALTHOFF 1999a, s. 91; cf. również PÖSSEL 2009, s. 112. Artykuł Pössel w bardzo wyważony sposób przedstawia kierunki dyskusji nad koncepcjami i interpretacjami Gerda Althoffa i Philippe’a Buca. Cf. też na temat trzech szkół w podejściu do rytuału w praktyce politycznej średniowiecza: „liturgicznej” (łączonej z klasycznymi pracami Ernsta Percy’ego Schramma i Ernsta Kantorowicza), „antropologicznej” (Leyser, Althoff) i „postmodernistycznej” w artykule WARNER 2010, s. 1209–1220, o Althoffie w szczególności s. 1213–1214. Studia Althoffa bardziej formalistycznemu ujęciu Schramma Warner przeciwstawia też w: WARNER 2001, s. 255.

lecia historycy nie potrafili pogodzić się z tym werdyktem i niektórzy z nich budowali koncepcje praw rządzących historią — lub z zapałem zapożyczali je od filozofów (by wspomnieć inspirowanie się Herderem, Heglem i Marksem). Starali się przerzucić w ten sposób pomost między swoją dyscypliną a bezdyskusyjnie uznawanymi za „prawdziwe nauki” dyscyplinami przyrodniczymi, po których stronie znalazły się też dość późno wyodrębnione nauki społeczne, psychologia i socjologia przede wszystkim. Metoda i idea Althoffa zdaje się prowadzić do tego, by, oczywiście przez pryzmat źródeł, spojrzeć na działania elit średniowiecznej monarchii tak, jak entomolog spogląda na powtarzalne w swej istocie zachowania w koloniach pszczoł, mrówek i os. Jak gdyby mniej liczą się zatem bohaterowie narracji, aniżeli reguły, zgodnie z którymi muszą jakoby grać. Kryje się też za nią swoista tęsknota za jakimś interpretacyjnym złotym kluczem (lub by użyć metafory pasującej do epoki: tęsknota za Graalem...), czyli za metodą, którą zawsze będzie można wykorzystać do wytłumaczenia i zrozumienia bardzo konkretnych zdarzeń. Przy tym sam uczony nie przyznaje się do dążenia, by znaleźć i wyznaczyć jakiegokolwiek prawa historycznego rozwoju<sup>9</sup>.

Jak to wszystko wyglądało w pracach Gerda Althoffa w szczegółach? Diachroniczne pokazanie rozwoju jego koncepcji nie wydaje się możliwe. Niewykonalne jest też tutaj narysowanie mapy, która najlepiej obrazowałaby powiązania pomiędzy poszczególnymi jej członami. Kolejne akapity są natomiast próbą zastąpienia tego rodzaju mapy.

System polityczny, zwłaszcza w przypadku, gdy źródła historyczne odnoszące się do danej epoki nie należą do obfitych, najlepiej badać poprzez relacje o kryzysach. Dla Althoffa zatem punktem wyjścia były przekazy o buntach przeciwko rządowi Ottona I oraz o kryzysach sukcesyjnych X i XI w.<sup>10</sup> Uczony zastanowił się nad tym, co powodowało, że poszczególni członkowie ścisłej elity, a nawet rodu panującego występowali przeciwko władcy; a także co wpływało na skład buntowniczej grupy oraz na stabilność tego składu. Badacz pozostawił kompletnie na boku kwestię słuszności czy wymiaru moralnego konkretnych wystąpień. Zrobił tak m.in. dlatego, że, jak wielokrotnie miał okazję zadeklarować, nie chciał pisać historii w duchu tradycyjnej niemieckiej historiografii, wytrenowanej w ocenianiu monarchów, szlachty i duchownych przez pryzmat tego, czy ich działania służyły wzmocnieniu monarszej władzy i centralizacji państwa czy też nie (w pierwszym przypadku ocena z zasady była pozytywna)<sup>11</sup>. W każdym razie analiza Althoffa skupiła się na związywanych

<sup>9</sup> Tu do pewnego stopnia wiarygodne są stwierdzenia formułowane niejako w imieniu Althoffa i swoim: GÖRICH 2001, przypis 98, s. 385: „Die Methode des Vergleichs, wie sie bei Althoff und bei vorliegenden Arbeit angewendet wird, visiert kein solches Ziel an [chodzi o wyznaczanie uniwersalnych prawidliwości — przyp. M.T.] ... sondern soll als Materialsammlung zunächst die Voraussetzung für das Verständnis von Verhaltensweise liefern, die dem heutigen Betrachter fremd sind und daher in ihrer Bedeutung erst wieder erschlossen werden”.

<sup>10</sup> Cf. m.in. ALTHOFF 1989, s. 265–290.

<sup>11</sup> Cf. przykładowo ALTHOFF 1996c (tu i dalej wyd. ang. ALTHOFF 2003c, s. 23–24). Owa tendencja, która prowadziła chociażby do traktowania niemieckich biskupów oraz papieży jako „hamulco-

w opozycji do panującego sprzysiężeniach — *conjuraciones*<sup>12</sup>. Uczony opisał charakter więzi łączących uczestników i przeanalizował rolę rytuałów, które więź tworzyły. Były to składane sobie nawzajem przysięgi oraz wspólne ucztowanie — a także wzajemne zobowiązanie do pielęgnowania pamięci liturgicznej o zmarłych z poszczególnych rodów. Dzięki temu wszystkiemu grupa nabierała spójności, która pozwalała autorowi przyrównywać tego rodzaju sprzysiężenia do gildii<sup>13</sup>. Pisząc o *convivium*, czyli o uczcie, w wymiarze społecznym (nie w wymiarze technologii czy gastronomii...) skądinąd nie penetrował Althoff dziewiczego obszaru. To bowiem jedna z tych sfer, nad którymi już wcześniej pochylił się antropologowie (dlatego Althoff interpretując zachowanie się króla Henryka IV w Canossie, gdy ów zaproszony wreszcie po swojej pokucie do papieskiego stołu nic nie je i nic nie mówi, może odwoływać się do reguł identyfikowanych dzięki obserwacjom poczynionym w innych kulturach)<sup>14</sup>. Podobnie rzecz się ma z wymianą darów, analizowaną przez Althoffa po wielokroć w różnych sytuacyjnych kontekstach z intencją uchwycenia reguł mających znaczenie dla życia politycznego<sup>15</sup>.

*Conjuratio* to termin ze średniowiecznych źródeł, nie zaś koncept narzucany z perspektywy nowożytnych badaczy (tak jak dla odmiany rzecz się ma z kluczowym przy rozpatrywaniu dzieła i metody Althoffa pojęciem rytuału). Podobnie sprawa się przedstawia z pojęciem pokrewnym, *amicitia*. Jakkolwiek tłumaczone na współczesne języki jako przyjaźń, odnosi się w istocie do sformalizowanych relacji o niekoniecznie równorzędnym charakterze. Taka formalnie zawiązana przyjaźń mogła łączyć władcę z możliwymi jego państwami, ale też dwóch władców z których jeden miał dominującą pozycję (interesującym się historią Polski średniowiecznej przyjść tu może na myśl sformułowanie Galla Anonima który napisał, że Otton III w Gnieźnie uczynił Bolesława Chrobrego przyjacielem i współpracownikiem cesarstwa). Althoff poświęcił *amicitiam* jedną z monografii napisanych w okresie najbardziej intensywnych jego badań oraz liczne artykuły w różnych językach<sup>16</sup>.

*Conjuratio* czy też *amicitia* — zresztą blisko ze sobą powiązane, niekiedy w terminologicznym polu występujące zamiennie<sup>17</sup> — nie funkcjonowały w oparciu

---

wych” niemieckiego procesu państwowotwórczego, wyrastała z wykorzystania ukształtowanych w XIX w. idei państwa — apologetycznych względem niego — do interpretacji dziejów średniowiecza. Cf. także ALTHOFF 2011a, s. 78.

<sup>12</sup> ALTHOFF 1982b.

<sup>13</sup> ALTHOFF 1982b, s. 133 n.

<sup>14</sup> ALTHOFF 1987. W tekście tym Althoff pochylił się nad trzema typami uczt, które można odrębnie w oparciu o społeczny czy polityczny kontekst: przy zawieraniu przyjaźni, w związkach sojusznicych, sprzysiężeniach i gildiach oraz przy zawiązywaniu relacji braterskiej.

<sup>15</sup> Cf. ALTHOFF, STOLLBERG-RILLINGER 2015; Althoff odwołuje się tu do koncepcji Marcela Maussa i Pierre’a Bourdieu (s. 7–11).

<sup>16</sup> Przykładowo: ALTHOFF 1999a. Cf. również EPP 1999, passim; EPP 2001 — tu autorka koncentruje się na owym „międzypaństwowym” wymiarze.

<sup>17</sup> ALTHOFF 1999a, s. 93.

o automatyzmy. Althoff dowodził, że w przypadku sporu, kryzysu, osoba najbardziej zainteresowana — przykładowo możny, który czuł się skrzywdzony przez panującego, musiał swoich sojuszników przekonać do tego, że rzeczywiście skrzywdzony został. Dopiero wówczas udzielali mu oni pełnej pomocy — i zbrojnie, i w radzie, a także jako mediatorzy. Odwołując się do pojęć ze świata lennych zależności: także w relacji przyjaźni *consilium* (rada, narada) poprzedzała *auxilium* (czyli pomoc)<sup>18</sup>.

Historyk wnikał też w istotę motywów, które napędzały konflikt w średniowiecznej politycznej rzeczywistości. W ramach swoich rozważań pozostawiał zwykle na uboczu (nie negując ich ani nie lekceważąc) wyjaśnienia odwołujące się do zabiegania, przy użyciu wszelakich możliwych środków, o konkretne interesy: o pozycję i majątki. To są motywacje nadające się do odrębnego rozpatrywania w każdym jednostkowym przypadku. Mediewiści co najmniej od XIX w. wykonali też w tym zakresie poważną pracę. Althoff zwraca uwagę natomiast na co innego. Opisywane w średniowiecznych przekazach spory o pierwszeństwo, o to, kto gdzie stoi/siedzi, jak sytuje się wobec panującego, jakie czynności podejmuje albo i nie, jak w stroju czy gestach wyraża swoją nadrzędność lub podporządkowanie, słowem: odnoszące się do sfery ceremoniału czy etykiety — dla ludzi naszej epoki mogą się często wydać kuriozalne, absurdalne, groteskowe. Myślimy tak, chociaż i współcześnie odnajdujemy bez trudu w medialnych przekazach spory analogiczne. Ale historii te zdradzają, jak ważne w myśleniu i działaniu możnych jak też władców były ranga i honor<sup>19</sup>. Uczony przychyła się do w pełni i od dość dawna, jak się zdaje, zadomowionej w naukach społecznych tezy o pospolitym wręcz występowaniu (nie tylko w tradycyjnych społecznościach) konwersji kapitału materialnego na kapitał społeczny<sup>20</sup>. Podkreśla, że bohaterowie narracji z badanej przezeń epoki byli gotowi ze względu na obronę swojego prestiżu, z uwagi na ratowanie twarzy, dla zachowania honorowych prerogatyw swojego urzędu czy też funkcji poświęcać naprawdę istotne środki materialne — czy to po prostu płacąc, czy nimi ryzykując i godząc się na materialną stratę mogącą być konsekwencją źle rozegranego konfliktu. Czynili tak, gdyż utrata prestiżu bywała równie lub bardziej dotkliwa niż uszczerbek na majątku. Tego rodzaju konstatacja pozostaje zresztą w związku z inną: honor jako wartość i źródło motywacji w polityce monarchów mógł mieć aspekt integrujący (politykę, byt polityczny), podczas gdy w „agonistycznej” kulturze politycznej arystokracji nieustająco generował konflikty<sup>21</sup>.

Zawiązanie *conjuratio* i wybuch buntu rozpoczynały ostrą fazę konfliktu. Toczył się on w zupełnie innym środowisku, aniżeli współczesne konflikty o władzę. Nieza-

<sup>18</sup> ALTHOFF 1999a, s. 96.

<sup>19</sup> Kwestia zaakcentowana m.in. w ALTHOFF 1995a. Pozostający przynajmniej na ówczesnym etapie swojego naukowego rozwoju pod silnym wpływem Althoffa inny ceniony niemiecki mediewista wokół problemu monarszego honoru osnuł obszerną analizę panowania Fryderyka Barbarossy; vide GÖRICH 2001; cf. też SPIEB 1997.

<sup>20</sup> ALTHOFF 2013c, s. 51.

<sup>21</sup> Cf. GÖRICH 2001, s. 35. Uznawanie nawzajem honorowych roszczeń było podstawą stabilności politycznej — tak ALTHOFF 1995a, s. 67.



leżnie od tego, z jakim upodobaniem mówimy w różnych kontekstach o „państwie teoretycznym”, „państwie z dykty” itd., dziś struktury, instytucje, normy prawne tworzą otoczenie determinujące w największym stopniu przebieg każdego publicznie toczono-ego sporu — tak w Polsce, jak na Ukrainie czy w Demokratycznej Republice Konga. Tysiąc lat temu struktury były słabe, egzekwowanie prawa miało wręcz wyspowy charakter, same zaś normy i procedury pozostawały zakorzenione w zwyczaju i transmitowane były poprzez ustny obieg. W sytuacji gry o bardzo wysokie stawki (władza, dobra), większej możliwości uniknięcia kary za dokonywane w związku z tą rywalizacją zbrodnie, wreszcie nieobecności myślenia w kategoriach abstrakcyjnego dobra państwa i dobra ogółu warto stawiać pytania, dlaczego za każdym razem... udawało się uniknąć katastrofy. Nie dokonywała się atomizacja grupy rządzącej i nie następowała, by rzecz ująć *à la* Hobbes, permanentna wojna wszystkich ze wszystkimi. Badana przez Althoffa i innych monarchia trwała, rozwijała się, zmieniała, odnosiła sukcesy. Fenomen stanowiło jej funkcjonowanie w warunkach deficytu państwa<sup>22</sup>.

Althoff znajduje na to odpowiedź. Jego zdaniem elity karolińskie czy pokarolińskie wypracowały metody radzenia sobie z konfliktem. Mógł on mieć zbrojną fazę, w trakcie której zresztą ofiarami okrucieństw padali w miazdzącej większości ludzie spoza elity. Eskalacja konfliktu postępowała poprzez kolejne, w gruncie rzeczy kontrolowane, zrytualizowane kroki<sup>23</sup>. Potem zaś w zgodny jakoby z regułami sposób następowało jego wygaszanie. Zakończenie konfliktu dokonywało się publicznie. Moc stanowiącą miały tu określone rytuały polityczne (czyli publiczne wykonywane działania, które prowadziły do zaistnienia nowego stanu rzeczy, zmiany czy potwierdzenia statusu lub miejsca w hierarchii<sup>24</sup>). Nie tylko manifestowały one pogodzenie się stron ze sobą, ale właśnie: tworzyły pokój. Działo się tak gdyż, po pierwsze, jak napisano wyżej, odbywały się publicznie. A po drugie — i tu tkwi *clou* koncepcji Althoffa — miały wyreżyserowany charakter i przeprowadzano je po uprzednim uzgodnieniu ich detali w ukrytej przed większością widzów i „przezroczystej” w kronikarskich narracjach przestrzeni poufnych narad z udziałem przedstawicieli stron oraz kolejnego ważnego czynnika: mediatorów<sup>25</sup>. Spełniały zaś te zadania, gdyż reguły gry rozumiała zdecydowana większość jej uczestników, a poszczególne elementy spektaklu, nawet jeśli nie całkowicie jednoznaczne, pozwalały na sformułowanie i odczytanie komunikatu<sup>26</sup>. W tym sensie działania symboliczne zastępowały

<sup>22</sup> „Programowo” do tego wątku odnosi się Althoff w swojej uwolnionej od przypisów syntezie historii dynastii ottońskiej: ALTHOFF 2000/2005; praca tłumaczona na język polski: ALTHOFF 2009b.

<sup>23</sup> ALTHOFF 1989, s. 271 — uwagi na temat buntów za panowania Henryka II; ibidem, s. 277–278 stwierdzenie, że w epoce karolińskiej rozprawianie się z rebeliantami nie było jeszcze poddane tego rodzaju regułom.

<sup>24</sup> Tak ALTHOFF 2010b, s. 32.

<sup>25</sup> Cf. np. ALTHOFF 2001b, s. 63–64. Różnego typu naradom poświęcony jest jeden z częściiej przywoływanych tekstów Althoffa: ALTHOFF 1990.

<sup>26</sup> ALTHOFF 2003d, s. 81–82. Funkcjonowanie owych reguł przyrównane zostało w jednej z prezentacji i dyskusji nad konceptem do funkcjonowania reguł, którymi nieświadomie zaczynają się posłu-

spisane porozumienia. Rytuał polityczny, najogólniej rzecz ujmując, był środkiem komunikacji i instrumentem sprawowania władzy, zarazem zapewniając przepływ informacji do władcy (reakcja widzów na pewno interesowała rządzących)<sup>27</sup>. Dlatego działania rytualne i demonstracyjne zarazem mnożyły się zdaniem uczonego właśnie w okresach konfliktów<sup>28</sup>.

Inaczej rzecz całą przedstawiając: nawet wyraźne militarne zwycięstwo jednej ze stron nie dawało jej prawa do podyktowania skrajnie bezwzględnych warunków. Kultura polityczna ottońskiej Rzeszy zdaniem Althoffa nie akceptowała unicestwiania pokonanych, więcej nawet: w jej ramach wypracowane zostały formy służące „zachowaniu twarzy” przez każdego z protagonistów. Było tak również wtedy, gdy to król odniósł zwycięstwo nad buntującymi się przeciwko jego władzy poddanymi — krewniakami oraz arystokracją. Moralny wymiar buntu przeciwko prawowitej, przez Boga sankcjonowanej władzy schodził tu na plan dalszy. Zresztą zdaniem uczonego władca Rzeszy w X i XI w. w sytuacji sporu ze swoimi arystokratycznymi poddanymi, często zarazem krewnymi i powinowatymi, nie miał szczególnego, uznanego przez wszystkich statusu<sup>29</sup>. Innymi słowy nie mógł zdefiniować wystąpienia przeciw sobie w kategoriach obrazy majestatu lub bluźnierstwa i wyciągnąć z tego odpowiednio radykalne wnioski. Dlatego również oczekiwano od zwycięskiego monarchy okazania łaski (ten aspekt doczekał się w przekazach źródłowych werbalizacji poprzez odwoływanie do cnót łaskawości i miłosierdzia, clementii i misericordii), choć pokonany musiał również wypełnić pewne warunki, niekiedy dosyć dotkliwe. To dopiero w czasach dynastii Staufów (1137–1250), zdaniem Althoffa i mediewistów podzielających jego periodyzację, możliwe się stało i zaczęło być praktykowane wyłamywanie się przez władcę ze swoistego obowiązku przywrócenia zbuntowanego księcia czy zbuntowanego miasta do swoich łask — w imię wartości konkurencyjnej: sprawiedliwości<sup>30</sup>.

Kluczowe z perspektywy Althoffa znaczenie tego rodzaju sytuacji znalazło odzwierciedlenie w jego studiach nad rytuałem *deditio* (niemieckie Unterwerfung). Owo w tłumaczeniu na polski poddanie kończyło bunt lub też wojnę — dopełniał

---

giwać dzieci bawiące się w przedszkolu, czyli ludzie na bardzo początkowym etapie socjalizacji; PAT-ZOLD 2013, s. 63–64, który wprowadza tutaj rozróżnienie między wiedzą praktyczną (reprezentowaną przez ten przykład) a wiedzą dyskursywną.

<sup>27</sup> ALTHOFF 2003b, s. 7, 11, 29. Relacja rytuał — komunikacja symboliczna objaśniona jest przykładowo w ALTHOFF, SIEP 2001, s. 214–215: rytuały, emblematy oraz ceremonie to trzy (nakładające się) formy komunikacji. W całkiem innej konfiguracji rytualne zachowania, które przenoszą na poziom publiczny konsensus wypracowany uprzednio w ramach nieformalnego procesu negocjacji, stanowią również jedną z trzech form komunikacji w obrębie elity; ALTHOFF 2010b, s. 33.

<sup>28</sup> ALTHOFF 2003c, s. 40.

<sup>29</sup> ALTHOFF 1989, s. 288–289, i szerzej, na przykładach z epoki Ottonów i Henryka IV: ALTHOFF 2011b; cf. też podobne tezy w: GARNIER 1998.

<sup>30</sup> Łaska i ulaskawienie stały się autonomicznym tematem w: ALTHOFF 1991; przedruk w: ALTHOFF 1997a, s. 199–228.

go pobity możnowładca, przywódca ujarzmionego miasta, bądź pokonany ościenny książę. Obejmowało takie gesty, jak rzucenie się w ramach demonstracji skruchy przez pokonanego — występującego w stroju skromnym czy wręcz pokutnym, oddającego również swój miecz — do stóp władcy/zwycięzcy (prostracja); całowanie stóp czy dłoni tego ostatniego; łzy wylewane przez pokonanego. Rytuał powinno zwieńczyć zademonstrowanie przez „odbiorcę” — monarchę, tryumfatora — że wybacza popełnione winy i przywraca do łaski. Mógł to przykładowo pieczętować pocałunek w usta<sup>31</sup>. Częścią całej sekwencji była nadto uczta. Co prawda w wielu przypadkach po odprawieniu *deditio* delikwent znosił jeszcze karę — był więziony przez pewien czas, część jego dóbr była konfiskowana itp.<sup>32</sup> W każdym razie jednak Althoff podkreśla: a) powszechność w praktyce politycznej epoki dokonywania *deditiones*; b) ich inscenizowany charakter, co oznacza również negocjowanie szczegółów; c) ich wiążącą moc<sup>33</sup>. Zauważa związki z kościelnym rytuałem pokuty, w szczególności genetyczne, ale zdaje się kłaść nacisk na autonomiczność świeckiego rytuału. Uczestnictwo w nim — w roli tego, kto się poddaje — nie stygmatyzowało, ani nie powodowało „utruty twarzy”. Dla „odbierającego” *deditio* stanowiło jednak rekompensatę za szkodę na honorze<sup>34</sup>.

W ortodoksyjnym wykładzie swoich koncepcji Althoff znajduje się bardzo blisko poglądu, że przykładowo w trakcie publicznego *deditio* absolutnie każdy gest i krok były wynikiem uzgodnienia. Zatem płaczący (polityczny) pokutnik — a i płaczący w reakcji na okazanie skruchy władca — to tak samo inscenizacja<sup>35</sup>. Określone zaś rodzaje emocji (radość, gniew, litość itp.) posiadały w tamtej kulturze politycznej odpowiadające im konwencjonalne formy wyrazu<sup>36</sup>. Broniąc się przed naturalnymi wręcz zarzutami, że nadmiernie generalizuje i jak gdyby odmawia postaciom ze średniowiecznych przekazów umiejętności autentycznego przeżywania emocji niemiecki uczony z jednej strony przesuwiał lekko akcenty i przyznawał, że nie każdy plastycznie opisany wybuch gniewu, nie każde obfite wylewanie łez w średniowiecz-

<sup>31</sup> Ów pocałunek to zresztą temat odrębnych studiów; cf. SCHREINER 1996. O gestach także SCHMIDT-WIEGAND 1982.

<sup>32</sup> W XII w. kara staje się ponoć coraz istotniejsza; ALTHOFF 1995a, s. 73.

<sup>33</sup> Cf. też ALTHOFF 2013c, s. 36–37.

<sup>34</sup> ALTHOFF 1995a, s. 72–74, 75 oraz przypis 24, s. 72; ALTHOFF 2004, s. 186. O zbieżnościach między *deditio* a rytuałem pokutnym cf. też np. MEENS 2007.

<sup>35</sup> Szerzej o płaczących władcach: ALTHOFF 1996b, z typologią sytuacji, w związku z którymi źródła mówią o płaczu władców i podkreśleniem z jednej strony wiarygodności tych informacji, z drugiej — konwencjonalności samego wylewania łez. Temat pogłębia m.in. BECHER 2001, podając przykłady z obszaru królestwa zachodniofrankijskiego/Francji i uzasadniając tezę o pragmatycznym celu i inscenizowanym charakterze wylewania łez przez zwycięskich władców i ich pokonanych przeciwników. Zdecydowany sprzeciw wobec tez Althoffa w tym zakresie wyraził Peter Dinzelbacher: DINZELBACHER 2009, s. 11–78, żartując nawet, że średniowieczni monarchowie nie nosili ze sobą cebuli.

<sup>36</sup> ALTHOFF 1996a, s. 76.

nym tekście zostały zainscenizowane<sup>37</sup>. Zauważał też dodatkowe aspekty — postrzeganie gniewu przez pryzmat chrześcijańskiego nauczania jako grzechu, co jednak w XII wieku przestaje się jakoby liczyć<sup>38</sup>. Z drugiej wszakże strony podkreślał, że im bardziej emocjonalne i spontaniczne — w naszym współczesnym rozumieniu tych słów — jawi się nam zachowanie postaci z historycznej narracji sprzed stuleci, tym bardziej prawdopodobne, że emocje odegrano celowo ze zwiększoną emfazą. Albowiem dobra inscenizacja przekonywała publiczność co do intencji uczestników, a wrażenie większego zaangażowania przydawało rytuałowi jeszcze wyraźniej wiążącego charakteru — a taki był przecież sens całego performance'u<sup>39</sup>. Podobna motywacja kierowała twórcami średniowiecznych przekazów, którzy sugerując otwarty wynik opisywanych zdarzeń (choć zdaniem Althoffa ich bieg najczęściej stanowił wynik poufnie przeprowadzonych negocjacji) zarazem akcentowali spontaniczny charakter działań protagonistów. Uwypuklenie zaś w opowiadaniu gwałtowności emocjonalnych reakcji nosło komunikat na temat ich zdeterminowania, tak jak już samo uwidacznianie emocji było nośnikiem informacji<sup>40</sup>. Co więcej: kategorie autentyczności przeżycia, szczerości i spontaniczności przynależą do naszej epoki i nie powinny być rzutowane w przeszłość. Dla protagonistów z okresu badanego przez Althoffa sam zarzut, że odgrywają emocje, lub że emocjami manipulują, byłby, zdaniem tegoż uczonego, niezrozumiały — wobec braku rozróżnienia między „wyrażaniem” emocji a ich „szczerością”<sup>41</sup>. Cały ów tok rozumowania u uważnych czytelników prowokował jednakże pytanie: czy dla Althoffa nacechowane emocjonalnie zachowania znane ze średniowiecznych przekazów w większym stopniu stanowią ekspresję emocji czy ich reprezentację?<sup>42</sup>

Althoff rozszerzał to ujęcie na wszelkie badane polityczne rytuały. Wszystkie one przyczyniały się jego zdaniem do budowania, względnie trwania systemu będącego odległym poprzednikiem nowożytnego „twardego” państwa z jego instytucjami, zasobami, zbrojną siłą i gotowością/chęcią do narzucania swoich norm wszystkim w zasięgu jego mocy. Ów dawniejszy system określony został przez innego niemieckiego mediewistę Bernharda Schneidmüllera mianem *Konsensuale Herrschaft*, władza

<sup>37</sup> ALTHOFF 2006b, s. 4–5. Przykładowo uczony „wierzy” w płacz Ottona I i jego matki Matyldy w czasie ich ostatniego pożegnania, ale już żałoba innego niemieckiego króla i cesarza Henryka III po śmierci jego matki miała w swoich rozbudowanych formach dodatkowe podteksty; ibidem, s. 5–6.

<sup>38</sup> Cf. odpowiedź na zarzuty Dintelbachera, które Althoff uznał zresztą za wynik całkowicie fałszywego odczytania swoich tez, właściwie niezastępujący na polemikę: ALTHOFF 2010a, s. 1, przypis 1; o gniewie jako grzechu ibidem, s. 15.

<sup>39</sup> ALTHOFF 2001b, s. 64: „Eine in feierlich-dramatischer Form und 'freiwillig' durchgeführte symbolische Handlung band naturgemäß denjenigen, der sie ausgeführt hatte, auf das Stärkste”. ALTHOFF 2013c, s. 41. Cf. ALTHOFF 2005, s. 96.

<sup>40</sup> Cf. ALTHOFF 2004, przypis 13, s. 182; ALTHOFF 2010a, s. 13–14. Cf. ROSENWEIN 2002, s. 841.

<sup>41</sup> ALTHOFF 2000, s. 96–97; ALTHOFF 2010a, s. 14; ALTHOFF 1996a, s. 78–79.

<sup>42</sup> SCHNELL 2004, s. 226, przy okazji omawiania badań Althoffa.

oparta na konsensusie<sup>43</sup>. Choć Althoff nie jest tu ojcem chrzestnym, to jego interpretacje bodaj w największym stopniu przyczyniły się do wypełnienia treścią owego konceptu. Niemiecki uczony nie odwołuje się bezpośrednio do terminu homeostaza, ale w jego poszukiwaniach mechanizmy zabezpieczające równowagę w obrębie systemu zajmują bardzo ważne miejsce. Polityczne rytuały, które bada, przyczyniły się do stabilności, gdyż dzięki jednoznaczności ich celów i efektów z perspektywy uczestników i widzów, jednoznaczności nakładanych i przyjmowanych zobowiązań, stwarzały ważne dla protagonistów poczucie przewidywalności (owa jednoznaczność zarazem nie musiała dotyczyć np. wymowy poszczególnych gestów)<sup>44</sup>. Zapotrzebowanie na rytuały zwiększała praktyka załatwiania spraw politycznych poprzez kontakt osobisty, bardziej istotna niż dzisiaj, gdy pismo jako medium z powodzeniem go zastępuje, a umocowane z jego pomocą procedury pełnią tę rolę, co kiedyś rytuały właśnie<sup>45</sup>.

Althoff przekonuje, że średniowieczna polityka była wprawdzie pełna konfliktów (o kulturze politycznej epoki mówi używając przymiotnika *agonistisch*, czyli: opierająca się na rywalizacji), ale ówczesne elity potrafiły je kanalizować, tworzyć ramy, dzięki którym ograniczano destrukcyjny wpływ każdego poszczególnego konfliktu na funkcjonowanie systemu. Nie była to więc epoka niekontrolowanej przemocy, jak zwykło się na nią patrzeć z późniejszej perspektywy<sup>46</sup>. Nawet zemsta rodowa (*Fehde*), w germańskich społecznościach leżąca u podstaw porządku prawnego, nie obydwała się bez reguł. Okiełznanie przemocy polegało tu na wprowadzeniu do gry pośredników (którzy potrafili pozostać niezależni od strony silniejszej, czyli na przykład panującego<sup>47</sup>), groźby jako elementu dochodzenia do porozumienia, ustępstwa — jako nie godzącego w honor stron finału konfliktu; wszystko to pozwalało na uniknięcie „wojny na wyniszczenie”. Konflikt kończyć się powinien bez absolutnych zwycięzców i bez absolutnych pokonanych. Z poziomu *Fehde* zasady owe przeszły zdaniem Althoffa do sfery konfliktów na szczytach państwa. Reguły te nie obejmowały natomiast ludności chłopskiej, nie stosowano ich też wobec pogan<sup>48</sup>.

Wiąże się z tymi zagadnieniami polemika, w jaką wszedł Gerd Althoff w kwestii ryczałtowego niejako interpretowania średniowiecza jako epoki „irracjonalnej” — nie

<sup>43</sup> SCHNEIDMÜLLER 2000.

<sup>44</sup> ALTHOFF 2003b, s. 23; ALTHOFF 2013c, s. 47, tu także stwierdzenie, że dla ludzi tamtej epoki wieloznaczność nie stanowiła tak poważnego (intelektualnie czy praktycznie) problemu, jak współcześnie; ALTHOFF 2005, s. 95. Ta teza, jak i inne, była przedmiotem kontrowersji, o czym w dalszej części mojego artykułu, tu jednak warto przywołać zastrzeżenia w kwestii zgromadzeń: AIRLIE 2003, s. 29–30. Na względną niezmienną gestów mających prawny sens uwagę zwracała SCHMIDT-WIEGAND 1982, s. 379.

<sup>45</sup> SCHMIDT-WIEGAND 1982, s. 18–19. Zarazem Althoff nie wierzy w ewolucję medium w politycznej komunikacji minionych stuleci, polegającą na prostym chronologicznym następowaniu po sobie: od rytuału poprzez przekaz ustny do dominacji piśmienności; *ibidem*, s. 20.

<sup>46</sup> Na ten temat cf. przede wszystkim: ALTHOFF 1998b; ALTHOFF 1996a, s. 64.

<sup>47</sup> ALTHOFF 2011b, s. 92–93.

<sup>48</sup> ALTHOFF 1998b, s. 158.

w sensie światopoglądu, ale w odniesieniu do sposobu działania żyjących wówczas ludzi. Tradycję tę reprezentują takie wielkie nazwiska, jak Johannes Huizinga, Norbert Elias, ale także — w innych nieco tematycznych przedziałach — giganci socjologii i filozofii: Max Weber i Jurgen Habermas. Przypomnijmy, że w wizji Eliasa średniowiecze w dziejach mentalności Europejczyków to epoka odpowiadająca dzieciństwu w rozwoju osobniczym<sup>49</sup>. Tak jak dzieci uczą się dopiero kontrolować swoje emocje, tak i w średniowieczu dokonuje się stopniowo proces cywilizowania: zdobywania kontroli nad ekspresją własnych odczuć, szlifowania form umożliwiających funkcjonowanie społeczeństw. Punktem wyjścia była więc tu wizja jakiejś nieomal nieokiełznanej dzikości; punktem dojścia uregulowane przez konwenans życie nowożytnego mieszczanina. W ujęciu Norberta Eliasa, Maxa Webera czy socjologa Gerharda Oestreicha — tak jak Althoff to ocenił — przejście od średniowiecza do nowożytności miało się zatem łączyć z trzema procesami: racjonalizacji, cywilizowania oraz poddawania życia społecznego i funkcjonowania w nim jednostek dyscyplinie<sup>50</sup>. J. Huizinga z kolei dostrzegał wybujałość emocjonalną w życiu późnośredniowiecznej elity, ale rozwojowi „pustych” w późniejszym odbiorze ceremonii, owemu zwracającemu uwagę rozkwitowi form przypisywał rolę kielźniania wojowniczych instynktów i „ogładzania” motywowanych ambicją i chciwością zachowań rycerstwa przekształcającego się w szlachtę<sup>51</sup>. Dla Habermasa z kolei średniowiecze to epoka, w której nie istnieje właściwa sfera publiczna, nie istnieje zatem dyskurs, ani też możliwość racjonalnego kształtowania polityki<sup>52</sup>. Istniała co najwyżej sfera publiczna o „reprezentacyjnym” charakterze, uwidaczniana ludowi w aurze feudalnego autorytetu. Zmianę zdaniem współczesnego myśliciela przynosi dopiero Oświecenie (dla porządku dodajmy jedynie, że Habermas nigdy nie zajmował się średniowieczem jako takim i po prostu „dziedziczy” pewien jego obraz).

Althoff sprzeciwia się tego rodzaju poglądom. Były one zresztą formułowane w oparciu o ryczałtowy obraz kultury tradycyjnej, lub w oparciu o wiedzę na temat kultury europejskiej okresu bezpośrednio poprzedzającego Oświecenie<sup>53</sup>. W polityce średniowiecznej dostrzega racjonalność i zaawansowany poziom kalkulacji. Uznaje, że wytworzyła się wówczas polityczna kultura, dla której istniała przestrzeń działania — to, co w niemieckim piśmiennictwie określane jest mianem *Öffentlichkeit*, a czego polskim odpowiednikiem może być sfera publiczna, lub wężziej — opinia publiczna. Tworzyli ją ci, przed którymi odgrywano polityczne rytuały — oraz oczywiście ci, którzy w nich bezpośrednio uczestniczyli: arystokraci, ich wasale, ministeriałowie,

<sup>49</sup> Najpełniejszy wykład w klasycznej pracy ELIAS 1939, dostępnej w polskim przekładzie: ELIAS 1980.

<sup>50</sup> ALTHOFF 1999b, s. 140; ALTHOFF 1997b, s. 370 n.

<sup>51</sup> Cf. HUIZINGA 1961 (i liczne wznowienia).

<sup>52</sup> Tezy najpełniej wyłożone w: HABERMAS 1981; polski przekład: HABERMAS 1999–2002.

<sup>53</sup> Najobszerniejsza polemika ze stanowiskiem Habermasa, ale też historyka, specjalisty od wczesnej nowożytności Luciana Hölschera w: ALTHOFF 1993, s. 27 n.

duchowni. Idea inscenizacji zakłada istnienie widza oraz intencję oddziaływania na niego. Dyskurs w postaci, do której przywykliśmy, mógł pozostawać wtedy jeszcze w załączku (na marginesie należy podkreślić rolę dla jego rozwoju polemik toczonych przez intelektualistów obozów gregoriańskiego i antygregoriańskiego w drugiej połowie XI w.). Jednak równorzędny z komunikatem werbalnym (i wtedy przecież absolutnie nieodzownym na etapie zakulisowych negocjacji poprzedzających odegranie sceny) pozostawał wówczas przekaz wyrażany w języku symboli, z wykorzystaniem gestów, strojów, insygniów, ceremonii. Zdaniem badacza posługiwano się całym ich bogatym zasobem na sposób, który można uznać za utylitarny i racjonalny<sup>54</sup>.

Problem racjonalności ludzi średniowiecza pozostaje w tle koncepcji Althoffa. Łączy się on, co widać w toczonych przez historyka polemikach, z innym jeszcze, podobnie ogólnym. Na ile mianowicie średniowiecze jest — w zestawieniu z naszą kulturą — epoką inną, obcą, egzotyczną?<sup>55</sup> Przyjęcie określonych założeń wyznacza tutaj relację między badaczem a przedmiotem badania. Rzecz zatem ma niebagatelne znaczenie. Althoff podkreśla racjonalny charakter kultury politycznej rozwiniętych wieków średnich, w których się specjalizuje. Zarazem pokazuje odmienne uwarunkowania owej kultury. A gdy pisze przykładowo o ekspresji emocji w średniowieczu, kładzie nacisk na specyfikę tamtej epoki. Dla przykładu, nie znała ona idei intymności i sfery prywatnej jako obszaru w pełni akceptowalnego wyrażania pełnego spektrum odczuć. Nie można wszakże jego zdaniem widzieć w średniowiecznej polityce areny poczynań „dużych dzieci”, interpretować jej w kategoriach niedojrzałości bohaterów, ku czemu skłaniał swoich czytelników Norbert Elias<sup>56</sup>. Nie należy też negować przewidywalności działań średniowiecznych protagonistów — nie w tym sensie, że nie zaskakują one dużo późniejszego historyka — obserwatora, przypisującego sobie chętnie lepszą wiedzę o ludzkiej naturze w ogóle, ale w tym, że były przewidywalne dla partnerów, co niekiedy gwarantowało stabilność, niekiedy zaś otwierało pole do intrygi i podstępów.

Nie można uznać ujęcia Gerda Althoffa za statyczne. W swoich syntetycznych tekstach kładł on akcent na procesy zmieniające rytuały i ich rolę w praktyce polityki badanego okresu. Było dla niego oczywiste, że elita państwa Karolingów uczyła się niejako rytuałów, które jeszcze za Merowingów odgrywały jakoby niewielką rolę<sup>57</sup>. A już dla czasów ottońskich stały się one uniwersalnym instrumentem wyko-

<sup>54</sup> ALTHOFF 2002b, cf. zwłaszcza s. 73; ALTHOFF 2010a, s. 5. Dystans wobec tez Habermasa, a także Webera *explicite* został wyrażony również np. w: ALTHOFF, SIEP 2001, s. 217. Polemikę Althoffa z tezami Habermasa referuje w skondensowany sposób np. AIRLIE 1999, s. 110.

<sup>55</sup> REXROTH 2003, s. 396 zauważa, że badania nad rytuałami posłużyły odkryciu „kulturowo Obcego” w epoce między 500 a 1500 r.

<sup>56</sup> ALTHOFF 2000, s. 82; ALTHOFF 1998b, s. 156–157; ALTHOFF 2013c, s. 40. Cf. DINZELBACHER 2009, s. 71–73: polemika z Althoffem, obrona przynajmniej pewnej części tez Eliasa. O znaczeniu tekstów Althoffa w badaniach nad historią emocji w średniowieczu cf. ROSENWEIN 2002, s. 841. Do tematu badań nad emocjami w mediewistyce cf. także SCHNELL 2004; BÜCHSEL 2011.

<sup>57</sup> ALTHOFF 2003b, s. 85, 191.

rzystywanym przez wszystkie strony. Świadectwami owego procesu są mnożące się przedstawienia czynności symbolicznych w ikonografii (tj. w iluminacjach rękopisów, porównywanych pod tym kątem ze sztuką karolińską), czy niewątpliwy rozwój rytów sepulkralnych — od Henryka I poczynając<sup>58</sup>. Wykorzystywania działań rytualnych uczyli się też władcy. Kamieniem węgielnym stały się tu jakoby pierwsze spotkania „na szczycie” frankijskich władców z papieżami — w szczególności wizyta papieża Stefana II u Pepina Krótkiego w roku 754. Od bardziej zaawansowanej strony „rzymskiej” dwór karoliński miał się dowiedzieć niejako, że gesty, słowa i scenografia razem wzięte pozwalają na wyrafinowaną komunikację, a opowieść o nich także stanowi przedmiot gry, m.in. dlatego, gdyż dostarcza precedensów bardzo przydatnych przy kolejnych okazjach.

Sformułowanie o „uczeniu się” w dwojakim sensie odpowiada ujęciu Althoffa. Warunkiem funkcjonowania rytuału politycznego był bowiem zawsze pewien minimalny poziom kompetencji umożliwiający odczytywanie tego szczególnego języka i posługiwanie się nim — czasem również po to, by spróbować wywrócić reguły na swoją korzyść. Elita możnowładcza rozpatrywana jako całość we wcześniejszym okresie nie rozpoznawała jeszcze wszystkich możliwości, jakie określone rytuały polityczne dawały, przede wszystkim w relacjach z panującymi. Po kilku stuleciach natomiast można już było przykładowo aranżować sytuacje, w których władca, nie chcąc raczej niż chcąc, wchodził w ramach wyreżyserowanego spektaklu w rolę monarchy łaskawego i wybaczącego. I, niby to ulegając kaznodziejskiej perswazji biskupów, obficie okraszał łzami moment ogłoszenia pojednania z buntownikami i ich uwolnienia<sup>59</sup>. Z kolei, przechodząc do poziomu indywidualnego, w swego rodzaju edukacji politycznej przedstawicieli kolejnych pokoleń elity musiało mieć miejsce również przyswajanie reguł. Funkcjonowały one bez zapisywania, były elementem kolektywnej świadomości — ale każdy indywidualny członek społeczności politycznej musiał jakoś owe reguły poznać, przyjąć i nauczyć się żyć w świecie przez nie kształtowanym — pamiętając, że ich łamanie pociąga za sobą sankcje<sup>60</sup>.

Spróbujmy wszakże dalej dowodzić istnienia dynamiki w koncepcji Gerda Althoffa. Zdaniem uczonego w związku ze sporem o inwestyturę zaczęły się w Rzeszy dokonywać zmiany. Najchętniej przywoływanym przez mediewistę ich symptomem jest rezygnacja przez monarchów ze szczególnie ekspresyjnego rytuału prostracji i zalewania się łzami w sytuacjach, gdy starali się wymusić na politycz-

<sup>58</sup> Oba te aspekty opisuje KELLER 2001. Też o znaczeniu czasów ottońskich w tym zakresie uzasadniał też LEYSER 1993, s. 5. Odmiennie BUC 2001; według niego historyografowie czasów ottońskich co najwyżej w większym stopniu niż ich poprzednicy uwzględniali opisy działań rytualnych, a to dlatego, że walka o ich interpretację stawała się istotniejsza.

<sup>59</sup> ALTHOFF 1993, s. 42–43.

<sup>60</sup> ALTHOFF 2013c, s. 45. Problem znajomości owych reguł przez ich użytkowników dyskutuje PATZOLD 2013, s. 54 n.



nych partnerach — biskupach i książętach — określone działania. Jeszcze Henryk II, zabiegając o zgodę biskupów swojego królestwa na utworzenie w Bambergu kolejnego biskupstwa (co godziło w partykularny interes innej diecezji), rzucił się na ziemię przed nimi i płakał. Po tym wszakże, jak Henryk IV bodaj nazbyt często stosował ten „chwyt” w pierwszej fazie swoich osobistych rządów, zwłaszcza zaś po Canossie, dokonała się jakoby dewaluacja tego rodzaju zachowania i wyszło ono z repertuaru królewskich działań<sup>61</sup>. Okres Staufów przyniósł zaakcentowanie innych wartości<sup>62</sup>. Dla kolejnych stuleci Althoff zauważa (ale bliżej się tym nie zajmuje, uznając ograniczenia własnego warsztatu) ekspansję rytuałów w nowej przestrzeni — przestrzeni miast, których życie polityczne cechowała rosnąca złożoność, a relacje zewnętrzne także zyskiwały odzwierciedlenie w ceremoniale. Odnotowuje też oczywiście zaistnienie i rozwój wielkich dworskich inscenizacji doby absolutyzmu. Skądinąd tego rodzaju perspektywa wskazuje na to, że uczyony traktuje badane zjawiska w kategoriach „długiego trwania”.

Jak na podstawie powyższego omówienia można wywnioskować, Althoff pisząc o rytuałach zajmował się trochę czymś innym, aniżeli historycy, którzy wcześniej do tego pojęcia się odwoływali. Już wcześniej, a i współcześnie z Althoffem również, zajmowano się mianowicie takimi rytuałami, które mają zarazem charakter ceremonii (jak się bowiem uznaje, wszystkie ceremonie są rytuałami, nie wszystkie rytuały — ceremoniałami)<sup>63</sup>. Do najbardziej znanych w odniesieniu do średniowiecza należą koronacje, inwestytura, uroczysty wjazd panującego do miasta (czasem klasztoru; czyli tzw. *adventus regis*)<sup>64</sup>. Zachowane scenariusze koronacji — *ordines*, pozostają wciąż nader wdzięcznym obiektem badań<sup>65</sup>. Althoff, dla którego ta kategoria źródeł potwierdza tezę, że to w obrębie Kościoła w przyspieszonym tempie odbywało się „upięmiennienie” rytuałów, poszedł w innym kierunku. Nawet jeśli poświęcał uwagę koronacjom, to liturgiczne treści i religijna symbolika znajdowały się w jego ujęciu na dalszym planie. Religijny sens rytuałów — i w konkretnych przypadkach, i na poziomie teorii — nigdy szczególnie nie interesował tego badacza. Rytuałom ściśle religijnym przypisywał cechy odmienne aniżeli tym politycznym, a mianowicie: zamierzoną tajemniczość, niezrozumiałość i wieloznaczność dla odbiorców<sup>66</sup>. W tym sensie jest on spadkobiercą klasyka badań socjologicznych, Emile’a Durkheima, do

<sup>61</sup> PATZOLD 2013, s. 117–119, 198.

<sup>62</sup> O tym też: REXROTH 2013.

<sup>63</sup> O rozróżnieniu cf. LEYSER 1993, passim. Leyser uznawał, odwołując się do koncepcji Durkheima i Maussa, że rytuał w funkcjonowaniu ładu politycznego epoki ottońskiej był często jedynym pozostającym do dyspozycji środkiem wyrazu; podkreślał też (nieco inaczej niż później Althoff), że historiografia ottońska była bliska światu przekazu oralnego, ibidem, s. 7, 25–26.

<sup>64</sup> O wjazdach, w tym ich szczególnej postaci, którą nazywa... niepożądanymi (przez odwiedzanych — *unwelcome adventus*) cf. WARNER 2001.

<sup>65</sup> Tytułem przykładu cf. studia Janet L. Nelson pomieszczone w tomie NELSON 1986.

<sup>66</sup> ALTHOFF 2004, s. 181 i przypis 12. Dla kontrastu BUC 2010b zajmuje inne stanowisko, uznając, że religijne rytuały poddają się takiej samej analizie.

czego zresztą chętnie się przyznaje<sup>67</sup>. Oddzielał również istotę politycznego rytuału od ceremonialności formy — to znaczy nie przywiązywał nadmiernie wagi do rozwoju etykiety, ekspansji form, szczegółowych opisów roztaczanego przez członków elit przepychu. Odnotowywał, że za pejoratywne konotacje terminu „rytuał” odpowiada powiązanie go w polemikach wczesnej nowożytności i jeszcze XIX w. z „pustymi” spektaklami dworskimi i religijnymi<sup>68</sup>. Odczytywał natomiast poszczególne elementy rzeczywiście przeprowadzonych (ostrożniej może, choć nie w duchu zaufania, które Althoff zazwyczaj okazywał badanym fabułem: opisanych w źródłach narracyjnych) koronacji jako komunikaty sformułowane w szczególnym języku w ramach dialogu permanentnie toczącego w obrębie elity, którego treścią było ustanawianie ciągle od nowa i ciągle od nowa potwierdzanie hierarchii i wzajemnych relacji. Gdy więc poświęcał uwagę koronacjom, to nie ich techniczno-liturgicznemu wymiarowi: kto co mówił, jak brzmiały modlitwy, jak wyglądały insygnia, ale przesłaniu aktualizowanemu przez każdy konkretny akt.

Bardzo dobrze to widać na przykładzie, który mediewista przytacza w swoich tekstach niemalże do znudzenia<sup>69</sup>. Precyzyjnie rzecz od razu ujmując: nie chodzi przy tym w istocie o część obrzędu, lecz o zdarzenie towarzyszące. Warto jednak ów przykład przytoczyć oraz omówić, gdyż problemy, jakie rodzi w tym wypadku interpretacja Althoffa doskonale pokazują jeden z kierunków krytyki, którą wzbudziły jego tezy.

Autor z XI w., Wipo, w swojej biografii cesarza Konrada II opisał okoliczności objęcia władzy przez bohatera utworu. Częścią opowieści jest relacja o przeprowadzonej w Moguncji królewskiej koronacji. Jeśli wierzyć Wiponowi, zdarzyło się wówczas coś, czego scenariusz uroczystości nie przewidywał. Udający się już do kościoła Konrad natknął się po drodze na trójkę petentów — wieśniaka z diecezji mogunckiej, sierotę i wdowę. Każde z nich domagało się od monarchy — akurat w takiej chwili! — wymierzenia sprawiedliwości i naprawienia krzywd, jakie miały ich spotkać. Otoczenie Konrada chciało, by władca poszedł dalej i nie opóźniał ceremonii. Ten jednak zatrzymał się, cierpliwie wysłuchał każdego z nich i nakazał rychłe wymierzenie sprawiedliwości. Dopiero potem udał się na mszę, na własną koronację i ucztę. Wipo bardzo wychwala jego postępowanie<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Za „odkrycie” Durkheima uznaje się stwierdzenie, że rytuały mogą funkcjonować bez zauważalnego odwoływania się do jakiegokolwiek transcendencji; cf. ARLINGHAUS 2009, s. 278. Z kolei Althoff wskazywał na istotną różnicę między badanymi przez siebie rytuałami z obszaru polityki a tymi należącymi do sfery kultu — w pierwszym przypadku niejako koniecznym warunkiem działania była ich zrozumiałość z perspektywy uczestników i widzów; ALTHOFF 2001c, s. 175; ALTHOFF 2013c, s. 37.

<sup>68</sup> ALTHOFF 2000, s. 84.

<sup>69</sup> ALTHOFF 1993, s. 31 n; ALTHOFF 2003b, s. 88; ALTHOFF 2002b, s. 78–79 oraz niemiecka wariacja na ten sam temat: ALTHOFF 2001c, s. 166–167. Spojrzenie z zewnątrz na potraktowanie przez Althoffa tej opowieści z szerszym omówieniem: STOLLBERG-RILINGER 2013, s. 181–188; dla badaczki scena z Wipona nie stanowi rytuału o tyle, że nie ma w niej elementu potencjalnej repetytywności.

<sup>70</sup> WIPO 1915, rozdz. 5, s. 26–27.

Co późniejszy historyk mógł zrobić z powyższą opowieścią? Pierwsze rozwiązanie: uwierzyć. Uznać, że tak dokładnie było. Wipo pisał ledwie kilkanaście lat później — i pisał na dworze syna Konrada. Jak mógłby rzecz całą zmyślić? Petenci zatem „zapolowali” na władcę. Ochrona nie zadziałała (by w żart sprawę obrócić). Nowy władca był zaskoczony, ale (spontanicznie) zachował się tak, jak podpowiadał mu rozum i sumienie. Pokazał w ten sposób swoim poddanym, jak pojmuje swoje obowiązki.

Althoff widzi rzecz inaczej. Wciąż traktuje tę opowieść jako odnoszącą się do faktu, jaki naprawdę miał miejsce. Wielokrotnie w metodologicznych uwagach, jakimi okraszał swoje wywody podkreślał, że średniowieczny dziejopis, poddany kontroli ze strony czytelników będących świadkami wydarzeń, nie miał swobody konfabulowania. W polemice m.in. z Johannesem Friedem sprzeciwiał się uznawaniu ustnej tradycji na temat nieodległej historii za całkowicie plastyczną<sup>71</sup>. Althoff sugeruje jednak w owym konkretnym przypadku, że przekaz Wipona ukrywa — lub po prostu uznaje za całkowicie zbyteczne o tym mówić — iż scena nieopodal mogunckiej katedry miała wyreżyserowany charakter. Druga ewentualność (uznanie za zbyteczne) lepiej zresztą pasuje do całokształtu koncepcji niemieckiego uczonego: dla elit tamtej epoki (w tym jej duchownych dziejopisów) inscenizowanie było oczywiste, a sam fakt aranżowania pewnych zdarzeń po prostu nie zasługiwał na ogłaszanie. Nasuwa się tu wręcz porównanie z didaskaliami w tekście sztuki scenicznej. Wracając zatem do przekazu: owa trójka, w oczywisty sposób reprezentanci grup w średniowiecznych tekstach przywoływanych jako szczególnie potrzebujące królewskiej opieki, nie znalazła się na drodze elekta do świątyni przez przypadek. Król nie był zaskoczony. Rzecz zainscenizowano po to, by Konrad — wybrany na króla po bezpotomnej śmierci poprzednika, którego nie był bynajmniej naturalnym sukcesorem, ani też nie stanął do elekcji jako jedyny kandydat — mógł zademonstrować swoje cnoty i kwalifikacje do sprawowania władzy. Były to zresztą te same cnoty, których werbalizacje odnajduje się w modlitwach przynależnych do liturgii koronacyjnej.

Taka interpretacja jest dla metody Althoffa wręcz emblematyczna. Badacz zdaje się nam mówić tu, tak jak przy innych okazjach: nic nie było spontaniczne. Kiedy więc w roku 919 — by odwołać się do przykładu, który Althoff często przywoływał obok opowieści Wipona — według relacji innego kronikarza Widukinda nowo wybrany król Henryk I odrzucił propozycję arcybiskupa mogunckiego Herigera, ażeby dopełnić elekcję kościelną sakrą (koronacją) — znowuż rzecz cała rozegrała

---

<sup>71</sup> Cf. ALTHOFF 2001a; tu cytowane według przedruku w: ALTHOFF 2003a, s. 105–125. W kulturze oralnej materia historyczna bynajmniej nie była swobodnie obrabiana, a władcy i możni byli w stanie kontrolować kształt dotyczącej ich czynów tradycji historycznej (ibidem, s. 119, 124). Podobne tezy stawiane już wcześniej w związku z analizą dwóch historii o arcybiskupie Hattonie z Moguncji w kronice Widukinda: ALTHOFF 1994. Do tegoż tematu na kanwie historii tego samego okresu cf. również BUC 2004, z krytyką stanowisk zarówno Althoffa, jak i Frieda.

się na podstawie scenariusza uprzednio uzgodnionego przez wszystkie strony. To nie jest wcale tak, że rzeczony arcybiskup wyszedł na głupca...<sup>72</sup>. Zatem: wszystko przynależało do spektaklu. Jednak owa Althoffowska interpretacja mogła zostać podważona i to podważona została z innej, niżli tradycyjna strony.

Opowieść Wipona ma cechy literackie, by być ścisłym: zbliża się do sięgającego korzeniami antyku gatunku *exemplum*. *Exempla*, których zadomowiona w naszej kulturze anegdota jest bladym odpowiednikiem, wykorzystywać mogły postaci autentyczne i sytuacje fikcyjne dla wydobycia przesłania, morału. Do skarbca średniowiecznej literatury trafiła pochodząca z dzieła historyka rzymskiego Kasjusza Diona (choć odnosząca się tam do Hadriana), a przytaczana choćby w opowieści o Grzegorzcu Wielkim w *Złotej Legendzie* Jakuba de Voragine fabuła bardzo w gruncie rzeczy zbliżona do powyższej. Oto rzymski cesarz Trajan wyrusza na wojnę. Gdy dosiada konia, zaczyna mu się naprzykrzać wdowa żądająca, by wymierzył jej sprawiedliwość. Trajan najpierw każe jej poczekać na swój powrót z wyprawy. Daje się jednak przekonać. Rozsądza sprawę. Potem dopiero rusza wojować<sup>73</sup>. Najważniejszy był przekaz. Trajan to wzór władcy. Wymierzał sprawiedliwość w należyty sposób — bez zwłoki i rozumnie.

Jeśli zatem przesłanie było najistotniejsze, Wipo swoją fabułę mógł stworzyć — lub ochoczo zawierzyć komuś, kto ją wymyślił. Biograf starał się uwypuklić określone cechy swojego bohatera; historyjka, którą odbiorca mógł przyjąć, a która niekoniecznie brała się z rzeczywistości, świetnie się do tego nadawała. Przenosząc rzecz na wyższy poziom: konstruowaniem fabuł rządziły do pewnego stopnia wyobrażenia o tym, „jak być powinno”; czyli jaki jest dobry władca; jak zachowuje się tyran, i wiele innych<sup>74</sup>. Historyk, który tego rodzaju przekaz, jak Wipona, bierze literalnie, „jaki on jest”, buduje na ruchomych piaskach.

Zarzut podnoszony wobec metody Althoffa jest zatem tego rodzaju, że badacz, jakkolwiek doskonale obznajomiony przecież z wymogami i zasadami krytyki i interpretacji źródeł historycznych, przyznaje im z dużą łatwością status niemal przezroczystych: odzwierciedlają rzeczywistość, nie zaś ją tworzą (czy współtworzą). A deformacje, które zawierają, i które dają się oczywiście zauważyć, wynikają co najwyżej z zależności od politycznego ukierunkowania autorów tekstów. Nie unicestwiają one szans (po naszej stronie lustra) na rekonstrukcję przebiegu konkretnych publicznych działań<sup>75</sup>. Historyk niemiecki zdaje się bagatelizować natomiast wpływ tradycji literackiej na tychże autorów. Czy aby jednak na pewno czytanie

<sup>72</sup> Cf. *Widukindi monachi* 1935, ks. I, rozdz. 26, s. 39; ALTHOFF 2003b, s. 86; ALTHOFF 2005, s. 101.

<sup>73</sup> Cassius Dio, XVIII 10; VORAGINE 1983, s. 217. Motyw znany jako „sprawiedliwość Trajana” został wykorzystany przez Dantego, trafił też do ikonografii, w tym do dzieł Rogera van der Weyden i... Eugène'a Delacroix. Na temat średniowiecznego rozwoju legendy cf. WHATLEY 1984 z przywołaną starszą literaturą.

<sup>74</sup> STOLLBERG-RILINGER 2013, s. 184.

<sup>75</sup> Bardziej sceptycznie: WARNER 2001, s. 283.

o podobnych sytuacjach z przeszłości, antycznej i nie tylko, nie wpływało na sposób modelowania przez nich własnych narracji? Czy niemożliwe było postrzeganie ciągów zdarzeń współczesności przez pryzmat pozornie analogicznych sytuacji, których znajomość stanowiła składnik erudycji?

Wróćmy do wątku zilustrowanego przez fabułę Wipona. Althoff przywołuje również opowieść niewątpliwie analogiczną, o królewskiej koronacji Fryderyka Barbarossa w Akwizgranie w 1152 r., zapisaną nie przez kogo innego, jak wuja władcy, a zarazem wybitnego historyka z XII w., Ottona biskupa Fryzyngi<sup>76</sup>. Fryderykowi tuż po dopełnieniu koronacji rzucił się do stóp na środku kościoła jeden z jego sług (jak historycy zwykli zakładać, należący do kategorii ministeriałów), pozbawiony uprzednio za jakies ciężkie wykroczenia łaski panującego. Licząc na to, że radosny charakter dnia zmiękczy rygor sprawiedliwości, błagał o przywrócenie do tejże łaski. Fryderyk mu tego odmówił. Nie pomogło nawet wstawiennictwo książąt. Otto zapisał, że zachowanie młodego króla wzbudziło podziw wielu. Kronikarz należał do świadków wydarzeń. Nie ma więc tu pozornie miejsca na sceptycyzm. Althoff, wierny swojej metodzie, sugeruje jedynie, że i ta scena została wyreżyserowana<sup>77</sup>. Mierzy się jednak z problemem: dlaczego bezimienny ministeriał zgodził się na udział w przedstawieniu, które nic mu nie przyniosło? Jego kara nie została przecież zdjęta. A od aktorów i publiczności oczekiwać raczej należało akceptacji dla przewidzianej w scenariuszu roli<sup>78</sup>. Sugestia badacza idzie tutaj w kierunku pewnego zakulisowo uzgodnionego złagodzenia owej kary. W końcu nawet w rytuałach dewestyury delikwent w upokarzający sposób pozbawiany oznak swojego statusu i godności najczęściej zgadzał się był uprzednio na publiczny charakter tych działań i na swój do pewnego stopnia aktywny udział — z obawy przed czymś jeszcze gorszym<sup>79</sup>. Jeśli w przypadku konfrontacji młodego Barbarossy z winnym ponoć poważnych wykroczeń ministeriałem rzeczywiście mamy do czynienia z inscenizacją, to tak jak w przypadku Konrada II, posłużyła ona zademonstrowaniu przez nowego władcę innego niż u poprzedników wyważenia między wartościami. Jak pisał Althoff, ale też pozostający pod jego wpływem biografowie Barbarossy, całe panowanie wielkiego Hohenstaufa cechowało bowiem odchodzenie od demonstrowania łaskawości i miłosierdzia na rzecz okazywania nieubłaganej niekiedy w swojej surowości sprawiedliwości. Otto z Fryzyngi już tego nie zobaczył. Tym bardziej nieposzlakowane dla Althoffa jest jego świadectwo dotyczące koronacji Fryderyka. Uczony jednak w ogóle nie stawia pytania, które towarzyszy piszącemu te słowa:

<sup>76</sup> *Otonis et Rahewini Gesta* 1912, ks. II, rozdz. 3, s. 104–105. O tychże historycznych wydarzeniach i pamięci o nich ostatnio cf. WEILER 2012.

<sup>77</sup> ALTHOFF 2005, s. 103.

<sup>78</sup> ALTHOFF 2005, s. 101: „Es dürfte somit klar sein, dass bei Akteuren wie Publikum eine beträchtliche Bereitschaft und Fähigkeit vorausgesetzt werden muss, solche Rollenspiele zu verstehen und zu akzeptieren”.

<sup>79</sup> ALTHOFF 2005, s. 103.

czy biskup Otto nie pozostawał pod wpływem całej tradycji opowiadania o władcach, od których poddani domagają się sprawiedliwości. Jego narracja może być zmierzaniem się z pewną konwencją opowiadania o takich „okołokoronacyjnych” wypadkach, próbą nie tyle niezależną od rzeczywistości w Akwizgranie w 1152 r., co pozostającą również w swoistym dialogu z tekstami i ideami obecnymi w kulturze, która kształtowała kronikarza oraz jego czytelnika.

W znacznym stopniu tego rodzaju wątpliwości i zastrzeżenia podzielał jeden z wielkich oponentów Althoffa, Philippe Buc<sup>80</sup>. Jego krytyka miała jednak bardziej wielostronny i pogłębiony charakter. Jej część dotyczyła samego wykorzystania konceptu rytuału. M.in. w swojej książce pod znamienym tytułem *Dangers of ritual*, ale także w artykułach poświęconych konkretnym *casusom* ze średniowiecza Buc zarzucał historykom „rytualistom”, których Althoff jest czołowym przedstawicielem, fetyszycowanie owego kluczowego terminu. W historii intelektualnej europejskiej cywilizacji od czasów średniowiecza, tropił genezę funkcjonalistycznego podejścia, któremu Althoff hołdował. Efektem bardzo powierzchownej według Buca recepcji prac Geertza i innych antropologów kultury miało być swoiste skrzywienie interpretacyjne: krytykowany przez francuskiego mediewistę jego koledzy po fachu nieświadomie przejęli jakoby skłonność do nazywania różnych działań rytuałami i widzenia w nich spoiwa politycznego i społecznego ładu. Owa tendencja wynikała z braku zrozumienia intelektualnej genealogii konceptu, zignorowania jego uwikłania w dawne i bliższe nam spory międzywyznaniowe lub ideologiczne<sup>81</sup>. Zarzut Buca, jak widać, odnosił się do liczniejszej grupy mediewistów i spotkał się z kontrą m.in. Geoffreya Koziola, który wskazywał na przykłady bynajmniej nie odtwórczej, a przeciwnie: bardzo pogłębionej recepcji prac antropologów i stawał również w obronie Althoffa<sup>82</sup>.

W odniesieniu do konkretnych fabuł zawartych w źródłach Buc sugerował, że współczesny historyk nie ma do czynienia z surową materią opowiadania o dziejach, lecz z przekazami wysoce przetworzonymi, zawierającymi swego rodzaju upozowanie opisywanej historii w duchu zgodnym z interpretacją wypracowywaną przez każdego konkretnego autora. Badacz z XX czy XXI w. nie odczytuje rytuałów tak, jak były one jakoby wykonywane, lecz tak naprawdę z większym lub mniejszym powodzeniem odczytuje... odczytania narzucane przez twórcę przekazu. O interpretacje rytuałów toczyła się bowiem zażarta walka. Rozpocząła się w chwili ich wykonania (czy też odegrania). Jej etap związany z wykonaniem oraz z reakcjami uczestników, świadków i pierwszych odbiorców zazwyczaj pozostaje dla nas zaciemniony. Relacje, które przekazują źródła, stanowią za to dalszy ciąg owego sporu. Nie są więc prostymi sprawozdaniami z rytualnych działań, ale próbami narzucenia określonego

<sup>80</sup> Na temat fabuły Wipona np. BUC 2007, s. 445–446.

<sup>81</sup> Cf. polskie wydanie: BUC 2011, tu rozszerzone o nieobecne w wersjach angielskiej i francuskiej posłowie (s. 308–329). Na ten sam temat: BUC 2000 (o Althoffie s. 263–264).

<sup>82</sup> KOZIOL 2002, tu w szczególności s. 377–383.

ich obrazu. Ten, kto miał zdolność narzucenia pewnego szczególnego odczytania rytuału, dysponował z zasady władzą czy też autorytetem<sup>83</sup>.

Ostrość ataków Buca wywołała równie ostrą reakcję zwrotną — jakkolwiek nie ze strony samego Gerda Althoffa<sup>84</sup>. Ten ostatni bowiem przede wszystkim doprecyzował swoje stanowisko przyjmując w jakimś stopniu również tezy Buca<sup>85</sup>. Nie można tu mówić o dramatycznych ustępstwach. W gmachu koncepcji Althoffa właściwie od początku było miejsce i na takie założenie, że skoro rytuały na etapie ich aranżowania podlegały negocjacji (ograniczało to samowolę którejkolwiek ze stron<sup>86</sup>), a co więcej, w każdym okresie znajdowali się tacy, którzy skłonni byli forsować modyfikacje zmieniające w ich interesie sens rytualnego działania, przeto opowieść o rytuale również stawała się przedmiotem sporu. Kontestowanie rytuału to zasadniczy mechanizm, w którym dokonywała się zmiana — na bazie, owszem, pewnego wzorca<sup>87</sup>. Wracając zaś do samego rytuału: każde jego kolejne wykonanie mieściło w sobie przestrzeń dla kreatywnego kombinowania reguł gry — regulujących właśnie, nie zaś determinujących działania bohaterów życia publicznego — i mogło generować nowe sensy<sup>88</sup>.

Innego typu atak wyprowadziła wybitna niemiecka badaczka należąca do generacji samego Gerda Althoffa, Hanna Vollrath<sup>89</sup>. Sprzeciwiła się ona mianowicie tendencji do, jak to zinterpretowała, autonomizowania przez badacza z Münster tego wszystkiego, co on rytuałami nazywa. H. Vollrath nie zgadzała się z obrazem, w którym rytuały działają wręcz automatycznie. Jej zdaniem takie podejście zbliża się do myślenia magicznego, przypisywanego zazwyczaj tradycyjnej mentalności. Działania rytualne były bez żadnych wątpliwości częścią komunikacji w średniowieczu. Jednak przesadą się wydaje przypisywanie im roli determinującej przy stanowieniu i utwierdzaniu ładu politycznego (inaczej, zdecydowanie łagodniej, akcent postawiła Verena Epp, pisząc w odniesieniu do *amicitia*, że działania rytualne stanowiły tu „akcydens”, nie zaś „substancję” całego zjawiska<sup>90</sup>). Co więcej, Althoff popadał w metodologiczny błąd interpretując rytuały — w szczególności ich rozwój — bez odwoływania się do czynników i przyczyn z innego aniżeli one same porządku. Polemistka wytknęła to na przykładzie tzw. posługi strzemięcia, która pojawiła się jako

<sup>83</sup> WARNER 2001, s. 256.

<sup>84</sup> Z polemicznym żądłem pisany jest chociażby przywołany wyżej artykuł Koziola (KOZIOL 2002).

<sup>85</sup> O wpływie Buca na większą ostrożność mediewistów w posługiwaniu się conceptem rytuału cf. DUMOLYN 2012, s. 52–53.

<sup>86</sup> ALTHOFF 2003b, s. 201.

<sup>87</sup> ALTHOFF 2004, s. 183. Cf. o tym np. FAŁKOWSKI 2008.

<sup>88</sup> ALTHOFF 1999b, s. 143; cf. też PATZOLD 2013, s. 55–56, z odwoływaniem się do prac Althoffa; PATZOLD 2006, s. 290: normy istnieją w każdym społeczeństwie i nie tyle determinują działania, co otwierają przestrzeń dla różnych sposobów postępowania, stąd analizę „Spielregeln” należy powiązać z analizą działań aktorów wydarzeń (*Spielzüge der Akteure*).

<sup>89</sup> VOLLRATH 2007.

<sup>90</sup> EPP 2001, s. 24.

rodzaj ceremonialnej uprzejmości wyświadczanej przez cesarzy XII w. papieżom w trakcie powitania i stała się problemem wykraczającym poza etykietę w czasach Barbarossy<sup>91</sup>. W cytowanym omówieniu jednej z ważniejszych monografii Althoffa wykpione też zostały — tak jak odczytała to Hanna Volrath — sugestie, że elity polityczne Rzeszy w rozwiniętym średniowieczu cechowało pokojowe, konsensualne nastawienie; jej zdaniem strategie unikania eskalacji przemocy występowały (w domyśle: w podobnym stopniu) we wszystkich innych przedpaństwowych społecznościach<sup>92</sup>.

Ujęcie Althoffa musiało prowokować do zarzutów innego jeszcze rodzaju. Przedstawiając średniowieczną politykę jako teatr usunął ze swojego pola widzenia innych bohaterów i siły aniżeli jednostki uczestniczące w owych publicznych rytuałach<sup>93</sup>. Koncentrując się na rytuałach w duchu pokrewnym antropologom kultury celowo czy też nie kreował w sztuczny sposób inność średniowiecza<sup>94</sup>. Ciągłe podkreślając inscenizowany charakter działań postaci średniowiecznej polityki naraził się na zarzut jednostronności forsowanego paradygmatu i polemikę wokół problemu spontaniczności<sup>95</sup>.

Na podobnego typu zarzuty Althoff wystawił się w swoich biografjach cesarza Ottona III<sup>96</sup> i Henryka IV. Zwłaszcza ta pierwsza spotkała się z recenzjami, które nie kwestionowały kompetencji, wiedzy, sprawności pióra badacza, ale same metodologiczne podstawy jego ujęcia. Michael Borgolte swoje omówienie Althoffowskiej biografii Ottona III zatytułował *Biografie ohne Subjekt*, czyli biografia bez przedmiotu, bez bohatera<sup>97</sup>. Jego zdaniem bowiem Althoff rzeczywistym bohaterem opowieści o panowaniu imperatora uczynił reguły gry, którym podporządkowana była jakoby polityka Ottona i jego partnerów. Panowanie króla,

---

<sup>91</sup> VOLLRATH 2007, s. 390–391. Odniosła się w tym miejscu przede wszystkim do tez z ALTHOFF 2001b, s. 69 n. Na temat polemiki wokół posług również ARLINGHAUS 2009, s. 284–285. W ogóle tego rodzaju rytualne posługi — noszenie miecza przed władcą, usługiwanie mu przy stole przez ludzi doprawdy wysokiej rangi, książąt, ościennych władców — stanowią jeden z tematów przez lata badanych przez Althoffa; cf. np. ALTHOFF, WITTHÖFFT 2003, tu m.in. z przykładami czerpanymi z literatury XIII w. i tezą, że osoba niechcąca takiej usługi gotowa była w kategoriach materialnych wiele zaryzykować, by nie być do niej zmuszoną (jak według *Kroniki styryjskiej* królowie Czech Przemysł Ottokar II i Wacław II w relacji do władców Niemiec).

<sup>92</sup> VOLLRATH 2007, s. 396–397.

<sup>93</sup> PÖSSEL 2009, przypis 1, s. 112.

<sup>94</sup> Linia krytyki referowana przez PÖSSEL 2009, s. 112.

<sup>95</sup> DINZELBACHER 2009, s. 65–66. Historyk ów argumentował m.in. w ten sposób, że o zakładanym przez Althoffa uzgadnianiu publicznych działań (odgrywanych rytuałów) źródła nigdy nie wspominają. Są specjaliści, którzy odróżniają w opisywanym materiale źródłowym odzwierciedlenia gestów/działania spontanicznych (np. wybuch śmiechu) i tych w oczywisty sposób konwencjonalnych (przyklęknięcie itp.), cf. AIRLIE 1998, s. 29–30.

<sup>96</sup> Cf. angielskie wydanie ALTHOFF 2003c ze wstępem autora odnoszącym się do pierwszej fali recenzji.

<sup>97</sup> BORGOLTE 1997. Inne istotne omówienie: ERKENS 1997.



a następnie cesarza Althoff opowiedział trochę jako swego rodzaju łańcuszek scen, w których wyrażały się żelazne zasady politycznego porządku: poczynając od zrytualizowanych w swojej scenografii buntu i kapitulacji monarszego kuzyna Henryka Kłótnika, a kończąc na przyjęciu przez Ottona poddania się mieszczan z Tivoli. Indywidualność władcy, idee które zdaniem tradycyjnej historiografii uznawał za własne i starał się wcielać, zostały potraktowane w biografii Althoffa jako co najwyżej drugorzędne. Mediewista w ogóle zakwestionował pogląd, zgodnie z którym cesarz przełomu tysiącleci miał własną ideę i linię programową (*Renovatio Imperii Romani*) — najzwyczajniej negując możliwości wypracowania i realizowania wyrozumowanej polityki w warunkach X czy XI w.<sup>98</sup> Jego zdaniem skupienie uwagi na domniemanych ideach czy politykach przekierowywać miało badaczy od rzeczywistości politycznej ku swego rodzaju pozorom. Do pewnego stopnia ujęcie Althoffa miało zresztą negatywny charakter: sam stwierdzał, że podważając pewniki historyków poprzednich generacji nie dąży do wprowadzenia na ich miejsce nowych i nie chce na niewystarczająco pewnych i poważnych fundamentach źródłowych tworzyć systemu objaśnień (inna rzecz, czy deklaracjom tym istotnie odpowiadała zaproponowana opowieść o Ottonie)<sup>99</sup>. Borgolte stawiał zatem kwestię: czy to jest jeszcze biografia? Czy Althoff w ogóle chciał napisać biografię?<sup>100</sup> Znaczące, że Althoff nie wspominał na przykład takiego faktu z życia Ottona III jak... jego narodziny. Nie zwrócił też uwagi na złożone kulturowe dziedzictwo syna Sasa i Greczynki, wychowanka intelektualistów reprezentujących świat łaciński i grecki<sup>101</sup>. Referując zarzuty recenzentów z dyskusji toczonyj mniej więcej przed 20 laty warto raz jeszcze zapytać: czy właśnie owa złożoność wpływów kulturowych nie modyfikowała sposobu stosowania reguł, w których moc Althoff wierzył (na poły tylko żartobliwie odpierając zarzut, że sam je stworzył<sup>102</sup>)? Przy bohaterze, któremu tradycyjna historiografia i biografistyka przypisywały takie cechy, jak charyzmatyczna indywidualność i ekscentryczność, zarazem bohaterze, którego wpływ na rzeczywistość swoich czasów również uznawano za znaczący, powraca ponadto pytanie stare jak świat. Na ile wybitne jednostki kształtowały historię, na ile toczyła się one wedle reguł, wobec mocy których pozostawały one bezsilne? Nie będąc marksistą, wydaje się Althoff skłonny, by tak jak marksistowski historyk podkreślać zdeterminowanie działań jednostek przez siły — a w tym przypadku normy — stojące poza i ponad nimi. Przy innej okazji pisał przecieź, że ranga, urząd, status społeczny tak bardzo odciśkały się na publicznych działaniach jednostki, na aktach komunikacji społecznej, w których uczestniczyła, iż trudno odnaleźć za tym indywidualne cechy działają-

<sup>98</sup> ALTHOFF 2003c, s. 19, 26. Cf. krytyka w: ERKENS 1997, s. 491.

<sup>99</sup> ALTHOFF 2003c, s. 23.

<sup>100</sup> BORGOLTE 1997, s. 139.

<sup>101</sup> BORGOLTE 1997, s. 133.

<sup>102</sup> Cf. ALTHOFF 2003d, s. 83.

cych postaci. Socjalizacja prowadziła bowiem do redukcji obecności działań, które z naszej perspektywy wydają się spontaniczne<sup>103</sup>.

Dyskusja nad biografią Ottona III nie pozostała bez wpływu na manierę, w jakiej Gerd Althoff potraktował dziesięć lat później, znowuż w konwencji biograficznej, innego bardzo ważnego władcę niemieckiego średniowiecza, Henryka IV<sup>104</sup>. Poświęcając wiele uwagi temu, jak przeciwnicy skonstruowali wizerunek tego monarchy jako tyrana, Althoff nie tylko wskazał na wyłamywanie się przezeń z zasad określających funkcjonowanie *Konsensuale Herrschaft*<sup>105</sup>. Analizował również, jak praktykę jego rządów ukształtowały doświadczenia okresu rządów regencyjnych<sup>106</sup>. Wyraźniej zatem, aniżeli w tamtym przypadku, dopuścił indywidualne doświadczenie jednostki jako czynnik modyfikujący sposób, w jaki reguły gry w bardzo konkretnych warunkach historycznych znajdują swoje ucieleśnienie. Książka o Henryku IV przyjęta została nie bez krytycyzmu<sup>107</sup>. Jednak nie odczytywano jej już jako „biografii bez bohatera”. Doceniano też ewolucję poglądów uczonego<sup>108</sup>.

Biografia Ottona III z innego jeszcze powodu zasługuje na wspomnienie. Skoro bowiem w tej części niniejszego szkicu skupiam się na krytycznej recepcji imponującego *opus* Gerda Althoffa, dla porządku należy wspomnieć o pozornie drobnych, ale z zasady dla historyka bolesnych zarzutach, które pojawiały się wobec omawianej praktyki badawczej się pojawiały. Recenzje wspomnianej biografii również podobne zarzuty zawierały. Otóż zauważono, iż Althoff, który swój warsztat szlifował pracując na nekrologach, później wyspecjalizował się w pracy nad przekazami narracyjnymi tak dalece, że właściwie nie odwołuje się do tak ważnej kategorii źródeł jak dokumenty<sup>109</sup>. Ogranicza swoją bazę źródłową. Skutek uboczny stanowi powtarzalność w doborze przykładów. Pochodzą one z nie aż tak licznej dla badanej epoki grupy tekstów kronikarskich i hagiograficznych. Ujęte w nich realia to relacje w obrębie elity, względnie stosunki wewnętrzne w wybranych klasztorach (szczególnie

<sup>103</sup> ALTHOFF 1999c, przedruk w: ALTHOFF 2003a, s. 251–273, tu cytowane według przedruku: s. 273. Wracając do kwestii indywidualności władcy z okresu średniowiecza, według uczonego jego poprzednicy piszący np. o ekscentryczności Ottona III zbyt łatwo stosowali miary właściwe dla ich własnej epoki: ALTHOFF 2003c, s. 133.

<sup>104</sup> ALTHOFF 2006a.

<sup>105</sup> ALTHOFF 2006a, s. 19 n, 23 n. Ważna dla tego tematu, wcześniejsza niż Althoffa i pisana w duchu podobnych idei praca to SUCHAN 1997.

<sup>106</sup> ALTHOFF 2006a, s. 301.

<sup>107</sup> Przede wszystkim BUC 2010a (*Politische Spielregeln* to skądinąd zbiór studiów dedykowany Althoffowi i trzeba podkreślić przy tej okazji, że polemiki między obu tymi akurat specjalistami toczone były ze wzorcową kurtuazją). Buc sprzeciwił się tu metodzie i wnioskowi Althoffa, m.in. odrzucając sugestie, jakoby czarny obraz Henryka w tekstach polemistów wynikał z notorycznej transgresji, jakiej dopuszczał się względem norm *Konsensuale Herrschaft*; cf. w szczególności s. 45–46. Polską recenzję opublikowała KUŹMIUK-CIEKANOWSKA 2008. Do tematu konsensu w burzliwej epoce Henryka IV cf. PATZOLD 2007.

<sup>108</sup> BUC 2010a, s. 48; POHL 2006, s. 25.

<sup>109</sup> Cf. recenzja biografii Henryka IV autorstwa Wilfrieda Hartmanna, HARTMANN 2006.

wdzięcznym źródłem dla uczonego była przez lata kronika klasztorna Ekkeharda IV, mnicha z Sankt Gallen z historiami konfliktu grafów Bertolda i Erchemperta z biskupem Salomonem czy też opowieścią o mediacji biskupa Udalryka w owym klasztorze<sup>110</sup>). Nadto w późniejszych tekstach Althofa coraz rzadsze się stają ujęcia analityczne, wychodzące przynajmniej od pogłębionej interpretacji wybranej narracji — tak jak jeszcze to było w ważnym artykule o opisanym przez Thietmara z Merseburga uroczystym przyjęciu w Magdeburgu saskiego księcia Hermanna Billunga, czy też w tekście poświęconym rywalizacji o interesy i rangę między ważnymi biskupstwami ottońskiej Saksonii<sup>111</sup>. Nawet życzliwi mu koledzy po fachu „przemycali” w swoich tekstach sugestię, że wielki mediewista już nie tak bardzo pochyła się nad źródłami, zarazem wciąż z wielką pewnością siebie formułując twierdzenia...<sup>112</sup>.

Althoff nie wzbogaca też obrazu poprzez sięganie do przypadków spoza średniowiecznego Cesarstwa. Zwracali na to uwagę w pierwszej kolejności rzecz jasna recenzenci spoza kręgu niemieckiej mediewistyki<sup>113</sup>. W każdym razie skutek tego wymyka się mu perspektywa porównawcza (choć na obronę Althoffa trzeba tu powiedzieć, że z jednej strony jest to chwalebna powściągliwość wynikająca z uznania ograniczonych własnych możliwości spenetrowania innych obszarów — innych okresów, innych politycznych całości średniowiecznej Europy; z drugiej badacz ów po wielokroć uczestniczył, był inicjatorem i kierownikiem projektów badawczych, które tego rodzaju poszerzoną perspektywę uwzględniały). Ma to jeszcze jedną konsekwencję. Powstaje bowiem pytanie, na ile wnioski Althoffa dają się rozszerzyć na inne średniowieczne monarchie? Problem jest w pewnym sensie podobny, jak przy klasycznym pytaniu o feudalizm. Czy cała koncepcja relacji seniorów i wasali, wypracowana na podstawie źródeł odnoszących się do Francji i obszarów pozostających w zasięgu jej oddziaływania, zakorzeniona dobrze w źródłach z obszaru Europy Zachodniej zachowuje wartość przy badaniu stosunków w Polsce, na Węgrzech, Rusi, Bałkanach? Z pomysłami Althoffa jest więc tak samo. Powstają studia wykorzystujące jego modele<sup>114</sup>. Można godzić się z ich wnioskami. Natomiast otwarta pozostaje kwestia kierunków, przebiegu oraz siły oddziaływań.

<sup>110</sup> Na temat tego pierwszego przykładu m.in. ALTHOFF 2002b, s. 84 i alternatywna interpretacja: BUC 2000, cf. zwłaszcza s. 193–195. Według Buca przykład przeczy tezom Althoffa o *deditio* i pokazuje walkę o interpretację publicznych zachowań.

<sup>111</sup> ALTHOFF 1982a, s. 141–153, przedruk w: ALTHOFF 2003a, s. 211–229. Drugi przykład z bardzo wnikliwą analizą źródeł i przedstawieniem ciągów zdarzeń: ALTHOFF 1998a.

<sup>112</sup> KOZIOL 2002, s. 378. Zarzut nadmiernej pewności w interpretowaniu źródeł podniósł np. Matthias Krüger w: KRÜGER 2004, s. 1073.

<sup>113</sup> Cf. MOEGLIN 1998, s. 247, 249.

<sup>114</sup> Na polskim gruncie: monografia DALEWSKI 2005, cf. s. 10–12 ze wstępnymi teoretycznymi uwagami; FAŁKOWSKI 2009, s. 661–690. Mieszane odczucia wywołuje nowsza polska próba podjęcia tematyki „Althoffowskiej” ujętej z wykorzystaniem koncepcji m.in. Ervina Goffmana, Arnouda Van Gennepa i Pierre’a Bourdieu: MOJSIK 2015. Dla Anglii cf. np. BARROW 2007 z serią interesujących porównań i wniosków: w życiu politycznym Anglii przed podbojem 1066 r. większą rolę odgrywało

I to jest problem, który tak naprawdę dotknął już mistrza. Pisał on bowiem, że zmiana stosunku do zasad rządzących relacjami władca-możni dokonująca się w cesarstwie za Staufów miała związek z objęciem przez nich tronu w królestwie Sycylii. Odnosząc się do polityki Henryka VI i Fryderyka II Althoff uwypuklał różnicę między ich okrucieństwem na południu swojego imperium, a kompromisowością i konsensualnością monarchii w Niemczech właściwych. Składał to na karb tradycji politycznych Sycylii<sup>115</sup>. Nigdzie jednak nie spróbował odpowiedzieć na pytanie, jakie to w istocie były tradycje. Dlaczego państwo Normanów miałyby czerpać swoją stabilność z bezwzględnego rozprawiania się z przeciwnikami politycznymi, a receptą przyjętą w państwie Ottonów była pozorna przynajmniej łaskawość królów i cesarzy? Dlaczego miałyby tam istnieć tak bardzo odrębna polityczna kultura?<sup>116</sup> Czy w całym kręgu śródziemnomorskim i europejskim takich specyficznych regionów nie było przypadkiem więcej — ile, jakich? Skoro Sycylia już była inna, to jak bardzo inne było Cesarstwo Bizantyjskie, którego wybujała jakoby ceremonialność i skomplikowanie form, także tych z perspektywy Althoffa w oczywisty sposób rytualnych, stały się wręcz przysłowiowe? To co Althoff pisał o relacjach Piastów z niemieckimi monarchami pozwala przyjąć, że Polska, tak jak i Czechy, przynależała do tego samego kręgu kultury politycznej opartej na rytuałach. Ale co z Rusią, która także w kontakcie z Rzeszą już wtedy pozostawała? Czy skandal, jakim zakończyło się małżeństwo Henryka IV z księżniczką Eupraksją-Adelajdą nie znalazłby pogłębionej interpretacji, gdyby zauważyć odrębności kultury politycznej, jaka uformowała cesarżową z rodu Rurykowiczów? Wreszcie — wracając do XII i XIII w. — dlaczego niemieccy władcy ulec mieli owej obcej kulturze politycznej: sycylijsko-normańskiej z wpływami bizantyjskimi i arabskimi, zamiast narzucić własną? Żadne z tych pytań nie jest naiwne; na żadne nie istnieje jednoznaczna czy narzucająca się odpowiedź; każde stanowi implikację modelu wyjaśniania średniowiecza przyjętego przez Althoffa; każde dotyczy rdzenia problematyki, jaką się zajmował i na żadne sam nie mógł udzielić odpowiedzi, skoro zrezygnował z eksplorowania „obcych lądów”. Raz jeszcze można powiedzieć, że otwiera się tu pole dla innych badaczy, inspirowanych przez Althoffa, a inaczej niż on obeznanych z lokalnymi uwarunkowaniami. Być może te nowe prace zaradzą też innej — rzeczywistej czy tylko sugerowanej słabości modelu Althoffa: mianowicie nie wyjaśnia on zmian i swoistych przełamań w tej dziedzinie, nawet tych, które sam dostrzega<sup>117</sup>.

---

pismo, rzadsze było *deditio*, rytuały polityczne upowszechniają się dzięki wpływowi Kościoła i sił politycznych z kontynentu, a w ich opisywaniu i zarazem narzucaniu interpretacji niebagatelną rolę odgrywali wywodzący się z Flandrii, a piszący dla zleceniodawców z wyspy hagiografowie; zarazem autorka przyjmuje ideę *metalanguage of rituals* oraz jego lokalnych *dialects*. Anglia anglosaska miała zatem własny dialekt gestów i zachowań. Dla przestrzeni monastycznej nadto cytowany wyżej: PATZOLD 2006.

<sup>115</sup> ALTHOFF 2003b, s. 154 n.

<sup>116</sup> W kwestii monokausalności wyjaśnień Althoffa odnoszących się do „czynnika sycylijskiego” cf. VOLLRATH 2007, s. 392–393.

<sup>117</sup> KOZIOL 2002, s. 381–382.

Wiara w żelazne reguły gry obowiązujące w społeczności średniowiecznej przynajmniej raz wprowadziła Gerda Althoffa na kurs kolizyjny z jednoznacznym brzmieniem przekazu z epoki. Rzecz dotyczy relacji autora najstarszej polskiej kroniki Galla Anonima o zjeździe gnieźnieńskim i choćby tylko z tego powodu zasługuje na omówienie<sup>118</sup>. W największym skrócie, Gall w swojej słynnej, po wielokroć eksploatowanej opowieści opisał niesamowitą wręcz gościnność Bolesława Chrobrego, który obsypał kosztownymi darami cesarza Ottona III i całą jego świtę. Owa „orgia prezentów”<sup>119</sup> wywarła na cesarzu tak wielkie wrażenie, że pod jej właśnie wpływem zdecydował się na podniesienie rangi swojego gospodarza. Dla Althoffa przekaz ów klóci się z jedną z uznanych przezeń właśnie za bezwzględnie obowiązujące zasad. Ma ona zresztą ponoć bardziej uniwersalne zastosowanie, aniżeli tylko w odniesieniu do polityki w wiekach średnich. Otóż to partner wyższy rangą daje bardziej wartościowe prezenty<sup>120</sup>. Próba prześcignięcia w hojności podjęta przez drugiego partnera byłaby poważnym wykroczeniem. Groziłaby skandalem i naruszeniem dobrych relacji. W dodatku ów ważniejszy z protagonistów w sytuacji wymiany prezentów ma prawo dokonania wyboru spośród tego, co jest mu ofiarowane (inna relacja o zjeździe gnieźnieńskim, z *Roczników Kwedlinburskich*, zawiera wiadomość, że Otto odmówił przyjęcia jakichkolwiek prezentów, motywując to religijnym charakterem swojego przybycia do grobu św. Wojciecha; w każdym razie według Althoffa owa relacja lepiej pasuje do historycznej rzeczywistości wyznaczanej przez reguły gry). Przekaz Galla jest z tymi zasadami sprzeczny. Co więc z nim zrobić?

Rozwiązanie Althoffa wydaje się pomysłowe. Uznał on mianowicie całą opowieść Galla za w celowy sposób groteskową. Anonimowy dziejopis starał się poprzez oczywistą jakoby dla jego pierwszych odbiorców — członków elity otaczającej księcia Bolesława Krzywoustego — przesadę oraz transgresję, tj. przekroczenie czy wręcz wywrócenie na opak na płaszczyźnie przekazu norm, które również dla nich były oczywiste, naturalne, miały wywołać efekt komiczny, rozbawić „do łez” słuchacza czy też czytelnika. Dlatego przekaz Galla nie nadaje się do rekonstrukcji realnych wydarzeń<sup>121</sup>. Tę interpretację w innych swoich tekstach Althoff próbował nawet uogólnić. Zastanawiał się tam mianowicie nad kwestią, na ile te teksty z epoki, które wedle naszych typologii klasyfikujemy jako należące do literatury pięknej, są miarodajne przy identyfikowaniu reguł czy przy badaniu rytuałów politycznych stanowiących główny przedmiot jego zainteresowań. Chodzi w szczególności o epikę rycerską, poezję dworską, utwory satyryczne (wymienienie tych akurat kategorii nie wynika z chęci odzwierciedlenia którego-

<sup>118</sup> Cf. przede wszystkim ALTHOFF 2009c; ALTHOFF 2002a (tu cytowane z numerami stron przedruku w: ALTHOFF 2003a, s. 230–250), artykuł omawia też spotkania niemieckich i polskich władców z 1013 i 1135 r. Jedynie jako ciekawostkę — gdyż nie miałem dostępu do pełnej wersji tej dysertacji — wspomnieć można, że temat ten omówił w swojej niewydanej drukiem pracy dyplomowej seminarzysty profesora Althoffa na uniwersytecie w Münster, Nicolas Sudmann, SUDMANN 2009.

<sup>119</sup> „Eine richtige Geschenkorgie”, ALTHOFF 2002a, s. 244.

<sup>120</sup> Cf. ALTHOFF, STOLLBERG-RILLINGER 2015, s. 9.

<sup>121</sup> ALTHOFF 2009c, s. 409–410, 414; ALTHOFF 2002a, s. 245–247.

kolwiek z podziałów stosowanych przez literaturoznawców, lecz z potrzeby wskazania szczególnie relewantnych sytuacji). I uznał, że właśnie literatura stwarzała możliwość kontestowania owych norm. Im były ściślej obserwowane w życiu, tym bardziej w literaturze otwierało się pole dla ich kontestacji<sup>122</sup>. Stawały się zresztą wyraźniejsze — przenikały do świadomości odbiorców, kiedy o nich w transgresyjny sposób opowiedziano. I właśnie tego rodzaju fabuły Althoff identyfikował w tak pierwszorzędnym dla historii średniowiecznej literatury utworach, jak *Waltharius*, *Pieśń o Nibelungach*, przeróbki *Pieśni o Rolandzie* czy *Romans o lisie (Renardzie)*<sup>123</sup>. Rozważania nad tymi zagadnieniami popchnęły G. Althoffa do pisania o ironii w średniowiecznej komunikacji — nie tylko w literaturze, lecz także w zarejestrowanych w źródłach relacjach o działaniach jednostek; o ironii tak znajdujący wyraz w trakcie publicznych czynności, jak i na przykład w życiu monastycznym<sup>124</sup>. Zresztą widział on także w studiowanych przez siebie rytuałach życia publicznego miejsce na... żart<sup>125</sup>.

W odniesieniu do Galla pomysł spotkał się z oporem — wspomnieć należy polemiczny tekst Jacka Banaszkiwicza<sup>126</sup>. Nie wnikając jednak w przebieg dyskusji warto zwrócić uwagę na dwie słabości argumentacji Althoffa. Po pierwsze, postawiony wobec przekazu, który kontestuje uznaną przezeń zasadę „wybiera” ową zasadę, tzn. uelastycznia interpretację tekstu źródłowego tak, by uratować tezę o uniwersalności obowiązywania normy. Drugą słabość ujawnia przytoczona przy okazji przez historyka anegdota. W przypisie do tekstu, który stanowi przeznaczoną do druku wersję wystąpienia konferencyjnego, Althoff przywołał mianowicie reakcję swojej publiczności mającą miejsce w trakcie owego wystąpienia. Spontaniczny wybuch śmiechu wywołany przez referowane przezeń wtedy fragmenty z Galla o damach z dworu Chrobrego, których głowy uginały się od ciężaru zdobiących je klejnotów, Althoff wykorzystuje dla podparcia tezy o groteskowości opowieści Galla<sup>127</sup>. Czyni to na marginesie, niemniej sam ten perswazyjny, ukierunkowany na czytelnika, który doskonale może wczuć się w opisaną sytuację, zabieg stanowi sprzeniewierzenie się historyka wobec jednego z jego stałych założeń, czyli twierdzenia, że mentalność, w tym również wrażliwość ludzi średniowiecza oraz ludzi nam współczesnych różnią się między sobą. I trudno porównywać naszą emocjonalność z emocjonalnością jednostek sprzed tysiąca lat. Tymczasem tutaj śmiech osób tworzących berlińskie audytorium z początku XXI w. urasta do rangi reakcji uniwersalnej. Odczucie przez tychże słuchaczy absurdalności opisu z XI w. staje się zaś probierzem podobnych jakoby odczuć słuchaczy Anonima.

<sup>122</sup> ALTHOFF 1999c, s. 251–273.

<sup>123</sup> ALTHOFF 1999c, *passim*.

<sup>124</sup> ALTHOFF, MEIER 2011; Althoff pisał w tej pracy m.in. o ironii władcy, o ironii będącej odpowiedzią na prowokację, służącej upokorzeniu pokonanego poprzednika czy ironii w komunikacji klasztornej.

<sup>125</sup> ALTHOFF 199b, s. 146.

<sup>126</sup> BANASZKIEWICZ 2008, w szczególności s. 401 n.

<sup>127</sup> ALTHOFF 1999b, przypis 37, s. 247.

Tezy Althoffa wzbudziły kontrowersje. Było to nie do uniknięcia choćby dlatego, że badacz sam z pełną świadomością ustawiał się w opozycji do pewnej żywej wciąż tradycji w ramach badań nad średniowieczem oraz względem też na temat średniowiecza propagowanych przez historyków oraz bardzo wpływowych intelektualistów czynnych w innych obszarach humanistyki. Skądinąd miały miejsce i takie sytuacje, w których to Althoff występował w charakterze obrońcy bardziej konserwatywnego paradygmatu historiografii. Do dziejów niemieckiego piarstwa historycznego przeszła polemika toczona jeszcze w latach dziewięćdziesiątych ze znanym również w Polsce, nieraz przywoływanym także w niniejszym szkicu Johannesem Friedem. Althoff zaatakował wówczas Frieda za, mówiąc w skrócie, hołdowanie imaginacji i nazbyt swobodną interpretację źródeł<sup>128</sup>. Można uznać, że był to w przypadku uczonego z Münster zarazem atak na tendencje w historiografii sytuujące się w okolicach postmodernizmu — wyprowadzany przez uczonego uprawiającego badania w nowym wprawdzie obszarze, ale niezmiennie hołdującego metodologicznemu rygoryzmowi historiografii pozytywistycznej (tak często współcześnie w dyskusjach historyków kontestowanej). Althoff uznawał w całej swojej badawczej praktyce za niepodważalne to, że analiza źródeł historycznych daje dostęp do rzetelnej wiedzy o przeszłości. A wnioski wypływające z analizy potrafił formułować z pewnością (jeśli nie kategorycznością), jakiej nie powstydziliby się klasycy niemieckiej historiografii XIX i pierwszej połowy XX w. Z drugiej strony jednak on sam pozostał „niestranny” dla tradycyjalistów, o czym świadczy głos Petera Dinzelbachera<sup>129</sup>.

Dla głównego tematu niniejszego szkicu rzecz ma znaczenie poboczne, ale gwoli uzasadnienia tezy, która pojawi się przy końcu, warto napisać o pewnym przesunięciu w zainteresowaniach badawczych Gerda Althoffa, które dokonało się przed kilku laty. Nie oznaczało ono bynajmniej porzucenia tez, które dotąd rozwijał; w okresie o którym mowa, ukazała się jeszcze monografia o naradach, doradztwie i pośrednikach w kulturze politycznej państwa Franków i cesarstwa — od Karolingów do Staufów (ściślej — do kryzysu lat 1198–1208)<sup>130</sup>. Jednocześnie wszakże Althoff pisał i wykładał (także dla czytelników i słuchaczy spoza elitarnego akademickiego świata) na inny temat. Zajął się mianowicie historią uzasadniania przez Kościół epoki Grzegorza VII i jego następców stosowania przemocy wobec przeciwników, innowierców, heretyków. Analizował wykorzystanie biblijnych przykładów (modelowa starotestamentowa historia relacji Samuel-Saul i inne) oraz literaturę, którą gregoriańska reforma i jej sukcesorzy, aż do Innocentego III włącznie, na ich bazie

<sup>128</sup> ALTHOFF 1995b (na temat tomu FRIED 1992); odpowiedź FRIED 1995. O polemice: KOLMER 2001.

<sup>129</sup> Cf. DINZELBACHER 2009, s. 67, również z pozamerytorycznymi sugestiami na temat źródeł popularności koncepcji Althoffa, dla której trampoliną miały być, zdaniem polemisty, animowane przez wiele lat przez Althoffa prestiżowe „Frühmittelalterliche Studien”.

<sup>130</sup> ALTHOFF 2016. Autor podtrzymał tu zresztą szereg swoich szczegółowych tez z poprzednich dziesięcioleci, np. z ALTHOFF 2010b, s. 34 n czy ALTHOFF 2011b, passim. Cf. recenzje powyższej, „świeżej” monografii: TREFFEISEN 2017; SEIBERT 2016.

zbudowali<sup>131</sup>. W ten sposób nawiązał do wielkiego, z dawien dawna eksploатовanego tematu niemieckiej mediewistyki — sporu papieżstwa z cesarstwem, zwłaszcza w epoce Grzegorza i cesarza Henryka IV. W jakimś stopniu został do tego sprowokowany przez zawierające „obrazoburcze” tezy na temat słynnego spotkania w Canossie publikacje Johannes Frieda<sup>132</sup>. Jednak kierunek, który przyjął, całkowicie mieści się w o wiele starszym paradygmacie — gibelińskiej, później zaś protestanckiej krytyki papieżstwa<sup>133</sup>. Komentarze, którymi opatrywał swoje naukowe prezentacje tematu mają posmak aktualności i współczesnego politycznego czy też ideologicznego zaangażowania: Althoff, choć powtarza, że historyk zajmujący się Kościołem nie powinien być ani apologetą, ani samozwańczym demaskatorem, wskazuje na ową pochwałę przemocy jako na jedną z ciemnych kart w historii Kościoła katolickiego, który do dziś nie przeprosił za krucjaty i pozostaje w jakimś stopniu w jarzmie swojego własnego ideologicznego dziedzictwa, jak też tradycji papieskiego centralizmu<sup>134</sup>. Uzasadnia też zajęcie się tą tematyką potrzebą wykazania, że nie tylko islam ma co najmniej ambiwalentny stosunek do przemocy. Umieszcza zatem, jakkolwiek aluzyjnie, swoje historyczne dociekania w kontekście problemów współczesności — przenikających zachodnie społeczeństwa obaw przed islamskim terroryzmem czy islamizacją. Zarazem gdy porówna się publikacje Althoffa z tego obszaru z ważną książką innego jego wybitnego polemisty Philippe’a Buca badającą również temat religijnego uzasadnienia przemocy — z punktem startu i dojścia, jakim jest u francuskiego uczonego I krucjata i rzeź mieszkańców Jerozolimy w 1099 r. — to dzieło Buca wydaje się górować szerokością ujęcia, jak też umiejętnością odnajdywania kontekstów i analogii<sup>135</sup>. Zestawione przeze mnie prace z jednej strony odzwierciedlają modę na tego rodzaju tematykę — przemoc motywowana religijnie — która to moda rozwinęła się w kręgach intelektualnych po 11 września 2001. Z drugiej jednak ze sobą nie dialogują — zupełnie inaczej jak wtedy, gdy Althoff, Buc oraz ich zwolennicy krzyżowali szpady w dyskusji na temat rytuałów politycznych średniowiecza. Jest tak i dlatego, gdyż ujęcie przez Althoffa owego „modnego” zagadnienia,

<sup>131</sup> ALTHOFF 2013b. Cf. recenzja DINZELBACHER 2014. Do tego samego tematu również tekst krótszy: ALTHOFF 2014.

<sup>132</sup> Ponieważ Fried swoje tezy o Canossie jako uzgodnionym pakcie, który później dość szybko został zerwany i zapomniany prezentował w dziennikach opinii („Frankfurter Allgemeine Zeitung”, „Süddeutsche Zeitung”), a więc dla grona czytelników dalece szerszego aniżeli specjaliści, Althoff swoją polemikę umieszczał też na podobnym forum: ALTHOFF 2009a. Z kolei cf. odpowiedź Frieda na ALTHOFF 2014: FRIED, [www.geschichte.uni-frankfurt.de/58989237/Canossa\\_Auseinandersetzung\\_mit\\_den\\_Gegnern.pdf](http://www.geschichte.uni-frankfurt.de/58989237/Canossa_Auseinandersetzung_mit_den_Gegnern.pdf), (dostęp: 12 IV 2019). Wspomniany w tytule Patrick Bahner polemizował z Friedem w formule popularno-naukowej na łamach „Frankfurter Allgemeine Zeitung”.

<sup>133</sup> Althoff wracał też w ostatnich latach w związku z refleksją nad historią Rzeszy do problemu oddzielności sfery świeckiej i duchownej, cf. ALTHOFF 2013a.

<sup>134</sup> Cf. ALTHOFF 2014, s. 275–276; ALTHOFF 2013b, s. 7, 36. Cf. też MERKEL, [www.kirche-mischt-sich-ein.de/\\_mediafiles/18-althoff-mittelalter-gewalt.pdf](http://www.kirche-mischt-sich-ein.de/_mediafiles/18-althoff-mittelalter-gewalt.pdf) (dostęp: 14 IV 2019).

<sup>135</sup> BUC 2015.



znów inaczej, niż jego studia dotyczące np. średniowiecznych reguł gry politycznej, niesie za sobą niewiele nowych myśli<sup>136</sup>.

Czy Gerd Althoff odnalazł Graala zrozumienia średniowiecza? To oczywiście nie było możliwe. Żywotność mediewistyki tak jak każdego innego obszaru humanistycznych badań zasadza się na ciągłym współzawodnictwie na polu interpretacji oraz nadrzędnych względem nich teoretycznych konstruktów. Uznanie dominacji i kanoniczności którejkolwiek z nich wiodłoby do skostnienia dyskursu. A z tym właśnie byłoby równoznaczne zaakceptowanie uniwersalności klucza interpretacyjnego wypracowanego przez Althoffa. Zarazem jednak można zaryzykować stwierdzenie z perspektywy całego godnego uwagi i uznania dzieła mediewisty z Münster może zasmucające (choć może i zbyt pochopne, przedwczesne?). Otóż wydaje się, że nastąpiło tu pewne „wypalenie się”. Ani sam mistrz, ani grono uczniów po znakomitych dla całej szkoły latach dziewięćdziesiątych, po wciąż jeszcze twórczej pierwszej dekadzie tysiąclecia wydają się nie mieć już do powiedzenia wiele nowego. Omówiona powyżej swoista ucieczka Gerda Althoffa w temat w gruncie rzeczy bardzo klasyczny dla niemieckiej historiografii i zarazem bardzo... bezpieczny wydaje się w tej perspektywie nader symptomatyczna.

To nie jest tak, że badania nad symboliczną komunikacją<sup>137</sup> w średniowieczu w ogóle, a rytuałami politycznymi w szczególności — wraz z ich innym niż w ujęciu „konstytucjonalistów” (tzn. praktyków *Verfassungsgeschichte*) ujęciem — stanowiły produkt kolejnej intelektualnej mody. W jakimś stopniu są owszem produktem swoich czasów: sam Althoff w pożegnaldym wystąpieniu na uniwersytecie w Münster uznał retrospektywnie, że na jego i innych uczonych metodę i warsztat wywarła wpływ również atmosfera końca lat sześćdziesiątych, to znaczy atmosfera generacyjnego sporu z historykami hołdującymi tradycyjnemu paradygmatowi<sup>138</sup>. Bardzo niesprawiedliwe byłoby jednak redukcje jej do przejawu kolejnego już „turn” — ów termin sam jest obecnie nierzadko wyśmiewany<sup>139</sup>. W konsekwencji nie można mówić, że moda przemija. Choć pojawiają się też z lekka złośliwe sugestie, że mediewiści nurtu Althoffa trzymają się konceptów, które w obrębie samej antropologii kulturowej nie są aktualne<sup>140</sup>. Niemniej koncepcje Althoffa zasługują na jakąś ożywczą rewizję, ponowne poddanie

<sup>136</sup> Próbę połączenia wątków będących „znakiem markowym” Althoffa z nawrotem zainteresowania Grzegorzem VII stanowi patronat uczonego nad projektem dotyczącym papieskiej komunikacji: cf. ALTHOFF, FONNESBERG-SCHMIDT, KYNAN-WILSON 2018.

<sup>137</sup> Skądinąd dla niektórych badaczy sama ta fraza wydaje się pleonazmem — każda komunikacja opiera się na symbolach, vide DUMOLYN 2012, s. 51.

<sup>138</sup> ALTHOFF 2011a, s. 82.

<sup>139</sup> Uczony bezpośrednio odpierał również i tego typu zarzuty, cf. wstępne uwagi w: ALTHOFF 2002a, s. 230.

<sup>140</sup> PÖSSEL 2009, przypis 27, s. 119. Zarazem przyznaje się, że badania nad sferą rytuału czy komunikacji symbolicznej są bardziej zaawansowane w przypadku średniowiecza i w ogóle epoki przednowoczesnej niż dla XIX i XX w.; MARTSCHUKAT, PATZOLD 2003, s. 26.

pod dyskusję. Samo mnożenie ilustracji dla poszczególnych elementów Wielkiej Teorii poprzez sięganie po kazuistyczne przykłady może z Aragonii, może z Polski, a może z Norwegii, nie będzie tu wystarczające.

#### WYKAZ CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ I LITERATURY PRZEDMIOTU

- AIRLIE 1998 = Stuart Airlie, *Private Bodies and the Body Politic in the Divorce Case of Lothar II*, „Past & Present”, CLXI, 1998, s. 3–38
- AIRLIE 1999 = Stuart Airlie, *Narratives of triumph and rituals of submission: Charlemagne's mastering of Bavaria*, „Transactions of the Royal Historical Society”, 6th series, IX, 1999, s. 93–119
- AIRLIE 2003 = Stuart Airlie, *Talking Heads: Assemblies in Early Medieval Germany*, w: *Political Assemblies in the Early Middle Ages*, red. Paul S. Barnwell, Marco Mostert, Brepols, 2003, s. 29–46
- Alles nur symbolisch* 2013 = *Alles nur symbolisch? Bilanz und Perspektiven der Erforschung symbolischer Kommunikation*, red. Barbara Stollberg-Rilinger, Tim Neu, Christina Brauner, Köln 2013
- ALTHOFF 1982a = Gerd Althoff, *Das Bett des Königs im Magdeburg. Zu Thietmar II*, 28, w: *Festschrift für Berent Schwineköper zu seinem siebzigsten Geburtstag*, red. Hans Maurer, Helmut Patze, Sigmaringen 1982, s. 141–153; przedruk w: ALTHOFF 2003a, s. 211–229
- ALTHOFF 1982b = Gerd Althoff, *Zur Frage nach der Organisation sächsischer Conjuraciones in der Ottonenzeit*, „Frühmittelalterliche Studien”, XVI, 1982, s. 129–142
- ALTHOFF 1984 = Gerd Althoff, *Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen*, München 1984
- ALTHOFF 1987 = Gerd Althoff, *Der frieden-, bündnis-, und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter*, w: *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*, red. Irmgard Bitsch, Trude Ehlert, Xenja von Ertzdorff, Sigmaringen 1987, s. 13–26
- ALTHOFF 1989 = Gerd Althoff, *Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert*, „Frühmittelalterliche Studien”, XXIII, 1989, s. 265–290
- ALTHOFF 1990 = Gerd Althoff, *Colloquium familiare — Colloquium secretum — Colloquium publicum. Beratung im politischen Leben des früheren Mittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien”, XXIV, 1990, s. 145–167
- ALTHOFF 1991 = Gerd Althoff, *Huld. Überlegungen zu einem Zentralbegriff der mittelalterlichen Herrschaftsordnung*, „Frühmittelalterliche Studien”, XXV, 1991, s. 259–282; przedruk w: ALTHOFF 1997, s. 199–228
- ALTHOFF 1993 = Gerd Althoff, *Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlichen Öffentlichkeit*, „Frühmittelalterliche Studien”, XXVII, 1993, s. 27–50
- ALTHOFF 1994 = Gerd Althoff, *Verformungen durch mündliche Tradition: Geschichten über Erzbischof Hatto von Mainz*, w: *Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung*

- in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*, red. Hagen Keller, Nikolaus Staubach, Berlin–New York 1994, s. 438–450
- ALTHOFF 1995a = Gerd Althoff, *Compositio. Wiederherstellung verletzter Ehre im Rahmen gütlicher Konfliktbeendigung*, w: *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, red. Klaus Schreiner, Gerd Schwerhoff, Köln 1995, s. 63–76
- ALTHOFF 1995b = Gerd Althoff, *Von Fakten zu Motiven. Johannes Frieds Beschreibung der Ursprünge Deutschlands*, „Historische Zeitschrift”, CCLX, 1995, s. 107–117
- ALTHOFF 1996a = Gerd Althoff, *Empörung, Tränen, Zerknirschung. ‘Emotionen’ in den öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien”, XXX, 1996, s. 60–79
- ALTHOFF 1996b = Gerd Althoff, *Der König weint. Rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation*, w: *Aufführung und Schrift in Mittelalter und früher Neuzeit*, red. Jan-Dirk Müller, Stuttgart–Weimar 1996, s. 239–253
- ALTHOFF 1996c = Gerd Althoff, *Otto III*, Darmstadt 1996
- ALTHOFF 1997a = Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997
- ALTHOFF 1997b = Gerd Althoff, *Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien”, XXXI, 1997, s. 370–389
- ALTHOFF 1998a = Gerd Althoff, *Magdeburg–Halberstadt–Merseburg. Bischöfliche Repräsentation und Interessenvertretung im ottonischen Sachsen*, „Vorträge und Forschungen”, XLVI, 1998, s. 267–293
- ALTHOFF 1998b = Gerd Althoff, *Regeln der Gewaltanwendung im Mittelalter*, w: *Kulturen der Gewalt*, red. Rolf P. Sieferle, Helga Breuninger, Frankfurt am Main 1998, s. 154–170
- ALTHOFF 1999a = Gerd Althoff, *Friendship and political order*, w: *Friendship in Medieval Europe*, red. Julian Haseldine, Stroud 1999, s. 91–105
- ALTHOFF 1999b = Gerd Althoff, *Rituale — symbolische Kommunikation. Zu einem neuen Feld der historischen Mittelalterforschung*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht”, L, 1999, s. 140–154
- ALTHOFF 1999c = Gerd Althoff, *Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?*, w: *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster. Ergebnisse der Berliner Tagung, 9.–11. Oktober 1997*, red. Nigel F. Palmer, Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 1999, s. 53–71, przedruk w: ALTHOFF 2003a, s. 251–273
- ALTHOFF 2000 = Gerd Althoff, *Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*, w: *Emotionalität. Zur Geschichte des Gefühle*, red. Claudia Benthien, Anne Fleig, Ingrid Kasten, Köln–Weimar–Wien 2000, s. 82–99
- ALTHOFF 2000/2005 = Gerd Althoff, *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*, Stuttgart 2000 (wyd. rozszerzone Stuttgart 2005<sup>2</sup>)
- ALTHOFF 2001a = Gerd Althoff, *Geschichtsschreibung in einer oralen Gesellschaft. Das Beispiel des 10. Jahrhunderts*, w: *Ottomische Neuanfänge*, red. Bernd Schneidmüller, Mainz 2001, s. 151–169
- ALTHOFF 2001b = Gerd Althoff, *Inszenierung verpflichtet. Zum Verständnis ritueller Akte bei Papst — Kaiser — Begegnungen im 12. Jahrhundert*, „Frühmittelalterliche Studien”, XXXV, 2001, s. 61–84

- ALTHOFF 2001c = Gerd Althoff, *Die Veränderbarkeit von Ritualen im Mittelalter*, w: *Formen und Funktionen* 2001, s. 157–176
- ALTHOFF 2002a = Gerd Althoff, *Symbolische Kommunikation zwischen Piasten und Ottonen*, w: *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren*, red. Michael Borgolte, Berlin 2002, s. 293–308; przedruk w: ALTHOFF 2003a, s. 230–250
- ALTHOFF 2002b = Gerd Althoff, *The Variability of Rituals in the Middle Ages*, w: *Medieval Concepts of the Past*, red. Gerd Althoff, Johannes Fried, Patrick J. Geary, Washington DC–Cambridge 2002, s. 71–87
- ALTHOFF 2003a = Gerd Althoff, *Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter*, Darmstadt 2003
- ALTHOFF 2003b = Gerd Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003
- ALTHOFF 2003c = Gerd Althoff, *Otto III*, przekład Phyllis G. Jestice, University Park 2003
- ALTHOFF 2003d = Gerd Althoff, *Zum Inszenierungscharakter öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, w: *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung*, red. Johannes Laudage, Köln 2003, s. 79–93
- ALTHOFF 2004 = Gerd Althoff, *Baupläne der Rituale im Mittelalter. Zur Genese und Geschichte ritueller Verhaltensmuster*, w: *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, red. Christoph Wulf, Jörg Zirfas, München 2004, s. 177–197
- ALTHOFF 2005 = Gerd Althoff, *Wer werantwortete die 'artistische' Zeichensetzung in Ritualen des Mittelalters*, w: *Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich*, red. Marion Steinicke, Stefan Weinfurter, Köln–Weimar–Wien, 2005, s. 93–104
- ALTHOFF 2006a = Gerd Althoff, *Heinrich IV*, Darmstadt 2006
- ALTHOFF 2006b = Gerd Althoff, *Tränen und Freude*, „Frühmittelalterliche Studien”, XL, 2006, s. 1–12
- ALTHOFF 2009a = Gerd Althoff, *Kein Gang nach Canossa?*, „Damals”, XLI, 2009, 5, s. 59–61
- ALTHOFF 2009b = Gerd Althoff, *Otonowie: władza królewska bez państwa*, przeł. Marta Tycner-Wolicka, Warszawa 2009
- ALTHOFF 2009c = Gerd Althoff, *Spielregeln und Ironie im Gallus Anonymus*, „Frühmittelalterliche Studien”, XLIII, 2009, s. 407–415
- ALTHOFF 2010a = Gerd Althoff, *Aufgeführte Gefühle. Die Rolle der Emotionen in den öffentlichen Ritualen des Mittelalters*, „Passions in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions”, I, 2010, s. 1–21
- ALTHOFF 2010b = Gerd Althoff, *Kommunikation des König mit den Fürsten*, w: *Ritualisierung politischer Willensbildung: Polen und Deutschland im hohen und späten Mittelalter*, red. Wojciech Fałkowski, Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter, Wiesbaden 2010, s. 31–45
- ALTHOFF 2011a = Gerd Althoff, *Das hochmittelalterliche Königtum. Akzente einer unabgeschlossenen Neubewertung*, „Frühmittelalterliche Studien”, XLV, 2011, s. 77–98
- ALTHOFF 2011b = Gerd Althoff, *Der König als Konfliktpartei. Möglichkeiten und Grenzen von Vermittlung im Hochmittelalter*, w: *Frieden stiften. Vermittlung und Konfliktlösung vom Mittelalter bis heute*, red. Gerd Althoff, Darmstadt 2011, s. 81–97

- ALTHOFF 2011c = Gerd Althoff, *Potęga rytuału. Symbolika władzy. Średniowiecze*, przeł. Agnieszka Gadzała, Warszawa 2011
- ALTHOFF 2013a = Gerd Althoff, *Differenzierung zwischen Kirche und Königtum im Mittelalter. Ein Kommentar zum Beitrag Detlev Pollacks*, „Frühmittelalterliche Studien”, XLVII, 2013, s. 353–368
- ALTHOFF 2013b = Gerd Althoff, *‘Selig sind, die Verfolgung ausüben’*. *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, Darmstadt 2013
- ALTHOFF 2013c = Gerd Althoff, *Spielregeln der symbolischer Kommunikation und das Problem der Ambiguität*, w: *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst*, red. Gerd Althoff, Barbara Stollberg-Rilinger, Horst Wenzel, Köln–Weimar–Wien 2013, s. 35–51
- ALTHOFF 2014 = Gerd Althoff, *Das Amtsverständnis Gregors VII. und die neue These vom Friedenspakt in Canossa*, „Frühmittelalterliche Studien”, XLVIII, 2014, s. 261–276
- ALTHOFF 2016 = Gerd Althoff, *Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter*, Darmstadt 2016
- ALTHOFF 2017 = Gerd Althoff, *Władza królewska i przewycięzanie konfliktów w Xi Xi wieku*, w: *Powojenna mediewistyka niemiecka*, wybór, oprac. Jerzy Strzelczyk, Adam Krawiec, Poznań 2017
- ALTHOFF, FONNESBERG-SCHMIDT, KYNAN-WILSON 2018 = Gerd Althoff, Iben Fonnesberg-Schmidt, William Kynan-Wilson, *Framing papal communication in the central Middle Ages*, „Journal of Medieval History”, XLIV, 2018, 3, s. 251–260
- ALTHOFF, MEIER 2011 = Gerd Althoff, Christel Meier, *Ironie im Mittelalter. Hermeneutik — Dichtung — Politik*, Darmstadt 2011
- ALTHOFF, SIEP 2001 = Gerd Althoff, Ludwig Siep, *Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französische Revolution*, „Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte”, III, 2001, s. 210–230
- ALTHOFF, STOLLBERG-RILLINGER 2015 = Gerd Althoff, Barbara Stollberg-Rilinger, *Die Sprache der Gaben. Zu Logik und Semantik des Gabenaustauschs im vormodernen Europa*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas”, LXIII, 2015, 1, s. 1–22
- ALTHOFF, WITTHÖFFT 2003 = Gerd Althoff, Christiane Witthöfft, *Les services symboliques entre dignité et contrainte*, „Annales”, LVIII, 2003, s. 1293–1318
- ARLINGHAUS 2009 = Franz-Josef Arlinghaus, *Forschungsbericht: Rituale in der historischen Forschung der Vormoderne*, „Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte”, XXXI, 2009, s. 274–291
- BANASZKIEWICZ 2008 = Jacek Banaszkiwicz, *Gall jako historyk poważny, czyli dlaczego dzieje i Bolesława Chrobrego, i Bolesława Krzywoustego są prawdziwe i niegroteskowe*, „Przegląd Historyczny”, XCIX, 2008, 3, s. 399–410
- BARROW 2007 = Julia Barrow, *Demonstrative behavior and political communication in later Anglo-Saxon England*, „Anglo-Saxon England”, XXXVI, 2007, s. 127–150
- BECHER 2001 = Matthias Becher, *Cum lacrimis et gemitu. Von Weinen der Sieger und der Besiegten in frühen und hohen Mittelalter*, w: *Formen und Funktionen* 2001, s. 25–52
- BORGOLTE 1997 = Michael Borgolte, *Biographie ohne Subjekt, oder wie man durch quellenfixierte Arbeit Opfer des Zeitgeistes werden kann*, „Göttingische Gelehrte Anzeigen”, CCXLIX, 1997, s. 128–141

- BUC 2000 = Philippe Buc, *Political Ritual: Medieval and Modern Interpretations*, w: *Die Aktualität des Mittelalters*, red. Hans-Werner Goetz, Bochum 2000, s. 255–272
- BUC 2001 = Philippe Buc, *Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge*, „Revue Historique”, 2001, 4, s. 843–883
- BUC 2004 = Philippe Buc, *Noch einmal 918–919: of the ritualized demise of kings and of political rituals in general*, w: *Zeichen — Rituale — Werte*, red. Gerd Althoff, Christiane Witthöft, Münster 2004, s. 151–178
- BUC 2007 = Philippe Buc, *The monster and the critics: a ritual reply*, „Early Medieval Europe”, XV, 2007, 4, s. 441–452
- BUC 2010a = Philippe Buc, *Die Krise des Reiches unter Heinrich IV mit und ohne Spielregeln*, w: *Politische Spielregeln 2010*, s. 43–75
- BUC 2010b = Philippe Buc, *Religion, Coercion, and Violence in Medieval Ritual*, w: *State, Power, and Violence*, t. II: *Rituals of Power and Consent*, red. Bernd Schneidmüller, Wiesbaden 2010, s. 157–170
- BUC 2011 = Philippe Buc, *Pułapki rytuału. Między wczesnośredniowiecznymi tekstami a teorią nauk społecznych*, tłum. Michał Tomaszek, Warszawa 2011
- BUC 2015 = Philippe Buc, *Holy War, Martyrdom, and Terror Christianity, Violence, and the West ca. 70 C.E. to the Iraq War*, Philadelphia 2015
- BÜCHSEL 2011 = Martin Büchsel, *Die Grenzen der Historischen Emotionsforschung. Im Wirrwarr der Zeichen — oder: Was wissen wir von der kulturellen Konditionierung von Emotionen?*, „Frühmittelalterliche Studien”, XLV, 2011, s. 143–168
- DALEWSKI 2005 = Zbigniew Dalewski, *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*, Warszawa 2005
- DINZELBACHER 2009 = Peter Dinzeltbacher, *Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus*, Badweiler 2009
- DINZELBACHER 2014 = Peter Dinzeltbacher [rec.], Gerd Althoff, „Selig sind, die Verfolgung ausüben”. *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, Stuttgart, Theiss, 2013, „Zeitschrift für Historische Forschung”, XLI, 2014, 3, s. 473–475
- DUMOLYN 2012 = Jan Dumolyn, *Political Communication and political Power in the Middle Ages: a conceptual journey*, „La Edad Media”, XIII, 2012, s. 33–55
- ELIAS 1939 = Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Basel 1939
- ELIAS 1980 = Norbert Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. Tadeusz Zabłudowski, Warszawa 1980
- EPP 1999 = Verena Epp, *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1999
- EPP 2001 = Verena Epp, *Rituelle frühmittelalterlicher ‘amicitia’*, w: *Formen und Funktionen 2001*, s. 11–24
- ERKENS 1997 = Franz-Reiner Erkens, ‘Mirabilia mundi’. *Ein kritischer Versuch über ein methodisches Problem und eine neue Deutung der Herrschaft Ottos III*, „Archiv für Kulturgeschichte”, LXXIX, 1997, s. 485–498
- FAŁKOWSKI 2008 = Wojciech Fałkowski, *Double Meaning in Ritual Communication*, „Frühmittelalterliche Studien”, XLII, 2008, s. 169–187
- Formen und Funktionen 2001 = Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, red. Gerd Althoff, Stuttgart 2001

- FRIED = Johannes Fried, *Noch einmal Canossa. Aufzeichnungen, statt einer Antwort an Patrick Bahners*, [www.geschichte.uni-frankfurt.de/58989237/Canossa\\_Auseinandersetzung\\_mit\\_den\\_Gegnern.pdf](http://www.geschichte.uni-frankfurt.de/58989237/Canossa_Auseinandersetzung_mit_den_Gegnern.pdf)
- FRIED 1992 = Johannes Fried, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Berlin 1992
- FRIED 1995 = Johannes Fried, *Über das Schreiben von Geschichtswerken und Rezensionen. Eine Erwiderung*, „Historische Zeitschrift”, CCLX, 1995, s. 119–130
- GARNIER 1998 = Claudia Garnier, *Zeichen und Schrift. Symbolische Handlungen und literale Fixierung am Beispiel von Friedensschlusses des 13. Jahrhunderts*, *Frühmittelalterliche Studien*”, XXXII, 1998, s. 263–286
- GÖRICH 2001 = Knut Görich, *Die Ehre Friedrich Barbarossas. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert*, Darmstadt 2001
- HABERMAS 1981 = Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I–II, Frankfurt am Main 1981
- HABERMAS 1999–2002 = Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I–II, tłum. Andrzej M. Kaniowski, Warszawa 1999–2002
- HARTMANN 2006 = Wilfried Hartmann [rec.], *Gerd Althoff, Heinrich IV. (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance)*, Darmstadt 2006, „Concilium Medii Aevi”, IX, 2006, s. 1035–1039
- HUIZINGA 1961 = Johannes Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. Tadeusz Brzostowski, Warszawa 1961
- KELLER 2001 = Hagen Keller, *Ritual, Symbolik und Visualisierung in der Kultur der ottonischen Reiches*, „Frühmittelalterliche Studien”, XXXV, 2001, s. 23–59
- KOLMER 2001 = Lothar Kolmer, *Wie Historiker streiten: Einige Anmerkungen zur Fried-Althoff-Kontroverse*, w: *Tradition und Wandel. Beiträge zur Kirchen-, Gesellschafts- und Kulturgeschichte. Festschrift für Heinz Dopsch*, wyd. Gerhard Ammerer, Christian Rohr, Alfred S. Weiss, München 2001, s. 80–96
- KOWALEWSKI 2014 = Jacek Kowalewski, *Konferencja 'Historia w antropologii — antropologia w historii. Symetria oglądu przeszłości Toruń 14–15 listopada 2013*, „Rocznik Antropologii Historii”, IV, 2014, 1, s. 359–377
- KOZIOL 1992 = Geoffrey Koziol, *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca 1992
- KOZIOL 2002 = Geoffrey Koziol, *Review article: The dangers of polemic: is ritual still an interesting topic of historical study?*, „Early Medieval Europe”, XI, 2002, 4, s. 367–388
- KOZIOL 2009 = Geoffrey Koziol, *Blaganie o przebaczenie i łaskę. Porządek rytualny i polityczny we wczesnośredniowiecznej Francji*, przekład, red. nauk. Zbigniew Dalewski, Warszawa 2009
- KRÜGER 2004 = Matthias Krüger, *Rezension zu Gerd Althoff, Die Macht der Rituale*, „Concilium medii aevi”, VII, 2004, s. 1069–1076
- KUŹMIUK-CIEKANOWSKA 2008 = Agnieszka Kuźmiuk-Ciekanowska [rec.], *Georg Althoff, Heinrich IV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*”, *Gerd Althoff, Darmstadt 2006*, „Przegląd Historyczny”, XCIX, 2008, 2, s. 333–335
- LEYSER 1993 = Karl Leyser, *Ritual, Zeremonie und Gestik: das ottonische Reich*, „Frühmittelalterliche Studien”, XXVII, 1993, s. 1–26

- MARTSCHUKAT, PATZOLD 2003 = Jürgen Martschukat, Steffen Patzold, *Geschichtswissenschaft und performative turn*, w: *Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, red. Jürgen Martschukat, Steffen Patzold, Köln–Weimar–Wien 2003, s. 1–31
- MEENS 2007 = Rob Meens, *Kirchliche Buße und Konfliktbewältigung. Thietmar von Merseburg näher betrachtet*, „Frühmittelalterliche Studien”, XLI, 2007, s. 317–330
- MERKEL = Detleff Merkel, *Biblische Legitimation und die Anwendung von Gewalt durch die Kirche im Mittelalter. Ein Bericht über den Vortrag von Prof. Dr. Gerd Althoff, Münster, am 3. Februar 2016 in Hameln*, [www.kirche-mischt-sich-ein.de/\\_mediafiles/18-althoff-mittelalter-gewalt.pdf](http://www.kirche-mischt-sich-ein.de/_mediafiles/18-althoff-mittelalter-gewalt.pdf) (dostęp: 14 IV 2019)
- MOEGLIN 1998 = Jean-Marie Moeglin, *Rituels et ‘Verfassungsgeschichte’ du Moyen Âge. A propos de livre de Gerd Althoff ‘Spielregeln der Politik im Mittelalter’*, „Francia”, XXV, 1998, 1, s. 245–250
- MOJSIK 2015 = Tomasz Mojsik, ‘Adventus regis’ — *wejście jako praktyka komunikacyjna w perspektywie historyczno-antropologicznej*, „Przegląd Historyczny”, CVI, 2015, 2, s. 249–285
- NELSON 1986 = Janet L. Nelson, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London 1986
- Otonis et Rahewini Gesta* 1912 = *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, wyd. Georg Waitz, Bernhard von Simson, Hannover–Lepizig 1912 (Monumenta Germaniae Historica Scriptorum Rerum Germanicarum, XLVI)
- PATZOLD 2006 = Steffen Patzold, *Monastische Konflikte als geregelte Spiele? Umbruch und Erneuerung in den Klöstern des Reiches im 11. und frühen 12. Jahrhundert*, w: *Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert — Positionen der Forschung*, red. Jörg Jarnut, Matthias Wemhoff, München 2006, s. 275–291
- PATZOLD 2007 = Steffen Patzold, *Konsens und Konkurrenz. Überlegungen zu einem aktuellen Forschungskonzept der Mediävistik*, „Frühmittelalterliche Studien”, XLI, 2007, s. 75–103
- PATZOLD 2013 = Steffen Patzold, *Von den Spielregeln ritueller Kommunikation zur sozialen Praxis. Ein Versuch über praktisches und diskursives Wissen im frühen Mittelalter*, w: *Alles nur symbolisch* 2013, s. 53–67
- POHL 2006 = Walter Pohl, *Staat und Herrschaft im frühen Mittelalter. Überlegungen zum Forschungsstand*, w: *Staat in frühen Mittelalter*, red. Stuart Airlie, Walter Pohl, Helmut Reimitz, Wien 2006, s. 9–38
- Politische Spielregeln* 2010 = *Politische Spielregeln*, red. Claudia Garnier, Hermann Kamp, Darmstadt 2010
- PÖSSEL 2009 = Christina Pössel, *The magic of early medieval ritual*, „Early Medieval Europe”, XVII, 2009, 2, s. 111–125
- REXROTH 2003 = Frank Rexroth, *Rituale und ‘Ritualismus’ in der historischen Mittelalterforschung. Eine Skizze*, w: *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, red. Hans-Werner Goetz, Jörg Jarnut, München 2003, s. 391–406
- REXROTH 2013 = Frank Rexroth, *Transformationen des Rituellen. Überlegungen zur ‘Disambiguierung’ symbolischer Kommunikation während des langen 12. Jahrhunderts*, w: *Alles nur symbolisch* 2013, s. 69–94



- ROSENWEIN 2002 = Barbara Rosenwein, *Worrying about Emotions in History*, „The American Historical Review”, CVII, 2002, s. 821–845
- SCHMIDT-WIEGAND 1982 = Ruth Schmidt-Wiegand, *Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht*, „Frühmittelalterliche Studien”, CXVI, 1982, s. 363–379
- SCHNEIDMÜLLER 2002 = Bernd Schneidmüller, *Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung*, w: *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw*, red. Paul-Joachim Heinig et alii, Berlin 2000, s. 53–87
- SCHNELL 2004 = Rüdiger Schnell, *Historische Emotionsforschung. Eine Mediävistische Standortbestimmung*, „Frühmittelalterliche Studien”, XXXVIII, 2004, s. 173–276
- SCHREINER 1996 = Klaus Schreiner, „*Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt*” (Ps. 84, 11). *Friedensstiftung durch symbolisches Handeln*, w: *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, red. Johannes Fried, Sigmaringen 1996, s. 37–86
- SEIBERT 2016 = Hubertus Seibert, *Rezension zu: Althoff, Gerd: Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter. Darmstadt 2016*, w: „H-Soz-Kult”, 29 VI 2016, [www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-25695](http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-25695)
- SPIEBß 1997 = Karl-Heinz Spieß, *Rangdenken und Rangstreit im Mittelalter*, w: *Zeremoniell und Raum*, red. Werner Paravicini, Sigmaringen 1997, s. 39–61
- STOLLBERG-RILINGER 2013 = Barbara Stollberg-Rilinger, *Rituale*, Frankfurt–New York 2013
- SUCHAN 1997 = Monika Suchan, *Königsherrschaft im Streit. Konfliktaustragung in der Regierungszeit Heinrichs IV*, Stuttgart 1997
- SUDMANN 2009 = Nicolas Sudmann, „Geschenke und Gabenaustausch im Bereich der ottonischen Königsherrschaft”, Examensarbeit 2009
- TREFFEISEN 2017 = Jürgen Treffeisen [rec.], *Gerd Althoff, Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter*, „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins”, CLXV, 2017, s. 460–462
- VOLLRATH 2007 = Hanna Vollrath, *Haben Rituale Macht? Anmerkungen zu dem Buch von Gerd Althoff: „Die Macht der Rituale, Symbolik und Herrschaft im Mittelalter”*, „Historische Zeitschrift”, CCLXXXIV, 2007, 2, s. 385–400
- VORAGINE 1983 = Jakub De Voragine, *Złota Legenda. Wybór*, przeł. Janina Pleziowa, oprac. Marian Plezia, Warszawa 1983
- WARNER 2001 = David A. Warner, *Ritual and Memory in the Ottonian Reich. The Ceremony of Adventus*, „Speculum”, LXXVI, 2001, 2, s. 255–283
- WARNER 2010 = David A. Warner, *Rituals, Kingship and Rebellion in Medieval Germany*, „History Compass”, VIII/X, 2010, s. 1209–1220
- WEILER 2012 = Björn Weiler, *Tales of trickery and deceit: the election of Frederick Barbarossa (1152), historical memory and the culture of kingship in later Staufan Germany*, „Journal of Medieval History”, XXXVIII, 2012, 3, s. 295–317
- WHATLEY 1984 = Gordon Whatley, *The Uses of Hagiography: the Legend of the Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages*, „Viator”, XV, 1984, s. 25–63
- Widukindi monachi* 1935 = *Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, wyd. Paul Hirsch, Hans-Eberhard Lohmann, Hannover 1935 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum, LX)

WIPO 2015 = Wipo, *Gesta Chuonradi II Imperatoris*, w: *Die Werke Wipos*, wyd. Harry Breslau, Hannover–Leipzig 1915 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum, LXI)

**Anthropology in medieval studies.  
The concepts and research practice of Gerd Althoff**

The author of the article presents the legacy of the contemporary German medievalist Gerd Althoff. The subject is worth considering, because Althoff's theories have had a considerable impact on research into the Middle Ages. The scholar is the author of the concept of rules of the game determining political life in the High Middle Ages. He also dealt extensively with the role of ritual actions and ritualised form of expressing emotions as means of communication and elements of the functioning of power. In this he used theories developed in cultural anthropology by e.g. Arnold van Gennep, Clifford Geertz or Victor Turner.

At the beginning of his scholarly career Gerd Althoff focused on prosopography. He then moved on to studying political mechanisms in the state of the Ottonians and their Salic successors. He analysed the emergence and functioning of aristocratic conspiracies (*conjuraciones*) against monarchs. He was interested in group bonds, ways of strengthening them (e.g. by oaths, feasts, exchanges of gifts) as well as means of communication (public gestures, public expression of emotions through tears etc.). His analyses encompassed *amicitia*, friendship, uniting members of the political elite, a relation which has little in common with the contemporary understanding of the word friendship. At the centre of his analyses stood resolution of political conflicts. Hence Althoff's attention devoted to advisers, intermediaries and mediators. In his research practice he abandoned detailed analyses of selected accounts and events in favour of an attempt to create a comprehensive theory explaining politics in a state on such a low level of institutional development as medieval monarchies. This was clearly evident, for example, in his biographies of Otto III and Henry IV, in which the reign of these rulers is an opportunity to present the rules of the game — and whether the emperors observed them or what the consequences were if they modified or broke them.

In the article the author also examines the criticism of Gerd Althoff's concepts. Its most important areas are the conflict over the authenticity or staged nature of the actions and emotions of the political elite as presented in narratives from the period, and the usefulness of the concept and theory of ritual in interpreting these narratives.