

**W KRĘGU
CODZIENNOŚCI**

**CZŁOWIEK
ŚREDNIOWIECZA**

Pod redakcją Jacques'a
Le Goffa

Przełożyła *Maria
Radożycka-Paoletti*

Niniejsza książka pokazać ma średniowiecznego człowieka, jego dziesięć różnych portretów naszkicowanych przez dziesięciu wybitnych współczesnych mediewistów. Czy jednak człowiek ten naprawdę kiedykolwiek istniał? Czy nie jest on czasem daleką od prawdy historycznej abstrakcją?

Przed półwiekiem Marc Bloch i Lucien Febvre wypracowali definicję historii zhumanizowanej — jedynej godnej miana historii — i stanowiło to wielkie osiągnięcie. Czy jednak ta ludzka historia jest historią człowieka, czy historią ludzi? Na pytanie to Lucien Febvre odpowiedział: Człowiek jest miarą historii, jedyną miarą; więcej jeszcze, jest zasadniczą racją jej istnienia. Lecz również: Jedynym przedmiotem historii — historii, której nie interesuje jakiś niewiadomy człowiek, abstrakcyjny, wieczny, w gruncie rzeczy niezmienny i na wieki ciągle taki sam — są ludzie postrzegani zawsze jako część społeczności, będący jej członkami; ludzie należący do społeczności w ściśle określonej epoce i fazie rozwoju; ludzie w swoich różnych funkcjach, wielorakich zajęciach, troskach i postawach, które się wzajemnie przenikają, zderzają, przeciwstawiają sobie, prowadząc do kompromisowej harmonii, pewnego *modus vivendi*, który nazywa się Życiem¹.

¹ L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris 1953, s. 20-21, 103.

Człowiek i ludzie, ludzie w społeczeństwie chrześcijańskiego Zachodu, w podstawowych funkcjach (to znaczy w ich zasadniczych rysach, lecz również w konkretności społecznego statusu, zawodu i zajęcia), rodzaj średniowiecznego dyptyku, który na jednej tablicy pokazuje wspaniały rozwój chrześcijaństwa między rokiem tysięcznym a wiekiem XIII, a na drugiej — przedstawia ten pełen wrzenia okres zwany późnym średniowieczem, gdzie zderzają się zachwiany świat przeszłości i świat nowego średniowiecza, renesansu; wreszcie konkretni ludzie (w ich warunkach życiowych, z ich wierzeniami i zachowaniami) — oto przedmiot niniejszej książki.

CZŁOWIEK CZY LUDZIE?

Większość autorów poniższych portretów podkreśla z naciskiem różnorodność typów średniowiecznego człowieka, którego opisuje. Giovanni Miccoli woli więc mówić raczej o mnichach niż o mnichu. Jaka wielka jest różnica między zakonnikami prowansalskimi z IV i V wieku (Lerins, Św. Wiktor w Marsylii), biorącymi wzór ze wschodniego modelu ojców pustyni, a działającymi od X wieku klu-niatami; między Irlandczykami VII i VIII wieku a dwunastowiecznymi cystersami; między świętym Benedyktem a Joachimem z Fiore! Pustelnictwo albo apostołat, praca ręczna lub praca umysłowa, służba Boża w modlitwie i liturgii albo służba chrześcijaństwu w zakonach zbrojnych mniehów-rycerzy, jacy narodzili się w toku krucjat; życie eremickie lub życie w konwencie: jakaż mnogość wyborów! A jednak ludzie średniowiecza mieli niewątpliwie świadomość istnienia pewnego szczególnego typu człowieka, pewnej zbiorowej jednostki — mnicha (*monachus*). Człowiek, który jako jednostka lub zbiorowość izoluje się od społeczeństwa, by żyć własnym życiem, w uprzywilejowanych stosunkach z Bogiem, albo według jednej z licznych średniowiecznych definicji mnicha: *Is qui luget*, czyli Ten, kto płacze; płacze nad własnymi grzechami i nad występkami innych i dzięki życiu spędzonemu na modlitwie, medytacji i pokucie, stara się osiągnąć zbawienie dla siebie i bliźnich.

Jacques Rossiaud, stając przed portretem mieszczanina, zadaje sobie pytanie: Cóż mają ze sobą wspólnego żebrak i kupiec, kanonik i prostytutka, wszyscy mieszczenie? Mieszkaniec Florencji i Mont-

brison? Mieszczanin świeżej daty z wczesnego okresu rozwoju miast i jego potomek z XV wieku? I natychmiast sugeruje odpowiedź: Jedni i drudzy nie mogą się wzajemnie ignorować i razem tworzą to samo niewielkie skupisko ludzkie, które narzuca nieznane wsi formy społecznego współżycia, swoisty tryb życia, oparty na codziennym używaniu pieniądza, a także i konieczność otwarcia się na świat. Mieszczanin średniowieczny niewątpliwie istniał, gdyż przeciwstawia się go wieśniakowi jako jego antytezę; przeciwstawienie to w dzisiejszym świecie jest inne i o wiele bardziej stonowane.

Christiane Klapisch-Zuber, w obliczu rozmaitych sytuacji kobiet w średniowieczu, wybiera jedną drogę, jeden punkt widzenia: kobieta konkretnie określona z perspektywy miejsca i funkcji w łonie rodziny. A, niezależnie od różnorodności społecznego położenia rodzin, trudna i powolna poprawa statusu kobiety w ciągu pięciu stuleci, tym zajmuje się niniejsza książka, stała nieustannie w konflikcie z podświadomą ideologią średniowiecza, czyniącą z kobiety istotę zwodniczą i kusicielkę, najlepszą pomocnicę diabła, wieczną Ewę, której nie zdołała odkupić Maryja, istotę uciążliwą dla tego, kto nad nią czuwa, zło konieczne dla istnienia i funkcjonowania rodziny, trwania gatunku ludzkiego i dla opanowania tego największego niebezpieczeństwa, jakim dla chrześcijańskiego mężczyzny był popęd seksualny.

Wreszcie, cytując ostatni przykład, Enrico Castenuovo zadaje sobie pytanie, w jaki sposób od rzymskiego złotnika do architekta, rzeźbiarza, projektanta gotyckich witraży, od miniaturzysty średniowiecznych rękopisów do Giotto, można prześledzić przejawy kształtowania się poczucia własnej tożsamości, zarówno u twórców, jak i w społeczeństwie, dla którego i w którym tworzyli, w odniesieniu do tej postaci, jaką później, w nowożytnym języku, zwać będziemy artystą.

CZŁOWIEK ŚREDNIOWIECZA

Wróćmy jednak do człowieka. Czy sami ludzie średniowiecza znali pewną rzeczywistość, którą zwałoby się człowiekiem? Czy w tym heterogenicznym społeczeństwie, w jakim żyli, wyodrębniali

pewien model, pasujący zarówno do króla, jak i do żebraka, do mnicha, jak i wędrownego poety, do mieszczanina, jak i do wieśniaka, do bogacza i do biedaka i, mówiąc w kategoriach płci, do kobiety, jak i do mężczyzny — jeden model, który byłby człowiekiem?

Odpowiedź jest niewątpliwie twierdząca i trzeba podkreślić, że niewiele epok miało, równie silne jak zachodnioeuropejskie średniowiecze chrześcijańskie XIXV wieku, przekonanie o uniwersalnym i wiecznym istnieniu pewnego modelu ludzkiego. W tym zdominowanym i dogłębnie przenikniętym przez wiarę społeczeństwie model ten był oczywiście wyznaczony przez religię, a przede wszystkim przez najwyższą wyrazicielkę wiedzy religijnej — teologię. Jeśli istnieje jakiś typ człowieka, którego należałoby wykluczyć z panoramy człowieka średniowiecznego, to właśnie tego, kto nie wierzył w świat absolutny; typ, jaki w epokach późniejszych zwać się będzie libertynem, wolnomyślicielem i ateuszem. Przynajmniej aż do końca XIII wieku, a nawet i do końca zajmującej nas epoki, znajdujemy w tekstach tylko bardzo wątle wzmianki o tych, co zaprzeczali istnieniu Boga. A i w większości tych nielicznych przypadków żyjemy wątpliwości, czy nie doszło tu do niewłaściwej lektury źródeł lub przypadkowego wyrwania z kontekstu przez tych, którzy cytują słowa owych odizolowanych oryginałów; wypaczenia, jakie rodziły się z oratorskiej przesady, z gniewnego uniesienia czy — w przypadku jakiegoś średniowiecznego intelektualisty — z ideologicznego ferworu. Jeśli ludzie średniowiecza często powtarzali werset psalterza — księgi, z której analfabeci uczyli się czytać — Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga» (Psalm 14/13, 1), to ten zwyczajowy cytat był odbierany jako jedno z tych tajemniczych i niezrozumiałych wyrażeń właściwych świętemu tekstowi. Dla duchownych zaś stanowił on wygodny punkt wyjścia — jako wyjątek z Pisma Świętego — do głoszenia dowodów istnienia Boga. Jednak niewierzący, który często występuje u innych (żydzi, niewierni, poganie), jest tak wątpliwy i tak nieobecny w średniowieczu, że nie pojawia się nawet wśród postaci marginesu społecznego, pokazanych przez Bronisława Geremka.

Czym był więc człowiek dla średniowiecznej antropologii chrześcijańskiej? Istotą stworzoną przez Boga. Natura, historia i przyszłe

losy człowieka dają się poznać przede wszystkim przez lekturę Księgi Rodzaju, na początku Starego Testamentu. Szóstego dnia stworzenia Bóg stworzył człowieka i niedwuznacznie oddał mu panowanie nad naturą — światem roślin i zwierząt, który miał mu zapewnić wyżywienie. Człowiek średniowiecza czuje się więc powołany do panowania nad zdesakralizowaną naturą, ziemią i zwierzętami. Lecz Adam, za poduszczeniem Ewy uległej pokusie węża, czyli zła, popełnił grzech. Od tej chwili będą w nim zamieszkiwać dwie istoty, jedna stworzona na wzór i podobieństwo Boga i druga, która, popełniwszy grzech pierworodny, została wygnana z raju i skazana na cierpienie, przejawiające się w pracy ręcznej mężczyzny i bólach porodowych kobiety; na wstyd, symbolizowany przez tabu nagości organów płciowych; na śmierć.

W zależności od epoki średniowieczne chrześcijaństwo będzie wypukłać albo pozytywny obraz człowieka, istoty boskiej, stworzonej przez Boga na Jego podobieństwo, wyniesionej do współuczestnictwa w stworzeniu, gdyż to Adam nadał imiona wszystkim zwierzętom, istoty powołanej do odzyskania utraconego z własnej winy raju, albo jego obraz negatywny, obraz grzesznika, łatwo ulegającego pokusom, zawsze gotowego do wyrzeczenia się Boga, a więc do utracenia raju na zawsze, skazanego na śmierć wieczną.

Ta pesymistyczna wizja słabego, pełnego wad, upokorzonego przed Bogiem człowieka przewija się przez całe wieki średnie, lecz silniej zaznacza się we wczesnym średniowieczu, w stuleciach od IV do X — a nawet jeszcze w stuleciach XI i XII — podczas gdy bardziej optymistyczny obraz człowieka, odbicia Boga, zdolnego do kontynuowania na ziemi dzieła stworzenia i do osiągnięcia zbawienia, zaczyna przeważać w okresie od XII i XIII wieku.

Interpretacja skazania człowieka na pracę w myśl *Księgi Rodzaju* dominuje w antropologii średniowiecza. Zwalczają się tutaj dwie koncepcje pracy-trudu i człowieka przy pracy. Z jednej strony podkreśla się charakter przeklęty i pokutny pracy, z drugiej — tkwiące w niej możliwości, jako narzędzia odkupienia i zbawienia. Chiara Frugoni wskazała w swej analizie rzeźb Wiligelma na fasadzie katedry modeńskiej (około 1100 r.) chwilę, w której wczesnośredniowieczna pesymistyczna koncepcja człowieka zdaje się ustępować

miejsca optymistycznemu humanizmowi. Zauważamy mianowicie, że obraz zdolnego do pracy twórczej Adama zaczyna przeważać nad obrazem Adama przytłoczonego pracą, która jest dla niego karą i przekleństwem².

We wczesnym średniowieczu Hiob był niewątpliwie tą postacią biblijną, która najlepiej uosabiała model człowieka. Fascynacją nim była tym większa, że komentarz do *Księgi Hioba, Moralia in Job* papieża Grzegorza Wielkiego (590-604), należał do najbardziej czytanych dzieł, wykorzystywanych i wysoko cenionych przez duchownych. Hiob był człowiekiem, który musiał zaakceptować wolę Bożą bez żadnego innego uzasadnienia poza tym, że taka właśnie była wola Boga.

Był w gruncie rzeczy mniejszym grzesznikiem niż jakikolwiek inny człowiek: Był to mąż sprawiedliwy, prawy, bogobojny i unikający zła (Hiob 1, 1)³. Przytłoczony próbami, na jakie wystawia go Bóg, przez długi czas ich nie rozumie. Dochodzi do wniosku, że życie człowieka przemija bez nadziei i jest jak powiew (Hiob 7, 67). Wreszcie powoli rezygnuje z własnej dumy, z własnych pragnień: czyż człowiek powołany przez Boga jest w stanie się przed Nim usprawiedliwić, czyż może okazać się czystym ten, kto zrodził się z kobiety? Przy Nim wydają się nieczyste nawet gwiazdy i księżyc. O ileż większą zgnilizną jest więc w Jego oczach człowiek, a robakiem syn człowieczy! (Hiob 25, 46).

Ikonografia średniowieczna, zarazem kształtująca, jak i odzwierciedlająca świat ówczesnych wyobrażeń, z całej historii Hioba zna właściwie tylko epizody jego ponizenia przed Bogiem; a ulubiony temat pokazuje Hioba pokrytego wrzodami na śmietniku — malarstwo średniowieczne uczyniło z niego ten relikwiarz człowieka, jakim był trędowaty.

Jednakże od końca XIII wieku sztuka zaczyna nam pokazywać człowieka o realistycznych cechach możliwych tego świata — papieża, cesarza, króla, duchownego, rycerza, bogatego mieszczanina —

² C. Frugoni, *Le lustre ueterotestamentarie e U programma delia facciata* (w.) *Lanfranco e Wiligelmo. II Duomo di Modena*, Modena 1984, s. 422-451.

Cytaty przytaczane są według *Biblii Tysiąclecia*, wyd. III 1980 (przyp. tłum.).

pewnych i dumnych z siebie, w całym majestacie powodzenia, najczęściej pięknych, a gdy już nie byli urodziwi, ściągali pewne podziwu spojrzenia z racji osobistych zalet, tak że mimo brzydoty, wydawali się imponujący.

Natomiast człowiekiem cierpienia stał się już nie człowiek, lecz sam Bóg — Jezus Chrystus. Chrześcijaństwo łacińskie dokonało w epoce karolińskiej ważnego kroku. Wybrało mianowicie sztukę przedstawień figuralnych w przeciwieństwie do niefiguralnej sztuki Żydów i muzułmanów oraz grecko-bizantyńskiego ikonoklazmu. Był to akt o doniosłym znaczeniu, z którego narodził się średniowieczny antropomorfizm chrześcijański⁴. Stosunki między człowiekiem a jawiącym się mu Bogiem, którego mógł przedstawiać pod postacią ludzką, zostały tym silnie uwarunkowane. Co więcej, jest to Bóg, będący jednym w trzech osobach. Choć Duch Święty, symbolicznie przedstawiany pod postacią gołębic, uniknął tego antropo-morfizmu, pierwsze dwie osoby Boskie sytuowały się zasadniczo na dwóch przeciwstawnych biegunach starości i młodości, królewsko-ści i męki, boskości i człowieczeństwa. Od XIII wieku, jak przekonywająco pokazali Giovanni Miccoli i Andre Vauchez, Jezus staje się coraz bardziej Chrystusem Męki, Chrystusem Biczowania, Chrystusem Obelgi, Chrystusem Ukrzyżowania, Chrystusem Miłosierdzia. Dzięki zaskakującemu odwróceniu tematów skazanym na cierpienie człowiekiem stał się właśnie Bóg Wcielenia, Chrystus; przedstawieniem zaś, które zdobędzie sobie popularność w XV wieku, będzie obraz Chrystusa wystawionego na pośmiewisko w purpurowym płaszczu i koronie cierniowej, tak jak pokazał go Piłat tłumowi, mówiąc — jak podaje Ewangelia Św. Jana — *Ecce homo*, Oto człowiek. Ten człowiek wyjątkowej w dziejach ludzkości chwili staje się obecnie symbolicznym przedstawieniem człowieka cierpiącego, upokorzonego, lecz boskiego. I jest jedną z tajemnic historii — a teologowie przez całe średniowiecze będą się starać to wyjaśnić — dlaczego Bóg zgodził się stać człowiekiem i upokorzyć się w osobie Chrystusa. *Cur Deus homo* (Dlaczego Bóg stał się człowiekiem)

⁴ F. Boespflug, N. Losky red., *Nicee II, 787-1987, Douze siecles d'images religieuses*, Paris 1987.

— tak zatytułowany został jeden z najpiękniejszych traktatów św. Anzelmia z Canterbury.

Jednakże człowiek w średniowiecznej teologii (czy raczej, w pewnej perspektywie, mitologii chrześcijańskiej)⁵ nie jest ograniczony do istoty postawionej wobec Boga. Jest on wciągnięty w walkę, która często przekracza jego siły, a mianowicie w walkę, jaką Szatan, duch Zła, prowadzi przeciwko Bogu, przeciwko Dobru. Nie ulega wątpliwości, że chrześcijaństwo odrzuciło i potępiło manicheizm. Poza pewnymi grupami heretyckimi, jak na przykład katarzy, nie uznawało istnienia Boga Dobra i Boga Zła, Boga ducha i Boga materii, ale tylko jedyne Boga, dobrego Boga (który mógł być również Bogiem okazującym gniew), stojącego znacznie wyżej niż wódz zbuntowanych i pokonanych aniołów, Szatan, lecz który dał temu ostatniemu dużą władzę nad człowiekiem. Przyjąć lub odrzucić łaskę, jaka może go zbawić, ulec lub oprzeć się grzesznej pokusie, która skazałaby go na potępienie, należy do człowieka podejmującego decyzje i kierującego się wolną wolą. Niezależnie od duchowych pomocników o tym jeszcze będzie mowa (Najświętsza Maryja Panna i święci), człowiek jest stawką w tej walce, gdzie ścierają się o jego zbawienie lub potępienie dwa ponadnaturalne wojska, gotowe w każdej chwili zaatakować go lub przyjść mu z pomocą: demony i aniołowie. Stawką jest dusza, którą różni średniowieczni autorzy będą przedstawiać jak piłkę w zawziętym meczu między anielską a diabelską drużyną. Człowiek średniowieczny był również uosobieniem własnej duszy, przedstawianej jako mały człowiek, którego św. Michał ważył na wadze sądu pod uważnym okiem Szatana, zawsze gotowego do przeważenia szali na stronę Zła, i św. Piotra, gotowego do zadziałania na rzecz Dobra.

Z tej antropologii chrześcijańskiej narodziły się dwie wizje ludzkości, które w ciągu wieków średnich rozrosły się do prawdziwej koncepcji człowieka.

Pierwsza wizja to *homo uiator*, człowiek podróżny, w nieustannej wędrówce, jaką jest ziemskie życie — przelotna chwila w jego prze-

⁵ J. Cl. Schmitt, *Christianisme et Mithologie. Occident medieval et „pensie mythique”*, (w:) *Dictionnaire des Mythologies*, red. Y. Bonnefoy, Paris 1981, t. 1, s. 181--185.

znaczeniu — w którego trakcie zmierza, w zależności od swych postępów, ku życiu lub ku śmierci wiecznej. I tak mnich, związany przecież ślubami z konkretnym miejscem klauzury, stale przemierza różne drogi w pielgrzymce. W XIII wieku bracia zakonów żebracych ze św. Franciszkiem na czele będą równie długo przebywać w swoich konwentach, jak *in via*, w drodze. Człowiek średniowiecza jest w swej istocie i z powołania pielgrzymem, a w XII i XIII wieku, w tej najwyższej i najbardziej ryzykownej z pielgrzymek — krzyżowcem. Jednakże nie włączyliśmy pielgrzymy i krzyżowca do naszej prezentacji typów średniowiecznego człowieka. Pierwszego nie włączyliśmy dlatego, że choć nie wszyscy chrześcijanie odbyli pielgrzymkę — jedną z trzech wielkich pielgrzymek średniowiecznych do Jerozolimy, do Rzymu, do Św. Jakuba z Compostelli (a ile przecież było innych pielgrzymek do większych i mniejszych miejscowości!), każdy człowiek średniowieczny był potencjalnym lub symbolicznym pielgrzymem. Natomiast krzyżowcy, mimo że marzenia o krucjacie przetrwały aż do końca wieków średnich, stanowili jedynie mniejszość — jakkolwiek odegrała ona znaczną rolę — i to tylko przez dwa stulecia z całego prezentowanego tu okresu.

Lecz to powołanie do pielgrzymowania mogło również sprowadzić średniowiecznego człowieka na manowce, ponieważ mogło wyrwać go z tej stabilności, która stanowiła przecież również gwarancję moralności i zbawienia. Pielgrzymowanie mogło wypaczyć się w błędzenie i włóczęgostwo. Ciężki los miał w średniowieczu człowiek bez rodziny i stałej siedziby, zwłaszcza jeśli był on duchownym! Błąkający się klerycy, wędrujący bez celu mnisi stanowią najgorsze wcielenie średniowiecznego człowieka. Giovanni Miccoli ich wyłączy, Bronisław Geremek zaś zaliczy grupy włóczęgów do ludzi marginesu społecznego⁶.

Drugą koncepcją jest koncepcja człowieka czyniącego pokutę. Nawet jeśli nie jest mnichem, pokutnikiem w całym tego słowa znaczeniu, nadto nie jest przejęty myślą o pracy jako pokucie, człowiek średniowiecza uwarunkowany przez ideę grzechu, która została mu wpojona, widzi w pokucie środek zapewnienia sobie zbawienia.

⁶ G. B. Ladner, *Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order* (w:) *Speculum*, vol. XLIII (1967), s. 235 nn.

W dodatku jeśli nie przyłącza się do krańcowych form pokuty, reprezentowanych przez samobiczowanie prywatne (jak na przykład w przypadku świętego Ludwika, króla Francji) lub publiczne (grupy biczowników zwracały uwagę kronikarzy zarówno w 1260 roku, jak i w latach 1349-1350, po pierwszej fali czarnej śmierci), człowiek średniowiecza jest zawsze gotów do czynienia jakiejś specjalnej pokuty w odpowiedzi na klęskę żywiołową czy jakieś niepokojące wydarzenie. Od IV Soboru Laterańskiego w 1215 roku nałóżony na każdego chrześcijanina obowiązek dokonania przynajmniej raz do roku osobistej spowiedzi i odprawienia wiążącej się z nią pokuty zinstytucjonalizował i uregulował te praktyki.

Człowiek ten, któremu dogmat i rzeczywistość średniowiecznego chrześcijaństwa starały się nadać uniwersalny, dostrzegalny we wszystkich statusach charakter, był postacią złożoną. Przede wszystkim składała się na niego konfliktowa jedność duszy i ciała. Jakkolwiek silna by była pogarda średniowiecznego chrześcijaństwa dla ciała, tej odrażającej powłoki duszy, według wyrażenia Grzegorza Wielkiego, człowiek średniowieczny zmuszony jest, nie tylko z racji własnego doświadczenia egzystencjalnego, lecz również i ze względu na naukę Kościoła, żyć w świadomości związku ciała i duszy. Każda część ciała, każdy cielesny rys stanowi symboliczny znak odnoszący się do duszy. Zbawienie lub potępienie dokonuje się poprzez duszę i ciało czy raczej dusza osiąga przeznaczenie za pośrednictwem ciała. Jak niedawno przypomniał Piero Camporesi⁷, dogmat o zmartwychwstaniu ciała, «najbardziej zdumiewający rodzaj dogmatu» (Chesterton), wyostrzał do najwyższych granic fizyczne odczucia bólu i strachu. Ciało świętych, jak pokazuje Andre Vauchez, czyli zwłoki, w których zapoczątkowane zostało zmartwychwstanie ciała, rozsiewa słynny zapach świętości.

Jednakże człowiek średniowieczny nie wyczerpuje się w tym związku ciała i duszy (*corpus/anima*). Jest jeszcze wprowadzony tchnieniem duch (*spiritus*), obejmujący szeroki wachlarz znaczeń, od pojęć najbardziej zaawansowanej filozofii starożytnej i chrześcijańskiej po niemalże materialne znaczenia, jakich nabiera on w języ-

⁷ E Camporesi, *La casa deWeternita*, Milano 1987, s. 84.

kach ludowych. Wiąże on ludzką myśl z trzecią Osobą Boską Trójcy Świętej⁸. Jest również *cor*, serce, które staje między duszą i duchem i, co więcej; przywłaszcza sobie sferę przeżyć wewnętrznych, łącząc się z miłością i z coraz szerszą gamą uczuć. Przeciwstawia się ono jednocześnie głowie, a jego prestiż rośnie w miarę, jak rozpowszechnia się symbolizm krwi, której jest siłą napędową.

Człowiek zaś, w budowie anatomicznej, w cielesnym organizmie, staje się z kolei symbolicznym punktem odniesienia. Od czasów Jana z Salisburii, humanisty z Chartres, który tak właśnie go przedstawił w dziele *Policraticus* (1159), ciało ludzkie staje się metaforycznym obrazem społeczeństwa; głową jest król (lub papież), a stopy stanowią rzemieślnicy i chłopcy. Jest to jednocześnie teoria przyjmująca wyjątkowość organizmu ludzkiego i solidarność ciała społecznego. W teoriach niektórych szkół teologicznych i filozoficznych człowiek stanowił mikrokosmos. W tych naturalistycznych koncepcjach, jakie rozwijają się, poczynając od filozofii szkoły w Chartres w XII wieku, człowiek odzyskuje pozytywne znaczenie, stając się obrazem zminiaturyzowanej natury; oczywiście natury stworzonej przez Boga i posłusznej nadanym przez Boga prawom, lecz za jej pośrednictwem człowiek odzyska na planie naukowym ' centralne znaczenie i pełnię, nieznaną, jak się wydaje, wczesnemu średniowieczu.

Średniowieczne koncepcje człowieka wreszcie widziały go jako integralną część społeczeństwa, wykazując w ten sposób, *mutatis mutandis*, punkty styczności ze współczesnymi historykami, a szczególnie z tymi, którzy są autorami składających się na niniejszą . książkę artykułów. Żaden z nich nie pojął bowiem i nie przedstawił swojego modelu człowieka, wyobcowanego ze społeczeństwa, w którym żył. Aron Guriewicz, na przykład, zajmując się koncepcją człowieka u trzynastowiecznego franciszkańskiego kaznodziei Bertolda z Ratzbony, dopatrywał się u niego idei człowieka, która uznawała jego społeczny charakter: człowiek nie jest tylko jednością duszy i ciała, ponieważ ma on również funkcję społeczną. Wszyscy historycy, współpracujący przy powstaniu niniejszej książki, starali się, tak

⁸ *Spiritus. IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, red. M. Fattori i M. L. Bianchi, Roma 1984.

jak i ja sam tego pragnąłem, opisać i pokazać średniowiecznego człowieka w kontekście ekonomiczno-społecznym, w świecie idei i wyobrażeń, w którym żył, ponieważ w ten właśnie sposób większość historyków pojmuje dzisiaj historię, widząc w niej strukturalny spłot tych czynników. Ci sami historycy zaś są dziedzicami i twórcami dwóch wielkich nurtów badawczych, jakie w naszym stuleciu odnowiły historię: po pierwsze historii społecznej i gospodarczej, stanowiącej zawsze podstawy wyjaśniania przeszłości, po drugie historii mentalności, której fundamentalne znaczenie dla poznania przeszłości zostało obecnie w pełni zrozumiane i docenione przez historyków. Niniejsza książka prezentuje średniowiecznego człowieka we wszystkich aspektach, z tym dotyczącym sfery mentalności włącznie, co pozwala wreszcie na racjonalne, jeśli nie naukowe, wypracowanie typologii ludzi przeszłości z punktu widzenia społecznego i umysłowego. Ta udokumentowana i rozumna analiza człowieka średniowiecza, pokazanego w dziesięciu portretach, stała się możliwa dzięki temu płodnemu zetknięciu się typologii średniowiecznej i nowożytnej, a dokonującemu się we współczesnej historii. Jedyne bowiem odwołując się do jednej i do drugiej, historyk może przedstawić i zrozumieć ludzi przeszłości w sposób, który uchroniłby go od popełnienia anachronizmu, a odpowiadałby pytaniom naszej epoki i wymogom postępu wiedzy historycznej.

TYPY LUDZKIE: OD MODELU DWUDZIELNEGO
DO SCHEMATU TRÓJFUNKCYJNEGO
MNICH, RYCERZ, CHŁOP

Społeczeństwa starają się opisać własne struktury za pomocą schematów, które spełniałyby dwa warunki: odpowiadałyby konkretnej rzeczywistości społecznej i dałyby tym, co pragną myśleć i rządzić tymi społeczeństwami, odpowiednie środki intelektualne.

Społeczeństwo średniowieczne było bardziej niż jakiegokolwiek inne społeczeństwem przeciwieństw i, nawet jeśli odrzuciło doktrynę manicheizmu, faktycznie praktykowało manicheizm poprzez nieustanne przeciwstawianie sobie typów złych i dobrych, mniej lub bardziej uznanych, a w każdym razie typów wyższych i niższych.

I tak chrześcijaństwo średniowieczne często przedstawiało się w schemacie dwudzielnym, jako system przeciwstawnych par — najogólniejsze i najważniejsze było przeciwstawienie duchowni świeccy⁹, naturalne w społeczeństwie zdominowanym przez administrowaną przez kler religię. Jednak również władza stanowiła ważną linię podziału. We wczesnym średniowieczu wyraziła się ona w przeciwstawieniu *potens/pauper*, możny/biedny, które, poczynając od XIII wieku, zostało zastąpione przeciwstawieniem bogaty/biedny. Fakt ten odzwierciedla postęp gospodarki pieniężnej i awans bogactwa jako źródła czy następstwa władzy.

Uświadomienie sobie, że społeczeństwo stawało się coraz bardziej złożone, skłoniło ludzi średniowiecza do wybierania schematów bardziej rozczłonkowanych niż uproszczony schemat dwudzielny. Mogli oni dzięki temu łatwiej wyjaśnić bardziej skomplikowaną sytuację społeczną. Jednym z podstawowych schematów był model, który po prostu wprowadził jeszcze jedną kategorię pośrednią, stojącą między dwiema kategoriami skrajnymi wielkich i małych: *maiores*, *medio-eres*, *minores*. Schemat ten okazał się szczególnie przekonujący na początku XIII wieku, gdy mieszczanie przedstawiali siebie jako *mediocres*, między arystokracją świecką i duchowną a masą wieśniaków i pozbawionej znaczenia biedoty miejskiej.

Największym jednak powodzeniem cieszył się wśród duchownych, a także i dzisiaj wśród historyków, model trójfunkcyjny, w którym Georges Dumezil dopatrywał się podstawowej struktury całej kultury indoeuropejskiej. Model ten uznaje trzy funkcje, duchowe i instytucjonalne, działające w społeczeństwach, a będące dziedzicami tejże kultury, i niezbędne do ich właściwego funkcjonowania: pierwsza — funkcja królewska, magiczna i prawna, druga — funkcja siły fizycznej i trzecia — funkcja płodności¹⁰. Nieznany Bib-

⁹ J. Le Goff, *Chierico/laico* (w:) *Encidopedia Einaudi*, Torino 1977, t. 2, s. 1066-1086.

Bogata bibliografia na ten temat w: G. Dumezil, *L'ideologie tripartite des Indo-Europeens*, collection Latomus, 1958. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du feodalisme*, Paris 1974 oraz ostatnia praca G. Dumezila na temat trójfunkcyjnego modelu na średniowiecznym Zachodzie: *A propos des trois ordres* (eseje 21-25) (w:) *Apollon sonore et autres essais*, Paris 1982, s. 205-253.

lii, schemat ten pojawił się na Zachodzie chrześcijańskim w IX wieku i ustalił się, poczynając od pewnego utworu Adalberona z Laon zatytułowanego *Carmen ad Rodbertum, regem* (Pieśń dla króla Roberta [Pobożnego]), napisanego około 1030 r. Adalberon wyróżnia w społeczeństwie chrześcijańskim trzy części składowe: *orato-res*, *bellatores*, *laboratores*, tych, co się modlą, tych, co walczą i tych, co pracują.

Schemat ten odpowiadał społecznemu pejzażowi początku XI wieku. Są to przede wszystkim duchowni, a zwłaszcza mnisi (biskup Adalberon kąśliwie przyznaje im potęgę); których zadaniem jest modlitwa wiążąca ich ze światem boskim i dzięki temu mają wszelką władzę duchową na ziemi. Następnie są wojownicy, a ściślej mówiąc ta nowa warstwa społeczna konno walczących żołnierzy, która stanie się nową szlachtą, rycerstwo zobowiązane do obrony obu pozostałych stanów. Wreszcie jest świat pracy, reprezentowany przede wszystkim przez chłopów, ich pierwotnie zróżnicowana sytuacja prawna stopniowo się ujednolica, a owocami swej pracy zapewniają pozostałym dwóm stanom wyżywienie. Jest to społeczeństwo na pozór harmonijne, wzajemnie uzupełniające się, w którym ci, co pracują, cieszą się awansem, jeśli nie społecznym, to przynajmniej ideologicznym.

W rzeczywistości jednak ten ideologiczny model bardzo szybko dostosuje się do rzeczywistości społecznej, umacniając ją: odniesienie modelu trójfunkcyjnego do biblijnego schematu trzech synów Noego pozwoli na podporządkowanie stanu trzeciego dwóm pierwszym, tak jak Cham, najmniej szanujący ojca, stał się sługą dwóch braci, Sema i Jafeta. Model ten więc, na pozór egalitarny, w rzeczywistości umacniał nierówność społeczną między trzema poszczególnymi stanami.

Ten podstawowy schemat posłużył za punkt wyjścia dla trzech pierwszych portretów niniejszej książki: mnicha zobrazowanego przez Giovanniego Miccoliego, rycerza w opisie Franca Cardiniego oraz wieśniaka (i jego pracy) w przedstawieniu Giovanniego Cherubiniego.

Giovanni Miccoli uwypukla cechujące średniowiecznych mnichów zachodnioeuropejskich pragnienie hegemonii społecznej oraz

ich elitarną mentalność. Uważają się za jedynych prawdziwych spadkobierców pierwotnego Kościoła i oceniają życie ludzi zgodnie i własną hierarchią wartości moralnych i zasług, na której szczytynie stawiają siebie samych.

Bardziej niż odosobniony i niezależny eremita mnich żyje według pewnej reguły i uosabia ideały posłuszeństwa i dyscypliny. Jego powołaniem jest szukanie Boga w modlitwie i w samotności, lecz dąży on również do osiągnięcia duchowego pokoju. Nie tylko modli się o zbawienie bliźnich, ale przede wszystkim dąży do osiągnięcia doskonałości i odkupienia. Klasztor staje się zarazem samotną wyspą, oazą, lecz także i miastem, miastem świętym. Mnich utrzymuje stosunki tak z Bogiem, jak i z diabłem, dla którego stanowi ulubiony łup. Wyćwiczony w stawianiu czoła szatańskim podstępom, broni innych ludzi przed tym odwiecznym wrogiem. Jest również specjalistą od śmierci, dzięki prowadzonym przez klasztory nekrologom, stanowiącym łańcuch modlitw za zmarłych. Jest doradcą i pośrednikiem, przede wszystkim wielkich tego świata. Również jest człowiekiem kultury, strażnikiem spuścizny klasycznej, znawcą lektury i pisma dzięki klasztornym skrytoriom (*scriptorium*), bibliotekom oraz pracownikom przepisywania i ozdabiania rękopisów. Łączy w sobie wigor intelektualny i uczuciową ekspansywność z umiejętnością pisania, która jest w stanie wyrazić i stonować odczucia, nieudolności oraz subtelne i sekretne uwagi. Klasztor jest przedsionkiem raju i mnich bardziej od innych jest predestynowany na świętego.

Rycerz, według Franca Cardiniego, żyje w nieustannej huśtawce, między aktami przemocy i pokoju, przelewem krwi a Bogiem, aktami rabunku a obroną ubogich. Od czasu, gdy staje się bohaterem indywidualnej biografii, a mianowicie biografii Gerarda z Aurillac, napisanej w X wieku przez opata Odon z Cluny, przemienia się w *miles Christi*, rycerza Chrystusowego. Hiszpańska *reconquista* i wyprawy krzyżowe otwierają szerokie pole dla jego ducha przygody oraz pobożności, a także wyznaczają mu miejsce w świecie fantazji. Jest on bohaterem pierwszych wielkich utworów w języku ludowym, *Pieśni o Rolandzie* (*Chanson de Roland*) i *Pieśni o Cydzie* (*Cantar de mio Cid*). Tworzy się dla niego i z myślą o nim etykę ry-

cerską, która oscyluje między wojenną brawurą a rozwagą: Roland jest waleczny, lecz Olivier jest mądry. Rycerz odegrał istotną rolę w odkryciu nowożytnej miłości, a jego seksualne zachowania oscylują między rozpustnym gwałtem a wyrafinowaniem miłosnych rozkoszy i nieosiągalnej miłości. Jest również sprawcą awansu młodych. Natchniony wojennym uniesieniem i mistycznym zapałem jest on zarazem, jak to określił Vivien, świętym i rzeźnikiem. Chrystianizacja dawnych barbarzyńskich rytów przekazywania broni stworzyła bardzo ważny dla młodego rycerza obrzęd przejścia — *investyturę*.

W XII wieku święty Bernard pobłogosławił narodziny nowego rycerstwa, a mianowicie mnichów-rycerzy z zakonów krzyżowych. Jak mnich, tak i rycerz są bohaterami tej *pugna spiritualis*, walki przeciwko diabłu. Wraz z Parsifalem rycerz staje się mistykiem, a rycerska przygoda przemienia się w religijne poszukiwanie Graa-la. Rycerski świat wyobrażeń, który przetrwa do czasów Krzysztofa Kolumba, tego mistycznego *conquistadora*, karmi się strawą mi-tyczno-folklorystyczną oraz złudnymi obrazami Wschodu; wyraża się w polowaniach, w heraldyce, w bestiariach, a przede wszystkim w turniejach, wobec których Kościół jest bezsilny, mimo trwającego przez całe stulecie zakazu (1215-1316). Instytucje i kultura rycerska stały się jednym z podstawowych sprawców tego procesu cywilizacyjnego, o którym mówi Norbert Elias¹¹.

Giovanni Cherubini pokazuje średniowiecznego chłopą przez pryzmat dwóch wielkich krzywych demograficznych, które najpierw na początku XIV wieku odnotowują podwojenie się ludności około roku tysięcznego, a następnie gwałtowny spadek wskutek zaraz, nieurodzajów i wojen, trwających aż do połowy XV stulecia. Pokazuje go na tle różnorodnych krajobrazów agrarnych i typów osadnictwa, w skupiskach ludzkich lub w odosobnieniu, w znaczonej karczunkami i zakładaniem polderów walce z przyrodą. Przedstawia go zajętego nieustanną troską o zapewnienie sobie pożywienia, samowystarczalności, w codziennej pracy w polu, przy uprawie różnych kultur, a zwłaszcza zbóż. Chłop jest przede wszystkim produ-

¹¹N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen* (2 tomy), Basel 1936.

centem chleba, w rzeczywistości, w której najważniejszą hierarchią jest hierarchia koloru (mniej lub bardziej biały) i jakości spożywanego chleba. Jest człowiekiem pracy, nieustannie zagrożonym z powodu słabości rolnictwa wobec natury i znikomości zysku. Niekiedy jest również człowiekiem wyspecjalizowanych, biednych lub bogatych kultur, winnej latorośli, oliwek, kasztanów; umie też korzystać z marginalnych zasobów, jak pasterze przez sezonowy wypas owiec czy robotnicy leśni. Wieśniaczka jest natomiast przede wszystkim robotnicą tekstylną, tkaczką. Chłop, bohater niezycliwych mu opisów w źródłach, zostanie wyróżniony w urokliwych, artystycznych przedstawieniach prac poszczególnych miesięcy¹². Jest to człowiek, który najchętniej żyje na świeżym powietrzu, a w zimie zabija wieprza i spożywa go powoli przy domowym ognisku.

Ze społecznego punktu widzenia chłop stoi między panem a wspólnotą wiejską. Zdaniem Cherubiniego, jest on od dawna mieszkańcem wsi, od czasów antycznych, a nawet prehistorycznych; zdaniem innych zaś proces grupowania się we wsiach miał się upowszechnić dopiero w XI wieku¹³. Ze strony pana ciąży na nim pańszczyzna, a następnie czynsz w pieniądzu i różnorodne daniny ściągane z niego w obrębie włości feudalnej, a w szczególności obowiązek korzystania z młyna jako monopolu pańskiego. Uciemiężony chłop angażuje się w walkę społeczną; praktykuje najczęściej pasywny opór, choć czasami wybucha w gwałtownych rewoltach. Bardziej niż inni stoi w pierwszej linii w walce z dzikimi zwierzętami: wilkami, niedźwiedziami, lisami. Jego mentalność znana jest nam głównie za pośrednictwem źródeł sądowych, jak na przykład tekstów wykorzystanych przez Emmanuela Le Roy Ladurie w książce *Montaillou, wioska heretyków* (wyd. pol. Warszawa 1988). Źródła literackie wyrażają pogardę, a nawet nienawiść w stosunku do wieśniaka; tego analfabety, który — jak daje się do zrozumienia — stoi gdzieś pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. To on przede wszystkim

¹² C. Frugoni, *Chiesa e lavoro agricolo nei testi e nelle immagini dall'eta tardo-antica aWeta romana* (w:) *Medioeuo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna 1980, s. 321-341; R. Mane, *Calendriers et techniques agricoles (France-Italie XII^e-XIII^e siecles)*, Paris 1983.

J. Chapelot, R. Fossier, *Le uillage et la maison au Moyen Age*, Paris 1980.

praktykuje religijność zwaną ludową, którą Kościół ochrzcił mianem przesądów. Stanowi on niewątpliwie najbardziej podatny grunt na wszelkie wierzenia i obrzędy, które zwykliśmy zwać magicznymi. W ten sposób ludność wiejska, będąca przecież zdecydowaną większością w tym opartym na posiadaniu ziemi społeczeństwie, jest w oczach panującej kultury i ideologii grupą marginalną mimo gorliwości w odwiedzaniu wiejskiego kościoła. Skłania to niektórych duchownych uczonych do pełnego fantazji wyjaśniania etymologii słowa dzwon (*campana*), które pochodziłoby właśnie od ludzi wsi (*campus* wł. *campagna*). On zaś odwzajemnia się społeczeństwu za tę pogardę. W pewnych dokumentach i w pewnych jego zachowaniach dochodzi do głosu niechęć do panów i mieszkańców miast. Zakierie były tylko wybuchem zadawnionych żalów i pretensji.

POMINIĘCI

Przedstawiając dziesięć różnych typów średniowiecznego człowieka, byliśmy zmuszeni do dokonania wyboru i ograniczenia się do najważniejszych, jeśli chcieliśmy uniknąć rozmydlenia w mnogości typologicznej.

Mówiłem już o wykluczeniu pielgrzyma i krzyżowca. Lecz trójka: mnich, rycerz, chłop nie przedstawia w sposób wyczerpujący poszczególnych kategorii trójfunkcyjnego schematu. Wśród *oratores* opuściliśmy biskupa, ważną figurę, o której będzie jednak mowa przy okazji świętości (A. Vauchez), świeckiego księdza, a przede wszystkim brata z zakonów żebraczych, które pojawiły się w XIII wieku, kaznodziejskiego, czyli dominikanów, oraz minorytów, czyli franciszkanów, a także augustianów i karmelitów. Postacie niewątpliwie o wielkim znaczeniu, lecz tylko dla ostatnich stuleci naszego okresu, kiedy będziemy często ich spotykać obok świeckich w ciągu tych trzech wieków. W świecie *bellatores* pominęliśmy żołnierza najemnego, walczącego dla zysku, żołnierza zawodowego pojawiającego się dopiero pod koniec naszego okresu, który zostanie dostrzeżony dopiero wtedy, gdy przekształci się w niezdyscyplinowanego rabusia, w napadającego na drogach bandytę, jakiego zobaczymy wśród ludzi marginesu społecznego opisanych przez

(inonka. Ograniczyliśmy wreszcie *laboratores* do jakościowo i ilościowo najważniejszej ich grupy, to znaczy chłopów — przedmiot ataków w trójfunkcyjnym modelu w XI i XII wieku. Rzemieślników i robotników¹⁴ odnajdziemy wśród mieszczan Jacquesa Rossiauda. Może najbardziej jaskrawy przypadek tego celowego pominięcia stanowi pan feudalny. Ale jakże opisać tę postać, bez zajęcia się tym rozległym tematem, jakim jest feudalizm? Ustąpiliśmy więc przed Ogromem zadania i ograniczyliśmy się do zwięzłego wspomnienia o nim przy okazji jego związków z chłopem lub częściowo poprzez jego funkcję wojenną, reprezentowaną przez rycerstwo. Nie zatrzymaliśmy się również przy specjalistach od ciała, lekarzach i chirurgach. Nie będziemy tu uciekać się do pretekstu, że wielu lekarzy w środowisku miejskim było Żydami, a w środowisku wiejskim medycyną zajmowali się przede wszystkim dyletanci, im to przypisywano tradycyjne kompetencje i szczególne zdolności; staruszki i znachorzy, zielarze (znawcy ziół leczniczych) i położne, którzy lokalnie zdobyli pewną praktyczną wiedzę. Odsyłamy czytelnika do naukowych i inteligentnych prac, które napisali Jole Agrimi i Chia-ra Crisciani, na temat miejsca lekarza w społeczeństwie i w ideologii średniowiecznej oraz wyobrażeń o związkach zachodzących między duszą a ciałem¹⁵. Marie Christine Puchelle trafnie wskazała, zajmując się osobą czternastowiecznego chirurga króla Francji Filipa Pięknego, dwuznaczność sytuacji lekarza, sytuującego się gdzieś w pół drogi między człowiekiem wiedzy a żyjącym z pracy ręcznej robotnikiem¹⁶.

Wśród ludzi marginesu społecznego dwie kategorie wymagałyby z pewnością szerszego potraktowania niż to, jakie mógł im poświęcić Bronisław Geremek: biedak i heretyk. Jednak podobnie jak w przypadku pana feudalnego, rozległość i złożoność problematyki doty-

¹⁴ B. Geremek, *Le salariat dans l'artisanatparisien aux XIII^e-XIV^e siecles. Etude sur le marche de la main d'auvre au Moyen Age*, wyd. franc. Paris-La Haye 1968 (wyd. pol. *Najemna siła robocza w rzemiośle Paryża XIII-XV w.*, Warszawa 1962).

J. Agrimi, C. Crisciani, *Medicina del corpo e medicina deWanima. Notę sul sapere del medico fino aWinizio del secolo XIII*, Milano 1978; idem, *Malato, medico e medicina nel Medioeuo*, Torino 1980.

M. Ch. Pouchelle, *Corps et chirurgie a l'apogee du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeuille chirurgien de Philippe le Bel*, Paris 1983.

czącej ubóstwa i herezji w średniowieczu zaprowadziłaby nas za daleko. Przypomnijmy, że ubóstwo było jednym z najostrzejszych realiów społecznych i ideologicznych w wiekach średnich. Istnieje cała typologia ubogich, a dobrowolne ubóstwo stanowiło w tej epoce przedmiot zawziętych dyskusji.

Wreszcie, w zajmującej nas epoce, od roku tysięcznego do końca XV wieku, herezja w różnych, mniej lub więcej rozpowszechnionych i gwałtownych formach, była zjawiskiem chronicznym. Heretyk był człowiekiem najbardziej znieawidzonym przez Kościół, ponieważ stał on jednocześnie wewnątrz Kościoła i poza nim i zagrażał samym podstawom ideologicznym, społecznym i instytucjonalnym dominującej religii; podważał wiarę, religijny monopol i autorytet Kościoła.

Również dziecko zostałoby pominięte w niniejszej książce, gdyby Christiane Klapisch-Zuber, mówiąc o kobiecie i pokazując ją w jej funkcji rodzinnej, nie zajęła się również dzieckiem i stosunkiem rodziców do niego. Stosunkiem, który niewątpliwie trzeba oceniać w należytych proporcjach, choć jestem przekonany, że Philippe Aries miał rację, twierdząc, iż dziecko nie było na średniowiecznym Zachodzie istotą cenioną wysoko, co nie przeszkadzało oczywiście rodzicom kochać swoje dzieci, lecz przede wszystkim z perspektywy przyszłych dorosłych, na które miały one wyrosnąć i to w możliwie jak najkrótszym czasie¹⁷.

Nie znajdziemy także na tych stronach marynarza, gdyż przez długi czas pozostaje postacią marginalną w społeczeństwie, które — poza przypadkiem Celtów i Wikingów — boi się morza i potrzeba mu będzie wiele czasu, by ten żywioł opanować, wychodząc od pewnych ważnych wynalazków XIII-XIV wieku, jak ster na rufie, busola, strażnik portowy, a także, o wiele później, mapy. Spotkanie z tymi ludźmi, którzy wydali mu się nieuprzejmi i mało religijni, zdumiało świętego Ludwika, gdy miał okazję ich poznać, płynąc okrętem na krucjatę. Jednakże niewiele wcześniej Jakub z Vitry we wzorach

¹⁷ Ph. Aries, *Unfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime*, Paris 1960 (przekład pol. *Historia dzieciństwa*, Gdańsk 1995).

kazań na użytek różnych stanów świata zamieścił dwa kazania dla ludzi morza¹⁸.

Powstanie państw narodowych, pod koniec zajmującego nas okresu, przyniosło rozwój biurokracji i specjalizację procedury sądowej i finansowej i doprowadziło do powstania nowych kategorii ludzi: sędziów i ogólnie ludzi w togach oraz urzędników pańskich, królewskich i municypalnych. Jednak stoimy tu już u progu nowego średniowiecza, zazwyczaj nazywanego Renesansem lub epoką nowożytną¹⁹.

NOWE TYPY CZŁOWIEKA ZWIĄZANE Z ROZWOJEM MIAST: MIESZCZANIN, INTELEKTUALISTA, KUPIEC

Jednym z najważniejszych aspektów wielkiego postępu, jaki dokonał się na Zachodzie po roku tysięcznym, był rozwój miast. Osiągnął on swój punkt szczytowy w XIII wieku. Miasto zmieniło średniowiecznego człowieka. Zawęziło jego krąg rodzinny, lecz poszerzyło sieć wspólnot, w których życiu uczestniczył; postawiło rynek i pieniądz w centrum jego trosk materialnych; rozwijało horyzonty; stwarzało mu możliwości kształcenia się; otworzyło przed nim nowy świat zabawy ludowej.

Dla Jacquesa Rossiauda mieszczanin rzeczywiście istniał, lecz był więzieniem przestrzeni, miejsca, które mogło stać się najlepszym lub najgorszym miejscem na świecie, w zależności od zajęcia i mentalności. Dla szukającego samotności mnicha matką wszystkich wad, tronem bezbożności był Babilon. Dla żądnego wiedzy i dyskusji kleryka, dla miłującego kościoły i nabożeństwa wiernego najlepszym miejscem na świecie była Jerozolima. Mieszczanin był często imigrantem świeżej daty, wczorajszym wieśniakiem. Musiał się zaadaptować do życia miejskiego, odnaleźć się w nowej kulturze.

¹⁸M. Mollat, *La vie quotidienne des gens de mer en Atlantique (IX^e-XVI^e siècles)*, Paris 1983.

Istnieją dwie podstawowe prace na temat późnośredniowiecznej Francji: B. Guenee, *Tribunaux et gens de justice dans le bailliage de Senlis à la fin du Moyen Age (v. 1360-u. 1550)*, Paris 1963; E. Autrand, *Naissance d'un grand corps de l'Etat, les gens du parlement de Paris, 1345-1454*, Paris 1981.

Rzadko kiedy, jak mówi niemieckie przysłowie, miejskie powietrze rzeczywiście czyniło wolnymi, lecz miasto oferowało całą serię ulg. Znalezienie miejsca zamieszkania stanowiło trudny do rozwiązania problem, co często zmuszało do dzielenia z innymi własnej siedziby. Obok przestrzeni domu istniała jeszcze inna dobrze określona przestrzeń: przestrzeń ograniczona murami miejskimi. Mieszczanin był człowiekiem żyjącym w obrębie murów. Miasto było prawdziwym mrowiskiem ludzkim, które u pewnych ludzi — przykładem może być Mediolańczyk Benvenuto de la Riva w XIII wieku

— rodziło prawdziwą lirykę cyfry — wyliczył on z podziwem wszystkie elementy, wszystkie cuda swego miasta. Miasto było również środowiskiem zatłoczonym. Stanowiło przede wszystkim ośrodek gospodarczy. Jego sercem był rynek. Mieszczanin szybko uczył się, że zależy od rynku. Ludność miejska była splotem różnych komórek — niezbyt licznych rodzinnych grup. Mieszczanin poznał, czym była kruchość rodziny.

Przed wszystkim jednak zdawał sobie sprawę z różnorodności i zmiany. W mieście byli wielcy, średni i mali, byli grubi i chudzi, olbrzymi i drobni. W nim pieniądz był królem, a panującą mentalnością mentalność kupiecka, mentalność zysku. Jeśli w środowisku możliwych najczęstszym grzechem była pycha, *superbia*, wada feudalna, tutaj stała się nim chciwość, *avaritia*, wada mieszczańska. W mieście uczono się doceniać wartość pracy i czasu, lecz przede wszystkim przyzwyczajano się do nieustannych zmian: ciągłego ruchu cen, przekształceń stanów i sytuacji społecznych. W tym środowisku człowiek był nieustannie wystawiany na przypadkowe zrzącenia fortuny, której koło toczyło się bez ustanku. I tak w miastach mnożyły się problemy sumienia. I trzeba się było mieć nieustannie na baczności przed gwałtem, gdyż miasto zachęcało do przestępstwa. Mieszkańcom miast oferowano jako widowisko gwałty fizyczne: wystawienie pod pręgierzem, biczowania, egzekucje skazanych.

W mieście żyło się przede wszystkim wśród sąsiadów i przyjaciół. Mieszczanin stanowił część życia swej dzielnicy, grupy domów, ulicy. Miejsca kontaktów towarzyskich były liczne: karczma, cmentarz, plac, a dla mieszczanek studnia, piekarnia, pralnia. Miesz-

czanina przyciągała również parafia. Żył w poszerzonym świecie prywatnym.

Jednak czasami sąsiedztwo było ciężarem. Pozostawała mu wówczas na szczęście możliwość poruszania się po mieście, przeniesienia lię gdzie indziej, na przykład do innej pobliskiej dzielnicy.

Mieszczanin był również członkiem jednego lub różnych bractw, pokojowych, ochronnych, które przede wszystkim łagodziły i ułatwiały śmierć. To do niego zwracała się skutecznie apostołska działalność zakonów żebraczych, przejmujących na siebie sprawę jego sumienia i zbawienia, i które czasami natrętnie ingerowały w życie domowe, w jego interesy i w świat przeżyć wewnętrznych.

Lecz ogólnie mieszczanin korzystał ze wszystkich możliwości integracji, które miasto mu oferowało.

Mógł wówczas w pełni się cieszyć z pozycji obytego mieszczanina. Nabierał właściwej miastu ogłady, którą po 1350 roku zaczęto nazywać miejskością lub cywilizacją, ponieważ istniał styl życia właściwy światu miejskiemu. Jeśli był człowiekiem majątnym, mógł zażywać rozkoszy stołu, stając się w pełni typowym dla średniowiecza wielkim spożywcą mięsa. Jeśli nie mógł się oprzeć pokusom ciała, coraz bardziej tolerowana prostytucja pozwalała mu je zaspokoić. Jeśli dobrze szły interesy, nie musiał się tego wstydzić, gdyż w mieście ceniło się pracę i, nawet jeśli potępiano się lichwę, pochwalano uczciwie zarobione bogactwa. Jednakże życie w mieście mogło być również ciężkie dla robotnika oddanego na pastwę pracodawcy. Swoim synom mieszczanin mógł zapewnić lepszą przyszłość dzięki posyłaniu ich do szkoły. Dla wszystkich zaś mieszczan miasto było szkołą postępowania i życia. Uczyło umiaru, porządku, uprzejmości. Wszystko było w nim uregulowane lepiej niż gdzie indziej, a przede wszystkim czas, dzięki powolnemu wchodzeniu w użycie w mieście zegara mechanicznego. Mieszczanin uczestniczył w roli widza lub aktora w miejskich pochodach, w radosnych zabawach, w procesjach, w miejskich triumfach. Chory i ubogi miał do dyspozycji szpital. Dla zdrowych był śmiech i szyderstwo karnawałów i hałaśliwych zabaw. Dla średniowiecznego mieszczanina miasto było przede wszystkim świętem. Oto nakreślony przez Jacquesa Rossiauda, może nieco zbyt optymistyczny, obraz średniowiecznego

mieszczanina. Prawdą jest jednak, że ideologia wieków średnich, pomijając pewne środowiska klasztorne, była przychylna miastu.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri zajęła się, być może, najtrudniejszą postacią z tej galerii wzajem uzupełniających się średniowiecznych portretów. Wieki średnie nie znały bowiem intelektualisty. Nie mówiło się o nim. Jednakże niewątpliwie istniał typ człowieka, którego określało się jako pracującego słowem i myślą, nie zaś za pomocą rąk. Mógł on mieć różne nazwy: *magister* (-mistrz), *doctor*, *philosophus* (filozof), *litteratus*, a ogólnie był nim ten, kto znał łacinę.

Był on duchownym i cieszył się przywilejami tego stanu, tym bardziej że jeśli był członkiem mniejszych zakonów, korzystał z przynależności do kleru, bez ciążących na nim obciążeń. Był człowiekiem szkoły, przede wszystkim miejskiej. W XII i XIII wieku przeniósł się z chylącej się ku upadkowi szkoły katedralnej i pozbawionej przywilejów szkoły miejskiej na uniwersytet. Ten ostatni stanowił korporację, a wykładowca był pracownikiem zawodowym. Przewyciężywszy ideologiczną przeszkodę wiedzy bezpłatnej jako daru Bożego, mistrz kazał sobie płacić wynagrodzenie ze strony studentów, miasta czy Kościoła w formie prebendy.

Był człowiekiem ksiąg (których nie lubił pożyczać) i człowiekiem słów, który z naciskiem podkreślał to, co go różniło od pracownika fizycznego, odsuwając się od niego i stawiając własną pracę niezmiernie wysoko. Był powołanym, prawdziwym nauczycielem.

W tym świecie inteligencji postacie wyjątkowe stawały się — niech mi się wybaczy ten paradoks — regułą. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri przypomina niektóre z najwybitniejszych: Św. Anzelm, Abelard, Arnold z Brescii, wielcy mistrzowie uniwersyteccy XIII wieku, a zwłaszcza Roger Bacon; wskazuje problemy wiedzy średniowiecznej oraz odkrycie nowego Arystotelesa.

Życie intelektualisty nie zawsze było łatwe. Pojawienie się mistrzów z zakonów żebraczych na uniwersytecie paryskim wywołało poważny kryzys — mistrzowie ci wprowadzali intelektualne nowości, bardzo cenieni z tego powodu przez studentów, lecz jako członkowie zakonu uchylali się od uczestnictwa w życiu korporacji. Odmawiali na przykład strajkowania. Wprowadzenie idei arabskie-

go filozofa Awerroesa wywołało głęboki kryzys ideologiczny. Czy można było przyjąć za Awerroesem doktrynę o podwójnej prawdzie, istnienie prawd naukowych sprzecznych z prawdami religii? W 1270 roku i 1277 list pasterski mało światłego biskupa Paryża, Stefana Tempiera, zaatakował paryskich intelektualistów. Ogłoszono prawdziwy spis potępionych zdań, który krążył i został narzucony. Mistrz Siger z Brabancji, podejrzany o awerroizm, został uwięziony.

Nasuwa się tu pewne pytanie. Czy Dante był intelektualistą? Podobnie jak Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri skłaniamy się ku pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, ponieważ ma on z nim wiele wspólnych cech: przerastał swoich współczesnych i nie miał wśród nich swojego miejsca, był członkiem korporacji, a mianowicie korporacji lekarzy i aptekarzy, wreszcie zajmował się polityką. Pod koniec zaś XIII i w XIV wieku polityka stała się nową pasją średnio-wiecznego intelektualisty, co w ówczesnej rzeczywistości oznaczało wybranie między papieżem a cesarzem. Ci niezbyt zadowoleni z Kościoła duchowni opowiadali się po stronie cesarza i atakowali świecką władzę papieży; przykładem mogą być Ockham i Marsyliusz z Padwy.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri wyróżnia trzy cechy intelektualisty pełnego średniowiecza. Był kosmopolitą, który dzięki powszechnemu panowaniu łaciny mógł przenosić się z jednej szkoły do drugiej, z jednego uniwersytetu do drugiego. Również był człowiekiem niezależnym, wolnym od obowiązków małżeńskich i rodzinnych, jak niegdyś napisała Heloiza do Abelarda. Był wreszcie człowiekiem autorytetów, imperatywnych tekstów, poczynając od Biblii, lecz nie podporządkowywał się im ślepo; umiał je wzajem zestawić i porównać, dokonać ich krytyki, pogodzić je z racjonalnym badaniem lub wręcz przekładał to ostatnie nad autorytety.

Intelektualista-mieszczanin musiał wybronić się od oskarżenia, że sprzedawał wiedzę, która należała tylko do Boga, podobnie jak związany z miastem kupiec musiał oczyścić się z oskarżenia, że sprzedawał czas, który również należał tylko do Boga.

Pozycja kupca była jednak bardziej dwuznaczna niż intelektualisty. Towarzyszyła mu bowiem dawna, sięgająca jeszcze starożyt-

ności nieufność, umacniająca się wraz z chrześcijaństwem (wszak Chrystus wyrzucił kupców ze świątyni), choć ekonomicznie, społecznie i ideologicznie jego status się poprawił. Od początków wielkiego rozwoju gospodarczego na Zachodzie użyteczność kupca została uznana; przytoczmy na przykład Anglosasa Aelfrica i jego *Colloquium*, z początku XI wieku. Do przekonania o usługach, które świadczył społeczeństwu, dołączyła się świadomość ryzyka, na jakie się narażał, jak podkreśla na przykład norweskie *Speculum regis* z początku XI wieku. Ciągłe jednak pozostawał pariasem. Bracia z zakonów żebraczych zajęli się przywracaniem mu dobrego imienia i przywoływali mu na pomoc czyściec, lecz dominikanin Tomasz z Akwinu zajął dwuznaczne stanowisko w tej sprawie: handel ma w sobie coś, czego należy się wstydić, napisał ten wybitny myśliciel. Granica między kupcem a lichwiarzem była bardzo niewyraźna. Jeśli kupiec w wielu miastach włoskich był królem (Genuńczyk, a więc kupiec, mówi przysłowie), kupiec włoski, Lom-bardeczyk, poza Włochami był niechętnie widziany i w całym chrześcijaństwie nakładał się na niego obraz znienawidzonego Żyda.

Pewien anonimowy poemat angielski z początku XIV wieku dobrze uwidacznia to, co dzieli tę nową, nie akceptowaną etykę tego, co oszczędza od tradycyjnie pochwalanej etyki rozrzutnika czy szafarza. Kupiec działał, opierając się na nowej etyce pracy i własności. Urodzeniu przeciwstawiał talent. Był on *selfmade man*. W końcu pojawia się również święci kupcy, jak na przykład pod koniec XII wieku św. Homobonus z Kremony. Kupiec, człowiek wykształcony, przyczyniał się do rozwoju nowożytnych języków. Nieprzypadkowo najstarszy znany tekst w języku włoskim stanowi fragment rachunków pewnego sienneńskiego kupca z 1211 roku. Kupiec był pionierem nauki języków obcych, udoskonalania miar i wag, posługiwania się pieniądzem. Był człowiekiem pióra: w archiwum kupca z Prato, Francesca di Marco Datini, znaleziono sto pięćdziesiąt listów napisanych w interesach. Przyczynił się do sukcesu jednostki i do podstawowych elementów człowieka, duszy i ciała, dodał dwa nowe elementy: powołanie i czas, które stały się własnością jednostki.

NA MARGINESIE ŚREDNIOWIECZNEGO SPOŁECZEŃSTWA: KOBIETA, ARTYSTA I CZŁOWIEK MARGINESU

W modelu trójfunkcyjnym kobieta nie miała swojego miejsca. Jeśli dla średniowiecznego człowieka istniała kategoria kobiet, to jednak przez dłuższy czas kobiety nie były określane według kategorii zawodowych, lecz przy odwołaniu się do ciała, płci i przynależności do określonej grupy społecznej. Kobieta definiowała się jako żonę, wdowę lub dziewicę. Padała ofiarą ograniczeń ze strony krewnych i rodziny, co przez długi czas uniemożliwiało jej osobistą afirmację jako mającej pewną osobowość prawną, moralną i ekonomiczną jednostce. W średniowiecznych tekstach, wytworach zdominowanego przez mężczyzn społeczeństwa, głos kobiety słyszymy bardzo rzadko i najczęściej należy on do najwyższych warstw społecznych. Dzięki wszakże niedawnym pracom z dziedziny antropologii społecznej Christiane Klapisch-Zuber mogła pokazać kobietę w łonie rodziny. Kobieta była podstawowym ogniwem w nawiązywanych między arystokratycznymi rodami feudalnymi związkach. Stwarzała okazje awansu społecznego dla męża, lecz ogólnie deklasowała się w zawiązywanych z tą intencją małżeństwach. Przejście do nowej rodziny i przekazanie dóbr, które dokonywało się za jej pośrednictwem, powodowało w gruncie rzeczy jej wywłaszczenie, a inflacyjna spirala posagów doprowadziła w ciągu średniowiecza do dewaluacji kobiety. Jednakże, dzięki Kościołowi, rosnący wymóg wyrażenia zgody przez oboje małżonków przy zawieraniu małżeństw stanowił prawdziwą rewolucję wzmacniającą status kobiety, podobnie jak nieśmiało pojawienie się — pod presją młodych — małżeństw zawieranych z miłości.

Jednak porządek rodzinny prowadził do opóźniania się wieku małżeńskiego mężczyzn. Kobieta wychodziła za mąż bardzo młodo za zbliżającego się do trzydziestki mężczyznę, tak że parę dzieliło dziesięć lat różnicy. Kobieta została sprowadzona do swego łona, stała się ofiarą wielkiej płodności, co sprawiało, że przed czterdziestym rokiem połowa jej życia upływała od jednej ciąży do drugiej. Mierną pociechą była przyznana jej władza nad domem, którego ośrodek stanowiła małżeńska sypialnia. Pani przestrzeni domowej, kobieta,

była administratorką rodziny. Podporządkowana zadaniom żony, zobowiązana do zachowania wierności mężowi i poddana jego władzy, znajdowała nikłą pociechę w miłości do dzieci, powierzanych najczęściej mamkom w pierwszych latach życia i dziesiątkowanych wskutek bardzo dużej śmiertelności. We wczesnym średniowieczu do śmierci naturalnej dochodziło jeszcze dzieciobójstwo, które w późniejszych stuleciach ustąpiło miejsca porzucaniu niemowląt. W późnośredniowiecznym społeczeństwie roilo się od znajd, a kobiety pozostawały maszyną podporządkowaną potrzebom rodzinnej prokreacji.

Enrico Castelnuovo wychodzi od pewnego paradoksu: wielkość sztuki średniowiecznej i anonimowość większości twórców. Romanizm widział w tym zanik jednostki na rzecz zbiorowego twórcy, lecz była to wizja intelektualistyczna. Trzeba raczej zauważyć, że podobnie zresztą jak w starożytności, wczesnośredniowieczny artysta stał między pogardą społeczeństwa dla postaci bliskiej kategorii robotników fizycznych a pełnym dumy pragnieniem potwierdzenia własnej sławy, własnego talentu, przynajmniej w wąskim kręgu zleceniodawców i miłośników sztuki, co skłaniało go do umieszczania swego imienia na własnych dziełach. Imiona te, spotykane w starożytności, zaniknęły we wczesnym średniowieczu. We Włoszech pojawiły się znowu w VIII stuleciu. Pierwszą biografię artysty stanowi napisany w VII wieku żywot Św. Eligiusza, pióra ucznia Św. Au-doena. Wychwała się w nim złotnika, artystę w najwyższym tego słowa znaczeniu ze względu na szlachetność materiału, w jakim pracuje. Lecz św. Eligiusz był również prałatem, biskupem, doradcą króla Dagoberta I. Czyż sama jego sztuka wystarczyłaby do natchnienia biografą? I nawet jeżeli złotnik cieszył się pewnym prestiżem, Marc Bloch zwrócił uwagę, że kościoły często przetapiały swoje skarby i przedmioty ze złota, nie przypisując żadnej wartości dziełu artysty.

Przed XIV wiekiem nie istniał termin na określenie artysty, podobnie jak nie było słowa na zdefiniowanie intelektualisty. Dzieli on z rzemieślnikiem termin *artifex*, zważywszy na to, że łacińskie słowo *ars* odnosiło się bardziej do techniki i do zawodu niż do dziedziny wiedzy i do tej bliżej nie sprecyzowanej dziedziny, którą Zachód

nazwie później sztuką. W średniowieczu istniała cała hierarchia tych anonimowych artystów. Coraz częściej, obok złotnika, na jej liczyce stawał architekt. Jednak to dopiero w gotyckiej Francji, w XIII wieku, architekt zaczął uważać się za mistrza (*magister*), a także za intelektualistę, mistrza kamieni (*maitre-es-pierres*). Lecz Jeszcze w XIV wieku przy budowie katedry mediolańskiej będzie się przeciwstawiać wiedzę bez sztuki francuskich architektów sztuce bez wiedzy lombardzkich murarzy.

Częste w XII stuleciu podpisy i wzmianki o artystach (przypomnimy artystów z Modeny, Lanfranca i Wiligelma, i z Parmy, Benedetto Antelamiego), którzy prawdopodobnie korzystali z pewnej nobilitacji sztuk mechanicznych obok sztuk wyzwolonych, stały się dziwnie rzadsze w XIII wieku, choć prestiż artysty, wsparty nawrotem do starożytności, wzrósł zwłaszcza we Włoszech, gdzie komuny miejskie sprzyjały gloryfikacji artystów, o których miasta zaczęły zabiegać, ponieważ budowle i dzieła sztuki zaspokajały budzące się u mieszczan pragnienie prestiżu i piękna.

I rzeczywiście wypłynięcie artysty w społeczeństwie średniowiecznym opóźniała jedynie dwuznaczność jego statusu, a także i powolność procesu, który z pojęć i wrażeń wielkości, porządku i bogactwa wykształcał ideę i poczucie piękna.

KATEGORIE KRAŃCOWE: CZŁOWIEK MARGINESU I ŚWIĘTY

Przejdźmy wreszcie do dwu przeciwstawnych wcieleń średniowiecznego człowieka: człowieka marginesu i świętego.

W wiekach średnich nie było większej różnorodności niż ta, jaka panowała w świecie ludzi marginesu. Jednak wiązało ich w jedną kategorię to wyłączenie z uznanej społeczności, z którego powodu zostali oni zepchnięci na margines lub nawet poza niego.

Pierwszym z ludzi marginesu jest wygnaniec. Bronisław Geremek przypomina, że we wczesnym średniowieczu wygnanie uważane było za karę równoznaczną z karą śmierci. Wykluczenie ze zwyczajnego środowiska mogło stać się rodzajem wewnętrznej banicji, porównywalnej do klątwy i ekskomuniki; stanowiło wykluczenie

człowieka z pewnego kraju, z łask sakramentów, pozbawienie go codziennych środków służących zbawieniu, postawienie poza sferę sacrum i Kościoła. Taki był ekstremalny przypadek przestrzennego wyobcowania, wygnanie na wieś, do mających złą sławę dzielnic, a pod koniec średniowiecza, do miejskiego getta. Poczynając od XIII wieku, pojawiły się archiwa represji, w których odnotowywano miejskie przestępstwa, a w XIV i XV wieku we Francji przebaczenia udzielane przestępcom, uzasadniane w tzw listach odpuszczających, pozwalają na poznanie tego świata ludzi marginesu, którym dana została możliwość społecznej reintegracji. Jednak granica między światem przestępstwa a światem pracy była bardzo płynna. Człowiek marginesu często był pochodną pielgrzymek i wędrowek w poszukiwaniu pracy. Poznajemy losy ludzi marginesu — złoczyńców. W XIV i XV wieku ludzie marginesu często organizowali się w bandy włóczągów, złodziei, rabusiów, morderców.

Obok przestępstw również i zła reputacja (*infamia*) rodziła ludzi marginesu. Mogła być ona indywidualna lub zbiorowa, jak w przypadku *illiciti* lub nieuczciwych zawodów, których lista coraz bardziej się kurczyła, poczynając od XIII stulecia. Nadal do parających się hańbiącym zawodem zaliczani byli ludzie występujący w przedstawieniach, jak na przykład żonglerzy (mimo prowokacyjnej postawy św. Franciszka, który określał siebie samego jako żonglera Bożego), prostytutki (mimo ich etyki zawodowej) oraz lichwiarze (mimo czyścicowej pokuty).

W tym społeczeństwie, w którym dwuznaczny stosunek do cielesności zaznaczał się z tak wielką ostrością, również człowiek chory i kaleki zbliżał się ku kategoriom marginesu społecznego. Otwarte wykluczenie ze społeczeństwa dotknęło jednak tylko najniebezpieczniejszego, najbardziej gorszącego, najnędniejszego wśród nich, a mianowicie trędowatego, choć za przykładem Jezusa św. Ludwik pocałował go i obsługiwał mu.

Skrajne postacie marginesu społecznego, heretyk i Żyd, zostają tylko przelotnie wspomniane przez Bronisława Geremka, który zwraca uwagę na świadectwa niesławy, jaką były napiętnowane, na ich wyśmiewanie w karnawale i na te ważne punkty odniesienia,

jakie odróżniały je jednak od średniowiecznego człowieka marginesu: stabilność, praca, uznawany status.

Istniał również człowiek, który uosabiał najwyższą realizację człowieka wieków średnich: święty.

Święty ustanawiał kontakt między niebem a ziemią. Był przede wszystkim niezwykłym zmarłym; był, jak to określił Piero Campo-resi, świadectwem obojętnego ciała, a jego kult rozwijał się wokół cielesnych szczątków, wokół grobu, wokół relikwii. Był również człowiekiem skutecznego pośrednictwa, wsparciem dla Kościoła, przykładem dla wiernych. Był patronem zawodów, miast i wszystkich wspólnot, w których żył średniowieczny człowiek, a dzięki noszonemu imieniu stawał się indywidualnym patronem ówczesnych mężczyzn i kobiet.

Jednakże świętość średniowiecznego świętego nie była ani ponadczasowa, ani wchłonięta przez ciągłość kulturową, jak utrzymywał etnograf Saintyves, widząc w nim tylko kontynuatora starożytnych bogów pogańskich. Święty w początkowym okresie był męczennikiem, we wczesnym średniowieczu pozostawał pod wpływem wschodniego ascety, później zaś, najczęściej, uosabiał się w możliwych: biskupie, mnichu, królu, szlachetnie urodzonym. Stał się wyrazem przewagi męskości, dorosłości i arystokratyzmu w ideale człowieka wieków średnich. W stuleciach następnych, poczynając od XII i XIII, zarysował się proces stopniowego przechodzenia od świętości funkcyjnej ku świętości pochodzącej z naśladowania Chrystusa. Najpierw zawodowy, święty utwierdzał się następnie wśród zwykłych ludzi. Wystarczało, w granicach ludzkich możliwości, realizować ideał życia apostołskiego i doskonałości ewangelicznej, pójść nagim za nagim Chrystusem. Świętość nabrała duchowego charakteru i została związana bardziej ze sposobem życia niż z kondycją społeczną, bardziej z moralnością niż z cudami. U schyłku wieków średnich coraz większa liczba świętych, natchnionych proroków i wizjonerów narzuciła się społeczeństwu. Święci, mężczyźni i kobiety, często byli mistykami, kaznodziejami, wizjonerami.

Poczynając od XII stulecia, Kościół poddał kanonizację kontroli, jednak to lud pozostał przez całe średniowiecze twórcą świętych.

CHRONOLOGIA: TRWANIE I PRZEMIANY ŚREDNIOWIECZNEGO CZŁOWIEKA

Zmienia się więc, jak pokazał Andre Vauchez, nawet święty, który mógłby się wydawać postacią chrześcijańską o niezmiennych rysach. Okres schyłku starożytności i wczesnego średniowiecza był najistotniejszy dla uformowania się średniowiecznego człowieka. Dlatego Giovanni Miccoli sięgnął do pierwszych wieków chrześcijaństwa, pokazując pojawienie się mnicha. Franco Cardini przedstawił rycerza, wychodząc od wojowników okresu rzymsko-barbarzyńskiego. A już imperium karolińskie podejmowało pierwsze kroki przeciwko włóczęgom, pierwowzorom przyszłego człowieka marginesu społecznego. Człowiek wieków średnich — stare, przekształcone przez chrześcijaństwo dziedzictwo — sięga swymi korzeniami bardzo daleko.

Człowiek ten wszakże się zmienia około roku tysięcznego, kształtując specjalizację funkcji i waloryzację ludzi świeckich; a zwłaszcza w XIII wieku, w którym społeczeństwo staje się złożone; gdzie mnożą się różne stany, poszczególne profile coraz bardziej się różnicują, a skala wartości, w obrębie coraz szerzej otwartej na świat religijności, schodzi coraz bardziej z nieba na ziemię, co nie przeszkadza, by człowiek średniowiecza pozostawał głęboko religijny i troszczył się o swoje zbawienie, które jednak w coraz mniejszym stopniu zasadza się na pogardzie dla świata, a w coraz większym — na jego ulepszaniu.

Człowiek średniowieczny zmienia się wreszcie raz jeszcze w stuleciach XIV i XV wystawiony na straszliwe próby, dotknięty głębokim kryzysem systemu feudalnego, lecz również odnowiony, unowocześniony dzięki nowym strukturom i skali wartości.

Giovanni Miccoli, idąc śladami mnicha, nie wyszedł poza XIII wiek, gdy pierwsze miejsce w świecie posiadających regułę zdobyli bracia zakonów żebraczych. Franco Cardini pokazuje klasycznego rycerza średniowiecznego, uchwyconego w stuleciach XIV i XV, w przesadności rycerskich widowisk, w modzie na zakony rycerskie, w zmianach techniki wojennej. Wiek XIV był wiekiem upadku rycerstwa.

Dla Jacquesa Rossiauda piętnastowieczny mieszczanin staje się coraz bardziej *citoyen ceremoniel* (mieszczanin ceremonii), wciągnięty w wir świąt, pochodów, karnawałów.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri zauważa, jak intelektualista coraz bardziej angażuje się w politykę (Wiklef, Hus, Ger-son), idzie w kierunku porzucenia łaciny i wyrażania swoich przekonań również poza środowiskiem uniwersytetu: w swoim otoczeniu, w akademii, bibliotece, na dworze. Petrarka ucieka z miasta. Przejęty melancholią intelektualista średniowieczny ustępuje miej-sca intelektualistom-humaniście i intelektualistom nadwornemu.

Kupiec Arona Guriewicza ulega dominacji majątku, uważa coraz bardziej czas za pieniądź, choć i on jest przejęty kupieckim pesymizmem odrodzenia i przechodzi od pełnego feudalizmu do rodzącego się kapitalizmu.

Enrico Castelnuovo jest świadkiem sukcesu i uznania artysty w Czyścicu Dantego, gdzie zostali wymienieni dwaj miniaturzyści, Oderisi z Gubbio i Franco Bolognese oraz dwaj malarze, Cimabue i Giotto. Sława Giotta rozciągnie się na całą korporację.

Bronisław Geremek dostrzega gromady włóczędów, żebraków, nędzarzy i złoczyńców zalewających świat chrześcijański odrodzenia i epoki nowożytnej.

NIKTÓRE OBSESJE CZŁOWIEKA WIEKÓW ŚREDNICH

Pojęcie człowieka średniowiecznego usprawiedliwia również fakt, że system ideologiczny i kulturalny, w którym on funkcjonował i zawarty w nim element wyobraźniowy narzucały większości mężczyzn (i kobiet) tych pięciu wieków, duchownych i świeckich, bogatych i biednych, silnych i słabych — wspólne struktury myślowe, podobne przedmioty wierzeń, fantazji, obsesji. Status społeczny, poziom wykształcenia, dziedzictwo kulturowe, strefy geograficzno--historyczne niewątpliwie wprowadzały różnice w formie i treści tych postaw kulturowych i psychologicznych. Wszak tym, co uderza w znacznie silniejszym stopniu, jest to, co one miały i wyrażały jako wspólne. We współczesnym człowieku zachodniej Europy przetrwały, mniej lub bardziej wyraźne, przekształcone w nowe systemy psy-

chiczne, niektóre z tych zawłości mentalności i zachowań. Jednak, jeśli jest rzeczą normalną, że zachowaliśmy pewne cechy naszego przodka, człowieka średniowiecza, przypomnienie jego obsesji pozwala nam dostrzec przede wszystkim to, co nas od niego różni. Człowiek średniowiecza wydaje się nam egzotyczny. By przywołać do życia jego obraz, historyk musi odwołać się do swojego wycucia przemian i stać się historykiem etnografii, by w pełni ocenić jego oryginalność.

Grzech. Człowiek średniowiecza żyje w obsesji grzechu. Popęlnia ten grzech, oddając się diabłu, deklarując się zwyciężonym przez namiastki grzechu — przywary, które widzi pod symbolicznymi postaciami zwierząt, groźnych alegorii uosabiających grzechy główne. Liczba ich w XII wieku została ustalona na siedem: pycha, skąpstwo, nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, nieczystość, gniew, zazdrość, lenistwo. Albo widzi je jako złudne, uwodzicielskie córki diabła, wydane za mąż za poszczególne stany społeczeństwa.

Diabeł ma dziewięć córek, które wydał za mąż:
symonię — za świeckich duchownych, hipokryzję —
za mnichów, rabunek — za rycerzy, świętokradztwo
— za chłopów, fałsz — za urzędników sądowych,
lichwę — za mieszczan, wystawność — za matrony
oraz rozpustę, której nie wydał za mąż, lecz podsuwa wszystkim za kochankę²⁰.

Widzialne i niewidzialne. Współczesny człowiek, nawet ten, który zasięga porad jasnowidzów i wrózek, wywołuje duchy przy kręcącym się stoliku i uczestniczy w czarnych mszach, jest świadom wyraźnej granicy między tym, co widzialne, a tym, co nie-

²⁰ Tekst ten — który zapomina wymienić jedną z córek — jest na okładce florenckiego rękopisu z XIII wieku. (Według *Historii Kościoła katolickiego*, M. Banaś, t. 2, s. 218, Warszawa 1987, dziewiątą córką jest oszustwo, wydaną za kupców — przyp. red.).

widzialne, między tym, co naturalne, a tym, co ponadnaturalne. Jednakże nie było tak w przypadku człowieka wieków średnich. Nie tylko to, co widzialne, było dla niego odbiciem tego, co niewidzialne, lecz i to, co ponadnaturalne, stale interweniowało w codziennym życiu; człowiek średniowiecza był otoczony nieustannymi aparycjami. Nie istniała wyraźna granica, a tym bardziej bariera, między naszym światem a światem nadnaturalnym. Istnienie czyścica zostało dowiedzione przez różne aparycje, a prowadziły do niego otwory w ziemi: sycylijskie kratery lub irlandzkie groty. Swe aparycje czynili również zmarli, którzy nie zostali zbawieni, fantazmy pogaństwa i folkloru, za poduszczeniem Szatana. Aparycje te budziły grozę, lecz nie zdziwienie.

Świat nadprzyrodzony. Wieczność jest dla średniowiecznego człowieka niedaleko. Choć coraz mniej wierzy w bliskość Sądu Ostatecznego, jest to możliwość, której nie wyklucza. Piekło i Raj mogą nadejść jutro. Święci są już w Raju, a ci, co z pewnością zostali potępieni (bardzo liczni), znajdują się już w Piekło. Przestrzenny system świata nadprzyrodzonego staje się w wiekach XII i XIII systemem racjonalnym. Jest on systemem trzech i pięciu miejsc. Trzech miejsc podstawowych: Piekła i Raju oraz znajdującej się pomiędzy nimi przestrzeni pośredniej i tymczasowej, gdzie splamieni grzechami lekkimi lub w stanie nie wypełnionej do końca pokuty zmarli spędzają dłuższy lub krótszy czas — Czyściec, który przybiera swą ostateczną postać u schyłku XII wieku. Przed powstaniem zmarłych i Sądem Ostatecznym Czyściec zaniknie, gdyż jego ostatni mieszkańcy osiągną Raj, którego jest przedsionkiem. Przestrzeń nadprzyrodzona obejmuje również dwa miejsca pomocnicze: Otchłań patriarchów Jezus opróżnił, zstępując do Piekieł w czasie swej ziemskiej śmierci: sprawiedliwi Starego Testamentu, lecz nie ochrzczeni, jako że żyli przed Wcieleniem Chrystusa, osiągnęli w ten sposób Raj i opustoszałe miejsce ich przebywania zostało na zawsze zamknięte. Otchłań dzieci, wreszcie, przyjmuje na wieki dzieci zmarłe bez otrzymania chrztu, gdzie nie będą doznawać cielesnych kar, lecz również zostaną na zawsze pozbawione najwyższej radości płynącej z oglądania i kontemplowania Boga.

Cuda i ordalia. Wszyscy uznają częste ingerencje Boga, pośrednie lub bezpośrednie w życie codzienne wbrew naturalnemu porządkowi rzeczy. Istnieje cała hierarchia orędowników, najpotężniejsza ze wszystkich, Dziewica Maryja, może uzyskać od Boga każdy cud, również i główni święci mają duże wpływy u Boga. Pewni święci, a zwłaszcza święci lokalni, są mniej lub bardziej wyspecjalizowani. Cuda są wyjątkowo liczne tam, gdzie słabość średniowiecznego człowieka jest szczególnie wyraźna: w sferze ciała, gdzie niezliczone są cudowne uzdrowienia, w sferze rodzających i dzieci, ulubionych ofiar średniowiecznej nieznajomości fizjologii i medycyny. W celu ograniczenia wątpliwej działalności rzekomych tauma-turgów Kościół od początku XIII wieku dąży do ograniczenia mocy świętych do okresu po ich śmierci. Wysiłki te prowadzą do rozkwitu kultu relikwii, których dotknięcie może sprawić cud.

Bóg może również pozwolić na okolicznościowe naruszenie praw natury w przypadku sądów, które są Mu bezpośrednio poddane, a w szczególności w przypadku dowodów za pośrednictwem wody lub ognia. Oskarżony nie umiejący pływać dowodzi swej niewinności, nie topiąc się tam, gdzie naturalną siłą rzeczy powinien by się utopić. W przypadku dowodów za pośrednictwem ognia niewinnie oskarżony może trzymać w ręku kawałek rozpalonego metalu lub przechodzić przez płomień bez poparzenia się. Wyrok Boży może się również przejawiać w rezultacie szczególnego pojedynku, w którym jedną z dwóch stron w walce stanowi oskarżony lub zastępujący go bezpłatnie lub za pieniądze przedstawiciel. Kościół na IV Soborze Laterańskim w 1215 roku zabronił tych ordaliów. Wprowadzone wówczas postanowienia stanowiły prawdziwą rewolucję w dziedzinie dowodów sądowych; świadectwa ustne i pisane zastąpiły werdykt broni i dowody fizyczne. Chrześcijaństwo więc oddaliło trochę człowieka średniowiecznego od magicznych wierzeń i praktyk.

Pamięć. Ludzie średniowiecza są przeważnie analfabetami. Aż do XIII wieku taka jest sytuacja większości ludzi świeckich. W tym świecie niepiśmiennych słowo nabiera szczególnej mocy. Z kazań człowiek średniowiecza czerpie pojęcia, anegdoty, wychowanie mo-

ralne i religijne. Słowo pisane cieszy się niewątpliwie wielkim szacunkiem, który bierze się z prestiżu Pisma Świętego oraz ludzi pióra, kleru, poczynając od mnichów, jak tego dowodzi *scriptorium*, miejsce do pisania, pomieszczenie nieodzowne w każdym klasztorze. Natomiast największym środkiem komunikowania się jest słowo mówione, bardzo starannie przechowywane. Człowiek średniowieczny jest obdarzony doskonałą pamięcią, naturalną lub wyrobioną w wyniku specjalnych ćwiczeń. W procesach i sporach świadectwo ludzi starych — ludzi o długiej pamięci, w społeczeństwie, w którym dar życia jest krótki, cieszy się szczególną wagą. Intelktualiści, prawnicy, kupcy uczą się technik ćwiczenia pamięci. Sztuka pamięci zajmuje wybitne miejsce w wykształceniu średniowiecznego człowieka²¹. W społeczeństwie, w którym przysięga — kontrolowana przez Kościół — jest tak ważna, człowiek dotrzymujący danego słowa, a wierność jest potwierdzona długą pamięcią, narzędziem dobrej sławy (*bona fama*), jest człowiekiem szanowanym. Chrześcijaństwo ludzi średniowiecza jest chrześcijaństwem tradycji, chrześcijaństwem pamięci. Czyż Chrystus w Wielki Czwartek nie powiedział swoim uczniom, ustanawiając pod koniec wieczerzy sakrament Eucharystii: To czyńcie na moją pamiątkę?

Mentalność symboliczna. Człowiek średniowiecza, podobnie jak poeta Baudelaire, żyje w gąszczu symboli. Jak powiedział święty Augustyn, świat składa się z *signa* i *res*, ze znaków, to znaczy symboli i z rzeczy. *Res* są prawdziwą rzeczywistością, pozostają jednak zakryte; człowiek jest w stanie uchwycić tylko znaki. Najważniejsza księga, Pismo Święte, zamyka w sobie całą strukturę symboliczną. Każdej postaci, każdemu wydarzeniu Starego Testamentu odpowiada postać i wydarzenie Nowego Testamentu. Człowiek średniowiecza jest nieustannie zajęty odczytywaniem znaków i wzmaga to jego uzależnienie od kleru, wykształconego w dziedzinie symboli. Symbolizm przewodzi sztuce, a zwłaszcza architekturze, w której kościół jest przede wszystkim budowlą symboliczną. Dominuje także w świecie polityki, w którym wielkie

21 E Yates, *The Arts of Memory*, London 1966.

znaczenie mają różne symboliczne ceremonie, jak na przykład namaszczenie króla, a sztandary, broń i emblematy mają olbrzymią wagę. Symbolizm wreszcie króluje w literaturze, gdzie często przybiera postać alegorii.

Cyfry i liczby. Człowiek średniowiecza jest zauroczony cyfrą. Aż do XIII wieku największą fascynację budzą cyfry symboliczne. Trzy — cyfra Trójcy Świętej; cztery — cyfra Ewangelistów, rzek raj, głównych cnót, kierunków świata; siedem — cyfra religii (siedem darów Bożych, siedem sakramentów, siedem grzechów głównych...); dziesięć — liczba Dekalogu, przykazań Bożych i kościelnych; dwanaście — liczba Apostołów i miesięcy roku itd. *Apokalipsa* odsłania cały świat symbolicznych liczb, w których zakodowane są sens i przyszłe losy ludzkości, włącznie z *Millenium*, tą mityczną, wyczekiwaną i budzącą trwogę epoką tysiąca (to znaczy wielu lat), w której po doświadczeniach Antychrysta ma nadejść długotrwałe królestwo sprawiedliwości i pokoju na ziemi.

Później zaś, pod naciskiem nowych potrzeb społecznych (rachunki kupieckie i pańskie, skarbowość powstających Państw) oraz pod wpływem rozpowszechnienia się matematyki (zwłaszcza w wyniku przekładów łacińskich *Elementów* Euklidesa oraz podręczników takich jak *Liber Abaci* pióra Pizańczyka Leonarda Fibonacciego z 1202 roku) tę fascynację cyfrą zastępuje coraz bardziej liczba precyzyjna, naukowo policzalna, przedmiot operacji arytmetycznych. Człowiek późnego średniowiecza przejęty jest modą, manią, a nawet pasją arytmetyki²². Wprowadza to arytmetyczną przesadę nawet do samej religii: w testamentach prosi się o setki, tysiące, dziesiątki tysięcy mszy; a arytmetyka odpustów i zmusne obliczanie lat Czyśćca, które wywołują protest Lutera, złożą się na zjawisko, nazwane przez Jacquesa Chiffolleau księgowością świata nadprzyrodzonego²³.

²² A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978.

J. Chiffolleau, *La comptabilite de l'au-dela: les hommes, la mort et la religion dans la region d'Avignon a la fin du Moyen Age*, Roma 1980.

Obr a z.y i kol o ry. Analfabetyzm, który ogranicza pole działania słowa pisanego, oddaje obrazom tym większą władzę nad zmysłami i umysłem średniowiecznego człowieka. Świadom tego Kościół czyni z obrazów użytek, by tego człowieka informować i kształtować. Dydaktyczny i ideologiczny wydźwięk namalowanego czy wyrzeźbionego obrazu przez dłuższy czas będzie przeważać nad jego czysto estetyczną wartością. W języku starofrancuskim rzeźbiarz nazywa się *imagier* (twórca obrazów). System symboliczny, który zniekształca formę na rzecz uwydatnienia treści, dominuje aż do XIII wieku, gdy zastąpi go nowy system symboliczny oparty na naśladowaniu natury i zastosowaniu perspektywy, jaki zwykliśmy zwać realizmem. Człowiek wieków średnich przeniósł z nieba na ziemię panowanie nad wszechświatem, które otwierało przed nim przedstawienie artystyczne.

Jednak w ciągu tych wszystkich stuleci, a pod koniec wręcz / pewną przesadą, człowiek średniowiecza — wizjoner w fizjologicznym i nadnaturalnym znaczeniu tego słowa — widzi i porządkuje wszechświat i społeczeństwo w kolorach. Kolory są symboliczne i odzwierciedlają zmieniającą się skalę wartości. Prymat czerwieni, koloru cesarskiego, powoli ustępuje miejsca błękitowi _____ kolorowi Dziewicy Maryi i królów Francji. Przeciwwstawienie bielczyrń nabiera niemal od początku ideologicznego charakteru. Człowiek średniowieczny waha się wobec zieleni, koloru dwuznacznego, symbolu zwodniczej i niebezpiecznej młodości; rozpoznaje zło w kolorze żółtym — barwie oszustwa osób i miejsc. Jednak przede wszystkim wielobarwność, pasiastość wskazuje na śmiertelne niebezpieczeństwo. Złoto, które jest i nie jest kolorem, symbol najwyższej wartości, dominuje nad innymi²⁴.

Sny. Człowiek wizji i myślenia symbolicznego, człowiek żyjący w świecie, gdzie nieustannie mieszają się widzialne i niewidzialne, naturalne i nadprzyrodzone — człowiek średniowiecza jest wielkim marzycielem, lecz Kościół poddał ścisłej kontroli jego oniryczną fan-

²⁴ M. Pastoureau, *Figures et couleurs. Etudes sur la symbolique et la sensibilite medievales*, Paris 1986 (wyd. Leopard d'or).

tazę. W starożytności człowiek grecko-rzymski nieustannie śledził i interpretował swoje sny i miał do dyspozycji wróżących ze snów, uczonych lub ludowych specjalistów. Poczynając od IV wieku, Kościół przyjmuje nową teorię o pochodzeniu snów, która rozróżniała sny prawdziwe i sny fałszywe i przypisywała im trojaki źródło: Bóg, źródło snów dobroczynnych, ciało ludzkie — twórca snów podejrzanych, a przede wszystkim diabeł — wielki mistrz snów kusicielskich i zgubnych, i wymagał od chrześcijan, by odrzucili sny, by zaprzestali poszukiwania ich znaczenia i odsunęli od siebie tę okazję do grzechu. Tylko niektóre osoby uprzywilejowane, jak królowie, przywódcy, a przede wszystkim mnisi, mogli ciągnąć korzyść ze snów, zarówno odnajdując w nich posłania Boże, jak i przewyciężając dzięki nim diabelskie pokusy. Droga ku snom została w ten sposób zagrodzona przed człowiekiem wczesnego średniowiecza. Nie wolno mu już było dawać wiary snom. Jedynie literatura monastyczna pełna była snów, w których udręczona dusza mnicha odsłaniała się w dziwnych i pełnych fantazji wizjach. W okresie późniejszym, około XIXII wieku, presja snów wzięła górę nad powściągliwością i obawami Kościoła. Przyznał on, że dobre lub neutralne sny przeważają nad snami diabelskimi i średniowieczny człowiek stał się zauroczonym swoimi snami fantasta, gorąco pragnącym je interpretować samemu lub przy czyjejś pomocy. To do niego zwraca się i jego wypytuje Freud, pisząc swoje *Traumdeu-tung*²⁵.

OBSESJE SPOŁECZNE I POLITYCZNE: HIERARCHIA, WŁADZA, WOLNOŚĆ

Niezależnie od średniowiecznych schematów, które stały się linią przewodnią dla autorów i wydawców niniejszej książki przy wyborze profilów średniowiecznego człowieka, ludzie wieków średnich myśleli, działali i żyli w obrębie pewnych fundamentalnych wartości, odpowiadających woli Bożej i aspiracjom ludzi.

²⁵ Obszerna bibliografia na ten temat w aktach z międzynarodowego kolokwium zorganizowanego przez Tullio Gregory i przez Lessico Intellettuale Europeo, *I sogni nel Medioeuo*, Roma 1985.

Hierarchia. Obowiązkiem średniowiecznego człowieka było zostać tam, gdzie Bóg go postawił. Wynoszenie się ponad stan było znakiem pychy, a zniżanie się hańbiącym grzechem. Należało szanować ustanowioną przez Boga organizację społeczną, która była hierarchiczna. Na wzór niebieskiego społeczeństwa miała ona odzwierciedlać drobiazgową hierarchię aniołów i archaniołów, opisywaną w dziełach, przełożonych następnie na łacinę, przez pewnego wschodniego mnicha z VI wieku, znanego pod imieniem Dionizego Areopagity (dla współczesnych historyków Pseudo-Dionizy). Zależnie od poziomu kulturalnego, w formie uczonej lub ludowej, średniowieczny człowiek czerpał inspirację z Pseudo-Dionizego, odnajdując własne miejsce w tej zhierarchizowanej strukturze świata²⁶. Jednakże również i w tej dziedzinie zaznacza się wyraźna i ważna ewolucja, poczynając od XIII wieku: obok hierarchii pionowej pojawia się również hierarchia pozioma, a mianowicie hierarchia państw tego świata, która u schyłku wieków średnich zostanie ogarnięta makabrycznym tańcem.

Władza. Ze społecznego i politycznego punktu widzenia średniowieczny człowiek powinien być posłuszny swoim zwierzchnikom, prałatom, jeśli był duchownym, królowi, panu feudalnemu i władzom komunalnym, jeśli był świeckim. Z myślowego punktu widzenia powinien być jeszcze wierniejszy autorytetom: autorytetowi podstawowemu, to znaczy Biblii, oraz autorytetom, które narzuciło mu następnie chrześcijaństwo — Ojcom Kościoła w późnej starożytności, mistrzom (*magistri*) w epoce uniwersytetów, poczynając od XIII wieku. Wyższa i abstrakcyjna wartość tej *auctoritas*, autorytetu odziedziczonego po starożytności, narzucała mu się w formach wypracowanych przez różne autorytety. Wielką cnotą umysłową i społeczną, jakiej wymagano od średniowiecznego człowieka, było oparte na religii posłuszeństwo.

²⁶ R. Roques, *L'univers dionisien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954 (II wyd. 1983).

Buntownik. Jednakże coraz częściej po roku tysięcznym, a zwłaszcza poczynając od XIII stulecia, coraz szersze grono osób nie uznawało już bez dyskusji panowania wyższych hierarchii i autorytetów. Przez długi czas podstawową formą tej kontestacji i buntu była forma religijna, a mianowicie herezja. Następnie, w ramach układu feudalnego, pojawi się bunt wasala przeciwko winnemu nadużyć i zaniedbań seniorowi, a w ramach systemu uniwersyteckiego, kontestacja intelektualna. W końcu przyjdzie również i rewolucja społeczna, na wsi i w mieście: strajki, rozruchy, bunty robotników i chłopów. Wiek XIV był wielkim stuleciem wystąpień społecznych, które objęły Europę od Anglii i Flandrii, po Toskanię i Rzym. Człowiek średniowiecza nauczył się, gdy nadarzała się ku temu okazja, być buntownikiem.

W o l n o ś ć. Wolność jest wielką wartością średniowiecznego człowieka. Jest natchnieniem najważniejszych buntów. Paradoksalnie to właśnie Kościół pobudza ku temu. Pod hasłem rewindykacji wolności Kościoła (*Libertas Ecclesiae*), Kościół, pod wodzą papieża, domaga się swej niezależności od świata ludzi świeckich, który podporządkował go sobie wraz z wprowadzeniem systemu feudalnego. Wolność staje się od połowy XI wieku naczelnym hasłem obozu reformy gregoriańskiej.

Następnie świadomi własnej siły i dążący do obalenia przeszkód, jakie utrudniały im swobodny rozwój, zapoczątkowany po roku tysięcznym, chłopci i rodzące się mieszczaństwo domagają się i wywalczyć sobie wolność, czyli najczęściej tak zwane wolności. Wyzwalaniu ludności niewolnej na wsi odpowiada nadawanie ulg i wolności mieszkańcom miast. Jednak chodzi tu przede wszystkim o wolności w liczbie mnogiej, wolności, które są właściwie przywilejami.

Natomiast w sferze religijnej, intelektualnej, społecznej i politycznej powoli toruje sobie drogę również nowa idea wolności w liczbie pojedynczej, wolności w sensie nowożytnym.

Człowiek średniowieczny wszakże zawsze będzie stać na granicy tej wolności, pojmowanej jako ziemia obiecana, zależnie od prowadzonej, nigdy *nie* skończonej walki o postęp i reformy.

ROZDZIAŁ I

MINISI

Giovanni Miccoli

Mnisi i klasztory od dawna przestały być zjawiskiem powszechnym dla mieszkańców Europy. Nadal istnieją, lecz nie stanowią już codziennych i częstych elementów historycznego pejzażu. Tu i ówdzie pozostało po nich tylko imponujące wspomnienie: ukryte w miastach, gdzie dawne kościoły opackie zostały zajęte i przeznaczone przez nowych celebransów, a olbrzymie konwenty zlikwidowane przez ustawy rewolucyjne i przeznaczone na inne cele; porzucone i często opuszczone w samotności wsi, niczym wyblakłe i nie zawsze czytelne świadectwo dawnego znaczenia i świetności, której wspomnienie i raczej często poszły w niepamięć.

Zgorszenie wicehrabiego de Montalembert, który przed ponad stu laty ujrzał po raz pierwszy mnisi habit na scenie teatru — „w jednej z tych niegodnych parodii, którymi aż nazbyt często u nowoczesnych narodów zastępuje się ceremonie religijne” — nie miałoby już z pewnością racji bytu. Profanująca satyra pozostaje jednak przecież świadectwem żywotności pamięci, dowodzi zdolności powielania wzorów i uczuć, jakie dziś wydają się nieodwołalnie wyblakłe i odległe. Klasztory i prioraty — kluniaków, cystersów, kartuzów, kamedułów, wallombrozjan, którzy w XII wieku, w chwili największej ekspansji monastycyzmu, tysiącami zaludniali ziemie Europy, zredukowały się do kilkuset na całym świecie. A ich nieliczni mieszkańcy stali się postaciami milczącymi i rzadkimi, często nie dostrzeganymi nawet przez samych wiernych. Prawie zupełnie zaś

zaniknęły masy tych nieustannie w ciągu wieków wspominanych przez legendy hagiograficzne i kroniki samotników — „pustelników”. Żyjąc na marginesie zinstytucjonalizowanego świata monastycznego, gdy poszły w zapomnienie pierwotne ideały, izolowali się w skalistych i puszczańskich samotniach, by niekiedy powracać do ludzi i przypominać im nieuchronność śmierci i konieczność nawrócenia.

Nie była to niespodziewana katastrofa monastycyzmu, lecz powolny upadek, który zaczął się już nazajutrz po jego złotym wieku. I wielkie ciosy zadane mu z zewnątrz — reformacja luteraska, która doprowadziła do zaniku klasztorów na rozległych obszarach środkowej i północnej Europy, oraz likwidowanie poszczególnych konwentów, przed, w trakcie i w następstwie gwałtów „Wielkiej Rewolucji” — przyspieszyły i pozornie wynaturzyły ten długotrwały proces. A zetknęły się w nim głębokie przemiany społeczne i pewne zasadnicze zmiany w sposobie życia i pojmowania obecności chrześcijańskiej w świecie, a również zmieniające się wymogi kościelnej polityki Rzymu, który umiał postawić w nowych okolicznościach na inne i bardziej elastyczne środki interwencji. Proces ten, złożony i skomplikowany, nie zniszczył monastycyzmu, lecz poważnie ograniczył jego znaczenie w życiu Kościoła i zmienił jego rolę w społeczeństwie i w historii.

Przemiany społeczne i religijne stanowiły więc tło, na którym rozegrały się dzieje zjawiska, jakie przez wieki, w wybujałej różnorodności form, znaczyło oblicze Europy, tej Europy, która dzięki temu uważała się za chrześcijańską i która widziała swoją chrześcijańskość właśnie w tym zjawisku i w stworzonych przez siebie instytucjach. Pierwsze podstawowe zagadnienie historyczne tkwi właśnie w tym wyjątkowym i decydującym uprzywilejowaniu klasztoru, który miał zapewnić ciągłość autentycznego świadectwa chrześcijańskiego w dziejach. We własnym przekonaniu, które kształtowało się powoli w kulturze monastycznej późnej starożytności i średniowiecza i któremu sprzyjało szerokie uznanie społeczne i polityczne, jedynymi prawdziwymi chrześcijanami byli mnisi. Był to długotrwały i złożony proces gromadzenia doświadczeń, prób, teorii ideologicznych wytworów kultury oraz propozycji instytucjonalnych. Cały

ten bagaż, wielokrotnie przemyślany i przystosowywany do trudnej społeczno-politycznej rzeczywistości postkarolińskiej Europy, stanowił podstawę i punkt odniesienia dla wielkiego monastycznego odrodzenia, cechującego środkowe stulecia zachodniego średniowiecza. Między X a XII stuleciem proces zredukowania autentycznego przeżycia chrześcijańskiego do życia monastycznego osiągnął swój najpełniejszy i w pewnym sensie ostateczny wyraz. Jak dokonał się ten tak bardzo pomniejszający proces w społeczeństwie, które przecież szczyliło się mianem „republiki chrześcijańskiej” (*respublica christiana*)? I jacy byli ci mnisi, główni aktorzy tego procesu, a zarazem ci, którzy z niego czerpali korzyści; jakie było ich życie, ich religijność, innymi słowy, jaki model chrześcijanina uosabiali i sobą reprezentowali? I jakie były, wreszcie, różnorodne i złożone elementy tej swoistej, jedynie częściowo jednolitej mozaiki, jaką był monastycyzm w erze swego największego rozkwitu?

Niełatwo jest dać odpowiedź na te pytania. Epoka ta znana jest nam prawie wyłącznie poprzez głos mnichów lub pozostającego pod silnym wpływem mnichów kleru; czyny i działania pozostałych aktorów historii dochodzą do nas w większości za pośrednictwem punktów widzenia i kryteriów ocen, ukształtowanych przez kulturę monastyczną. I nie chodzi tu o nieznaczne zniekształcenie, gdyż własna świadomość monastycyzmu stworzyła schematy przedstawiania samego siebie i stała się podstawą do porównywania z innymi i osądzania. Swoista duchowość stawiała klasztor poza zwykłą oceną dzieł i czynów ludzkich. Tego rodzaju intelektualny i emocjonalny schemat nie był wynikiem tylko życiowego, religijnego i mistycznego doświadczenia, lecz sprowadzał do własnego obrazu i do własnych religijno-kulturowych wzorów całą pozostałą rzeczywistość, by służyła w pewien sposób uzasadnieniu i egzaltacji wyboru i doświadczenia monastycznego; odsłaniał ukryte źródła ideologiczne, polityczne i społeczne, tkwiące u jego początków i które stały się siłą napędową i treścią historycznego sukcesu.

Ta istota monastycyzmu wycisnęła głębokie piętno na nowożytnej historiografii. To, co stanowi punkt końcowy pewnej kultury duchowej i ideologii, której źródła i części składowe powinny zostać odsłonięte i wyjaśnione, staje się zbyt często bezdyskusyjnym punk-

tern wyjścia dla historycznych rekonstrukcji, tchnących triumfalistyczną, pełną namaszczenia przesadą lub statycznym, kontemplacyjnym wspomnieniem tego, jak powinno być. Mimo nie kończących się badań ze strony historyków i erudytów, długa droga monastycznej społeczności dopiero w ciągu ostatnich dziesięcioleci doczekała się właściwej i odpowiadającej rzeczywistości prezentacji historycznej. W wielu wypadkach tkwi w niej również klucz do zrozumienia przyszłej regresji i upadku monastycyzmu, a chyba także znaczenia i przyczyn dalszego trwania, choćby tylko w formie marginalnej i ukrytej, w tak głęboko zmienionym kontekście społeczno-religijnym.

ŹRÓDŁA PÓŻNOANTYCZNE I WCZESNOŚREDNIOWIECZNE

Cenobityczny styl życia sięga swymi korzeniami czasów kaznodziejstwa Apostołów. Tak przedstawiała się bowiem w Jerozolimie owa mnogość wiernych, opisana w *Dziejach Apostolskich* w następujący sposób: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne... Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól i domów sprzedawali je, a uzyskane ze sprzedaży pieniądze składali u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby" (Dz. Ap. 4, 32-36). Taki był wówczas cały Kościół, jakimi dziś są tylko nieliczni, a których trudno znaleźć nawet w samych klasztorach.

Jednak po śmierci Apostołów zapal rzeszy wiernych zaczął słabnąć, przede wszystkim wśród przechodzących na wiarę Chrystusową dalekich i obcych ludów. Apostołowie, licząc się z prymitywnością ich wiary i z silnie zakorzenionymi jeszcze zwyczajami pogańskimi, domagali się od nich tylko, by powstrzymali się „od pokarmów ofiarowanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone i od nierządu" (Dz. Ap. 21, 25). Jednakże swoboda ta, przyznana poganom ze względu na słabość świeżej wiary, zaczęła powoli nadgryzać również i samą doskonałość Kościoła Jerozolimskiego. I gdy z każdym dniem wzrastała liczba nowych wiernych (...), dawna surowość słabła powoli nie tylko u prozelitów, lecz także u samych przywód-

ców Kościoła. I tak niektórzy, uważając uczynione poganom ze względu na ich słabość ustępstwa za dozwolone także sobie samym, uznali, że nie poniosą żadnej szkody, jeśli zachowają własne majątki i będą wyznawać jednocześnie wiarę Chrystusową.

Ci wszakże, posiadający żarliwy jeszcze zapal apostolski, mając w pamięci dawną świętość życia, opuszczali miasta i porzucali towarzystwo tych, którzy uznali, że zarówno im samym, jak i całemu Kościołowi Bożemu wolno było żyć wygodniejszym życiem, zaniedbując obowiązki, i osiedlali się poza miastami lub w miejscach odosobnionych, praktykując sami z własnej woli zasady, które pamiętali jako ustanowione przez Apostołów dla całego Kościoła. Narodziła się w ten sposób reguła jako dzieło tych uczniów, którzy uchronili się przed złym wpływem innych. Powoli wyobcowani z rzeszy wiernych, gdyż nie zawierali małżeństw, żyli z dala od krewnych i od spraw tego świata, zaczęli być nazywani *monachi*, czyli uova-Coycec, z powodu surowości życia w samotności i bez rodziny. Od zakładanych przez siebie wspólnot zyskali miano cenobitów, a ich cele i miejsce zamieszkania zaczęto nazywać klasztorami (*cenobia*). Był to jedyny i najdawniejszy rodzaj mnichów, pierwszy nie tylko ze względu na epokę, lecz także ze względu na stan łaski.

W ten sposób ha początku V wieku Jan Kasjan zsyntetyzował na użytek mnichów, mając zamiar ich zorganizować i kształcić w południowej Galii, pamięć o początkach wspólnot monastycznych, jaką zaczerpnął z tradycji dawnych Ojców w czasie długiego pobytu na Wschodzie. Ułożył w ten sposób w koherentny system historiograficzny, który stanowił jednocześnie przydatny mit dydaktyczny, szeroko rozpowszechnione już idee i przekonania. Przedstawiły one doświadczenie monastyczne jako próbę i pragnienie kontynuacji i proponowania wiernym stylu życia i żarliwego wyrzeczenia, jakie cechowały pierwszych chrześcijan, a zarazem jako jedyny styl życia, który przez swą samą strukturę organizacyjną, odizolowaną od reszty społeczeństwa, zapewniał trwanie tego modelu doskonałości, jaki w innych warunkach uległby nieuchronnie skażeniu i rozproszeniu wskutek samego historycznego sukcesu chrześcijaństwa. Świadomy wybór celibatu, ascezy, rezygnacji z wszelkiej osobistej własności, która w ten sposób stawała się wspólna, stanowiły zasa-

dy, jakie w oczach Kasjana były świadectwem tej ciągłości i zapewniały jej trwanie.

I jest oczywiste, że w tego rodzaju rekonstrukcji bardzo silne staje się nieuniknione uproszczenie rzeczywistych wydarzeń. Monastycyzm wschodni IV wieku, jak zresztą i sama gwałtowna i chaotyczna ekspansja monastycyzmu na Zachodzie między IV a V wiekiem, były w swych korzeniach, przyczynach i cechach o wiele bardziej złożone i rozczłonkowane. Tekst Kasjana odpowiadał temu podejmowanemu wówczas przedsięwzięciu — które było zaawansowane i zakończyć się miało całkowitym sukcesem — a mianowicie przedsięwzięciu przechwycenia i wdrożenia w ramy kościelnej organizacji chaotycznych i konwulsyjnych form indywidualnego ascetyzmu, form, które w Egipcie, podobnie jak w Syrii i w Mezopotamii, charakteryzowały ten pierwszy okres rozkwitu anachoretyzmu. Jednocześnie w tekście tym odbija się również pewien etap myśli teologiczno-etycznej, w którym tematy i elementy refleksji stoickiej i neoplatonickiej uczenie wiązały się z mistycznymi i ascetycznymi elementami tradycji chrześcijańskiej. Tworzyły one w formie społecznie i intelektualnie arystokratycznej syntezy model życia wolnego od trosk i wysiłków tego świata, jak i od „słabości” i „nędzy” zwykłych śmiertelników, aby w spokoju kontemplacji całkowicie oddawać się poszukiwaniu Boga.

Stając się nośnikiem tych tematów i doświadczeń na Zachodzie, Kasjan nie wykazuje od razu rysów, które można by uznać za szczególne i specyficzne w porównaniu z Ojcami greckimi IV wieku; ci ostatni zresztą ze swej strony, za pośrednictwem licznych przekładów łacińskich swoich dzieł, nadal będą zasilać monastyczną kulturę zachodniego średniowiecza w środki wyrazu i koncepcje. Jednakże dla przyszłego rozwoju monastycyzmu decydująca okaże się świadomość własnej wartości, którą dał mu historiograficzny model, stworzony przez Kasjana. Teza o wyłącznym posiadaniu przez monastycyzm prawdziwie autentycznego chrześcijaństwa i wynikający z niej potencjalny protest przeciwko istniejącej rzeczywistości kościelnej będą stanowić, obok innych czynników, dwa podstawowe, choć w różny sposób ujawniające się elementy tego wyjątkowego rozkwitu monastycznego stuleci XI i XII.

Należy podkreślić również dwa inne jeszcze aspekty opowieści Kasjana, gdyż wskazują one na te decyzje życiowe i zachowania, które staną się zasadniczymi postawami w przyszłym rozwoju monastycyzmu i w sposobie odnoszenia się mnichów do rzeczywistości swoich czasów. Z jednej strony pierwotna i uprzywilejowana forma monastycyzmu wyraźnie została utożsamiona przez Kasjana z życiem we wspólnocie klasztornej. Zakładało to tworzenie zorganizowanych struktur, najczęściej kierujących się pewną regułą (*regula*) - a Grzegorz z Tours istotnie poświadcza istnienie napisanych przez Kasjana *regulae* dla jego marsylskich fundacji — jak to się już działo na Wschodzie, a Augustyn przewidywał dla swego Kościoła w Hipponie; przewyciężało zatem te wszelkie spontaniczne, nieskrępowane formy inicjatywy ascetycznej, będące duchem przewodnim niegdysiejszej — a częściowo również obecnej — ucieczki „do pustelni”. Jednak ustanowienie reguł i organizacji pociągało za sobą radykalne zmiany w samych postawach myślowych, w zawiązywaniu się i rozwijaniu przeżycia monastycznego, ponieważ wprowadzało do niego, jako czynnik o podstawowym znaczeniu, kryterium posłuszeństwa i dyscypliny.

Nieskrępowane poszukiwanie Boga, stanowiące dążenie i punkt szczytowy eremityzmu, zostało w ten sposób skierowane na tory uczonej metody, poddane kierownictwu i kontroli hierarchicznego zwierzchnika, a rezygnacja ze świata i walka przeciwko pokusom i słabościom nieuchronnie stawały się rezygnacją i porzuceniem własnej woli na rzecz woli tegoż zwierzchnika. „Obyczaj prawego życia — zauważy ostrożnie dwa wieki później Grzegorz Wielki, choć odnotuje prawie na początku swoich *Dialogów* pewne pojedyncze wyjątki od tej fundamentalnej zasady ascetycznego wychowania — chce, by nie ośmielił się być zwierzchnikiem ten, kto nie umie być podwładnym, i by nie nakazywał posłuszeństwa swoim poddanym ten, kto sam nie umie go praktykować w stosunku do swoich zwierzchników: „Inicjatywę ascetyczną zastępuje imitowanie asce-zy” (Courtois), a wybranie klasztornej metody życia, jako że jest to indywidualny sposób realizowania życia chrześcijańskiego, stanowi zatem potwierdzenie i urzeczywistnianie obietnic chrztu — a więc „drugi chrzest”, jak będzie się je często nazywać; stanie się w pew-

nym sensie punktem docelowym, stadium, na którym większość mnichów może i powinno się zatrzymać, nie podejmując tej nieustającej, trudnej i samotnej wspinaczki ku Bogu, pozostającej przywilejem pewnych postaci wyjątkowych.

Otworzyła się w ten sposób przed monastycyzmem możliwość szerszej ekspansji i rekrutacji, co w pełni potwierdza rozkwit — w okresie między V a VI wiekiem — nowych fundacji klasztornych, któremu sprzyjały coraz bardziej niepewne warunki życia cywilnego. Trudno chyba zaprzeczać, że ówczesny mnich był nie tylko duszą poszukującą Boga w modlitwie i samotności, lecz również człowiekiem spragnionym bezpieczeństwa i pokoju w tym coraz trudniejszym i wrogim mu świecie. Podobne są również motywacje, przyczyniające się do powstawania pierwszych wspólnot żeńskich, nawiasem mówiąc w warunkach wyraźnego i trwałego podporządkowania na dłuższy czas modelowi męskiemu. Konieczność zaproponowania i wypracowania precyzyjnych zasad postępowania — to znaczy reguł — była wynikiem także tej rzeczywistości oraz związanego z nią powstawania coraz to nowych wspólnot i nowych ośrodków monastycznych. Między V a VII stuleciem znamy co najmniej 30 tego rodzaju tekstów, stanowiących splot powtórzeń, adaptacji, przeróbek i nowych koncepcji, wśród których niełatwo się poruszać. Różnorodność ascetycznych kierunków i duchowych tradycji, na jakie się powołują, różnaitość warunków, w których realizują się poszczególne fundacje klasztorne, nie powinny jednak przesłonić nam pewnych zasadniczych aspektów, stanowiących zdecydowany wspólny rdzeń. Istniała bowiem tendencja do przekształcenia klasztoru w odrębny, samowystarczalny świat, doskonale uregulowany we wszystkich funkcjach — ośrodek modlitwy, pracy, a także, co trzeba podkreślić, kultury.

Należy jednak unikać w tym względzie zarówno przesady, jak i uogólnień. Ambitny program dawnego czcigodnego ministra goc-kiego królestwa w Italii, Kasjodora, stworzenia we wspólnocie klasztornej w Vivarium również ośrodka zachowania i przekazywania kultury klasycznej, choćby ograniczonego jedynie do jej odzyskania i integracji w ramach tradycji chrześcijańskiej, nie oparł się procesowi rozkładu i upadku cywilnych struktur w następstwie

najazdu Longobardów. Zresztą projekt benedyktyński nie przewidywał, przynajmniej początkowo, niczego podobnego i jedynie częściowo mogło być to realizowane przez przyszłą kulturę monastyczną. Jednak już sam fakt, że reguły powszechnie nakładały na mnichów obowiązek nauczenia się czytania (przynajmniej do pięćdziesięciu lat, precyzuje w sposób znamieny *Regula Magistri*, dając równocześnie do zrozumienia, że wybieranie klasztornej styl życia dotyczyło również zaawansowanych wiekiem analfabetów), stawia klasztory powyżej ogólnie panującego poziomu wykształcenia. Obowiązek ten był ściśle związany z życiem religijnym mnicha — reguły zachodniej tradycji przeznaczają na ogół od dwóch do trzech godzin na lekturę — i był niezbędnym warunkiem *meditatio*, to znaczy głośnego powtarzania wyuczonych na pamięć ustępów biblijnych. Klasztor musiał więc być wyposażony w niezbędne ku temu narzędzia — bibliotekę, szkołę, *scriptorium*, co czyniło go w naturalny sposób miejscem ekskluzywnym i kulturalnie uprzywilejowanym.

Klasztor przedstawiał się więc coraz bardziej jako wyspa na tle społeczeństwa, które wolał ignorować, poza wąską sferą, w jakiej społeczeństwo to niezbędne było do zaspokojenia duchowych i materialnych potrzeb mnichów. Brał się stąd obowiązek gościnności oraz zorganizowana pomoc dla biednych, a przede wszystkim posiadanie mniej lub bardziej rozległych dóbr, by zabezpieczyć codzienny byt i zaspokoić potrzeby braci. Jeszcze u Grzegorza z Tours Św. Lupicyn przyjmował od króla Burgundów, Chilperyka, tylko owoce ziemi, przekonany, że mnisi nie powinni posiadać na własność pól i winnic. Natomiast różne inne, mniej więcej współczesne mu reguły życia monastycznego ograniczały się na ogół do zalecania, by mnich wyrzekł się wszelkiej osobistej własności, co nie oznaczało wykluczenia własności wspólnej.

Rozkwit ośrodków klasztornej zatem i rozkwit reguł monastycznych przypisywano czasami jakiemuś czcigodnemu starożytnemu Ojcu — jak reguła Makarego, w rzeczywistości dzieło Porkariusza, opata Lerins u schyłku V wieku, czasami zaś powoływano się na jakieś nieznane, nie mniej godne szacunku autorytety, jak w przypadku *Regula quatuor Patrum* lub *Regula Magistri*. Z około połowy VI wieku datuje się *Regula S. Benedicti* — tekst,

który w przeciągu kilku stuleci, dzięki systematycznemu poparciu ze strony Rzymu i inicjatywie Karolingów, stanie się dokumentem normatywnym znacznej większości domów klasztornych na Zachodzie. Przyczyny jego sukcesu wszakże tkwią również i w zdolności syntetycznego uporządkowania całości życia klasztornego według dobrze sprecyzowanych reguł, przy zachowaniu bardzo zrównoważonych zasad postępowania i przyznaniu opatowi szerokiej władzy decyzyjnej, licząc się z różnorodnością charakterów ludzkich i specyfiką miejsc. *Vita S. Benedicti*, wprowadzona do II księgi *Dialogów* Grzegorza Wielkiego, przyczyniła się jeszcze do rozpowszechnienia reguły, umożliwiając związaną jej z konkretnym doświadczeniem, człowiekiem i środowiskiem.

Należy wreszcie zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt opowieści Kasjana, gdyż był on świadectwem postawy, która stanowiła punkt centralny — systematycznie powracający i kwestionowany — przeżycia monastycznego, tak jak się ono konkretyzowało w stuleciach następnych. Chodzi mianowicie o wyłączenie skupienie się tych pierwszych „mnichów” na problemie własnej doskonałości i własnego zbawienia. Wyraźnie podkreślono to w toku Kasjanowej opowieści. Upadek i korupcja w Kościele Jerozolimskim wywołują jako jedyną reakcję ucieczkę; jedynym problemem, zajmującym tych pierwszych „mnichów”, jest troska o zachowanie nieskalanej dawnej dyscypliny i uchronienie się przed skażeniem. W innym miejscu Kasjan nazwie „diabelskim złudzeniem” pragnienie nawracania innych, które skłania do opuszczenia klasztoru; najważniejsza jest własna „poprawność”, niemożliwa do zrealizowania wśród trosk życia codziennego i światowych zajęć, z którymi wiąże się dzieło nawracania i prowadzenia innych.

Punkt widzenia Kasjana i jego rygorystycznie konsekwentne rozumowanie są silnie przeniknięte — za pośrednictwem Orygene-sa i Ewagriusza — wpływami neoplatońskimi. Nie można narażać na szwank oferowanego przez klasztor zbliżenia się do Boga, jeśli się myśli o korzyściach i osiągnięciach mniejszej wagi, gdyż dotyczą one zawsze istot ludzkich. Chodziło tu nie tylko o doktrynę eklezjologiczną, która możliwość osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej ograniczyła do wyboru powołania monastycznego, lecz również

◇ pewną etykę i antropologię, ponieważ w tej perspektywie warunki tycia poszczególnych ludzi nieuchronnie tworzyły nienaruszalną i niezmienną hierarchię moralności i zasług. I ci, żyjący na niższych szczeblach pozycji społecznej, nie zasługiwali w gruncie rzeczy na troskę i zainteresowanie ze strony tych, co wzniesli się na wyższy poziom. Czy w tej tak arystokratycznej i elitarnej koncepcji dochodziły do głosu również świadomość istniejącej rzeczywistości, trudności chrystianizacji i rosnącego kryzysu, który dotykał instytucje cywilne i kościelne? Wydaje się to możliwe, a nawet prawdopodobne. Działo się to jednak kosztem odizolowania się czy raczej zamknięcia przed ludźmi i problemami swoich czasów i prowadziło do proklamowania wyższości stanu łaski, wyższości, będącej sztywnym przekonaniem o prymacie własnego statusu.

Te wytyczne Kasjana odnosiły się do rzeczywistości znajdującej się ciągle jeszcze w fazie powolnego i niepewnego tworzenia się i miały na celu wesprzeć i umocnić świadomość pewnego stylu życia, który ciągle jeszcze był niejednolity, w zależności od różnych kierujących nim motywacji i pobudek. Stając się częścią integralną monastycznej ideologii pełnego średniowiecza — a chodzi tu już o monastycyzm o solidnych podstawach i cieszący się niekwestionowanym uznaniem społecznym w porównaniu z pierwszymi nieśmiałyymi krokami — stworzą okazję i staną się środkiem do pełnej poczucia wyższości rewindykacji hegemonii społecznej ze strony mnichów, lecz również źródłem pełnego sprzeczności i rozdartego stosunku do społeczeństwa i do historii.

Nie był to oczywiście jedyny aspekt spuścizny dojrzewających w epoce późnoantycznej doświadczeń religijnych, których zachodni monastycyzm był spadkobiercą. Również między IV a V wiekiem, gdy rodziły się pierwsze burzliwe eksperymenty anachoreckie i gdy pojawiały się pierwsze, szeroko propagowane „modele” monastycznych biografii (pierwsza wśród nich *Vita S. Antonii* Atanazego), zarysowuje się związek między postacią mnicha, jego indywidualną „świętością” a posiadaniem charyzmatycznej i nadprzyrodzonej siły; związek o zasadniczym znaczeniu dla średniowiecznej religii i stosunku między klasztorem a społeczeństwem. Formy kultu — pobożności, oczekiwania i nadzieje, skoncentrowane wokół grobów

i sanktuariów męczenników, a także wyznawców wiary, rozszerzają się na coraz większe kręgi, obejmując nowych i niedawnych świadków oraz „przyjaciół Boga”, nowych i odmiennych „atletów wiary”.

Proces rozpowszechniania i rozszerzania się kultu świętych nie dotyczył, jak wiadomo, tylko anachoretów i mnichów, ponieważ objął i wchłonął również inne postacie, głównie ze świata kościelnego — przede wszystkim biskupów — uważane w różnym stopniu za osoby charyzmatyczne i czyniące dobro za życia; ze względu na szeroko uznawaną świętość zachowywały i pomnażały swą moc również i po śmierci. Jednak ze względu na specyfikę monastycznej rzeczywistości, ze względu na złożone przyczyny i pobudki, które uczyniły z niej wszechobecny żywioł swoich czasów, proces ten doznał radykalnego zwrotu. Ze zjawiska religijno-społecznego, które ogniskowało się wokół postaci i doświadczeń definitywnie minionych, należących do mniej lub bardziej odległej przeszłości i tylko za pośrednictwem „relikwii”, miejsc i kultowej pamięci nawiązujących łączność ze społeczeństwem i obiecujących dobroczynne interwencje, proces ten rozszerzył się na osoby i rzeczywistość, która przedłużała, by tak powiedzieć, ich fizyczną obecność w teraźniejszości. Działo się to nie tylko za pośrednictwem grup uczniów i wspólnot przechowujących wspomnienie świętych mistrzów, lecz i poprzez tychże samych żyjących ludzi, którzy, dzięki wybraniu drogi życiowej tak odmiennej od egzystencji zwykłych ludzi, byli postrzegani i jawili się w całej swej zbawczej i odnawiającej sile.

W procesie kształtowania się kultu świętych to splątanie tematów, motywów i koncepcji o odmiennym pochodzeniu i korzeniach, było szczególnie złożone — dzieje świętości i jej kultu rozgrywały się na różnych poziomach, choć związane z nią sytuacje i oczekiwania miały jednolity, wspólny rdzeń. Jednak niezbędne dla zrozumienia warunków kształtowania się średniowiecznej ideologii monastycznej zjawiskiem było ustalenie się szczególnego — jeśli nie ekskluzywnego, to na pewno uprzywilejowanego — stosunku między życiem klasztornym a świętością. Jeśli święty był człowiekiem, wyróżniającym się dzięki pełni wiary, doskonałości własnego życia chrześcijańskiego, dzięki mnogości łask i mocy, jakimi Bóg go obdarzył, to lektura i interpretacja życia monastycznego — jedynej

autentycznej i prawdziwie pełnej formy życia chrześcijańskiego — daje do zrozumienia, że to jedynie w jego ramach przejawy świętości mogą być jeszcze obecne i aktualne wśród ludzi.

Trwanie antycznych kultów, miejsc w różny sposób uświęconych przez groby, znaki, symbole i przedmioty charyzmatyczne, splata się i wzbogaca o nowe miejsca i kultury i przedłuża swe trwanie w rzeczywistości istniejących klasztorów, które nie tylko przechowują grób, „relikwie” i pamięć o własnych świętych fundatorach, lecz jednocześnie same stają się ośrodkami życia pełnego świętości. Dla tych, co wchodzili z nimi w kontakt i nawiązywali z nimi stosunki, stają się źródłem łask, korzyści duchowych, nadziei na ulżenie cierpieniom i na zbawienie. *Dialogi* Grzegorza Wielkiego są w znacznej mierze wyłożeniem tych *signa* i *uirtutes* ascetów, założycieli wspólnot monastycznych i mnichów — w nich objawiała się interweniująca moc Boża w dziejach, a tego rodzaju znaki dawały świadectwo świętości i doskonałości życia tych jednostek ku zbudowaniu innych. Klasztory stawały się miejscami godnymi czci, groźnymi dla profanatorów, a stanowiącymi gwarancję modlitw i łask dla dobroczyńców. Dawne wezwanie Św. Pawła do służenia pomocą materialną jerozolimskim wspólnotom „świętych” (Rz 15, 25-27) przemienia się w bardziej aktualne zaangażowanie we wspieranie wspólnot klasztornych przez oferty i nadania dóbr jako środki uczestniczenia w pewnej mierze w będących ich udziałem łaskach i korzystania z zasług. Kształtuje się w ten sposób, dzięki takiemu pośrednictwu, które czyni z klasztoru ośrodek modlitwy i ascezy, rodzaj miejsca kompensującego modlitwy i pokuty, jakich nie są w stanie odprawiać zwykli ludzie. Uprzywilejowany związek między władcami i możnymi a fundacjami klasztornymi stanie się czynnikiem decydującym dla ekspansji zachodniego monastycyzmu.

Ten religijny i zbawienny aspekt wspiera i uzasadnia w gruncie rzeczy wyjątkowe powodzenie fundacji monastycznych wśród królów i możnych (*potentes*) barbarzyńskiej Europy VI-VII wieku. Niemniej cele i motywacje, które przyświecały takim inicjatywom, były pogmatwane i złożone nie tylko w oczach niektórych bystrzejszych, współczesnych im świadków, lecz prawdopodobnie również w kalkulacjach ich bohaterów. W *Historia Ecclesiastica gentis Ang-*

lorum Beda wskazuje jako na konsekwencję, a zarazem i świadectwo nadejścia czasów pokoju na fakt, że liczni możni, wraz z ludźmi wszelkiej kondycji, złożwszy broń, poddawali siebie i swe dzieci dyscyplinie monastycznej. „Przyszłość pokaże, jakie będą tego skutki”. Tymi dość enigmatycznymi słowami zakończył on faktycznie swą długą opowieść, wydźwięk jej jednak pozostaje wyraźnie optymistyczny w ogólnej perspektywie zapanowania na ziemi wiary chrześcijańskiej i szczęśliwości Królestwa Chrystusowego. Jednakże w tym samym czasie, w długim liście do arcybiskupa Yorku, Ekberta, Beda wyraża pozornie całkowicie odmienną ocenę rzeczywistości i skutków tej monastycznej ekspansji. Była to, jego zdaniem, wielka spekulacja, której sprzyjali poprzedni królowie i biskupi. Pod pretekstem zakładania klasztorów możni uzyskali od korony rozległe ziemie. Następnie zarządzali nimi i samowładnie przekształcali w dziedziczne włości, włącznie z klasztorami, wypełnionymi ludźmi w sposób bezkrytyczny, a więc ludźmi, których poziom był bardzo niski. Beda zaproponuje środki zaradcze, przypominając między innymi ciążący na biskupach obowiązek kontrolowania życia klasztorów; sprawa ta wówczas wydawała się jeszcze zupełnie naturalna i oczywista (gdyby nie dochodziło do ingerencji ze strony możnych), i dopiero później stanie się ona bardzo drażliwym problemem dla wewnętrznej równowagi instytucji kościelnej. Jednakże godna podkreślenia jest przede wszystkim przenikliwość, z jaką Beda analizuje ogólny proces rozszerzania się angielskiego monastycyzmu, wspierany konkretnym interesem polityczno-społecznym. Poddaje on jednak krytyce tylko pewne wynaturzone skutki tego mechanizmu, jego zdaniem wymagające podjęcia pewnych odpowiednich środków zaradczych. Pozorna sprzeczność z *Historią* da się zrozumieć, jeśli weźmie się pod uwagę różne intencje przyświecające obu dziełom; pierwsze, dotyczące działania zamierzonego w krótkim czasie, drugie zaś, przedstawiające optymistyczną całościowo wizję przyszłości (Vinay). Tego rodzaju rozbieżność sądów będzie zwiastunem postawy, jaka przez długi czas będzie cechować kulturę monastyczną. Zostawszy mnichem w siódmym roku życia, szeroko partycypując we wszystkich korzyściach religijnych, kulturowych i społecznych oferowanych

przez klasztor i których większość ludzi była pozbawiona, Beda nie widział i nie mógł widzieć, że właśnie te cechy klasztornej fundacji prowadzą do wypaczeń, których rezultaty sam piętnuje. Z naciskiem pochwała wybór ubóstwa przez mnichów, lecz wydaje się, że nie dostrzega rzeczywistego, a chciałoby się powiedzieć, pierwotnego stanu rzeczy, czyniącego z klasztoru w tym kontekście historycznym uprzywilejowany ośrodek bogactwa i władzy.

Mówić o kulturze intencjonalnej byłoby może przesadą. Pozostaje jednak faktem, że ocena samych działań zmienia się w zależności od przyświecającego im celu, a w perspektywie monastycznej kryterium tej oceny jest szacunek okazywany „mężom Bożym”. Nie chodzi tu o technący łatwizną historiograficzny moralizm, lecz o zrozumienie procesów logicznych i strukturalnych, które wytworzyły i tłumaczą tego rodzaju paradoksalną sytuację, jaka uczyniła z klasztoru prywatną posiadłość świeckich możnych. W Kurze słusznie wskazywał — by wyjaśnić rosnące poparcie dla ekspansji monastycznej ze strony książąt i królów longobardzkich po ich przejściu na katolicyzm w ciągu VII stulecia — na złożony splot czynników polityczno-ekonomicznych, które ułatwiły tę sytuację, znajdując jednak w „uniwersalnym charakterze” religii swoich czasów element unifikacyjny. Możliwość nadania konkretnemu terytorium za pośrednictwem fundacji klasztornej mniej prowizorycznej organizacji ekonomicznej i administracyjnej łączyła się z korzyściami duchowymi, jakie w ten sposób królowie i możni mieli nadzieję uzyskać.

Był to mechanizm działający, choć w różnych czasach, w całej barbarzyńskiej Europie. „Misje” mnichów iryjskich i anglosaskich, którzy między końcem VI a VIII wiekiem zalali kontynent, znalazły silne lokalne poparcie ze strony władców — przede wszystkim frankijskich — oraz Rzymu. Od Kolumbana do Bonifacego, w okresie niewiele przekraczającym półtora stulecia, nastąpił niezwykle wzrost liczby klasztorów. Luxeuil (590 r.), Bobbio (613 r.), Saint--Denis (650 r.), Jumieges (654 r.), San Vincenzo al Volturno (703--708 r.), Reichenau (724 r.), Fulda (741 r.), Sankt Gallen (750 r.), by wymienić tylko najślawniejsze z nich, nie zapominając przy tym, że klasztory liczą się już na setki.

Ta pierwsza fala rozwoju monastycyzmu osiągnęła punkt szczytowy za panowania Karolingów. Za Karola Wielkiego i następców zakładanie i posiadanie klasztorów stało się prerogatywą przede wszystkim królewską. W wielkich opactwach królewskich lub cesarskich zastępy mnichów modliły się za władców i zapewniały ich działaniom niebieską protekcję. Troska o zagwarantowanie własnemu panowaniu pewnych podstaw kultury wzmocniła dodatkowo fundacje monastyczne; dążenie zaś do nadania im solidniejszej i jednolitej dyscypliny upowszechniło przyjęcie reguły Św. Benedykta. Stanowiło to ostatni wielki wkład wczesnego średniowiecza do przyszłego rozkwitu wspólnot zakonnych. Zachodni monastycyzm stał się w epoce karolińskiej monastycyzmem w znacznej mierze benedyktyńskim, kierującym się — mimo różnorodności zastosowań i interpretacji — pewną ściśle określoną logiką organizacyjną i osadniczą.

Głównym bohaterem akcji organizowania i ujednolicania życia klasztornego był Benedykt z Aniany, który już jako dorosły człowiek wstąpił do klasztoru w Sainte-Seine pod Dijon po latach służby na dworze i w wojsku Karola Wielkiego. Z powodu tego przedsięwzięcia został nazwany, nie bez pewnej przesady, drugim założycielem zachodniego monastycyzmu. W sytuacji bardzo jeszcze płynnej i zróżnicowanej ustanawia, precyzuje, organizuje, uzupełnia i wylicza z wielką dokładnością rytuały dnia i wprowadza pewną jednolitość (Leclerc). Stałym zamierzeniem Benedykta, jak napisał jego uczeń i biograf, Szmargd Ardon, było stworzenie w obrębie wspólnoty profesyjnej jednolitej organizacji życia codziennego (*consuetudo*), przy zachowaniu tej samej, wspólnej reguły. Jego sukces byłby wszakże nie do pomyślenia bez politycznego poparcia i znacznej pomocy finansowej, którą przede wszystkim Karol Wielki i Ludwik Pobożny okazali fundacjom klasztorom; bez tej *iussio imperialis*, która narzuciła klasztorom Francji i Niemiec przyjęcie norm przedstawionych przez Benedykta na synodzie w Akwizgranie w 817 roku (Schmitz).

Powstają wówczas prawdziwe „święte miasta”, gdyż wokół klasztoru rozwijają się obszerne skupiska typu miejskiego, zorganizowane w dzielnice i bronione przez własne niewielkie oddziały woj-

nka (*militēs*). Saint-Riquier w Ponthieu, którego budowa została zakończona w 788 roku, skupiało w swym trójkątnym *claustrum*, wytyczonym przez trzy wielkie kościoły, co najmniej 300 mnichów; wokół klasztoru zaś rozwinęło się przedmieście liczące około 7000 mieszkańców, zorganizowanych w różne *vici* zależnie od zawodu i związanych z nim świadczeń w stosunku do klasztoru. Obok *uicus militum*, skupiającego około setki osób, istniał *uicus* kowali, tkaczy, wyprawców skór, szewców, rymarzy, piekarzy, karczmarzy, kupców, uprawiających winnice, a nie zabrakło również *seruientes per omnia*, robotników do różnych robót (Hubert).

Niewątpliwie nie był to odizolowany przypadek. Pewne liczby przez swój sam dosadny charakter poświadczają wyraźnie tę wyjątkową ekspansję: Lorsch miało 1200 *militēs* do obrony; Anzelm, w ciągu wieloletniego pełnienia funkcji opata w Nonantoli, zgromadził wokół siebie ponad 1000 mnichów; Lobbes sprawowało jurysdykcję nad 72 parafiami. Same uroczyste formuły, które, przywołując pełne prestiżu wzory — *altera Roma, altera Aegyptus* — pragnęły określić tę nową rzeczywistość klasztorną, są świadectwem wielkiego znaczenia, jakiego nabrały wówczas niektóre opactwa.

Ten wspaniały rozwój wkrótce zostanie przerwany. W wyniku tych samych motywacji i przyczyn, które do tego rozkwitu doprowadziły, zarysowała się jednak bardzo wyraźnie, w szczytowej chwili rozwoju, zmiana związana z silnym rytualizmem wprowadzonym przez Benedykta z Aniany; okaże się ona zasadnicza dla samej istoty powołania monastycznego. Klasztor nie przestaje być miejscem ascezy i indywidualnej pokuty, ucieczki i ochrony przed okrutnymi zwyczajami zmilitaryzowanego społeczeństwa, lecz staje się przede wszystkim miejscem wspólnej i publicznej modlitwy, potrzebnej ludziom i społeczeństwu do przetrwania. Ta prawdziwa twierdza modlitwy spełniała więc obecnie funkcję uznawaną za fundamentalną dla społecznego dobra: czcić Boga, uzyskiwać Jego łaski i Jego przychyłność, zwalczać nieustannie obecnego wśród ludzi „odwiecznego wroga”.

Kryzys, który dotknął karolińską konstrukcję polityczną, oraz zniszczenia dokonane przez Saracenów, Węgrów i Normanów —

również wśród klasztorów — naruszyły i załamały w wielu wypadkach ciągłość fundacji i zmusiły przyszłe pokolenia do zaczynania od początku, przy ogólnym stanie spustoszenia i ruiny. Nie przerwało to jednak ciągłości tradycji i intencji, sprzyjających i przyświecających zakładaniu klasztorów. W powolnym dziele odbudowy władzy od podstaw, które między X a XI wiekiem zmieniło oblicze Europy, fundowane zarówno przez biskupów, jak i przez możnych czy królów klasztory zajmują miejsce decydujące, zwiększając jeszcze słabość struktur cywilnych. W warunkach nikłej władzy centralnej, upadku ogólnej roli biskupów, uwikłanych w walki lokalnego możnowładztwa, do którego sami należeli, upadku lub ruiny szkół katedralnych, stanowiących jeden z najwspanialszych owoców reformy karolińskiej, klasztor oferował fascynujący model alternatywny w stosunku do panującego powszechnie bałaganu i zachował mimo wszystko zdolność kulturalnego rozwoju oraz administracyjnego i gospodarczego zorganizowania podległego mu terytorium. Uczyniło to z klasztoru uprzywilejowany punkt wyjścia dla powolnej poprawy. Jednakże powstały w jej wyniku monastycyzm stanie się monastycyzmem nowym, nie tylko bardziej zorganizowanym i spójnym, ale i cechującym się nową postawą egzystencjalną, świadomością własnej wartości, poczuciem hegemonii i zdolnością działania, głęboko różniącym się od tego monastycyzmu, którego w dużej mierze był spadkobiercą.

AUREA SAECULA

Poczynając od X wieku, zaznacza się zjawisko ożywienia monastycznego — zarówno nowych fundacji, jak i odbudowy starych — najpierw bardzo powoli, następnie coraz szybciej, według ustalonego już schematu. Przede wszystkim królowie i feudałowie — a nie brak również przykładów inicjatywy lub poparcia ze strony biskupów i papieży — stawiają na klasztory jako na ośrodki życia religijnego i modlitwy, gospodarki rolnej, a także ekspansji i politycznej dominacji na danym terytorium. Podejmując i kontynuując na własną rękę dzieło zakładania klasztorów, co w epoce karolińskiej stało się prerogatywą królewską, władcy wielkich księstw terytorialnych, jakie utworzyły się na rumach dawnego Cesarstwa, dają wyraz wy-

sokości swej rangi, potędze i uzyskanej autonomii. Jednak ta sama złożona funkcja klasztornej fundacji — w splocie nakładających się na siebie i stojących ze sobą w konflikcie poszczególnych władz i kompetencji, w poszukiwaniu nowych przestrzeni i środków potwierdzenia własnej pozycji — rodzi również sytuacje i postawy krańcowo przeciwne, w których klasztory i dobra klasztorne padają ofiarą ataków, rabunków i zniszczeń ze strony panów feudalnych, biskupów i *milites*.

Było to zjawisko wahadłowe, wynikające ze splotu różnych interesów, jakie ogniskowały się wokół klasztorów, a także z braku silnej władzy centralnej, co stwarzało nieustanny klimat napięć i konfliktów. O tym szczegółowo donoszą klasztorne kroniki i biografie co najmniej przez dwa stulecia. Również ogólna tendencja jest niezaprzeczalnym wskaźnikiem wzrostu w długim trwaniu nie zawsze wolnym od przeciwieństw, lecz wiodącym zarazem do znajdowania nowych, w porównaniu z przeszłością, rozwiązań. Rodzi się powoli świadomość stopniowego upadku dyscypliny monastycznej, wynikającego z podporządkowania klasztorów miejscowej władzy i interesom. Są to te same interesy, dzięki którym często w ogóle istnieje, lecz to one zagrażają jego autonomii i zgodnemu z regułą życiu. Dlatego stopniowo dojrzeva świadomość potrzeby reform, w duchu potwierdzenia pierwotnej i konstytucyjnej wyższości monastycyzmu przy jednoczesnych żądaniach całkowitego uniezależnienia klasztorów od społeczno-politycznego środowiska, w którym się znajdowały. Dwoma wielkimi punktami odniesienia „wolności monastycznej” stają się w ten sposób władza królewska lub cesarska z jednej strony, w czym nawiązuje się do tradycji karolińskiej, oraz władza papieska z drugiej.

Chodzi tu jednak o władze, przeżywające w ciągu X wieku fazę silnego osłabienia i głębokiego kryzysu; z tego punktu widzenia szczególne powoływanie się na nie pierwszych ośrodków zreformowanego monastycyzmu nie pozostało bez wpływu na proces stopniowego wzmacniania tych władz. Pierwsze wyraźne teorie o Kościele, jako o jednej wielkiej diecezji Rzymu, wyszły właśnie z kręgu mniichów kluniackich.

Jednak ten „nowy” monastycyzm nie poprzestawał na tym. Konieczność bronięcia się przed ingerencją i ambicjami lokalnych możnych rodziła tendencje jednoczenia się i łączenia w większe grupy. Klasztory powoli przestają być samoistnymi ośrodkami, podporządkowanymi władzy poszczególnych biskupów i w różny sposób uzależnionymi od feudalnych możnych zarówno świeckich, jak i duchownych. Poszczególne klasztory łączą się wokół jednego głównego ośrodka, tworząc wielkie kongregacje, które dążą do uzyskania od Rzymu wyjęcia spod władzy lokalnego biskupa. Rodzi się w ten sposób monastyczny ruch centralizacyjny — kongregacja przyciąga nowe klasztory, a jej rozrost zwraca na nią uwagę i zainteresowanie społeczne i przydaje znaczenia w życiu politycznym i religijnym.

Dobrze znany jest przykład Cluny, założonego w 910 roku przez opata Brunona przy poparciu księcia Wilhelma z Akwitanii. Opactwo to w ciągu niecałego stulecia stanie się *ordo, ecclesia cluniacensis*, obejmując setki klasztorów na całym Zachodzie, od Anglii po Włochy i między XI a XII stuleciem będzie najważniejszą i najbardziej miarodajną kongregacją religijną chrześcijaństwa. Nie był to jednak przypadek odosobniony: od Św. Wiktora w Marsylii do Val-lombrosa, od Saint-Benigne w Dijon do Hirsau i Górze, od Camaldo-li do Citeaux, długie stulecia ekspansji monastycznej są świadkami mnożenia się silnych kongregacji, zgrupowanych wokół jednego większego ośrodka, który wywiera wpływ i narzuca zwyczaje nawet bardzo odległym rejonom.

Ta masowa obecność ma głęboki wpływ na społeczność kościelną i cywilną, nie tylko oferując własne modele i postawy, lecz również liczniej zasilając swoimi ludźmi szeregi hierarchii kościelnej. Na sześciu papieży, którzy panowali w ciągu decydującego w walce o reformę pięćdziesięciolecia, od Grzegorza VII do Kaliksta II, jedynie ten ostatni nie może poszczycić się monastycznym pochodzeniem. *Episcopari monachos nostros nec novum nec admirabile nobis est*, zauważa nie bez pewnej dumy Piotr Czcigodny, broniąc wyboru w 1138 roku mnicha kluniackiego na biskupa Langres przed krytykami ze strony Bernarda z Clairvaux. Do tego dołącza potężny wysiłek w dziedzinie kultury, mający na celu objęcie i zorganizowanie według własnych wzorów całości wspólnotowego życia. Spuścizna

patrystyczna i wczesnośredniowieczna jest ponownie czytana i interpretowana w kategoriach klasztornej hegemonii. Teologia, kosmologia, antropologia, etyka i prawo są przekształcane tak, by uzasadnić wyższość mnichów w ramach sztywnych układów społecznych, które dzieliły i porządkowały społeczeństwo. Wrogiemu i godnemu pogardy „świata”, nieracjonalnej historii tworzącej jeden ciąg gwałtów, nędzy i nieszczęść, przeciwstawia się klasztorną cytadelę, jedyną naprawdę zdolną nadać temu światu i historii jakiś sens i perspektywę na przyszłość, ponieważ stanowi jedyną pełną odpowiedź na Chrystusowe wezwanie i zmierza ku osiągnięciu eschatologicznego, nadziemskiego celu.

Hierarchiczny schemat trzech *ordines*, na które dzieli się społeczeństwo — ludzie modlitwy (*oratores*), ludzie oręża (*bellatores*), ludzie pracy w polu (*laboratores*) — wypracowany przez kulturę kościelną tradycji karolińskiej, zostaje przerobiony w środowisku klasztornym i dopasowany do hierarchii zasług, stawiając na jej szczycie mnichów. „Chrześcijanie obu płci dobrze wiedzą, że istnieją trzy ordines, to znaczy trzy stany. Pierwszym jest stan ludzi świeckich, drugim stan duchownych, trzecim stan mnichów. Choć żaden z nich nie jest wolny od grzechu, pierwszy jest dobry, drugi — lepszy, a trzeci — najdoskonalszy” (PL, 139, c. 463). W taki oto sposób, nawiązując do przypowieści Chrystusowej o siewcy i różnej wydajności ziarna (Mt. 13, 8), Abbon z Fleury, opat w Saint-Benoît-sur-Loire z końca X wieku, wyraża myśl o różnym i dokładnie określonym wynagrodzeniu, jakie czeka chrześcijan w przyszłym życiu w zależności od ich statusu: mnisi dostaną sto, duchowni — sześćdziesiąt, a ludzie świeccy — trzydzieści.

Były to stare i różnie wykorzystywane teorie i podziały, przejęte teraz przez kulturę monastyczną, opowiadającą się obecnie wyłącznie za taką interpretacją skali wartości. Nie chodzi tu tylko o poważne niedocenywanie rzeczywistości świeckiej, o prawdziwą pogardę dla wszelkiego zaangażowania, które nie miałyby klasztoru za swą pierwotną i decydującą siedzibę; o zdecydowane uprzywilejowanie ducha nad materią, duszy nad ciałem, a więc o tendencyjnie negatywną ocenę wszelkiej kondycji ludzkiej, która nie miała czystości, a przynajmniej celibatu, za pierwszorzędną zasadę. Nie przypad-

kiem zresztą — co odzwierciedla postawy i przekonania, odsyłając do tajników psychologii — kobieta, w żywotach i kronikach monastycznych, jeśli nie jest kochającą i jasnowidzącą matką jakiegoś świętego lub jeśli nie jest mniszką, pokazana jest najczęściej jako postać przewrotna i okrutna, istota nieustannie ulegająca zmysłom i niepohamowanym uczuciom, skazana na sprowadzanie na złą drogę mężczyzn, uwodząc i wabiąc rozkoszami ciała. Ludzie, społeczeństwo i historia są analizowani i rozpatrywani wyłącznie z perspektywy przyszłych losów niebieskich; życie ziemskie jest pojmowane i przedstawiane według sztywnego hierarchicznego schematu, uznawanego za właściwy niebu. Jednak przepaść między niebem a ziemią byłaby nie do przebycia, gdyby nie ten przedsiónek raj, jakim dla ludzi staje się w toku dziejów klasztor; zarówno dla tych, którzy do niego wstępują, pozwalając im poznać już w ziemskiej egzystencji słodczyce przyszłego życia, jak i dla pozostających poza klasztorem, dając im — dzięki szczególnym stosunkom, jakie mogli nawiązać z tymi, co zaznali łaski i zasługi wybrania powołania monastycznego — mimo wszystko nadzieję na przyszłe zbawienie. Klasztor jest uprzywilejowanym miejscem, gdzie spotykają się ze sobą życie ziemskie i życie błogosławione niemalże bez żadnej między nimi granicy, zapewniając jego mieszkańcom przejście z jednego do drugiego, ponieważ gdzie indziej jest to trudne i niepewne. Jednocześnie stanowi także miejsce, gdzie modlitwy jego mieszkańców mogą zapewnić wsparcie i pomoc tym, którzy, choć żyją w świecie spraw świeckich, zasłużyli na nie swoimi uczynkami.

Granice te w gruncie rzeczy nie są tak wyraźne. Jak koncentryczne kręgi gromadzą się wokół klasztoru, o niejednolitym statusie i na różnych poziomach, wszyscy ci, którzy w rozmaity sposób utrzymują z nim związki i pozostają w kontakcie. Dla ludzi o niskiej pozycji społecznej lub znajdujących się w trudnościach z powodu niepewności bytu i utrzymania, jeśli nie ograniczają się do mniej lub bardziej okazjonalnego proszenia o wsparcie czy azyl, jedyną drogą pozostaje „oddać się” klasztorowi, często oferując mu siebie samych, nędzny dobytek lub niewielki kawałek ziemi w zamian za opiekę, pomoc i modlitwę. Napływ ten, w którym widoczne motywacje

natury przede wszystkim materialnej nie powinny przesłaniać złożoności oczekiwań i wyobrażeń, jakie wiązały szerokie kręgi społeczeństwa z klasztorem, wywrze pewien wpływ na samą organizację Kongregacji monastycznej — wałlombrozjanie, cystersi — wprowadzając instytucję konwersów (*conuersi*). Terminem tym, używanym najczęściej w formie przymiotnika, określano pierwotnie mnicha, który został nim w wieku dojrzałym — przypadki te stają się coraz rzadsze w ciągu X i XI stulecia, gdy nasila się rekrutacja monastyczna z warstwy feudalnej — jako przeciwieństwo słowa *nutritus*, wychowanego w klasztorze od dzieciństwa. Nowa instytucja konwersów oznacza natomiast niepiśmiennych świeckich, przyjętych na mnichów, lecz nie dopuszczonych do chóru, wykonujących najniższe posługi, obok pewnego bardzo nikłego udziału w odprawianiu kultu. Jest to w gruncie rzeczy kategoria zastępująca dawnych *serui* z klasztorów kongregacji kluniackiej, lecz która odpowiadała jednocześnie zjawisku szerszej i społecznie zróżnicowanej rekrutacji do zakonów. Na zjawisko usilnego szukania opieki w obrębie klasztoru nakładają się nowe potrzeby religijne, odczuwane przez szersze warstwy społeczeństwa. Trudno dziś ocenić rzeczywiste rozmiary zjawisk takich, jak na przykład doniesione przez Bernolda z Konstancji pod koniec XI wieku przykłady całych rodzin, a nawet całych wsi, które pragnęły bardziej rygorystycznego życia religijnego i organizowały się w powiązane ze światem monastycznym *fraternitates*. Wprowadzanie pewnych nowych form organizacyjnych, jak i form życia, skupia i wyraża istniejące i rozpowszechnione głębsze tendencje. Jest to szeroki i dość niejasno sprecyzowany obszar ogniskujący się wokół klasztorów i nabierający bardziej konkretnych i precyzyjnych kształtów i cech charakterystycznych tylko wtedy, gdy wstępuje się na wyższe szczeble drabiny społecznej. Formy, w których ramach królowie i wielcy feudalowie nawiązują ściślejsze związki z klasztorem, i przyświecające im intencje są bardzo przejrzyste. Zwyczaj przywdziewania przez nich mniszego habitu przed zbliżającą się śmiercią pokazuje z całą siłą pragnienie zapewnienia sobie podwójnej gwarancji w odniesieniu do przyszłego pozaziemskiego życia: gwarancji zakonnego habitu i pogrzebu oraz gwarancji pośmiertnych modlitw mnichów. Tym samym pragnieniom odpo-

wiała praktyka nadawania klasztorom dochodów i dóbr, co polecać miało donatorów modlitwom mnichów:

„Szanuj sługi Boże w słowach i uczynkach; szanuj i wspomagaj przede wszystkim, w ramach twoich możliwości, mnichów, sługi tego Kościoła, panów i naszych braci; jeśli znajdą się w potrzebie, służ im twoją pomocą i radą. Chętnie oddaj im dobra, które ja i mój ojciec ofiarowaliśmy im dla naszego zbawienia: niech je posiadają w pokoju i zgodzie. Nie próbuj nigdy ich uszczuplać i nie pozwól, by za przyczyną twoich poddanych został im uczyniony gwałt. Jeśli postarasz się być ich zaufanym popiecznikiem, będą się oni bez ustanku modlić za tobą do Boga" (PL, 188, c. 442).

W taki oto sposób u progu śmierci możny Ansold, pan Maule, po awanturycznym, pełnym wojen i podróży życiu, polecał swemu synowi mnichów z Saint-Evrault, przed przywdzieniem habitu, by „móc zakończyć życie razem z nimi i dostąpić w ten sposób obietnicy, którą Bóg dał swoim" (ibid.). Jest to tylko jeden z wielu podobnych przypadków, starannie zebranych przez kluniackiego kronikarza Oderyka Witalisa. Liczne dokumenty i kroniki poświadczają ten dobrze utrwalony i rozpowszechniony wśród ówczesnego możnowładztwa obyczaj. Nawiązany w ten sposób specjalny i trwały związek braterstwa przechodzi bez przerwy od życia do śmierci. Król Kastylii, Alfons, uczynił szczodre nadania dla kongregacji kluniackiej *utneminem regum vel principum swepriscis seu modernis temporibus ei comparare possimus*. Lista „usług" klasztornych, które sobie w ten sposób zdołał zapewnić, jest imponująca; a są to usługi odprawiane jednocześnie na jego korzyść i w jego imieniu: pełna recytacja jednego psalmy (*Exaudiat te Dominus*) na tercję, recytacja kolekty *Quaesumus, omnipotens Deus* w czasie „ważniejszej mszy" (*missa maior*); w Wielki Czwartek trzydziestu żebraków zostanie wezwanych do umycia im nóg *pro eo*; w dzień Wielkiejnocy zaś stu ubogich zostanie nakarmionych przez *camerarius* ciągle *pro eo*; codziennie ma być mu zarezerwowany posiłek przy klasztornej stole, *quasi si nobiscum epulaturus sederet* i utrzymywany jeden mnich dla zbawienia jego duszy *tam in uita, quam in morte*. W kościele dedykowanym świętym Piotrowi i Pawłowi, wzniesionym dzie-

ki jego nadaniom, został mu przyznany jeden z głównych ołtarzy, gdzie codziennie odprawiana będzie msza za jego zbawienie. Tego rodzaju „świadczenia”, w których partycypowała również królowa, jego żona, zostaną zwielokrotnione po jego śmierci, w postaci mszy w jego intencji, modlitw chóralnych, licznych posiłków dla biednych, ofiarowaniu mnichom obfitego obiadu w rocznicę śmierci (PL, 159, c. 945 nn.).

Jest to niewątpliwie przypadek wyjątkowy, który w swej rozciągłości znajduje niewiele sobie podobnych. Jednak rodzaj związku istniejącego między mnichami a ich dobroczyńcą, który przypadek ten wyraźnie uwidacznia, nie był wcale wyjątkowy. Poszczególne uczynki spełnione na korzyść lub w imieniu Alfonsa były następnie pojedynczo podejmowane i naśladowane przez większych lub mniejszych możnych świeckich, którzy dokonywali nadań na rzecz danego klasztoru lub opiekowali się nim. *Libri uitae*, *libri memoriales*, nekrologi, obituarze, *libri confraternitatum*, *libri sepulcrorum* dają obszernie świadectwo tego udziału w łaskach płynących z modlitwy i miłosierdzia monastycznego, udziału, który łączył mnichów różnych opactw i ich dobroczyńców.

Wewnętrzne życie klasztoru i jego rola nabierają w ten sposób wobec społeczeństwa charakteru wybitnie kultowego i asystującego; część klasztornego dnia, poświęcona modlitwie liturgicznej, coraz bardziej się poszerza w sposób szczególnie wyraźny, zwłaszcza w kongregacji kluniackiej. Sama rekrutacja monastyczna, odbywająca się już przeważnie w wieku dziecięcym, w wyniku upowszechnienia się zwyczaju praktykowanego we wczesnym średniowieczu, znajduje specyficzne religijne uzasadnienie. Ofiarowanie Bogu przez rodziców dziecka, często połączone, w celu zapewnienia mu wykształcenia i utrzymania, z przekazaniem klasztorowi pewnych dóbr, gwarantuje im tym samym w szczególny sposób przyjazną obecność w „świętym kolegium” mnichów uprzywilejowanego pośrednika w modlitwach i uzyskiwaniu łask.

Poręczenie pośmiertne łączy się nierozdzielnie z konkretnymi korzyściami już w obecnym życiu. Modlitwom towarzyszy bowiem zakres uprawnień; wsparcie i konkretna pomoc, jaką mnisi, dzięki znaczeniu i kulturze, swemu prestiżowi i autorytetowi, są w stanie

dać dobroczyńcom. Wilhelm z Normandii po zdobyciu Anglii oparł się na mnichach z założonych i obdarowanych przez siebie klasztorów przy odnowie episkopatu królestwa. Również posłużył się zakonnikami przy organizowaniu bardzo fachowej i rozważnej administracji dóbr korony (por. PL, 159, c. 817D-818A). Hrabia Teobald, jeden z najpotężniejszych panów feudalnych Francji, zasłynął z racji wielkich nadań, jakie uczynił dla rodzącej się kongregacji cysterskiej oraz z powodu łączącej go ze św. Bernardem przyjaźni. Jednak, gdy oręż króla zwróci się przeciwko niemu i znajdzie się w poważnych trudnościach, nie brak będzie ironicznych komentarzy na temat jego dawnej szczodrości, z militarnego punktu widzenia zupełnie bezużytecznej. Zamiast łuczników i rycerzy miał Teobald mnichów i konwersów! Ich modlitwy na niewiele się zdały. Aby go wybawić z trudności, zauważył szyderczo pewien biskup, którego realistyczna znajomość sztuki rządzenia nauczyła najwyraźniej pewnej dozy sceptycyzmu, Bóg powinien był się objawić, pochwyć maczugę i nie szczędzić ciosów, lecz, Jak dotąd, nic takiego się nie zdarzyło". W apologetycznej i budującej opowieści hagiografa, św. Bernard rozwiązuje zaistniałą sytuację, nie tylko dzięki modlitwom, lecz również dzięki przedsięwzięciu aktywnej akcji mediacyjnej, która pogodzi obie strony i wybawi Teobalda z niebezpieczeństwa (PL, 185, c. 328 nn.). Pomijając pobożną przesadę hagiografa, świadectwa źródłowe tego rodzaju ingerencji św. Bernarda w różnych konfliktach politycznych są dość częste, a same źródła zbyt jednomyślne, byśmy mogli je minimalizować.

Św. Bernard był niewątpliwie postacią wyjątkową, lecz w podobnej roli często występowali w ciągu tych dwóch stuleci również inni opaci i niektóre klasztory. Nie jest rzeczą przypadku, że właśnie Hugo, wielki opat Cluny, siedział w Canossie obok Grzegorza VII jako aktywny uczestnik tego aktu udzielenia odpuszczenia win Henrykowi IV i pogodzenia go z papieżem; i że to właśnie do niego zwróci się stary, przesładowany przez syna i uciekający cesarz o pociechę i wsparcie. Są to fakty dobrze znane, podobnie jak odgrywana przez mnichów rola doradców, pośredników i aktywnych, choć stojących w cieniu, aktorów wielkich wydarzeń swoich czasów. Przytoczmy przykład takich mężów jak Romuald, Wilhelm z Yolpia-

no czy Dezyderiusz z Monte Cassino, jak Wilhelm z Hirsau, Suger I Saint-Denis czy Piotr Czigodny — wybitne postacie świata klasztorów, który w rzeczywistości liczył tysiące takich pośredników, pozornie mniejszej wagi, lecz działających w tym samym kierunku i z tymi samymi intencjami.

Tego prestiżu, autorytetu i siły decyzji nie da się w pełni zrozumieć, jeśli nie weźmie się pod uwagę charyzmatu, którym cieszyły się te postacie. Jesteśmy zdania, że nie chodzi tu tylko o aureolę świętości czy o otaczającą ich sławę bezinteresownej dyscypliny. Odnosi się wrażenie, że silniejsza osobowość, umiejętność introspekcji i analizy, zdolność do obiektywnego realizmu w interpretowaniu ludzkich przeżyć, wynoszą tych mnichów ponad innych i dowodzą istnienia w nich, chciałoby się powiedzieć, niespotykanego u innych człowieczeństwa i dojrzałości wewnętrznej. Nie jest to teren łatwy do prowadzenia badań i poszukiwań. Ale nie można również ograniczyć się tylko do powoływania się na silnie rozwinięte poczucie własnej wartości, które cechowało kulturę monastyczną. Brak źródeł, które nie pochodziłyby z tego środowiska, niewątpliwie komplikuje sytuację. Wiele jednak drugorzędnych wzmianek sugeruje i potwierdza to wrażenie, jeśli przeprowadzi się badania historyczne pod kątem niekwestionowanego panowania nad słowem, które było ich wyłącznym udziałem. Są to liczne nieznaczące elementy, być może same w sobie niewielkiej wagi, lecz jako całość dają wymowne świadectwo lotności umysłowej, finezji interpretacji i przenikliwości spojrzenia. Pokazują one rzeczywisty wymiar tych postaci, ich sposób bycia i działania. Przykładem niech tu będzie bardzo obrazowe stwierdzenie, za pomocą którego Hugo z Cluny oczyszcza się przed synodem w Reims w 1049 roku z zarzutów o podłe intryganctwo w celu uzyskania funkcji opackiej — „Ciało z pewnością jej pragnęło, lecz myśl i rozum ją odrzuciły” (PL, 159, c. 865D). O tym samym świadczy też gryząca ironia, z jaką w kilku realistycznych zdaniach Suger opisuje członków wyniosłego poselstwa cesarskiego, przybyłego do Francji w celu pertraktacji z Paschalisem II: ta uderzająca tusza księcia gwelfów, wyjątkowo zwałistego i tęgiego, śliska układ-ność biskupa Trewiru, specjalisty od uroczystych przemówień, a wszyscy „tak zawadiaccy, że wydawali się raczej wysłani, by

nastraszyć, a nie by prowadzić wyważone pertraktacje" (*Vita Ludovici Grossi regis*, IX). Gdzie indziej ten sam Suger, z gorzką i pozbawioną złudzeń świadomością co do istniejącej rzeczywistości, komentuje okrutne zdrady, cechujące stosunki rodzinne ówczesnych feudałów: „Rzadkość wiary sprawia, że częściej odpłaca się złem za dobro niż dobrem za zło. To drugie jest boskie, pierwsze zaś nie jest ani boskie, ani ludzkie, a jednak tak się postępuje" (ibidem, XVII). Jest wreszcie w pewnym liście Piotra Czcigodnego pełne finezji wskazanie tych tajemnych zakątków duszy, pozostających w ukryciu nawet dla najbliższych przyjaciół (Ep. 54). Jest zrównoważona mądrość Brunona, założyciela kartuzów, który uznaje, jak ważne są powaby natury dla wypoczynku znużonego medytacją i nocnym czuwaniem umysłu. Błyskotliwość intelektualna i emocjonalna żywość idą w parze z umiejętnością pisania, zdolną wyrazić subtelne odcienie odczuć, oddać błahostki, sformułować zawoalowane, pełne finezji uwagi. Jest to aspekt świata monastycznego, który zasługiwałby na systematyczne przebadanie, ponieważ — jak wszystko wskazuje — stanowił on jedną z podstaw tej hegemonii świata monastycznego nad swymi współczesnymi.

Pośredniczenie, godzenie i napominanie stanowią więc istotę obecności monastycznej na scenie politycznej tych czasów, tak jakby mnisi pragnęli przedłużyć poza klasztorną wyspę tę rzeczywistość pokoju, braterskiej wspólnoty i porządku, będącą jednym z najbardziej utęsknionych ideałów. Nie oznacza to oczywiście, że mnisi i klasztory nie opowiadały się po jednej ze stron ani też, że ich zaangażowanie w wypadki dziejowe ograniczało się do roli bezstronnych arbitrów. Świat monastyczny stanowił czynnik zbyt silny i rozczłonkowany, by nie stać się ważnym, a często decydującym pionkiem w rozgrywkach o podział władzy, podobnie jak świadomość własnej wartości i egzystencjalnego i symbolicznego znaczenia własnego stanu była wśród mnichów zbyt wysoka, by nie przypisywali sobie prawa proroczego i decydującego wyrokowania i osądzania ludzkich uczynków. Zbrodnicze napady na życie mnichów i naruszanie dóbr klasztornych przez niedyscyplinowanych, szukających szczęścia *milites* lub pełnych ambicji i pozbawionych skrupułów feudałów niezmiennie były oceniane przez literaturę

monastyczną jako owoc ślepej przemocy i diabelskiej nikczemności. Postępki te pociągają za sobą zazwyczaj, w relacjach kronik klasztornych, spadające na winnego nieszczęścia i kary za sprawą Boga lub ludzi. Stają się oni wówczas zbrojnym ramieniem Bożej sprawiedliwości. Kamień węgielny religii, uczciwości i sprawiedliwości wobec innych — klasztor — stawia siebie samego ponad krzyżującymi się i przeciwstawnymi interesami i ambicjami, rozdzielającymi chaotyczne i fermentujące społeczeństwo feudalne owych czasów. Jednak w rzeczywistości staje się on jednak podstawowym pionkiem i środkiem, służącym rodzinnym strategiom, jak organizowanie się w koterie i sojusze możnych, jak tworzenie się różnorodnych, przeciwstawnych sobie ugrupowań i frontów w ówczesnych wielkich konfliktach religijnych i politycznych. Wskazywały one na wzrost klasztornej prestiżu i znaczenia, lecz tworzyły również sieć zależności; towarzyszyły i sprzyjały monastycznej ekspansji, ale też i na niej ciążyły.

Nie wystarczy jednak zatrzymać się przy tych aspektach i spostrzeżeniach, by w pełni poznać miejsce klasztoru w polityczno-religijnym życiu tych czasów, lub by móc przeniknąć i zrozumieć złożoną rzeczywistość ludzką, która znalazła w nim swój wyraz i przestrzeń życiową. Nie ma większego wypaczenia niż jednostronna i zawężona analiza wielkich zjawisk społecznych. A do takich niewątpliwie zalicza się, zwłaszcza między X a XII wiekiem, świat monastyczny. Był to świat, który, poczynając od samej rekrutacji, w zdecydowanej większości w bardzo młodym wieku (powołania dorosłych, jak powiedzieliśmy, wydają się przez większość zajmującego nas okresu zjawiskiem wyjątkowym, przynajmniej w środowiskach monastycznych rycerskiego pochodzenia), jawi się w kategoriach odrębnej drogi życiowej, stanowiąc niemalże osobną, swoistą społeczność, pragnącą w pewnym sensie pozostać zamkniętą i nieprzeniknioną dla zwykłych, ludzkich przeżyć i doświadczeń. Klasztorne powołanie uzasadnia się w kategoriach wybrania doskonałości, przy pełnej świadomości przepaści, jaka dzieli je od reszty ludzkości. Jest to proces kształtowania się pewnej elity, świadomej odrębności i przekonanej o wykonywaniu decydującego i niezastąpionego dla pozaziemskiego życia wszystkich ludzi zadania. Z tej

racji nie może nie przypisywać sobie, w nieustannym konflikcie z pierwotną koncepcją ucieczki i porzucenia świata, wyjątkowości w stosunku do innych, pozycji tego, kto ma prawo doradzać i osądzać innych, jeśli wręcz nie odgrywać kierowniczej roli w stosunku do bieżących wydarzeń.

Jednak społeczność monastyczna nie składa się tylko z ludzi, którzy z racji powołania, wyboru drogi życiowej, a nawet indywidualnego bagażu przeżyć i wspomnień, jawią się w kategoriach odrębności i przeciwstawności w stosunku do otaczającego świata. Taka odmienność i przeciwstawność bowiem wyrażają się i uzewnętrzniają w pewnej serii codziennych, przejętych ze zwykłej skali wartości i czasu regularnych uczynków i zachowań i składają się na pewien styl życia. Rodzą pewne gesty, postawy, gusty i odczucia, ukazujące się jako jednolita, spójna całość, wystawiona na oglądanie i na podziwianie przez innych, lecz wcale nie przeznaczona — przynajmniej w teorii — do rzeczywistego komunikowania i wymiany z otaczającym społeczeństwem. Dekompozycja tych elementów, uchwycenie, mimo częstej ich wzajemnej sprzeczności, tej trudnej wewnętrznej harmonii, która je zespała, otwiera jeszcze jedną drogę badawczą. Umożliwia to głębsze poznanie tej społeczności, przy jednoczesnym uchwyceniu procesów jej rozwoju i przemian, a także korzeni kryzysu oraz przyczyn powolnego, lecz nieuchronnego upadku. Innymi słowy, otwiera drogę dla dążenia do lepszego zrozumienia tego, co niezbyt szczęśliwie określono w historiografii mianem „tajemnicy monastycyzmu” — jeśli słowem „tajemnica” nie chcemy zaznaczyć granic naszej wiedzy i oceny, na które nieuchronnie historyk natrafia w swej pracy.

SYSTEM MONASTYCZNY I JEGO KRYZYS

Powołanie monastyczne cechuje się pragnieniem Boga, kontaktem i przedsmakiem spraw wiecznych, rości sobie pretensje do uprzywilejowanych stosunków ze światem Absolutu. Jego hasłem jest rezygnacja z doczesnego świata, z wszystkiego, co przemijalne oraz świadome wybranie „dobrowolnego ubóstwa”, jako wyraz *se-que-la Christi*. Temat całkowitego ofiarowania własnej osoby — jedyne go daru, jaki można złożyć Chrystusowi, choć jest to dar

nieporównywalny z niezmiernym ogromem Jego ofiary — stanowi trwały element ascetycznej ideologii i służy wsparciu dla najwznioślejszych wyrazów życia chrześcijańskiego. Jednakże jego konkretna realizacja zależy od kryteriów i wartości, jakie każdorazowo narzucają mu warunki historyczno-kulturowe. „«Tak porzuciliśmy wszystkie rzeczy i poszliśmy za Tobą ...» Oto hasło dobrowolnego ubóstwa, które dało początek licznym klasztorom i zapełniło mnichami, zaludniło pustelnikami puszcze..." (PL, 144, c. 549). Są to słowa Mikołaja z Clairvaux, sekretarza św. Bernarda, którymi on zwięźle i w tradycyjny sposób streszcza własne motywacje, a dzięki nim wyjaśnia monastycyzm i właściwe powołanie. Formuła ta nie wystarczała jednak do pokazania i wyjaśnienia każdorazowej konkretniej formy; nie brała bowiem pod uwagę uwarunkowań społeczno-kulturowych, sprawiając, że monastycyzm realizował się w takiej czy innej postaci. Nie wyjaśniają i one również procesów akulturacji, które zmuszały go do urzeczywistniania tej woli *sequela* w zdecydowany sposób i według konkretnych kryteriów, ponieważ dokonywała się ona w określonym kontekście historycznym i według pewnych nienaruszalnych reguł, mających źródła w istniejącej tradycji i funkcjonujących w obrębie sztywnych hierarchii społecznych. To „ubóstwo" nie miało zatem wspólnego z pozbawioną wszelkich środków i dóbr materialnych, niepewną i wyzutą z jakiegokolwiek władzy sytuacją ówczesnej biedoty. Polegało ono raczej na opuszczeniu świeckiego społeczeństwa i *jego* urzędów, porzuceniu codzienności i perspektyw, na świadomym wybraniu indywidualnej dyscypliny, ascezy i posłuszeństwa, na wysunięciu na plan pierwszy szukania Boga w modlitwie i kontemplacji, na dążeniu do przywrócenia pewnego porządku i skali wartości, zburzonych i podważonych przez grzech i częste zasadzki Szatana: „Dalecy od zgiełku sporów, cierpliwie omijają uwodzicielskie pokusy demonów. Pilni w studiowaniu Pisma, pierwsi w posłuszeństwie, gorliwi w praktykowaniu miłosierdzia, kontemplują w przedśmionku rozkosze Świętego Miasta" (PL, 144, c. 901). W tej perspektywie sprawa nie polega na wyrzeczeniu się narzędzi i środków, które oferuje historia i dorobek ludzki, lecz na umiejętności posługiwania się nimi pod wyłącznym kątem potwierdzenia i osiągnięcia ostatecznego celu. Potęga i bogactwo klasztorów to pełna przepychu wielkość kościo-

łów, wspaniałość kultu liturgicznego, obszerność odpowiednio rozmieszczonych i wydzielonych pomieszczeń gościnnych dla przyjęcia biednych pielgrzymów, lecz także i dla właściwego ugoszczenia wielkich tego świata. To również setki osób, karczujących ich pola, gdy benedyktyńskie wezwanie do pracy ręcznej utożsamione zostało z innymi, szlachetniejszymi zajęciami. Wreszcie sama ingerencja mnichów w sprawy i spory społeczeństwa kościelnego i świeckiego odpowiada tej logice. Nie uważa się więc, by w jakiegokolwiek mierze były one sprzeczne z tym zasadniczym ideałem wyrzeczenia się doczesnego świata i rezygnacji, jaki stał u źródeł monastycznego powołania. Z tego punktu widzenia opactwo, z całą namacalną i przytłaczającą fizyczną obecnością kościołów i klasztorów, z zastępami zebranych na modlitwie lub nieustannie pochylonych nad stronicami Słowa Bożego mnichów, uosabia w dziejach tę ludzką społeczność wyrwaną niepokojom i przemocy grzechu, a tworzącą wyspy porządku i „rozsądku” w ówczesnym świecie, który bez nich padałby ofiarą nieustannej rewolucyjnej działalności diabła.

Z *Similitudines* Anzelmą z Bec, skrupulatnie spisanych przez jego ucznia Eadmera, przytoczmy jedną „historię”, która z niezwykłą siłą wyraża to koncentrujące się wewnątrz murów klasztornych poszukiwanie pewności i opieki. Jest to historia króla posiadającego ziemię, gdzie znajduje się umocniony potężną wieżą i zdolny odparować wszelkie ataki zamek, a wokół niego rozrzucone są liczne, mniej lub bardziej solidne domy. Król ten ma silnego wroga. Łatwym łupem jego najazdów pada wszystko to, co się znajduje poza grodem, często zaś udaje się mu również wdrzeć do samego grodu; zajmuje on wówczas słabiej zabezpieczone domy i bierze w niewolę ich mieszkańców. Tylko odcięty od wszelkich kontaktów ze światem zewnętrznym i głuchy na wszelkie wołania o pomoc zamek opiera się tym atakom i zapewnia całkowite i absolutne bezpieczeństwo tym, którzy znaleźli w nim schronienie. Morał apologety jest przejrzysty i czytelny:

„Tym królem jest Bóg, prowadzący nieustanną wojnę z demonem. W swoim królestwie ma on chrześcijaństwo, w chrześcijaństwie stan mniszy, powyżej tego stanu znajduje się jedynie życie anielskie. W chrześcijaństwie jedni są silni cnotą, inni słabi. Jednak w stanie mni-

szym tak wielka jest siła i bezpieczeństwo, że jeśli ktoś się do niego schroni i stawszy się mnichem, wytrwa w tym powołaniu, nie powracając do poprzedniego stanu, nigdy diabeł nie zdoła mu zaszkodzić (...). Wszystkie te osoby Bóg ma pod swą władzą. Jego wróg, diabeł, ma wszakże tak wielką moc, że, nie napotykając oporu, jest w stanie zagarnąć wszystkich pogan i Żydów, pozostających poza chrześcijaństwem, strąca ich do piekła. Często udaje mu się wtargnąć nawet i wewnątrz chrześcijaństwa, pociągając swymi pokusami słabych i opanowując zamieszkujące w ich ciałach dusze. Z zalem zmuszony jest jednak odstąpić od tych, których znajduje silnych i dobrze bronionych, gdyż nie jest w stanie nad nimi zapanować. Nie jest w stanie zaatakować stanu mniszego ani zaszkodzić tym, którzy zostali mnichami, chyba żeby powrócili do życia świeckiego ciałem, duszą, myślą lub kierowani jakimś uczuciem w stosunku do swoich współziomków" (PL, 159, c. 647 nn.).

Łatwo jest znaleźć w twórczości hagiograficznej i w literaturze monastycznej setki przykładów, pozornie sprzecznych z tym przedstawieniem; przykładów mnichów nieustannie atakowanych i ciemionych przez pokusy diabła. Jednak najwyraźniej problem nie na tym polega. Anzelm — podobnie jak i inni hagiografowie i pisarze — pragnie przede wszystkim podkreślić ideę właściwej stanowi mniszemu niezwykłości, a jednocześnie, odwołując się do postaci i sytuacji znanych z ówczesnego życia codziennego, wyrazić świadomość własnej siły i uprzywilejowanego statusu w stosunku do pozostałych śmiertelników. Powołanie monastyczne urzeczywistnia w sposób indywidualny, a zarazem najpełniejszy zwrócone do wszystkich ludzi wezwanie i ideał; uosabia, we własnym przekonaniu, to co jest w tych najskrytszych aspiracjach najbardziej głębokie i autentyczne, nawet jeśli często ulega zatarciu lub idzie w zapomnienie, a jednocześnie jest gwarantem pozaziemskiego życia dla tych, co za tym powołaniem poszli.

To powołanie jest niewątpliwie świadectwem wybrania i łaski, biorącej początek z niezgłębionej woli Bożej — monastyczne kaznodziejstwo podkreśla z naciskiem ten aspekt — i stanowi jednocześnie szczególny stan wybrany, jedyną szkołę kształtowania ludzi lepszych, mających do dyspozycji środki intelektualne i możliwości rozwoju, które nie są dostępne większości innych ludzi. Nieprzypadkowo z siedmiu darów Ducha Świętego najwyższe z nich: rozum

i mądrość, są uważane za wyłączny przywilej życia kontemplacyjnego, właściwego właśnie stanowi mniszemu. Pierwszy z nich pozwala zrozumieć nauki Boże i bezinteresowność, jakiej wymaga się od dobrych uczynków; drugi — czyni powabnym i pełnym słodyczy to, co rozum pojął i sprawia, że wyłącznie w umiłowaniu prawości urzeczywistnia się to, co rozum wskazuje, że należy czynić (PL, 159, c. 681). Jest to świadomość wyższości własnego statusu intelektualnego i moralnego. Uznawana i szanowana wyłącznie w klasztorze, znajduje w ówczesnym świecie możliwość pełnej realizacji. U schyłku X wieku o Gerberta będą zabiegać królowie, cesarze i papieże, lecz jego kultura jest owocem pełnej trudu praktyki i wędrówki po wielkich, jak i podupadłych opactwach Zachodu w poszukiwaniu nowych ksiąg i nowych mistrzów. Gdy Lanfranc, zostawszy arcybiskupem Canterbury, po latach sprawowania funkcji opata w Bec i w opactwie Św. Stefana w Caen udaje się do Rzymu, papież Aleksander II powstanie na jego powitanie, wywołując tym gestem niemałe zdziwienie u tych, co znali reguły rzymskiego ceremoniału: „Jest to honor, jaki jesteście mu winni niejako arcybiskupowi, lecz jako naszemu mistrzowi w studiach” (PL, 159, c. 352 nn.).

Powołanie zakonne jest jednocześnie wybraniem świata kultury i wiedzy i stanowi dla synów z rodzin feudalnych jedyną istniejącą alternatywę dla zawodu rycerskiego i nie przypadkiem prawie wszystkie biografie monastyczne tych stuleci uwypuklają odrazę bohatera do ćwiczeń i gwałtów rycerskich i jego nieodparte, autentyczne zamiłowanie do lektury, medytacji i modlitwy. Powołanie do świętości idzie w parze z powołaniem do kultury. Jeszcze Kolumban mógł odizolować się od świata, by bronić w ten sposób uzyskanej już kultury (Vinay), lecz cztery-pięć wieków później, jedynie wstępując do klasztoru, można mieć nadzieję i myśleć o zdobyciu jakiejś kultury.

Nie powinniśmy jednak żywić złudzeń co do idei „powołania”. To, co dla nielicznych jest świadomym i osobistym wyborem dokonany w wieku dojrzałym, dla większości jest podjęciem drogi życiowej zadecydowanej i wybranej przez innych. Jest ono wynikiem powołania, by tak powiedzieć, obiektywnego, które klasy rządzące narzucają części swoich członków, dla zaspokojenia

zbiorowych, choć pozostających poza zasięgiem większości, potrzeb religijno-społecznych. Przeważający wówczas wśród moźnych i rycerstwa zwyczaj oddawania do klasztoru synów jeszcze w dzieciństwie, by sposobili się do stanu mniszego, odpowiada również potrzebie wieloletniego kształcenia się, które w klasztorze znajduje stosowne ku temu tradycje i środki. Jest wszakże również wynikiem - jak już podkreśliliśmy — głębokiego poczucia solidarności, wiążącego całą ludzkość z myślą zarówno o jej ziemskiej egzystencji, jak i o jej przyszłych losach i które wymaga nieustannego spełniania uznanych za niezbędne różnych funkcji i zadań. Ten, kto żyje w klasztorze, wie, że ludzie świeccy są mu potrzebni dla zapewnienia wyżywienia, ubrania, mieszkania i obrony, wie zatem, że jego życie duchowe (*spiritualis conuersatio*) nie służy tylko jemu samemu, lecz również tym, którzy zapewniają mu te *supplementa*. Podobnie ci, „co zostali przeznaczeni do spraw świeckich”, muszą być świadomi faktu, że modlitwa „ludzi ducha” jest im bardzo potrzebna, by „nie groziło im, pod naporem rozkoszy, trosk i rozlicznych niebezpieczeństw doczesnego życia, pozbawienie chwały życia wiecznego” (PL, 146, c. 121B-C).

Jest to religijna i społeczna harmonia, choć tylko pozornie zgodna i trwała. Sprzeczności i napięcia, właściwe systemowi, w jakim klasztor funkcjonuje, rodzą się wewnątrz klasztoru oraz między klasztorzem a otaczającą go społecznością. Korzenie tych konfliktów tkwią w systemie rekrutacji monastycznej, w klasztorzym systemie wychowania i kształcenia, w samym, właściwym monastycyzmowi przekonaniu, że odizolowany od świata, stanowi królewską drogę wiodącą do zbawienia. Jednakże rodzą się one także z faktu, że klasztor przypisywał sobie zasługę urzeczywistnienia doskonałego życia chrześcijańskiego, realizując je jednak w sposób i zgodnie z modelem zachowań i stosunków, modelem, który wykształcił się w toku długotrwałej i złożonej ewolucji, ta zaś stopniowo ześrodkowała w klasztorze aspiracje i oczekiwania wynikające z innych potrzeb i wymogów.

Dla wielu, jak już powiedzieliśmy, klasztor nie stanowi docelowej przystani w wyniku świadomego osobistego wyboru. Przyjęci do klasztoru z woli krewnych, mają powoli stać się mnichami, muszą

uznać nagięcie własnych losów do modelu życiowego, mającego za swój jedyny cel zdobycie Absolutu, muszą sami doświadczyć i przezwyciężyć ten pełen bólu i wewnętrznego rozdarcia stan, o którym niegdyś pisał św. Kolumban jako o zasadniczym, paradoksalnym dramacie człowieka, troszczącego się o swoje zbawienie wieczne: musi on nienawidzić to, co ma przed oczyma, nie może mieć natomiast żadnego bezpośredniego doświadczenia tego, co powinien ukochać (*Instructio*, III, 3). Między innymi właśnie z tego powodu klasztorna pedagogika opiera się w znacznym stopniu na zasadzie wierności i nieodwracalności: wierności własnemu stanowi i nieodwracalności wybranej drogi. Wierność ta i nieodwracalność oczywiście zakładają, a także wymagają zgody i udziału woli jednostki, lecz istnieją w jakiś sposób również niezależnie od niej, działają, by tak powiedzieć, w sposób obiektywny, związane z przebywaniem wewnątrz klasztoru, który w tej perspektywie staje się, sam w sobie, miejscem i okazją do zbawienia.

Bardzo znamienne w tej sprawie są pewne wypowiedzi Piotra Czcigodnego, ostatniego wybitnego opata Cluny, przeciwstawiającego się zarzutom cystersów, że przyjmuje nowicjuszy bez odbycia przewidzianego regułą okresu próby. Nikomu, kto o to prosi, nie można odmówić czy opóźnić wejścia na drogę zbawienia, przyjmując postawę ostrą i surową, która mogłaby skłonić tychże do pozostania w tym, idącym za podszeptami Szatana, świecie. Szybkie przyjmowanie nowicjuszy wynika z przekonania, że dobro trzeba dawać również i tym, którzy go nie chcą. Często zdarza się bowiem, że po pewnym czasie nieliczni, choć poddali się monastycznemu jarzmu, kierowani pokusami lub smutkiem, chętnie powróciliby do obrzydliwości świata, który niegdyś opuścili, gdyby nie byli świadomi, że nie mogą zmienić podjętej decyzji, nie skazując się przy tym na wieczne potępienie: „a jeśli czasami zamierzają nawet tak postąpić, jednakże powodowani strachem, powracają do własnej owczarni, ponieważ wiedzą, że nie mogą dostąpić zbawienia w inny sposób i chcąc nie chcąc, dotrzymują złożonych ślubów” (Ep. 28).

Cystersi krytykowali te koncepcje, podobnie jak i wiele innych wymogów kluniackiego życia. Propagując powołania ludzi dorosłych, dążyli do przywrócenia wagi aspektom pokuty i pracy, które

powinny towarzyszyć monastycznemu powołaniu. Jednak również u nich — w przekonaniu, że klasztor ma monopol na drogę wiodącą do zbawienia — silna była tendencja do przyciągnięcia możliwie największej liczby ludzi, z uciekaniem się do obietnic i nacisków włącznie. Troska o zbawienie bliźnich znajduje wyraz w silnej presji monastycznej.

Bernard z Clairvaux był pod wieloma względami postacią wybitną, bezkompromisową i skrajną w swej surowości i w porywach, a ciętą w języku i konsekwentną, jak niewielu innych, w swym eks-kluzywizmie monastycznym i w koncepcji anielskiego życia, które tylko wieloletnie doświadczenie rządzenia zdoła nieco zmitygować pod koniec życia. Jednakże dzieje „nawrócenia” jego samego i bliskich są bardzo znamienne i reprezentatywne dla postaw rozpowszechnionych w kulturze monastycznej, choć w tym wypadku posuniętych w pewnym stopniu do skrajności. Nie wystarcza mu własny, indywidualny wybór, który w wieku około dwudziestu lat pchnął go do Cîteaux: nalega, wywiera presję i walczy o to, by cała rodzina poszła w jego ślady, nakłania ojca, wujów, braci i kuzynów, a również siostry do wstąpienia do klasztoru. Jedyną zamężną siostrę, która się wzbraniała, tak długo traktuje jako diabelską kusiciel-kę, dopóki nie uda mu się jej przekonać, by poddała się jego woli i tak postępowała w stosunku do męża, by wymusić na nim zgodę na jej wstąpienie do klasztoru (PL, 185, c. 244 nn.). Nie było takiego działania, modlitwy czy groźby, do którego by się nie uciekł, nie pominął żadnej okazji, by osiągnąć cel. Pobożny biograf, choć niewątpliwie przesadnie koloryzuje opowieść, dobrze oddaje jednak atmosferę jego porywającego zapału: „matki ukrywały synów, żony zamykały przed nim mężów, przyjaciele oddalali przyjaciół, ponieważ Duch Święty nadał jego głosowi tak wielką siłę cnoty, że rzadko który związek uczuciowy umiał mu się oprzeć” (PL, 185, c. 235C-D). Podobnie sto lat wcześniej Romuald pragnął dla zbawienia bliźnich — jak opowiada Piotr Damiani — „nawrócić i przemienić cały świat w jeden erem”.

Niebywała ekspansja monastycyzmu w tych stuleciach niewątpliwie była spowodowana — jak już niejednokrotnie podkreślaliśmy — również innymi pobudkami i motywacjami. Niektórzy uważni

i bystrzy współcześni obserwatorzy nie wahali się powiązać tego procesu z odczuwaną w XI-XII wieku potrzebą powstrzymania zbyt gwałtownego, w stosunku do dostępnych zasobów, wzrostu demograficznego. Uważamy jednak, że nie powinno się nie doceniać tej częstej wówczas formy presji i nacisku psychologicznego, wskazując na klasztor jako jedyne miejsce, gdzie była możliwa realizacja autentycznego życia chrześcijańskiego; polegała ona na pokucie i odkupieniu własnych win i słabości; widziała wyłącznie w klasztorze rzeczywistą alternatywę irracjonalnego, pełnego aktów przemocy i okrucieństwa społeczeństwa i z tych, co porzucali klasztor, czyniła istoty zdesperowane i skazane na wieczne potępienie.

Niełatwo jest zmierzyć psychiczne i egzystencjalne skutki tych kryteriów i koncepcji. Nigdy się nie dowiemy, czy długotrwały wewnętrzny kryzys Otlona ze św. Emerana — który posunął się aż do zwątpienia w istnienie Boga, tak puste i pozbawione sensu wydawało mu się to jego życie, zamknięte od wczesnej młodości w murach klasztoru — był wynikiem jego własnego indywidualnego rozwoju, czy też raczej stanowi jeden z nielicznych przypadków, gdzie szerzej rozpowszechnione przeżycia i problemy dochodzą do głosu w jednej, przykładowej relacji. Za tą drugą hipotezą przemawiałaby sama decyzja opisanego tego ku zbudowaniu i wspomoczeniu swoich współbraci.

Również inne fakty wskazują na istnienie poczucia niepokoju i zwątpienia, związanych ze złożoną rzeczywistością klasztoru. Ten system edukacyjny miał na celu wyłącznie kontemplowanie Boga i dogłębne przyswojenie sobie Jego słowa poprzez nieustanną i stale powtarzaną lekturę Pisma Świętego (*meditatio* i *ruminatio*). W tej perspektywie obecność pogańskich autorów starożytnych mogła być usprawiedliwiona tylko wymogami literackiego i językowego kształcenia mnichów; nie miała zaś sama w sobie, w tej koncepcji, żadnego niezależnego znaczenia. Jednak teoria nie zawsze była zgodna z praktyką. Skoncentrowanie w klasztorze różnych możliwości życia kulturalnego i jednocześnie przekonanie o nicości wszelkich wartości i doświadczeń ludzkich w stosunku do własnego systemu teologicznego i duchowego rodziło wątpliwości i ukryte konflikty, których ślady sporadycznie wpływają na powierzchnię. Stanowią

mniej lub bardziej zamaskowane lub mniej czy bardziej wyraźne wskaźniki uczuciowych niedoborów, poszukiwania fantastycznej, lecz, jednocześnie ludzkiej alternatywy, która mogła znaleźć wyraz w owych, przeznaczonych do nauki świeckich, lekturach, robiąc wyłom — choćby tylko w zakresie osobistym i indywidualnym — w tym zwartym systemie, uznawanym przez świat i na którym, w swoim mniemaniu, się opierał.

Chodzi tu o pozostałą część rzeczywistości, której byli świadomi reformatorzy monastyczni. Niewątpliwie nie było dziełem przypadku, że kapituła cysterska w 1199 roku uznała za konieczne zarządzić, by mnisi, piszący wiersze, byli przenoszeni do innego klasztoru i mogli być ponownie przyjęci do macierzystego domu tylko za zgodą kapituły generalnej. Ponad sto lat wcześniej w opowieści biografą Hugona z Cluny właśnie pewien rękopis Wergiliusza był odpowiedzialny za upadek dyscypliny monastycznej w S. Marcel w Chalon--sur-Saône (PL, 159, c. 871 nn.). Otlon, który wydaje się dobrym obserwatorem, wstępując do klasztoru, zauważa, że duża część mnichów oddawała się wyłącznie lekturze autorów pogańskich (PL, 146, c. 29A). Sam zaś przyznaje, że choć postanowił oddawać się wyłącznie lekturze Biblii, jednak wybierając miejsce złożenia ślubów zakonnych, upewnił się najpierw, czy jest ono wyposażone w dużo dobrych ksiąg (PL, 146. c. 35A). Katalog biblioteki z Pomposy, z końca XI wieku, którą jego przejęty zapałem autor uważa za bogatszą od biblioteki Rzymu, odnotowuje z pełną oburzenia dokładnością krytykę, jaką ściągnął na siebie ze strony współbraci opat Hieronim za to, że zużył klasztorny majątek na zakup dzieł autorów pogańskich. Banalna, choć nie całkiem przekonywająca i wyczerpująca jego obrona — w domu bogacza powinny się znajdować nie tylko misy złote i srebrne, lecz także i gliniane. Hieronim postąpił w ten sposób, by każdy mógł się rozkoszować lekturą i ćwiczyć własne umiejętności zależnie od zdolności i zasług. Zresztą księgi autorów pogańskich, jeśli czytane są w czystej intencji, są budujące: czyż nie dowodzą, że ziemski przepych jest nicością? (Mercati). Mimo wszelkiego alegoryzmu, zaproponowanego jako kryterium lektury, i asymilatorskiego optymizmu kultury monastycznej, niełatwo jest wierzyć, że horyzont, w którego ramach czy-

tano i delektowano się Owidiuszem, zamykał się w granicach, prezentowanych przez anonimowego *accessus ad auctores* z XII wieku: *bonorum morum est instructor, malorum vero extirpator*, ani też, że wspomniane tu oceny stanowiły jedyne kryteria towarzyszące jego lekturze.

Niemożliwość uchwycenia w rzeczywistym wymiarze wewnętrznych niepokojów i niepewności życia monastycznego nie przeszkadza nam stwierdzić, że wynikały one przede wszystkim ze sprawowanego przez klasztor monopolu kulturalnego. W tym kontekście ideologiczny i instytucjonalny splot sytuacji i potrzeb życia religijnego i społecznego, zależnie od różnorodnych i złożonych perspektyw pobożności, kultury, wykształcenia i potrzeb estetycznych, zaczął hamować rekrutację mnichów i ekspansję monastycyzmu, pozbawiając go jednego z czynników, które niegdyś stały u podstaw jego sukcesu. Niemniej najpoważniejsze rysy, zaznaczające się w systemie monastycznym już w okresie jego „złotego wieku”, wezmą początek właśnie z roszczonej przezeń pretensji do urzeczywistniania w tych warunkach i w tej formie ideału doskonałego życia chrześcijańskiego i uosabiania historycznej realizacji *sequela Christi*. Bogactwo, do którego dochodzą klasztory, rodzi ruch reformy monastycznej. Nasilenie się aspektów ascetycznych i pokutnych to wysiłek zmierzający ku wiernemu przestrzeganiu litery i ducha reguły. Nie rezygnuje się jednak z pełnego sprzeczności ekskluzywizmu, towarzyszącego rozwojowi i rozkwitowi monastycyzmu. Podobnie jak nienaruszone pozostaje roszczenie do hegemonii społecznej i kulturalnej, stanowiące jeden z jego najbardziej jaskrawych aspektów. Idea i praktyka „dobrowolnego ubóstwa”, wypracowana i urzeczywistniana przez benedyktyńskie doświadczenie zakonne, silnie wrośnie w panujący system hierarchii społecznej i będzie się domagać dla tych *pauperes Christi* szacunku, prestiżu i uznania, które miary stanowiąc miernik pobożności innych ludzi. Jest w tym wewnętrzna logika instytucji, narzucająca — by użyć takiego sformułowania — pewną linię rozwoju: kongregacja cysterska, już pół wieku po swoim powstaniu dąży do osiągnięcia stylu życia i solidności majątkowej, które w chwili swoich narodzin tak surowo zarzucała Cluny.

Te właśnie aspekty istniejącego monastycyzmu zaczynają wydawać się już niewystarczające i nie do przyjęcia w nowej rzeczywistości, w warunkach nowych potrzeb religijnych i społecznych, powoli krystalizujących się w ciągu tych stuleci. System monastyczny eksploduje i rozpada się — jeśli można tak powiedzieć, z pewną przesadą, o procesie, który był powolny i stopniowy — pod dwojakim wpływem: z jednej strony pod wpływem przemian wewnątrz parnego klasztoru, gdzie opierając się na tej samej tradycji duchowej i na tych samych tekstach, jakimi od wieków żywiła się ideologia monastyczna, poddaje się krytyce życie i osiągnięte rezultaty; z drugiej strony pod wpływem nowo odczuwanej potrzeby chrystianizacji całego społeczeństwa krytykuje się jego arystokratyczny charakter i elitarne zamknięcie. Zaczyna się dostrzegać całą dwuznaczność i niewystarczalność postawienia znaku równości między życiem apostołskim a życiem monastycznym, stanowiącym nienaruszalną podstawę jego ideologii. Piotr Czcigodny, pisząc do Bernarda z Clairvaux i pewny, że ten ostatni w pełni podziela jego mniemanie, zapytuje się retorycznie: *Quis es aliud dicere, omnia quae habes da pauperibus et veni sequere me, nisi esto monachus?* (Ep. 28). To wszakże, co dla tych mężów było nie podlegającym dyskusji pewnikiem, przestało już nim być dla wielu innych. Już sam okres walki o reformę w XI-XII wieku w wielu rejonach skłonił i zmusił mnichów do wyjścia z klasztoru, do aktywnego kaznodziejstwa, do bezpośredniego udziału w duszpasterstwie (*cura animarum*), co było przecież sprzeczne z monastyczną tradycją.

Te rodzące się w samych klasztorach tendencje spotykają i splatają się z potrzebami i naciskiem stopniowo rozwijającego i coraz bardziej różnicującego się społeczeństwa. Kler świecki organizuje się i poddaje dyscyplinie w sposób, którego nie obejmuje monastyczny model perfekcji. Odnowiona potrzeba ewangelicznej autentyczności prowadzi do ponownego odkrycia misji głoszenia Ewangelii jako podstawowego elementu prawdziwej *vita apostolica*. Wyrażana przez grupy ludzi świeckich potrzeba własnego, aktywniejszego uczestnictwa w życiu kościelnym nie znajduje dla siebie miejsca ani możliwości wyrażenia się w ramach modelu monastycznego. Rzeczywistość ubóstwa, które sam rozwój ekonomiczny coraz bardziej

zaostrza i pogłębia, zaczyna być odbierana nie tylko w kategoriach udzielania pomocy i miłosierdzia, lecz także w kategoriach zbawienia i odkupienia, z religijnego i ludzkiego punktu widzenia. *Comuer-satio inter pauperes*, życie w ubóstwie i wśród ubogich, jawi się jako najwierniejsze świadectwo ewangeliczne. Punkt szczytowy tego procesu odnajdziemy w niezwykłym doświadczeniu św. Franciszka i jego pierwszych towarzyszy, o nieprzeciętnym znaczeniu dla przyszłego rozwoju monastycyzmu, mimo że był to ruch poddany dyscyplinie i regule i skierowany na tory bardziej odpowiadające ustalonej kościelnej tradycji.

Jednak właśnie w trwaniu, w różnych formach życia religijnego, tej potrzeby zorganizowania ich według jakiejś „reguły”, opartej na wzorze posłuszeństwa, życia anielskiego, stabilności konwentu, ścisłego oddzielenia od reszty ludzi, wspólnoty majątkowej i zdyscyplinowanej aseazy, przejawia się wyraźnie głęboki wpływ, jaki tradycja monastyczna nadal wywierała na formy i przejawy życia chrześcijańskiego w społeczeństwach kultury zachodniej. Choć rola mnichów i klasztorów stopniowo maleje i zajmuje w życiu kościelnym i społecznym miejsce coraz mniej centralne i dominujące, wypracowana przez nich i ustalona w ciągu wieków ich hegemonii ideologia pozostawała spuścizną decydującą, które będzie cechować życie chrześcijańskie duchownych, oddziaływała długofalowo, nie wyczerpawszy jeszcze wcale całej siły. Usiłować sumarycznie ocenić znaczenie i wagę monastycyzmu w powikłanych dziejach chrześcijańskiego przeżycia religijnego byłoby ryzykowne, jeśli nie byłoby wręcz zarozumiałstwem. Faktem jest, że w tych ostatnich dziesięcioleciach coraz wyraźniej dochodzi do głosu tendencja do przewyciężenia tego silnego i zawołowanego uwarunkowania. Prawdopodobnie nie jest też rzeczą przypadku, że tendencji tej odpowiadają na innym biegunie dążenia i przedsięwzięcia odnowy monastycznej, zmierzające do nadania klasztorowi charakteru określonego symbolu profetycznego i eschatologicznego, wolnego jednak od wszelkich roszczeń totalizacyjnych czy też stawiania siebie za wzór w duchu, który również może się przecież odwołać do głębokiego nurtu antycznej tradycji.

BIBLIOGRAFIA

Duby G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978 (wyd. Gal-Umar).

// *monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Atti della IV Settimana internazionale di studio Mendola 23-29 agosto 1968, Milano 1971 (wyd. Vita ti pensiero).

// *monachesimo nel Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, (w:) *Settimane di studio del Centro italiano di studi sul Medioevo*, in Bpoletto 1957.

Leclercq J., *Amour des lettres et le desir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris 1957 (wyd. CERF).

Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique (w:) *Theologiae*, 49, Liguge, Vienne 1961 (wyd. Aubier).

Vicchez A., *La spiritualité du Moyen Age occidental. VIII-XI siècles*, Verdôme 1975 (wyd. Presses Universitaires de France).

Vinay G., *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1978 (wyd. Guida).

Vogue A. de, *Les règles monastiques anciennes (400-700)* (w:) *Typologie des sources du Moyen Age occidental*, fasc. 46, Turnhout 1985 (wyd. Brepols).

ROZDZIAŁ II

WOJOWNIK
IRYCERZ

Franco Cardini

Proces, który w ciągu X wieku praktycznie zlikwidował dawny podział społeczeństwa chrześcijańskiego na *liberi* i *servi*, był niewątpliwie wielką rewolucją. Spowodował zastąpienie tej antycznej dychotomii — o wiele starszej, jak wiadomo, niż same cywilizacje żydowska, rzymska i germańska, z których Zachód wywodził swe korzenie kulturowe — bardziej praktycznym i pełnym znaczenia podziałem na *milites* i *rustici*. Pociągało to za sobą wyznaczenie pewnej precyzyjnej linii podziału już nie pod względem normatyw-no-instytucjonalnym, lecz z punktu widzenia funkcji społecznych i stylu życia; podział na tych (w gruncie rzeczy nielicznych), którzy posiadali przywilej noszenia broni i prowadzenia wojny, dzięki temu zwolnieni byli najczęściej od danin i świadczeń, oraz tych (znaczna większość świeckiego społeczeństwa), od których oczekiwano wzięcia na swe barki trudu produkcji dla zaspokojenia własnych, ograniczonych zresztą potrzeb oraz znaczniejszych i bardziej wyrafinowanych potrzeb tych, co cieszyli się przywilejem życia z owoców ich pracy.

Świat X stulecia (a także i wcześniej, już około połowy IX wieku) jest światem brutalnym i niebezpiecznym; samo przetrwanie jest w nim przedmiotem nieustannych zabiegów i codzienną troską. W czasie najazdów Wikingowie, Węgrzy i Saraceni plądrują wybrzeża i pustoszą wnętrza krajów w całej południowo-wschodniej Europie; dołączają do nich, a później po ich ustaniu zastąpią je nieprzerwane walki wewnętrzne zaborczej i zawziętej arystokracji,

schrystianizowanej zaledwie powierzchownie, choć szczytując się wspieranymi przez siebie fundacjami klasztorными i pyszniąc się zagrabionymi gdzie popadło relikwiami, ostentacyjnie pokazywanymi i czczonymi niczym przedmioty pełne magicznej mocy. Europa tych czasów pokrywa się siecią zamków (niektóre rejony wezmą nawet od nich swoją nazwę — przykładem niech tu będzie Kastylia) — umocnionych siedzib, w których uciśniona ludność szuka schronienia, gdy na zewnątrz szaleje furia barbarzyńców i „tyranów”, choć z drugiej strony to właśnie niepewne warunki zamkowego życia ponownie nauczą ludy Europy praktyki samoobrony i samostanowienia.

Surowość czasów zdeterminowała zresztą pojawienie się pewnych trwałych koncepcji, wynikających z silnie zakorzenionych potrzeb, jak na przykład podział społeczeństwa na trzy funkcjonalne poziomy *oratores*, *bellatores* i *laboratores*. Modlitwa, prowadzenie wojny i praca w polu były uważane, choć każde na innym szczeblu przysługującej mu godności, za trzy zasadnicze aspekty cywilizowanego życia, za trzy podstawowe filary świata chrześcijańskiego. Wybitne prace Georgesa Dumezila definitywnie potwierdziły, że ten trójfunkcyjny podział ma źródła w odległej kulturze indoeuropejskiej. Nas nie interesuje tutaj jednak znalezienie pewnych stałych cech, lecz wyodrębnienie cech właściwych średniowieczu. W tym długim okresie niepewności między X a XII wiekiem społeczeństwo chrześcijańskie (którego najwyższym ideałem nadal był i pozostawał przecież pokój) wypracowało teologiczno-etyczną ideologię, służącą sakralizacji praktyki militarnej.

Nasz temat można by zatem zacząć od tego ponurego okresu najazdów barbarzyńskich i „anarchii feudalnej” między IX a XI wiekiem; oraz od tego słowa, *miles*, wypierającego stopniowo wszystkie inne terminy określające wojownika (*sicarius*, *buccellarius*, *gladiator*), dotychczas używane dla wskazania zbrojnych zgromadzonych w spójnych drużynach wokół jednego *dominus*, księcia. Już starożytny Tacyt opisał germański *comitatus*, który we wczesnym średniowieczu pozna różnorodne warianty, od frankijskiej *trustis* do ruskiej *družina*. Wypracował on powoli własną etykę, opierającą się na odwadze, wierności w przyjaźni, przywiązaniu do księcia, uważa-

nogo nit- tylko za *dominus*, co za *senior*, wodza grupy, „starego”, od którego oczekuje się darów i opieki. To właśnie w obrębie tych *Manerbiinde*, „męskich związków”, przetrwały inicjacyjne rytuały przyjmowania tych, którzy zostali uznani za godnych noszenia broni. To legały one na ciężkich ćwiczeniach siły i znoszenia bólu, zadawaniu rytualnych ran i na próbach zręczności, na granicy tego, co Kościół mógłby uznać za dozwolone. W przeszłości — i raz jeszcze Tacytowi zawdzięczamy naszą wiedzę na ten temat — wszyscy młodzi wojownicy lasów i stepów musieli przejść przez tego rodzaju próby. Poczynając od VIII wieku, pojawia się tendencja do specjalizacji rzemiosła wojennego, a więc i do ogólnej demilitaryzacji rzym-sko-barbarzyńskich społeczeństw. Spowodowana rosnącym użyciem konia w walce oraz zwiększeniem się, również pod względem kosztów, wymaganego od wojownika obronnego i ofensywnego ekwipunku, czego dowodzą karolińskie *Capitularia*, tendencja ta spowodowała, że tylko elitarne grupy, jakimi stały się zgrupowane wokół książąt arystokratycznych związki wojowników, mogły utrzymać dawne tradycje. Uroczyste wręczenie broni stało się wręcz punktem centralnym rytów, które wprowadzały młodych książąt w świat władzy. Takie były podstawy ceremonii, zwyczajowo zwanej „pasowaniem na rycerza”, która, obok walki na koniu i zewnętrznych znaków właściwych tej kondycji społecznej i stylowi życia, przyczyni się do wykształcenia klasy rycerskiej.

Trudniący się rzemiosłem wojennym jest zatem w X-XI wieku zazwyczaj członkiem grupy pod wodzą wielkiego arystokraty lub powołanej do obrony siedziby tego ostatniego; może za to otrzymać w zamian od seniora w posiadanie dobra ziemskie tytułem wasała lub broń, konie i odzienie jako rodzaj wynagrodzenia; może mieszkać, jak to się działo zazwyczaj, w zamku seniora lub żyć we własnych lub wydzielonych mu włościach; jego osobisty status mógł być statusem wolnego lub sługi, czyli — w tym drugim przypadku — należącego do grupy tak zwanych *ministeriales*.

Z czysto militarnego punktu widzenia krytyka historyczna odstępiała obecnie zarówno od teorii ewolucjonistycznych, jak i deterministycznych. Nikt nie podtrzymuje już tezy o rycerstwie konnym, które miałyby się „naturalnie” narodzić w ciągu VIII wieku w wyni-

ku potrzeby stawiania czoła szybkim wypadom hiszpańskich Arabów; podobnie jak odstąpiono od tezy, jakoby konne rycerstwo było nieuchronnym rezultatem wynalezienia pewnego przedmiotu, a mianowicie strzemięcia; umożliwiało ono większą stabilność w siodle, a więc i rozwój techniki wojennej, polegającej na ataku galopującego konnego rycerza, którego potężne uderzenie z utrzymaną silnie pod pachą kopią miało być zdolne do unicestwienia wszelkiej przeszkody. Uwaga historyków stara się obecnie raczej uchwycić rosnący prestiż konnego wojownika, dzięki trwaniu wierzeń kultowych związanych z tym zwierzęciem w kulturach stepowych, a także pogłębić problem zależności istniejącej między rosnącymi kosztami prowadzenia wojny i ekwipunku wojennego (sam koń, żelazna broń, kolczuga zwana *bruina*) z jednej strony a wykształcaniem się hierarchii wasalskich zależności, przy jednoczesnym powiększaniu się społeczno-ekonomicznego i społeczno--prawnego przedziału między uzbrojonymi, a nie noszącymi broni — z drugiej.

Konflikty między wielkimi feudałami, z których każdy posiadał zbrojnych popleczników, stały się zjawiskiem codziennym w X-XI wieku, to znaczy w tym długim okresie rozdrobnienia władzy centralnej i „anarchii feudalnej”. W epoce tej zbrojni byli przede wszystkim *tyranni*, *praedones*, a źródła, zwłaszcza biskupie, coraz częściej donoszą o dokonywanych przez nich aktach przemocy w stosunku do bezbronnych czy w ogóle do tych wszystkich, określanych przez Kościół jako *pauperes* (kler, wdowy, sieroty i ogólnie wszyscy ci, którzy nie byli w stanie się bronić i pozbawieni byli jakiegokolwiek formy ochrony).

To właśnie zwierzchnicy nielicznych biskupstw, a do nich szybko przyłączali się niektórzy możni przekonani o słuszności ich programu i *milites* oraz ludzie świeccy niższej kondycji społecznej, cierpiący z powodu chroniczności gwałtów i przemocy, które uniemożliwiały rozwój wymiany handlowej i życia gospodarczego, zainicjowali pod koniec X i na początku XI stulecia ruch „pokoju Bożego”: *pax* i *treuga Dei*. Sanktuaria, przytułki i schroniska, targi, brody i drogi postawione zostały pod specjalną ochroną (*pax*), a dzięki temu ktokolwiek dopuściłby się w tych miejscach aktów

gwałtu, był narażony na ekskomunikę. To samo ochronne zarządzenie rozciągnięto również na kategorię ludzi, uważanych z racji swej bezbronności za *pauperes* (znaczenie tego słowa wykraczało znacznie poza sferę ściśle ekonomiczną). Proces ten doprowadził w końcu do ustanowienia określonych dni tygodnia, w których działania wojenne, zabronione już przez *pax* w wybranych miejscach i w stosunku do pewnych kategorii ludzi, zostały w ogóle zakazane. Jeśli zabicie człowieka zawsze było grzechem śmiertelnym, to *treuga Dei* sprawiała, że popełnienie zabójstwa między czwartkiem a niedzielą popołudniem¹ podlegało wręcz ekskomunice. W ten sposób, bez całkowitego zakazu wojny (co byłoby nie do pomyślenia w tym społeczeństwie zdominowanym przez klasę rycerską), starano się ją jak najbardziej ograniczyć i podporządkować potrzebom ogólnej odnowy życia gospodarczego i społecznego, a także wymogom reformy Kościoła, która dokonywała się właśnie w tej epoce w ramach szerszego ruchu zapoczątkowanego przez kongregacje monastyczne ośrodkujące się wokół klasztoru w Cluny w Burgundii. Ten ruch reformy dążył do osiągnięcia tak zwanej *libertas Ecclesiae*, to znaczy do uwolnienia instytucji kościelnych od przygniatających je poważnych obciążeń ze strony władzy świeckiej.

Z drugiej strony ten program *pax* i *treuga Dei*, rozwijający się poprzez serię lokalnych synodów, w których uczestniczyli kler, a także świeccy danego regionu, nie mógłby się rozszerzać i umacniać (podobnie zresztą, jak to miało miejsce na przykład w Italii w przypadku ruchów, w tym także i zbrojnych, wspierających program kleru reformatorskiego w tak zwanej walce o inwestyturę). Gdyby nie udało mu się zmobilizować części rycerstwa, chętnego do narzucenia siłą programu pacyfikacji tym *tyranni*, to nadal by przelewali krew chrześcijańską w swych prywatnych wojnach. Dotyczy to również możnych, którzy po zaprzysiężeniu paktów pokoju i zaprzestaniu walk nadal dopuszczali się aktów przemocy, stając się tak zwanymi *infractores pacis*. Jeśli indywidualna etyka tych *milites* opierała się na zasadach odwagi, wierności dla przywódcy i przywiązania do towarzysza broni, to swoista etyka „rycerska” rodzi się

¹ W polskich opracowaniach *treuga Dei* trwała od środy wieczorem do poniedziałku rano (przyj. red.).

z kościelnych kanonów tych pokojowych synodów i zasada się na ideałach służby Kościołowi i najsłabszym, />auperes, posuniętej aż do złożenia ofiary z siebie samego włącznie. W okresie między latami siedemdziesiątymi a osiemdziesiątymi XI wieku papież Grzegorz VII, stawiając za wzór postacie takie jak *miles* Erlembaldo Cotta, militarny przywódca patarii² mediolańskiej, wypracowywał nową koncepcję tego *miles sancti Petri*, która stanowiła niewątpliwie rozwinięcie, lecz także i pewną modyfikację idei *miles Christi*. To ostatnie wyrażenie, jak wiadomo, przez długi czas służyło do określenia męczennika, a następnie zostało przeniesione na mnicha, ascetę i każdego, kto oddawał się modlitwom i sprawom ducha, prowadząc w samotności swego serca *pugna spiritualis* przeciwko grzechowi. W tym sensie pojęcia *militia Dei* i *militia huius saeculi*, zaangażowanie się w sprawy Boże i oddawanie się sprawom ziemskim, przez długi czas były odbierane jako przeciwstawne. Zaangażowany w walkę o reformę i o wyzwolenie spod „opieki” świeckich książąt Kościół odczuwał jednak potrzebę skupienia wokół siebie wszystkich, z militarnymi włącznie, sił, które mogłyby mu być pomocne w realizacji jego nowego programu. I tak papież Grzegorz VII nie wahał się surowo napomnieć pewnego szlachetnie urodzonego za to, że postanowił porzucić świeckie życie i wstąpić do klasztoru. To, co jeszcze do niedawna wydawałoby się decyzją świętą i heroiczną, wówczas było odbierane jako porzucenie pierwszej linii walki. Rodziła się nowa koncepcja *miles Christi* czy też raczej właśnie *sancti Petri*, gotowego oddać swój miecz w służbę Kościołowi. I prawdopodobnie właśnie wówczas pasowanie na rycerza, aż dotąd świecka ceremonia, dokonująca się w grupie zawodowo parających się rzemiosłem wojennym, którzy świadomie postanawiali przyjąć nowego towarzysza broni, zaczęło obejmować również i uznanie religijne ze strony Kościoła. Zresztą już od dłuższego czasu (*jak* tego niezbicie dowodzi źródło takie jak moguncki *Pontyfikat rzymsko--germański z X wieku*) Kościół miał zwyczaj błogosławić broń, podobnie jak czynił to z narzędziami pracy i przedmiotami codziennego użytku.

² Nazwa pochodzi od słow *pateo* — łachmaniarz. Tym mianem określano ruch religijno-społeczny w Mediolanie, będący za reformą Kościoła (przyp. red.).

Surowy wobec *tyranni ipraedones* nowy, zreformowany Kościół był znamiennie łaskawy dla tych, którzy w świecie ludzi świeckich gotowi byli oddać mu w służbę umiejętności wojenne i odwagę. Za zwiastuna tej nowej tendencji może być w pewnym stopniu uznane dzieło hagiograficzne, *Vita* św. Gerarda z Aurillac, napisane przez Pbona, opata Cluny; przed wstąpieniem do klasztoru Gerard prowadził bowiem życie rycerza, ale również i w tej roli, według hagiografa, służył należycie Bogu. Powoli odstępuje się od wyrażonego niegdyś w *Vita Martini* Sulpicjusza Sewera budującego ideału porzucenia broni na znak *conuersio*. Obecnie można było osiągnąć świętość, służąc Kościołowi orężem.

Nie należy sądzić, że ta zmiana postawy wynikała wyłącznie z wymogów, jakie doszły do głosu w trakcie ruchu *paxDei* oraz walki o inwestyturę. Zachodnie chrześcijaństwo XI wieku przeżywa okres żywiołowej ekspansji. Wyrazem jej są między innymi wyprawy wojenne, podejmowane przez grupy rycerzy lub przez marynarzy miast nadmorskich, zwłaszcza Morza Tyrreńskiego, przeciwko islamowi, który po okresie niezwyklej ekspansji w stuleciach VII-X przeżywa w owym czasie fazę stagnacji w podbojach i kryzysu wewnętrznego. Wydaje się więc, że nadchodzi moment chrześcijańskiego odwetu. Od VIII stulecia w opanowanej przez islam Hiszpanii przejawia się w postaci tak zwanej *reconquisty*. Znajduje ona swe podstawy ideologiczne w propagowaniu — po części przy poparciu Cluny — pielgrzymki do sanktuarium św. Jakuba z Compostelli w Galicji, a określone motywacje także i w żądzy przygód i łupów pewnych grup rycerskich, przede wszystkim francuskich, którzy ochoczo wstępują na służbę chrześcijańskich feudałów Leonu, Kastylii i Aragonii. Na planie kultury rezultatem tych napięć i walk jest nie tylko chrześcijańsko-narodowa epepeja *Pieśni o Cydzie* (*Cantar de mio Cid*). Należy tu wymienić wiele pieśni epickich i legend, w których wiara chrześcijańska i potrzeba cudowności połączone z opowieściami o różnych częstych zjawach (*apparitiones*) i z kultem relikwii i sanktuariów, składają się na oryginalne „chrześcijaństwo wojenne”, wiążące szczyty duchowości chrześcijańskiej ze sławą wojenną. Często pokazuje się Najświętszą Pannę i św. Jakuba razem ze „świętymi militarnymi” — Jerzym, Teodorem, Merkurym,

Demetriuszem, Marcinem i innymi —jak pojawiają się w czasie bitwy, z białymi sztandarami, zachęcając chrześcijan do walki, odstraszać i zmuszać do ucieczki niewiernych. Podobny klimat panuje w pewnych utworach narracyjnych, dotyczących podboju Sycylii przez Normanów, w źródłach historycznych opowiadających czyny marynarzy pizańskich w szturmie na miasto Mahdiję w 1087 roku czy też ćwierć wieku później w wyprawie na Baleary lub wreszcie w samym najślawniejszym utworze ówczesnej zachodniej epiki rycerskiej, *Pieśni o Rolandzie* (*Chanson de Roland*).

Roland, bohater chrześcijański i krewny Karola Wielkiego nie jest zupełnie pozbawiony wiarygodności historycznej, choć jest ona bardzo słabo poświadczona. Tym, co nas interesuje w tym miejscu, nie jest jednak fakt, czy postać o tym imieniu rzeczywiście istniała w kręgu Karola Wielkiego, ani też czyjego sława była w jakiś sposób uzasadniona czynami, lecz fakt, że jego śmierć w zasadzce w pirenejskim wąwozie w Roncevaux dała prawie natychmiast początek pewnej tradycji epickiej, która w XI wieku stała się paradygmatem męczeństwa za wiarę. Jego ostatnie chwile, opowiedziane w pełnych wzruszenia słowach, są śmiercią świętego wasala Boga-seniora; w ostatnich słowach palatyn zwraca się z prawdziwą pieśnią miłosną do miecza Durendala, którego rękojeść kryła cenne relikwie, a następnie w najwyższym geście wierności (*fidelitas*) ofiaruje prawą rękawicę Bogu, wznosząc ją ku niebu. To ostatnie natychmiast się otwiera, by umożliwić zstąpienie rzeszy aniołów, przyjęcie bohatera i zaprowadzenie go do bram raju.

Od dziesięcioleci dyskutuje się na temat oryginalności *Pieśni o Rolandzie*, na temat roli poezji epickiej (oraz jej związku z wcześniejszą tradycją wojenną), rzekomo wywodzącej się ze starożytnej, pogańskiej tradycji germańskiej. Jednak nie ulega wątpliwości, że aniołowie, którzy zstępują do hrabiego Rolanda i prowadzą go do nieba, nie są schrystianizowanymi Walkiriami, lecz są niewątpliwie aniołami chrześcijańskimi, przyodzianymi w zespół wartości ideologicznych i odczuć, jaki wprawdzie jeszcze wiele zawdzięcza dawnej tradycji wojennej przodków, ale znacznie więcej — eklezjologii, czerpiącej inspirację bardziej ze Starego niż z Nowego Testamentu. Walczący Michał z epiki rycerskiej jest biblijnym „księciem zastępów

Pana", a chrześcijański Bóg Rolanda, nawet jeśli często określa się go w pełen miłości sposób jako „Syna Maryi”, w rzeczywistości jest przede wszystkim przejmującym trwogą Bogiem Izraela, *Dominus Deus Sabaoth*, Panem walki i zemsty

W tym punkcie naszych rozważań nasuwa się jedno pytanie: czy rzeczywiście to Kościół gregoriański, hierarchiczny i hierokratyczny, taki, jaki narodził się z reformy XI wieku, „wytworzył” ideały rycerskie, modyfikując w zasadniczy sposób dawną etykę feudalno-militarną, a nawet przeciwstawiając się jej i wypracowując system cnót wojennych, oparty na ideałach obrony słabych i męczeństwa za wiarę, w przeciwieństwie do dawnej skali wartości zasadzającej się na odwadze i na zawodowo-inicjacyjnej jedności grupy? Teza, jakoby *chansons de geste*, zarówno z ideologicznego, jak i stylistycznego punktu widzenia, zaczerpnęły wiele z formuł liturgicznych i tekstów hagiograficznych, a więc byłyby środkami kierowanej przez środowiska kościelne propagandy, odegrała w przeszłości dużą rolę przy podtrzymaniu tej koncepcji. Obecnie jednak wielu historyków jest w tej sprawie wręcz odmiennego zdania; twierdzi mianowicie, że *chansons de geste* stanowią wyraz starodawnej tradycji. Był on prawdopodobnie zweryfikowany i ulepszony między XI a XII wiekiem (ewentualnie zaktualizowany w związku z nowym motywem przewodnim, jakim stało się poczucie heroizmu religijnego) jako wyraz w dużym stopniu niezależnej kultury świeckiej. Według tej tezy prawdopodobnie raczej formuły liturgiczne i literatura hagiograficzna czerpały z tej tradycji ze względu na wielką popularność, w celu utworzenia sobie drogi i zapewnienia trwałego miejsca w zbiorowej wyobraźni i sumieniach. Chodziłoby tu więc nie tyle o chrystianizację kultury rycerskiej, ile raczej o militaryzację i heroizację niektórych modeli świadectwa chrześcijańskiego, uznanych za szczególnie łatwe do przyjęcia, poruszające i trafiające do serc, a więc za szczególnie nadające się na narzędzie propagandy.

Pieśń o Rolandzie stanowi pierwszy ważny wzór kodyfikacji tego *ritterliches Tugendsystem*, czyli „rycerskiego systemu etycznego”. Polaryzuje się on wokół dwóch biegunów, *prouesse*, „męstwo” i *sagesse*, „mądrość”, czyli jest to ten szczególny rodzaj wyostrzonej nabytym doświadczeniem przenikliwości, która zwykła się przeja-

wiać w przezornej rozwadze. Obie te wartości wzajemnie się uzupełniają, a ich harmonijne współlistnienie prowadzi do *mesure*, do wysoko cenionego umiarkowania. Człowiek odważny, nie będąc roztropnym, jest szaleńcem; mądry zaś, któremu brak odwagi, staje się podły. W rzeczywistości jednak rzadko kiedy rycerz szczylił się oboma tymi podstawowymi cnotami w harmonijnym związku: ten ostatni rodził się raczej z braterstwa broni rycerzy, których charaktery wzajemnie się uzupełniały; ze swoistego koleżeństwa, gdzie ten, kto był przede wszystkim odważny, miał przeciwwagę w tym, kto był przede wszystkim roztropny. Krótko mówiąc, rycerz doskonały (i będą to z naciskiem podkreślać różne traktaty od reformatora Bonizona z Sutri aż po Rajmunda Lulla, teoretyka mistycznej koncepcji rycerstwa), bardziej niż jednostka, jest wynikiem realizacji ideału, który zarówno Cyceeron, jak i św. Bernard oraz Aelred z Rievaulx określają jako *amor socialis* i który idzie w parze z *notitia con-tubernii*: poczuciem wspólnoty grupy. Taki był prawdopodobnie najbardziej ukryty, choć może i najbardziej oczywisty, sens figurującego na pieczęci zakonu templariuszy wizerunku, przedstawiającego dwóch rycerzy na jednym koniu. I to właśnie w imię tych ideałów braterskiej solidarności i głębokiej przyjaźni pewien czternastowieczny autor, wysławiając cnoty rycerskie, wykrzyknie — bez cienia tego estetyzmu, który w dziewiętnastym i dwudziestym wieku kazał wypowiedzieć tak wiele podobnych zdań — „Jakże słodką rzeczą jest wojna!”.

W tym miejscu trzeba jednak zaznaczyć — właśnie dla udowodnienia, jak głęboko „świecki” i jak mało chrześcijański w gruncie rzeczy był świat Rolanda — że „młoda i dziarska wojna”, „piękna wojna”, która tak drażniła Marca Blocha, nie jest wcale wymysłem jakiegoś dekadenceckiego histeryzmu i mody sprzed kilku dziesięcioleci. Temat ten niewątpliwie znany był najdawniejszej tradycji epickiej i w pewnej specyficznej postaci dochodził do głosu właśnie w średniowiecznej kulturze rycerskiej, w odniesieniu do której — mamy wrażenie — mądre powiedzenie Erazma, *helium dulce inexpertis*, nie miało większej wagi.

Jedną z charakterystycznych cech poezji rycerskiej, jaka powróci również w *fin' amor* trubadurów, jest radość, *joie*, która zwykle łączy

nię z młodością. Interpretacja jednostronnie seksualna czy wręcz erotyczna tych wartości, kładąc akcent na związek między wiekiem młodzieńczym a korzystaniem z rozkoszy życia, byłaby jednak nieporozumieniem. W rzeczywistości młodość ściśle jest związana z *iuvenes*, świeżo pasowanymi rycerzami, którzy w dość wicherzy-Helskich grupach błakają się w poszukiwaniu przygód, często sprowadzających się do gwałtów i nadużyć; ta znana z niektórych *chan-sons de geste* radość utożsamia się — bardziej niż ze stanem przyjemnej i optymistycznej euforii — z silnym podnieceniem, niekon-rolowaną egzaltacją, bliską *wut* z germańskiej tradycji pogańskiej; jest to wojenny *furor*, *trance*, których szamański rodowód został udowodniony. Obecność tego rodzaju motywów nie dziwi w takich tekstach jak *Raoul de Cambrai*, ponure dzieje okrutnych zemst. Dość podobny klimat panuje również w pod wieloma względami budujących *chansons* z cyklu Wilhelma Orańskiego, rycerza, który wstąpił do klasztoru; a nawet w takim poemacie jak *Aliscans*, opowiadającym męczeństwo młodego i nieskażonego bohatera, Viviena, przedstawionego niczym święty w logice opowieści, a przecież zarazem jako i straszliwy okrutnik w realizmie opisanych wydarzeń. Krótko mówiąc, jeśli *chansons* w wyjątkowy sposób pozwalają nam przeniknąć mentalność dworów i jarmarków, rycerstwa i ludzi świeckich niższych warstw społecznych, znajdujących przyjemność w opowiadaniu czynów rycerskich, to jednak powinniśmy wystrzegać się niewłaściwej interpretacji ich niewątpliwie szczerzej, a nawet żarliwej pobożności chrześcijańskiej, uznając ją za rezultat teologizacji ideologii militarnej przez Kościół. Nie tylko w wielu epizodach — na przykład w scenach wymuszonego chrztu Saracenów — lecz także i w ogóle w ożywiającej tę literaturę idei przewodniej. Zaproponowany model chrześcijański jest przede wszystkim laicki, często folklorystyczny, a w każdym razie wolny od problemów doktrynalnych i nierzadko nawet przesycony nastrojami antyklerykalnymi. Wśród nich wybija się z jednej strony ton pełen lekceważenia, z drugiej zaś nawrót do pewnej specyficznej sakralności rycerskiej profesji, odmiennej, a może nawet lepszej i miłszej Bogu niż świętość pozostająca w gestii księży. Tego rodzaju atmosfera wydaje się dominować w dość częstych scenach, w których śmiertelnie ranni

rycerze spowiadają się i udzielają sobie nawzajem odpuszczenia grzechów, a nawet się wzajemnie komunikują, używając liścia zebranego na polu bitwy ziela w miejsce świętej hostii.

Od logiki tej nie uchroniły się nawet *chansons* z cyklu poświęconego pierwszej krucjacie, w którym dominuje epos tego dokonanego między 1096 a 1099 rokiem wyczynu, uważanego — i nie bez racji — za bezpośredni i natychmiastowy skutek chrystianizacji rycerstwa. Wiemy dziś, że w pierwszej wyprawie krzyżowej (podobnie zresztą jak we Francji w sporach związanych z *pax Dei*, we Włoszech w czasie walki o inwestyturę i w Hiszpanii w dziele *reconquis-ty*) wzięły udział grupy „ubogich rycerzy”, o których wspominają tylko *chansons*. Jednakże w stosunku do nich przymiotnik „ubogi” nie powinien być rozumiany w sposób ogólnie przyjęty. Nie musiało bowiem wcale chodzić o ludzi znajdujących się w biedzie czy też o drobnych feudałów, choć rycerze o tej pozycji społeczno-ekonomicznej — niekiedy wręcz pozbawieni skromnej świty i posiadający wyłącznie konie i własną broń — rzeczywiście często byli spotykani w poezji, jak i poświadczanej dokumentami ówczesnej rzeczywistości. Rycerze ci zwali siebie „ubogimi”, ponieważ, przyjąwszy surowy program zreformowanego Kościoła, zrezygnowali ze swoich marzeń o sławie, bogactwie i przygodzie, by poświęcić się realizacji tego programu, choć w charakterze rycerzy świeckich. Ich powołanie, innymi słowy, upodabnia się w swym doświadczeniu do wielu ówczesnych bractw ludzi świeckich. Istnieją, naszym zdaniem, podstawy do twierdzenia, że nowy klimat, odczuwalny w Kościele nazajutrz po triumfie dość złożonej zresztą grupy reformatorów (nazywać reformę XI wieku, jako całość, „gregoriańską”, jest niedopuszczalnym uproszczeniem), objął również wielu członków świata rycerskiego. Jednakże najciekawszy pod względem profilu poezji epickiej produkt krucjaty, *Conquete de Jerusalem (Pieśń o zdobyciu Jerozolimy)*, nie wydaje się w najmniejszym stopniu dotknięty głębszym duchem reformy. Wprowadza nas on w świat zwykłych cudów (aniołowie i święci, którzy obok chrześcijan zstępują na pole bitwy); w świat tej typowej dla epickich bohaterów stylizowanej i sformalizowanej, a niekiedy i gwałtownej uczuciowości — łatwo się oni wzruszają, mdleją z emocji, łkają — a zarazem w świat bezlitosnego

okrucieństwa. W tym przypadku wiemy skądinąd, że zdobyciu Świętego Miasta towarzyszyła straszna masakra, w której padli ofiarą zarówno muzułmanie, żydzi, jak i wschodni chrześcijanie, ponieważ krzyżowcy ich nie rozróżniali. Bohaterem *Conquete*, obok Gotfryda z Bouillon, jest Tomasz de Marle, który pierwszy wspina się na mury miasta, niemalże płynąc na ostrzach włóczni swoich ludzi i nie wzdraga się zabijać kobiet. Kieruje nim pobożny zapał i wrusza się on przed Grobem Chrystusa, lecz nie przeszkadza mu to przechowywać magicznego talizmanu, mającego mu zapewniać nietykalność w bitwie. W rzeczywistości nie wiadomo, czy istotnie Tomasz de Marle wspiął się pierwszy na mury Jerozolimy — wyczyn, który następnie będą sobie przypisywać legiony prawdziwych i wymyślonych bohaterów. To zaś, co nam o nim wiadomo (a szeroko mówi o nim Guibert, opat Nogent, kronikarz krucjaty i autor własnej biografii) jako o postaci historycznej, przejmuje dreszczem przerażenia. Mamy tu bowiem do czynienia z feudałem, przewyższającym w okrucieństwie i barbarzyństwie nawet bohatera epiki rycerskiej, Raula z Cambrai. Najwyraźniej jego pełen wzruszenia płacz przed Świętym Grobem (który może być naprawdę wydarzeniem historycznym i nie ma podstaw, by wątpić w jego szczerość) nie stoi z tym w żadnej sprzeczności; pod warunkiem wszakże, że się pamięta, iż przy odtwarzaniu mentalności i życia uczuciowego XI-XII wieku należy wystrzegać się popełniania anachronizmu i o tym, że ludzie ci myśleli w sposób odmienny od naszego i wcale nie podzielali naszego poczucia koherencji.

Tomasz de Marle, mimo że był walecznym krzyżowcem, z pewnością nie był „ubogim rycerzem” w rodzaju owego Gualtieriego zwanego „bez włości”, który w czasie pierwszej krucjaty przewodził zastępom *populares*, a nawet może wręcz i złoczyńców; przypominał pozbawionego dóbr awanturnika. Stanowił on chyba raczej przykład tych członków arystokracji, przekonanych szczerze i prawdziwie o słuszności ideałów reformy kościelnej i gotowych poświęcić resztę życia w służbie tego nowego ideału. Podobna była prawdopodobnie także ta grupa rycerzy i drobnej arystokracji, pochodząca zwłaszcza z Burgundii i Szampanii, która pod koniec drugiego dziesięciolecia XII wieku zgromadziła się wokół jednego z nich, niejakie-

rycerze spowiadają się i udzielają sobie nawzajem odpuszczenia grzechów, a nawet się wzajemnie komunikują, używając liścia zebranego na polu bitwy ziela w miejsce świętej hostii.

Od logiki tej nie uchroniły się nawet *chansons* z cyklu poświęconego pierwszej krucjacie, w którym dominuje epos tego dokonanego między 1096 a 1099 rokiem wyczynu, uważanego — i nie bez racji — za bezpośredni i natychmiastowy skutek chrystianizacji rycerstwa. Wiemy dziś, że w pierwszej wyprawie krzyżowej (podobnie zresztą jak we Francji w sporach związanych z *pax Dei*, we Włoszech w czasie walki o inwestyturę i w Hiszpanii w dziele *reconquis-ty*) wzięły udział grupy „ubogich rycerzy”, o których wspominają tylko *chansons*. Jednakże w stosunku do nich przymiotnik „ubogi” nie powinien być rozumiany w sposób ogólnie przyjęty. Nie musiało bowiem wcale chodzić o ludzi znajdujących się w biedzie czy też o drobnych feudalów, choć rycerze o tej pozycji społeczno-ekonomicznej — niekiedy wręcz pozbawieni skromnej świty i posiadający wyłącznie konie i własną broń — rzeczywiście często byli spotykani w poezji, jak i poświadczanej dokumentami ówczesnej rzeczywistości. Rycerze ci zwali siebie „ubogimi”, ponieważ, przyjąwszy surowy program zreformowanego Kościoła, zrezygnowali ze swoich marzeń o sławie, bogactwie i przygodzie, by poświęcić się realizacji tego programu, choć w charakterze rycerzy świeckich. Ich powołanie, innymi słowy, upodabnia się w swym doświadczeniu do wielu ówczesnych bractw ludzi świeckich. Istnieją, naszym zdaniem, podstawy do twierdzenia, że nowy klimat, odczuwalny w Kościele nazajutrz po triumfie dość złożonej zresztą grupy reformatorów (nazywać reformę XI wieku, jako całość, „gregoriańską”, jest niedopuszczalnym uproszczeniem), objął również wielu członków świata rycerskiego. Jednakże najciekawszy pod względem profilu poezji epickiej produkt krucjaty, *Conquete de Jerusalem (Pieśń o zdobyciu Jerozolimy)*, nie wydaje się w najmniejszym stopniu dotknięty głębszym duchem reformy. Wprowadza nas on w świat zwykłych cudów (aniołowie i święci, którzy obok chrześcijan zstępują na pole bitwy); w świat tej typowej dla epickich bohaterów stylizowanej i sformalizowanej, a niekiedy i gwałtownej uczuciowości — łatwo się oni wzruszają, mdleją z emocji, łkają — a zarazem w świat bezlitosnego

okrucieństwa. W tym przypadku wiemy skądinąd, że zdobyciu Świętego Miasta towarzyszyła straszna masakra, w której padli Ofiarą zarówno muzułmanie, żydzi, jak i wschodni chrześcijanie, ponieważ krzyżowcy ich nie rozróżniali. Bohaterem *Conquete*, obok Gotfryda Iryda z Bouillon, jest Tomasz de Marle, który pierwszy wspina się na mury miasta, niemalże płynąc na ostrzach włóczni swoich ludzi i nie wzdraga się zabijać kobiet. Kieruje nim pobożny zapał i wzrusza się on przed Grobem Chrystusa, lecz nie przeszkadza mu to przechowywać magicznego talizmanu, mającego mu zapewniać nietykalność w bitwie. W rzeczywistości nie wiadomo, czy istotnie Tomasz de Marle wspiął się pierwszy na mury Jerozolimy — wyczyn, który następnie będą sobie przypisywać legiony prawdziwych i wymyślonych bohaterów. To zaś, co nam o nim wiadomo (a szeroko mówi o nim Guibert, opat Nogent, kronikarz krucjaty i autor własnej biografii) jako o postaci historycznej, przejmuje dreszczem przerażenia. Mamy tu bowiem do czynienia z feudałem, przewyższającym w okrucieństwie i barbarzyństwie nawet bohatera epiki rycerskiej, Raula z Cambrai. Najwyraźniej jego pełen wzruszenia płacz przed Świętym Grobem (który może być naprawdę wydarzeniem historycznym i nie ma podstaw, by wątpić w jego szczerść) nie stoi z tym w żadnej sprzeczności; pod warunkiem wszakże, że się pamięta, iż przy odtwarzaniu mentalności i życia uczuciowego XI-XII wieku należy wystrzegać się popełniania anachronizmu i o tym, że ludzie ci myśleli w sposób odmienny od naszego i wcale nie podzielali naszego poczucia koherencji.

Tomasz de Marle, mimo że był walecznym krzyżowcem, z pewnością nie był „ubogim rycerzem” w rodzaju owego Gualtieriego zwanego „bez włości”, który w czasie pierwszej krucjaty przewodził zastępom *populares*, a nawet może wręcz i złoczyńców; przypominał pozbawionego dóbr awanturnika. Stanowił on chyba raczej przykład tych członków arystokracji, przekonanych szczerze i prawdziwie o słuszności ideałów reformy kościelnej i gotowych poświęcić resztę życia w służbie tego nowego ideału. Podobna była prawdopodobnie także ta grupa rycerzy i drobnej arystokracji, pochodząca zwłaszcza z Burgundii i Szampanii, która pod koniec drugiego dziesięciolecia XII wieku zgromadziła się wokół jednego z nich, niejaki-

go Hugona z Payens. Byli to eks-krzyżowcy i nowo przybyli do Ziemi Świętej w jednej z wielu pielgrzymek, które się tam udawały, gdy wiadomość o zwycięstwie krucjaty w 1099 roku obiegła Europę. Zastawali oni wszędzie w Palestynie nie entuzjazm, lecz bałagan, zniszczenie, zaniedbanie. Niepohamowany pogrom miejscowej ludności oraz ucieczka wielu przerażonych, którzy ocalili, doprowadziły do upadku te kwitnące niegdyś ośrodki; z drugiej strony zaś, gdy wyczerpał się czynnik zaskoczenia, któremu krucjata w znacznej mierze zawdzięczała swój sukces, muzułmanie rozpoczęli reorganizację i przygotowania do walki o odzyskanie utraconych ziem. Pielgrzymi, po wypełnieniu ślubowania przy Grobie, powracali do ojczyzny — któż więc miał zapewniać obronę zdobytym w 1099 roku ziemiom?

Z konieczności zarządzania zdobytymi terytoriami, obrony pielgrzymów, niesienia pomocy słabym i chorym, z potrzeby zapewnienia „stałej”, by tak powiedzieć, mobilizacji, umożliwiającej przedsięwzięcia takie jak krucjata, zrodziły się tak zwane zakony monastyczno-rycerskie (lub religijno-rycerskie, lub religijno-militarne). Pod wieloma względami mogą być one uważane za najbardziej oryginalny produkt tej wypracowanej w „ligach pokoju” etyki, a także pragnienia reformatorów kościelnych podporządkowania rycerstwa swoim programom. Pod wieloma innymi względami jednak wykraczają one znacznie poza te ramy, gdyż stanowią pełną i całkowitą *conuersio* części europejskiej społeczności rycerskiej w służbie kościelnego powołania. Nie jest to już więc tylko sprawa podporządkowania i celu, lecz sprawa samoidentyfikacji. Różnica ta jest istotna: Grzegorz VII, który, choć mówił o *militia sancti Petri*, nie patrzyłby chyba przychylnym okiem na tak skrajne i na swój sposób ekstremalne rozwiązanie.

Związek między wolnymi i prawdopodobnie spontanicznymi bractwami „ubogich rycerzy” z okresu „lig pokoju” oraz walki o inwestyturę a zakonami religijno-militarnymi nie ulega wątpliwości już od samej chwili powstania zrzeszenia założonego przez Hugona z Payens. Wydaje się, że on sam, jak i jego naśladowcy przyjęli pierwotnie nazwę *pauperes milites Christi*, oddając się obronie Grobu Świętego i pielgrzymów. Jednakże na synodzie w Troyes

w 1128 roku, gdy reguła bractwa została formalnie zaakceptowana, przekształciło się ono z *fraternitas* w prawdziwą *religio*, to znaczy w zakon. Ponieważ tymczasem król jerozolimski Baldwin II oddał tym rycerzom pewne zabudowania usytuowane w obrębie Haram asz-Szarif, w pobliżu dwóch meczetów: Kopuła na Skale i al-Aksa³ (*I* ■ *plum Domini* i Świątynia Salomona), zakon przyjął nazwę templariuszy i zachował ją aż do roku 1312, gdy został rozwiązany przez papieża Klemensa V. Stało się to w następstwie wielu skandali, w które zakon ten został wplątany, a przede wszystkim — jak się wydaje — z racji olbrzymich zgromadzonych przez siebie bogactw, Htając się przedmiotem zakusów Filipa *TV*, króla Francji.

Zakon templariuszy był tylko jednym z wielu zakonów religijno-militarnych założonych w ciągu XII wieku w Ziemi Świętej i na Półwyspie Iberyjskim, a później również w północno-wschodniej Europie (gdzie będą miały za zadanie prowadzenie podboju i kolonizacji ludów słowiańskich i bałtyckich). Rozprzestrzeniły się one w całej Europie z powodu ich początkowego sukcesu, licznych nadań w pieniądzech i ziemiach, którymi się wyróżniały, a także masowego wstępowania w ich szeregi członków arystokracji rycerskiej, przyciąganych sławą surowego trybu życia i ascetycznej odwagi. Pogłoski o chciwości, gwałtach i korupcji, jakie w późniejszych czasach miały krążyć wokół niektórych z tych zakonów, a w których niełatwo jest odróżnić prawdę historyczną od tendencyjnej propagandy przeciwników politycznych, w niczym nie umniejszają pierwotnego znaczenia tego zjawiska.

Wśród tych zakonów przypomnieć należy zakon szpitalny (a więc taki, którego zadaniem było przede wszystkim przyjmowanie i goszczenie pielgrzymów) Św. Jana Jałmużnika. Od XIV wieku dochodzą nowe nazwy z powodu przenoszenia głównej siedziby: „rodyjski”, a od XVI wieku — „maltański”, który zasłynął ze swej floty. Należy wspomnieć także Zakon Najświętszej Maryi Panny zwany

³ W zachodniej części starej Jerozolimy, na wyniosłym tarasie o nazwie Moria, na terenie okręgu kultowego zwanego Haram asz-Szarif znajdowała się Świątynia Salomona. Najwyższym miejscem tego tarasu jest skała, na której Abraham miał składać ofiarę. Nad skałą wzniesiono kopułę — Kubbat as-Sachra (Kopuła na Skale). Obok jest meczet al-Aksa i on był siedzibą templariuszy (przyp. red.).

„teutońskim”, gdyż mogli wstępować do niego jedynie rycerze pochodzenia niemieckiego. Oba te zakony zostały założone w Ziemi Świętej. W Hiszpanii natomiast zostały powołane z wyraźnym zadaniem goszczenia i obrony udających się do Santiago pielgrzymów oraz prowadzenia walki z Maurami zakony takie jak zakon z Santiago, Calatrava i Alcantara; w Portugalii — zakon z Montesa i z Aviz; w północno-wschodniej Europie, gdzie szybko osiedlił się Zakon Teutoński, powstał zakon *militia Christi* (w Kurlandii), zwany Zakonem Kawalerów Mieczowych od przyjętego herbu (szkarłatny miecz w formie krzyża na srebrnym polu).

Na temat problemu zakonów religijno-rycerskich napisano całe biblioteki, lecz nie wszystkie prace są równie wartościowe. W sprawie genezy ich powołania utrzymywano, jakoby wywodziło się ono z muzułmańskich *ribat*, rodzaju mistyczno-wojennych fortec, jakich wiele było na chrześcijańsko-muzułmańskim pograniczu Półwyspu Iberyjskiego. Nie ulega wątpliwości, że w okresie krucjat i *recon-quisty* dochodziło do licznych kontaktów i wzajemnego oddziaływania między chrześcijanami a muzułmanami, choć ciągle jeszcze dyskutuje się nad jego naturą i natężeniem. W każdym razie nie można pominąć pewnego podobieństwa typologicznego, które wcale nie musi być skutkiem tego wzajemnego oddziaływania (także dlatego, że chrześcijaństwu nieznana jest idea *dżihad*, „świętej wojny”). Jednakże faktem jest, że żywe w XI wieku doświadczenie tworzenia stowarzyszeń ludzi świeckich oraz praktyczne potrzeby obrony, zarówno w Ziemi Świętej, jak i w Hiszpanii, mogą same i w sposób przekonywający wyjaśnić powstanie tych nowych bractw, osadzonych na podwalinach ówczesnej tradycji monastycznej, lecz jednocześnie rewolucyjnie nowatorskich. W gruncie rzeczy bowiem stałą cechą wszystkich chrześcijańskich zakonów religijnych było zdecydowane odrzucenie wojny i wszelkiego z nią kompromisu; zakony religijno-militarne natomiast (do których przyjmowani byli duchowni i świeccy, ci ostatni podzieleni na rycerzy i *servientes*) z konieczności przewidują dla wstępujących do nich kategorii ludzi świeckich ślub prowadzenia walki — obok zwyczajowych dla całej tradycji monastycznej ślubów czystości, posłuszeństwa i osobistego ubóstwa. Templariusze przyjmowali na mocy specjalnego przepisu

również rycerzy żonaty. Zakony te ponadto, między innymi templariusze i joannici, miały ponadnarodową, inną od pozostałych strukturę i podlegały bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, co czyniło z nich prawdziwe „państwo w państwie” i co w przyszłości miało stać się źródłem poważnych problemów.

Faktem jest jednak, że przynajmniej na początku zakony rycerskie wydawały się idealnym wcieleniem „rycerstwa Bożego”, tej *militia Christi* przeciwstawionej *militia saeculi*, której asceci i kościelni rygorysty przy każdej okazji zarzucali uprawianie przemocy jako celu samego w sobie, pustotę, pełen próżności kult sławy oraz pogoń za przyjemnościami, choć czasem nie przepuszczano tej okazji w polemice z najwierniejszymi poplecznikami Grzegorza VII, oskarżanego, nie bez racji, że bardziej troszczył się o wykorzystanie rycerstwa do celów walki politycznej niż o jego głębsze schryścianizowanie.

Non militia, sed malina. Ta szydercza gra słów odzwierciedla kąśliwe mistrzostwo językowe ascetów, powraca — kilka lat po synodzie w Troyes, który zatwierdził zakon templariuszy — pod piórem tego, kto był inspiratorem i protektorem tych ostatnich: św. Bernarda z Clairvaux. Wuj ze strony matki św. Bernarda należał do pierwszych towarzyszy Hugona z Payens. W pełnym poetyckiej siły traktacie — zwłaszcza w tych ustępach, gdzie Bernard przywołuje Miejsca Święte, których sam nigdy nie widział na własne oczy, lecz znał je i ukochał dzięki Pismu Świętemu. W traktacie zatytułowanym *Liber ad milites Terapii de laude novae militiae* święty przedstawia idealny model nowego rycerstwa, złożonego z mni-chów-rycerzy; rycerstwa obojętnego na sprawy doczesnego świata, całkowicie oddanego sprawie wojny z niewiernymi i pełnej miłości obrony chrześcijan. *Militia saeculi*, mówi Bernard, jest nie tylko bezbożna z powodu zabiegania o doczesne dobra oraz z racji szaleńczego oddawania się bratobójczym walkom w łonie chrześcijan, lecz także brak jej owej męskości, której wymaga się od rycerza, gdyż wyróżnia się przez swą troskę o wyszukaną fryzurę i strój. Słowa stanowiące satyrę na pięknego świeckiego rycerza — a więc piętnujące i potępiające tę właśnie kulturę, jaka rozpowszechniała się na ówczesnych dworach — są bardzo surowe: świecki rycerz o wydełi-

kaconych dłoniach w żelaznych rękawicach, o pięknych, wypachnionych włosach pod snycerskim hełmem, w długiej aż do kostek żelaznej koleczudze, którą zaczyna się okrywać (zgodnie z przyjętym prawdopodobnie ze Wschodu obyczajem), pełnymi przepychu szatami z kolorowego lub pikowanego jedwabiu, z wielką, pięknie malowaną tarczą w kształcie migdału, galopuje przez ukwiecone łąki ku wiecznemu potępieniu. Templariusz jest we wszystkim jego przeciwieństwem. Nie pielęgnuje włosów, gdyż ma je krótko zgolone na znak pokuty i by łatwiej przywdziać hełm; nie troszczy się o to, by mieć gładkie i jędrne policzki, lecz zapuszcza nie pielęgnowany zarost (zgodnie z żywym na Wschodzie obyczajem, który jeszcze nie przyjął się na Zachodzie); nie nosi kolorowych szat ani ozdobnej broni, ponieważ reguła wyraźnie mu zabrania złoceń i ozdób; poluje tylko na dzikie zwierzęta, gdyż w tego rodzaju zapasach — oprócz symbolicznego *znaczenia pugna spiritualis*, w ówczesnym myśleniu alegorycznym dzikie zwierzęta często stanowiły bowiem symbol demona — nabiera przydatnej na wojnie wprawy; jest on straszny niczym lew dla wrogów, dla niewiernych, a łagodny jak baranek dla chrześcijan. Templariusz jest mnichem, a przecież zabija: jest to smutną prawdą, przyznaje (trochę zakłopotany?) opat z Clairvaux, daleki oczywiście od zanegowania niewiernym prawa do życia; jednakże, kontynuuje Bernard, zwalczanie pogan przy użyciu broni okazuje się konieczne dla obrony chrześcijan i zapobieżenia niesprawiedliwości. Bardziej niż zwalczać wroga jako istotę ludzką, templariusz musi stawiać czoło złu we wszelkiej postaci, a poganin jest niewątpliwie w pewnym stopniu nosicielem zła; jego śmierć jest więc „zabiciem zła” bardziej niż zabiciem człowieka.

Jeśli więc Bernard usprawiedliwiał, a nawet wychwalał instytucję mnichów-rycerzy, nie uzasadniał tym jednak wcale istnienia rycerstwa jako takiego ani też nie snuł planów jego całkowitego schryścianizowania. Wręcz przeciwnie, proponując koncepcję przemiany *bellatores* w *oratores* czy też wręcz zarysowując śmiało, a nawet w pewnym sensie paradoksalną koncepcję samej wojny, pojmowanej w kategoriach modlitwy i przeżycia ascetycznego, wyraził on w stosunku do zawodu rycerskiego, rozumianego jako fakt egzystencjalny i „styl życia”, całkowite potępienie.

Nie oznacza to jednak, że jego świadectwo było odbierane w tym duchu ani też, że tego rodzaju historyczne znaczenie należy mu przypisać. Faktem jest, że pisma Bernarda z Clairvaux, także i pod względem stylistycznym, oraz jego mistyczno-ascetyczna nauka wywarły silny wpływ i posłużyły za wzór dla tworzącej się kultury i poezji „dworskiej”, i że jego kult dla Najświętszej Maryi Panny stał się wzorem w kształtowaniu się rycerskiej idei bezinteresownej służby damie, która jawiła się jako wyższa i nieosiągalna. Prawdą jest, że Eric Kohler i Georges Duby nauczyli nas, by wychodzić poza luny form literackich w poszukiwaniu kryjącej się za nimi rzeczywistości społecznej, a formy te były metaforycznymi wykładnikami; niemniej jednak prawdą jest również, że tego rodzaju służba damie okazywała się w rzeczywistości o wiele mniej duchowa i bezinteresowna, niż to może się wydawać z dosłownej lektury i że roszyfrowanie powstałych w tym środowisku utworów poetyckich oraz kultywujących się za nimi systemu ideologicznego wykazało, jak silnym czy wręcz ciężkim erotyzmem były przesyczone. Nie przeszkadzało to jednak, by nauki tego wybitnego cysterskiego mistyka i jego fascynująca postać dominowały w XII stuleciu i przyczyniły się — obok innych czynników, jak na przykład przejęty z poezji Owidiusza wzór — do powstania spójnego systemu intelektualnej kultury dworskiej.

Wyjaśnia to pozorny paradoks, tkwiący w fakcie, że choć św. Bernard całkowicie potępił świeckie rycerstwo jako styl życia, ono samo jednak, pośrednio lub bezpośrednio, odwoływało się do jego autorytetu i do pism, szukając w nich elementów dla uzasadnienia własnego, wypracowanego przez epikę i traktaty systemu wyobrazeniowego.

Poczynając od XII, a częściowo i w XIII wieku, wyraźnie zauważamy podejmowanie przez świeckich autorów, lub w pismach przeznaczonych dla świeckich, tematów o charakterze mistyczno-sakralnym. Tymczasem ceremonie pasowania na rycerza, mimo pewnych idących w tym kierunku wysiłków, nigdy nie nabiorą charakteru właściwego sakramentowi i nigdy nie staną się ceremonią ściśle kościelną, obowiązkowo odprawianą przez czy w obecności duchownych (choć pod koniec XIII wieku pontyfikał Wilhelma Duranda dawał liturgiczną systematyzację tego rytuału). Będą one

jednak coraz bardziej upodabniać się do sakramentów, zwłaszcza do chrztu. W anonimowym źródle z początku XIII wieku, które pierwotnie powstało w Ziemi Świętej okresu krucjat, zatytułowanym *Ordene de cheualerie*, którego bohaterem jest krzyżowiec Hugo z Tyberiady, sam Saladyn pokazany jest jako gorąco pragnący przyjęcia do „zakonu rycerskiego”. Hugo odziewa go w białą tunikę i szkarłatną chlamidę, wkłada mu brązowe buty i zwyczajowy pas, a pięty jego zdobi pozłaczanymi ostrogami; zapoznaje go z tajnikami oczyszczającej kąpieli i krzepiącego snu (Raj czeka na tych, którzy się tak oczyścili); wzbrania się jedynie przed udzieleniem mu *colee, alapa militaris*, uderzenia wymierzonego prawą ręką w kark pasowanego, co najwyraźniej uważane było za akt zasadniczej wagi przy nadawaniu godności (*character*) rycerskiej. Dlaczego to pominięcie? Hugo z Tyberiady jest więźniem Saladyna — wyjaśnia się — i nie godzi się mu uderzać tego, kto czasowo jest jego seniorem. Jednak w rzeczywistości powód był, być może, inny: Saladyn, mimo iż był bardziej szczodry, szlachetniejszy i waleczniejszy od innych mężczyzn (i, jako taki, miał wszystkie przymioty niezbędne ku temu, by stać się rycerzem), nie był jednak chrześcijaninem. W tym nowym chrzcie, jakim stało się pasowanie na rycerza, odmówiono mu więc rytu, który był decydujący i podstawowy. To nie pierwszy raz chrześcijańskie rycerstwo ubolewa z powodu religijnej przepaści, jaka dzieli je od muzułmańskich bohaterów. Już w *Conquete de Jerusa-lem* mówi się o walecznym wojowniku pogańskim Cornumarancie: „Gdyby wierzył on w Boga, nikt nie dorównałby mu dzielnością”. Faktem jest jednak, że w tym alegorycznym gatunku literackim, który natychmiast zdominuje twórczość rycerską, każda szata, każda broń, każdy gest staje się symbolem cnót i zalet chrześcijańskich. Miecz staje się mieczem ducha, hełm — wiarą i tak dalej, modelem zaś do tego wszystkiego staje się *arma lucis* ze słynnego listu św. Pawła.

Ta etyczno-alegoryczna interpretacja zawodu rycerskiego i jego broni będzie się cieszyć długotrwałym powodzeniem. Odnajdziemy ją później w traktacie Rajmunda Lulla, zatytułowanym *Libre de l'orde de cauayleria*, który stać się miał *Iwre de chevet* całej szlachty europejskiej, także i nowożytnej, zwłaszcza po wydaniu go drukiem

w XV wieku przez Caxtona. Odnajdziemy ją również jeszcze u Bernardyna ze Sieny, u Katarzyny z Bolonii, u Ignacego Loyoli, u Tereny z Avila, u Benedykta z Canfeld, u Lorenza Scupoliego. Jest to Ir.ulycja pełna dwuznaczności, gdyż z jednej strony prowadzi do obiektywnej dewaluacji przeżycia wojennego, uznanego za czystą *nU^oriepugna spiritualis*, lecz z drugiej strony nadaje broni i walce głębokie wartości duchowe.

Mistyczna wizja świeckiego rycerstwa dojdzie do głosu również w innym źródle, ciągle z początku XIII wieku, prawdopodobnie dziele mnicha cysterskiego lub przynajmniej powstałym z inspiracji cysterskiej, a mianowicie w *La queste del Graal*. Wątki w tym dziele przejęte z opowieści *Parsifal* Chretien z Troyes, z ostatniego ćwierćwiecza poprzedniego stulecia, na bazie legendy arturiańskiej i oparte na mistyczno-folklorystycznym dziedzictwie pochodzenia celtyckiego (nie bez znaczących motywów, prawdopodobnie arab-skoperskiego pochodzenia, co stało się za pośrednictwem Hiszpanii lub Ziemi Świętej, jak zauważył Pierre Gallais). Otóż wspomniane wątki ujęte zostały w kategoriach ascetycznych, gdzie tajemnicza obecność Graala — raz jako kielicha czy wazy posiadającej magiczną moc, innym razem jako pełnego tajemnej siły kamienia — odczytywana jest zgodnie z kluczem symbolizmu eucharystycznego.

Jeśli rycerz z epickich *chansons* odznaczał się przede wszystkim zapalem wojennym i wiarą chrześcijańską oraz uosabiał ideał epoki *reconquisty* i krucjat, to rycerz powieści arturiańskiej — podobnie jak i dworskiej poezji prowansalskiej — jest postacią charakterologicznie o wiele bardziej złożoną. I nieprzypadkowo zajmowali się nim nie tylko historycy i filologowie, lecz także antropologowie i psychoanalicy. Obok scen walki (raczej pojedynków niż bitew) i polowań, w opowieściach tych dominuje napięcie erotyczne i psychiczne, związane ze zdobywaniem damy, a przez to — i z potwierdzeniem własnej wartości. Rycerz nadal jest bohaterem czynów wojennych, lecz staje się przede wszystkim człowiekiem szukającym tożsamości i świadomości, które jednakże mu się wymykają. Jego przeżycia wyrażają się w formach *aaventure* i *queste*: niespokojny i samotny, zmuszony do przemierzania sennego krajobrazu puszczy i wrzosowisk, pokonujący jedną próbę po drugiej — a próby te

w gruncie rzeczy mają wyraźny charakter inicjacyjny — ten „błędny rycerz” zbyt długo uważany był za postać wyłącznie literacką, ponadczasową, nieprawdopodobną również jako model do naśladowania i nie stanowiącą odzwierciedlenia żadnej istniejącej rzeczywistości.

Nie jest to zgodne z prawdą. Nowe metody interpretacji tekstów literackich i badań przeszłości postawiły nas również w stosunku do zjawisk tego rodzaju w obliczu nowych faktów. Psychoanaliza, semiologia i antropologia kulturowa razem wzięte zachęciły badaczy do przyjrzenia się pod innym kątem tym „nieprawdopodobnym” tekstem arturiańskim. Socjolog literatury, jak Erie Kohler, oraz historyk, jak Georges Duby, nauczyli nas uchwycenia poza fantazjami i fikcjami literackimi — fantazje i fikcje, które jednak pozostają w stałym związku z rzeczywistością — tego, co można by określić jako konkretne formy przygody.

Przygoda rycerska niewątpliwie przepelniona jest wrózkami i smokami, potworami, zaczarowanymi zamkami i ogrodami, karłami i gigantami. Jednak bardziej niż o wytwory fantazji chodzi tu o metafory.

Przygoda była zdarzeniem prawdziwym. Georges Duby pokazał, jak między XI a XIII wiekiem aktywny element tej nielicznej arystokracji europejskiej — przede wszystkim francuskiej, lecz pod wpływem francuskiego modelu również anglo-romańskiej, niemieckiej, hiszpańskiej i włoskiej — składał się z *iuvenes*. Innymi słowy, ze świeżo „pasowanych” rycerzy, którzy dopiero niedawno otrzymali broń w trakcie ceremonii obłóczyn i w mniej lub bardziej licznych grupach włączyli się poza swoim normalnym środowiskiem w poszukiwaniu realizacji swoich marzeń. Było to przede wszystkim urzeczywistnienie konkretnych i nie zawsze możliwych do osiągnięcia ideałów stabilizacji i prestiżu społecznego. Optymalnym celem ich dążeń było dobre małżeństwo, najlepiej z damą, której pozycja społeczna i majątkowa przewyższała ich własne położenie. Za wyrafinowaną maską tej *Fin'Amour*, uczenie wyłożonej w tekstach takich jak na przykład sławny traktat *De Amore* pióra Andrea Cap-pellano z przełomu XII i XIII stulecia, kryje się to usilne pragnienie stabilizacji i społecznego prestiżu. Innymi słowy, nie powinno się

I dyskutować nad problemem, czy miłość dworska była istotnie misjerską sublimacją erotyki, czy też ukrytym wyrazem przesadnego, posuniętego aż do granic rozpusty, zmysłowego i seksualnego przeżycia. Punkt ciężkości przesuwają się raczej na stwierdzenie, że Kultura ta jest podporządkowana mentalności egzogamicznej i potrzebie potwierdzenia własnej pozycji społeczno-kulturowej. Piękna, zimna i nieosiągalna feudalna dama jest metaforą o wiele bardziej przystępnej dziedziczki, którą można zdobyć, wykazując się odwagą i zaletami.

Paradoksalnie rodzi się z tego dziwny kontrast między zawodowym, niemal graniczącym z powołaniem, wymiarem bycia rycerzem z jednej strony a egzystencjalną znikomością rycerskiej kondycji (kończącą się wraz z założeniem rodziny) — z drugiej. Wieki XII i XIII zwykło się określać jako punkt szczytowy średniowiecznego konnego rycerstwa, stanowiący niewątpliwie swego rodzaju okres jego triumfu. Wydawać się może, że poeci, autorzy traktatów, a nawet teologowie i hagiografowie nie piszą o niczym innym; poeci i malarze nieustannie pokazują pełne blasku i wspaniałości sceny ceremonii pasowania na rycerza; przedstawiciele wielkiej arystokracji, a nawet królowie porzucają zaszczytne tytuły, by przybrać zwyczajnie godność rycerza — zauważamy to w przypadku wszystkich wybitnych ówczesnych monarchów, od Ryszarda Lwie Serce po św. Ludwika. O tytule tym zresztą gorąco marzą wschodzące grupy społeczne, nowobogacy ze społeczności przede wszystkim miejskiej, „nowi ludzie”. W niedługim czasie zobaczymy, jak powstające monarchie feudalne starały się przeszkodzić temu rozpowszechnianiu się oznak i zwyczajów rycerskich. Z tym zresztą nieuchronnie wiązała się ich stopniowa obiektywna wulgaryzacja i utrata wartości. Utrudnienia te obchodzone były w taki czy inny sposób przez pragnące tych wyróżnień grupy społeczne. Choć zdolne do wytworzenia własnych instytucji politycznych i nowatorskiego stawiania czoła wymogom życia społeczno-ekonomicznego, były zawzięcie przywiązane do tradycji i wykazywały bardzo mało niezależności, gdy chodziło o wypracowanie własnej kultury.

Rycerska przygoda — pomijając perspektywy matrymonialne — stanowiła w swej istocie poszukiwanie nowych źródeł bogactwa

i możliwości zatrudnienia: płatna służba wojskowa — rozpowszechniona już poczynając od XII wieku, a w gruncie rzeczy nawet i wcześniej, bo przecież rycerze normañscy, którzy w XI wieku rozlali się po południowych Włoszech w kierunku Apulii i Bizancjum, zwykli byli przecież oddawać swe zbrojne ramię w służbę temu, kto im lepiej płacił, z samym konstantynopolitańskim *basileusem* włącznie, rozliczne kampanie wojenne w Hiszpanii lub, przede wszystkim między XIII a XV wiekiem, w północno-wschodniej Europie przeciwko pogańskim Bałtom i Słowianom, a także oczywiście i sama krucjata, która, według Adolfa Waasa, doprowadziła do narodzenia się prawdziwej *Ritterfrömmigkeit*, to znaczy charakterystycznej dla rycerstwapietos religijnej. Wyrażała się ona właśnie w licznych pieśniach o wyprawie na krucjatę, napisanych przez poetów będących jednocześnie feudałami i rycerzami: Hartmanna von Aue, Friedricha von Hausen, Walthera von der Vogelweide, Tybalda z Szampanii, Conona z Bethune i innych. Utożsamienie służby Najwyższemu z służbą silnemu, szczodremu, wspaniałemu seniorowi; służba Najświętszej Maryi Pannie pojęta jako służba niebieskiej Damie, poszukiwanie ojczyzny niebieskiej poprzez pielgrzymkę do Jerozolimy; gotowość do poniesienia męczeńskiej śmierci, lecz także i wierność towarzyszom broni, i pełne uczciwości uznanie dla godnego chwały i honoru wroga (stąd właśnie wzięła się zachodnia sława Saladyna, upamiętniona później przez Lessinga) — stanowią zasadnicze elementy świadomości krucjatowo-rycerskiej, właściwej „świeckiemu” rycerstwu. Nie zdołała wywrzeć wpływu specyficzna duchowość zakonów rycerskich, choć wzięły one przecież początek z doświadczenia krucjat. Rycerskie pragnienie przygód w dalekiej ziemi — *amors de terra lonhdana*, jak się wyraził trubadur Jaufre Rudel, zakochany, zgodnie z tradycją, w pewnej franko-libańskiej dziedzicze feudalnej, której nigdy nie widział — wyrażało się w niepohamowanym pociągu do tajemnic i cudów tego Wschodu, znacznie wykraczającego już poza Jerozolimę i Ziemię Świętą. Odrodzenie kulturalne XII wieku, wraz z licznymi tekstami greckimi, arabskimi i hebrajskimi, jakie zaczęły już krążyć po Europie, nawet jeśli w złych czy mało wiernych przekładach (a w Hiszpanii pojawiają się nawet pierwsze próby tłumaczenia wersji Koranu), rozbudzały zainteresowania i fantazje o tym Wschodzie, stanowiącym wprawdzie

■ łągle — jak już powiedzieliśmy — „horyzont oniryczny”, który Itczyna być widoczny także i w opisach niewątpliwie bajecznych, lecz nie pozbawionych już pewnych rzeczywistych elementów. Daleka Azja, z którą nawiązuje się kontakt po okresie krucjat, to Azja (IfOgich przypraw, przybywających z Indii karawanami, jedwabnym H/.lakiem”, a także drogą wiodącą przez Ocean Indyjski (ciągłe jeszcze zamkniętą dla mieszkańców Zachodu). Jednakże jest to również Azja okresu legend, związanych zresztą z przyprawami, o których mówiono, że pochodziły z Ziemskiego Raju (stamtąd wypływały, według ówczesnej kosmografii, wielkie rzeki owych *partes infide-liiim*: Ganges, Tygrys, Eufrat i Nil). Niezmierzone, zamieszkane przez potwory i pełne skarbów terytoria, a następnie znajdujący się gdzieś u kresu najdalszego Wschodu Ziemi Raj — oto jak wyobrażano sobie geografie Azji, powracającą w licznych wersjach „opowieści o Aleksandrze” lub w pewnych ciekawych pismach, jak *List Księdza Jana* (bajecznego chrześcijańskiego władcy niezliczonych ludów, za którymi kryją się rzeczywiście istniejące wspólnoty chrześcijańskonestoriańskie, rozrzucone od Persji po Chiny), zaadresowany raz do papieża, raz do różnych cesarzy. Opisuje się w nim nieprzebrane bogactwa tajemniczego królestwa, przemierzanego przez długi czas przez trzynasto- i czternastowiecznych podróżników z Marco Polo na czele.

Rycerskie pieśni i opowieści pozostają pod silnym wpływem tej fascynującej Azji i popularyzują w szerszych kręgach legendy o Raju na Ziemi, o królestwie Księdza Jana, o kraju Amazonek, o tajnym i strasznym imperium Starca z Gór, przywódcy sekty asasynów. Fascynacja dalekimi krainami i ich obyczajami, zjawisko, które tak silnie odbija się na kulturze europejskiej XVIII-XX wieku. Zrodzi ono modę na egzotykę — jak już to ostatnio niejednokrotnie zostało podkreślone — służącą podbojom kolonialnym i mającą swoje korzenie właśnie w średniowiecznej literaturze rycerskiej. Zapożyczała ona swą treść ze starożytnych dzieł geograficznych oraz z mentalności okresu krucjat (graniczyła z duchem misjonarskim, choć pod innymi względami była mu bardzo daleka i obca), ale zarazem wcale nie była głucha na liczne opowieści i świadectwa podróżników, a także i samych misjonarzy. Tę spuściznę rycerskiej i krucjatowej przygody

odziedziczy epoka wielkich odkryć geograficznych i zamorskich podróży — Henryk Żeglarz, Krzysztof Kolumb i liczni *conquistadores*, którzy uczynią sobie z niej alibi dla gwałtów i grabieży, lecz pozostaną jej na swój sposób wierni.

Przygodę przeżywano jednakże również w codziennym życiu, bez odwoływania się do wojen i krucjat. Stanowiły ją polowania, zwłaszcza na wielkie i szlachetne zwierzęta europejskich puszczy — jelenie, dziki oraz niedźwiedzie (z ich symbolicznym znaczeniem w heraldyce i z mityczno-folklorystycznym podtekstem), które pojawiają się w alegoriach bestiariów i opowieści hagiograficznych. Polowania odbijają się częstym echem w epice rycerskiej, gdzie nabierają charakteru doświadczenia inicjacyjnego. Przede wszystkim jednak turniej, który z jednej strony był charakterystycznym sportem wyczynowym, a z drugiej — przygotowywał do nabrania wprawy wojennej; a w pierwszym rzędzie stanowił jednak pełną znaczenia teatralizację funkcji społecznych i reprezentacyjnych arystokracji.

Trudno dziś powiedzieć, kiedy narodziła się praktyka starć dwóch grup rycerzy w zamkniętym polu, zwana *hastiludium* (od typowego starcia uzbrojonych w ciężkie drewniane kopie rycerzy, których zasadniczym celem było zrzucenie przeciwnika z siodła) lub *conflictus gallicus* (jak go nazywają źródła anglo-normańskie, jako że praktyka ta najwyraźniej dostała się na Wyspy Brytyjskie z Francji); ani też od kiedy właściwemu turniejowi zaczęła towarzyszyć „karuzela”, czyli seria pojedynków par rycerzy, bardziej uporządkowana i mniej krwawa niż *melee*, „mieszanina”, stanowiąca zazwyczaj rys charakterystyczny turnieju. Z czysto typologicznego punktu widzenia można dość łatwo przypuszczać, że turnieje narodziły się już wcześniej jako forma ćwiczeń wojennych, fakt zaś, że rozgrywały się w zamkniętym polu — a karuzela wręcz między pojedynczymi „mistrzami” — upodabniał je do „sądu Bożego”, do pojedynku sądowego. Z drugiej strony faktem jest jednak, że moda na turniej, nieznana aż do końca XI, a nawet do początku XII stulecia, zdaje się dopiero wówczas raptownie wybuchać. Nieznany najstarszym *chansons* turniej wypełnia późniejszą literaturę rycerską, z opisami wznoszonych końskimi kopytami tumanów kurzu, okrzy-

ki i w uczestników, nawoływań publiczności, dominujących nad wszystkim zawołań heroldów, szczękę zderzającej się broni i wzlatujących ku niebu, połamanych na kawałki kopii. Poczynając od tej opoki, zaczyna się gwałtownie rozpowszechniać symbolika heraldyczna, co niewątpliwie spowodowane było potrzebą łatwiejszego rozróżnienia poszczególnych bohaterów starcia. I to śmierć w turnieju, a nie w bitwie, dziesiątkowała całe pokolenia rycerzy — co przyczyniało się do zapobiegania rozdrobnieniu dziedzictw, a więc do utrzymania nienaruszonych dóbr rodowych i znaczenia rodów. Rycerze w starciu wojennym nie usiłowali bowiem zabić, lecz wziąć w niewolę przeciwnika, aby uzyskać potem za niego okup. Podczas gdy śmiertelne wypadki w czasie turnieju czy karuzeli musiały być bardzo rozpowszechnione, jak i przypadki ciężkiego kalectwa spowodowane fatalnym upadkiem z puszczanego galopem konia, gdy rycerz padał pod ciężarem żelaznej zbroi.

Długo toczyły się dyskusje historyków na temat tych „wojennych zabaw”: czy rzeczywiście służyły przygotowaniu militarnemu? Nie należy nie doceniać tej sprawy, jako że stanowi część innego szerszego problemu, a mianowicie, czy wojsko X-XIII wieku, w którym jazda rycerska stanowiła wybraną grupę, a nawet właściwie trzon wojska, jako że wszyscy inni (piesi, saperzy, przydzieleni do obsługi machin oblężniczych i pierwszych dział) byli raczej kategorią służebną, znało wartość taktyki i strategii? Czy też te ostatnie weszły w modę dopiero pod wpływem kontaktów z bizantyńskim i muzułmańskim Wschodem (który ze swej strony zachował i uaktualnił grecko-rzymską sztukę wojenną), a zwłaszcza na przełomie XIII i XIV wieku, gdy na przykład zaczęło krążyć w Europie, również i w przekładach nie pozbawionych wartości literackiej, *De re militari*⁴ Wegecjusza (Jan z Meung i Christine de Pizan przetłumaczają je na przykład na francuski pod tytułem *Art de cheualarie*)? Niewątpliwie to dopiero wieki XIV i XV staną się wielką erą traktatów tak-tyczno-strategicznych, dla których okazję stwarzały często plany nowej krucjaty. W ten właśnie sposób powstały podręczniki Bene-

⁴ Prawidłowy tytuł *Epitoma rei militaris libri IV*, autor żyjący w IV wieku — Flawiusz Wegecjusz Rhenanus. Natomiast jeśli chodzi o *De re militari*, jest to dzieło Katona Starszego, z którego czerpał Wegecjusz (przyp. red.).

detto Zaccaria, Pierre'a Dubois, Marina Sanuda Starszego. Nie znaczy to jednak, że rycerzom nie znane były dotychczas sprawy taktyki czy problemy strategii i że ograniczali się oni do frontalnego ataku w elementarnych formacjach „płotu” czy „klina”, sprowadzając starcie militarne wyłącznie do sprawy siły fizycznej i opanowania konnej jazdy. Prawdą jest, że jeśli skoncentrujemy się na teoretycznych wyrażeniach, łatwo będzie doszukać się w *chansons* bogactwa heroicznego maksym, zgodnie z którymi jakiegokolwiek uciekanie się do podstępów czy fortelu jest stawiane na równi z nieuczciwością, zdradą. Także i późniejsi kronikarze — a nawet przede wszystkim oni, jeśli weźmiemy pod uwagę wielkiego Froissarta, pieśniarza „jesieni rycerstwa” z czasów wojny stuletniej — lubują się w przedstawianiu przykładów waleczności, pojętej jako czyste i nieugięte poszukiwanie starcia. Mówi się, że pod Nicopolis w 1396 roku kwiat europejskiego rycerstwa został dzięki temu zgładzony lub pojmany w niewolę przez Turków. Ci ostatni walczyli na swój sposób, to znaczy za pomocą szybkich wypadów konnych łuczników i ruchliwych lekkich formacji, jakie otwierały się przed ciężkimi oddziałami pokrytych od stóp do głów żelazem chrześcijan, by później połączyć się za ich plecami i zamknąć w pułapce. Jednak w XIV wieku — powrócimy jeszcze do tej sprawy — jazda przeżywa okres ponownego umocnienia jako wyróżnik społeczny oraz okres kryzysu jako siła militarna. Gdy przyjrzymy się rzeczywistości stuleci, w których przeżywała ona okres rozkwitu, zdajemy sobie sprawę, że konnym rycerzom wcale nie były obce *ruses de guerre*, i w tym znaczeniu turniej stanowił prawdziwą bitwę (chcielibyśmy napisać „symulowaną”, lecz w świetle pewnych opisów zadajemy sobie pytanie, w jakim stopniu była ona naprawdę udawana), również mógł być prawdziwą okazją do ćwiczeń wojennych. Jest bowiem faktem, wbrew rozpowszechnionemu później romantycznemu wyobrażeniu, że turniej nie zawsze odbywał się przy udziale tylko samych rycerzy; wręcz przeciwnie, zazwyczaj mieli oni, niekiedy nawet licznych, pomocników pieszych. Co zaś się tyczy „zamkniętego pola”, to niekiedy obejmowało ono obszerne terytorium z łąkami, lasami, polami i dotykało nawet czasem pewnych zamieszkałych osad. Jednym słowem, nie stanowiło wąskiego, dobrze wytyczonego placu, lecz prawdziwe pole bitwy.

Rycerze i trubadurzy, heroldzi i żonglerzy, będąc zwolennikami i uiiiieju, wysławiali go jako szkołę odwagi i lojalności. Przedstawiali (turniej również jako zwierciadło cnót chrześcijańskich, usiłując go pokazać jako ćwiczenia przygotowawcze do krucjaty lub jako okazję, w czasie której można było dojść do porozumienia w sprawie tego rodzaju zamorskiej wyprawy. Rzeczywiście bowiem zdarzało się, że w czasie lub na zakończenie turnieju wielu rycerzy składało ślub wyprawy na wojnę przeciw niewiernym. Tego rodzaju śluby (czasami podyktowane pobożnością, czasami względami natury erotycznej lub czystym pragnieniem okazania waleczności) drogie były rycerskiej tradycji. Kościół jednak przez długi czas był surowy w stosunku do turniejów. Innocenty II potępił w roku 1130 „nienawistne jarmarki i targowiska zwane wulgarnie turniejami, na których mają zwyczaj zbierać się rycerze, by dawać pokaz siły i odwagi”, więc w czasie, gdy moda na turniej objęła już cały Zachód, opanowaną przez krzyżowców Ziemię Świętą, a nawet pozostający w kontakcie z tymi ostatnimi świat bizantyński i muzułmański. Potępienie to powtórzone zostało przez Sobór Laterański z 1139 roku: poległym w turnieju zaprzeczono prawa pochówku w poświęconej ziemi (lecz zakony religijno-militarne, wykorzystując swą znaczną autonomię, jako że podlegały bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, obchodziły ten przepis i zgadzały się na grzebanie poległych w turnieju w obrębie własnych cmentarzy). Kaznodzieje i autorzy traktatów teologiczno--moralnych i żywotów świętych na wyścigi mnożyli wystąpienia przeciwko rozrywkom wojennym, a także rozpuszczali straszliwe pogłoski. Pisano na przykład, że w miejscu, w którym odbył się szczególnie krwawy turniej, widziano później diabły, ścierające się w powietrzu w swym własnym turnieju, przy straszliwych okrzykach radości; różne demony, tym razem pod postacią kruków i sępów, miały się pojawić na innym placu turniejowym niewątpliwie w poszukiwaniu dusz do porwania i jak drapieżne ptaki wrywały kawałki ciała ze zwłok poległych. Innym razem zaś pewien zabity rycerz, powróciwszy tajemniczo do życia na parę chwil, powstać miał z katafalku i opowiedzieć w kilku słowach straszliwy pośmiertny los tych, którzy lubowali się w tych okrutnych zawodach. Jakub z Vitry w XIII wieku wykazywał po kolei, jak w turnieju popełnia się wszystkie siedem grzechów głównych: pychę, gdyż tego rodzaju

rywalizacja bierze się z niezmiernego pragnienia sławy i wyróżnień; gniew, gdyż starcie, mimo że podyktowane regułami zabawy, w fatalny sposób rodziło nienawiść i pragnienie zemsty; lenistwo, jako że pokonani w turnieju łatwo poddawali się wyczerpaniu i zniechęceniu; chciwość, zważywszy na to, że walczone z myślą o łupie w postaci broni i koni powalonych przeciwników oraz o bogatych, czekających na zwycięzców nagrodach; obżarstwo, gdyż uroczystościom tym towarzyszyły zazwyczaj wielkie ucztę; wreszcie rozpustę⁵, gdyż uczestnicy turnieju ścierali się z sobą, by przypodobać się damom, których „kolor” lub inne znaki (wstążka, szarfa) nosili w walce na wzór kity na hełmie lub sztandaru.

Demonstrowany w trakcie turnieju dowód miłości, razem z namalowanym na tarczy, okryciu i czapraku konia herbem, stanowiły charakterystyczne znaki wyróżniające biorącego udział w tych zapasach rycerza. Również napięcie erotyczne, niekiedy bardzo silne, było zasadniczą cechą tej rycerskiej rozrywki. Pozwala to zrozumieć, że Kościół, przeciwstawiając się jej, proponował program etyczny i społeczny o wiele głębszy i złożony, niż moglibyśmy przypuszczać, gdybyśmy ograniczyli się do zubażającej interpretacji tych zakazów jedynie jako kościelnej polityki, zmierzającej do ograniczenia przemocy i rozlewu krwi wśród braci w Chrystusie. Kroniki wspominają czasami o nie kończących się nienawiściach zrodzonych na turnieju, a także o turniejach, stwarzających doskonałe alibi dla dokonania zemsty na jakimś przeciwniku. Rywalizacja w miłości stanowiła prawdopodobnie jedną ze zwykłych pobudek, etologowie zaś wykazali, że właśnie pragnienie popisania się siłą w obecności samic i potwierdzenie prawa dorosłego samca do cieszenia się nimi leżą u podstaw zjawiska, nieprzypadkowo nazywanego „turniejami zwierząt”. Pewna anegdota, którą przytoczymy tu pokrótce, dobrze

⁵ Autor niedokładnie streszcza słowa biskupa Akry, Jakuba z Vitry. Jest rzeczą wiadomą, iż jest siedem grzechów głównych. Natomiast dla p. E Cardini jest ich sześć. Gdzieś zapodziała się „zazdrość”. Oczywiście Jakub z Vitry w jednym z dwóch kazań poświęconych templariuszom wymienia wszystkie siedem. Por. *Analecta nouissima Spicilegium Solesmensis*, t. II, Tusculana, Jakub z Vitry (de Vitriaco). *Sermo XXXVIII*, s. 405, Melville M. *Dzieje templariuszy*, Warszawa 1991, s. 183 (przyt. red.).

pokazuje, jaki poziom owo napięcie erotyczne mogło osiągać. Dama lobowiazuje rycerza — na zasadzie „zobowiązującego daru”, drogie* >.(» literaturze rycerskiej oraz folklorowi. Prosi więc swego bohatera o /łożenie jej daru, ale nie wyjaśnia jakiego; gdy wyraża on zgodę, wyjawia mu treść złożonej obietnicy. Zazwyczaj jest to jakaś trudna ilu przebycia próba, np. szczególne zachowanie się w czasie turnieju. /ii.imy taki typowy przypadek, wokół którego obraca się opowieść *Lancelot ou le chevalier a la charrette* Chretien de Troyes, gdzie (luicwra wymaga od Lancelota, by udawał tchórza w pojedynku. W naszym przypadku dama żąda od rycerza, by nosił w czasie liirnieju, zamiast ciężkiej zbroi, jedynie jej koszulę. Po spełnieniu tego pragnienia odwzajemnia się rycerzowi, zjawiając się po zawodach na przyjęciu ubrana tylko w tę samą koszulę, splamioną krwią bohatera. Nie trzeba wcale odwoływać się do Freuda, by uchwycić wyraźny, silny erotyczno-seksualny podtekst całego wydarzenia.

Faktem jest jednak, że turniej zakorzenił się głęboko w kulturze arystokratycznej — a także mieszczańskiej i ludowej, gdzie niezliczone są przykłady imitacji i parodii zawodów rycerskich — iw trybie życia wiodącej klasy społecznej. Pewien trzynastowieczny poemat opowiada czyny tego, kto dzięki zajmującej książce Geor-gesa Duby, stał się dzisiaj najslawniejszym średniowiecznym „uczestnikiem turniejów”, a mianowicie Williama Marshalla, który został nawet regentem Anglii za małoletniego króla Henryka III i zmarł w wieku ponad siedemdziesięciu lat (ponad osiemdziesięciu, jak sam mawiał) w 1219 roku. Przypadek Williama Marshalla był niewątpliwie wyjątkowy, pokazuje jednak dobrze, jak idąc od turnieju do turnieju, od dworu do dworu, od zwycięstwa do zwycięstwa, od nagrody do nagrody, od pokrewieństwa do pokrewieństwa, *iuuenis* mógł się wzbogacić, a ewentualnie również i założyć rodzinę. Szczególna i paradoksalna sytuacja, sytuacja rycerza: raz pasowany stawał się rycerzem na zawsze, trochę tak jak kapłan. Ceremonia pasowania na rycerza wprawdzie nie zakładała żadnego charakteru sakramentalnego, lecz robiła wszystko, w bardziej uroczystych przypadkach, by formalnie się do niego upodobnić. Jednakże nie zabraknie teoretyków, gotowych twierdzić, iż rycerz był swego

rodzaju świeckim „kapłanem”, powołanym do służby Bogu i panu feudalnemu — a następnie, wraz z utrwaleniem się monarchii absolutnych, królowi — oraz damie. Jak już powiedzieliśmy, sami królowie znajdowali upodobanie w tym, by uważano ich przede wszystkim za rycerzy. Z drugiej strony jednak prawdziwa kariera rycerska jest bardzo szybka, a nawet zdecydowanie krótka, i zbiega się z okresem grupy *iuvenes* i tej przygody, której najpowszechniejszą konkretną formą, a zarazem najpełniejszym środkiem wyrazu był chyba właśnie turniej. Jeśli potem przychylny los pozwoli na zawarcie dobrego małżeństwa, piękny rycerz chętnie odkłada pas, miecz i złożone ostrogi — przywdziewając je wyjątkowo w uroczyste dni — i oddaje się zarządzaniu własnym oraz otrzymanym od małżonki majątkiem.

Obok surowych głosów potępienia ze strony Kościoła również zarządzenia książąt przyczyniły się, jeśli nie do zarzucenia turniejów, to przynajmniej do ograniczenia ich agresywności i zagrożenia dla życia. Być może w tym kierunku oddziaływało również cięższe uzbrojenie rycerskie, które weszło w użycie, poczynając od XIII wieku z powodów, jakie wyłożymy dalej, choć nie jest pewne, czy całkowicie pokryty żelaznymi płytkami rycerz (to znaczy uzbrojeniem, udoskonalanym w ciągu XV stulecia) ryzykował zrobienie sobie większej krzywdy, spadając z konia, niż rycerz odziany tylko w długą, lekką kolczugę z żelaznych oczek, jaka była w użyciu między XI a XIII wiekiem. Różne rozporządzenia starały się raczej na wszystkie sposoby zapobiec zaognianiu się uczuć nienawiści czy zemsty w trakcie tych zawodów zmierzających do opanowania sztuki rycerskiej. Dołączają do nich stopniowe ograniczenia użycia broni *a out-rance* (prawdziwej broni ostrej), która zaczyna być zastępowana na turnieju bronią *a plaisance*, kurtuazyjną, to znaczy mieczami o przytępionym ostrzu, kopiami, które zamiast spiczastego końca miały zakończenie w kształcie korony, kuli, półkuli lub było starannie owijane. Taka broń mogła uderzyć w tarczę przeciwnika i ewentualnie zrzucić go z siodła, lecz nie była w stanie ugodzić go i zranić. Jednak to przede wszystkim stopniowe zastępowanie (nigdy jednak nie było całkowite) *melee* karuzelą — parami ścierających się z sobą rycerzy — doprowadziło do ograniczenia ciężkich upadków. W karu-

z∞li bowiem wszystko odbywało się w sposób bardziej uporządkowany, uregulowany i spokojniejszy niż w „mieszaniu” ścierających II- ze sobą rycerzy.

Ponieważ turnieje zaczęły stanowić istotną część społecznego życia arystokracji, Kościołowi coraz trudniej było podtrzymać zakazy, zwłaszcza gdy zawody stawały się coraz mniej niebezpieczne i /, mniej lub bardziej udawanych bitew przekształcały się stopniowo w zabawy i widowiska. Ze swej strony rycerze podkreślali to, co w ich przekonaniu całkowicie godziło wiarę z praktyką turniejową: zawody mogły służyć, jak powiedzieliśmy, propagandzie religijnej i zaczynały się zazwyczaj nabożeństwem (co oznacza, że sam kler, z różnych powodów, nie był zbyt gorliwy w przestrzeganiu kościelnych zakazów). Szybko pojawiła się również antypropaganda w stosunku do legend i przybywających na turnieje demonów i tym podobnych. Słynna jest pewna wzruszająca opowieść o tym, co można by nazwać jednym z najpiękniejszych zbiorów legend religijnych XIII wieku, a mianowicie z *Dialogus miraculorum* Cezarego z Heisterbachu. Pewien rycerz udaje się z towarzyszami na turniej i przejeżdżając drogą obok poświęconej Najświętszej Maryi Pannie kaplicy, nie umie się oprzeć pragnieniu złożenia hołdu. Pogrążony w modlitwie nie zwraca uwagi na mijający czas. Zasmucony przyjedzie na turniej ze znacznym opóźnieniem i zastanie tam wszystkich uczestników świętujących jego czyny. Podczas gdy on modlił się do Dziewicy, Ona, przybrawszy jego postać, broń i znaki, stanęła za niego do walki w turnieju i odniosła zwycięstwo.

Gdy w 1316 roku papież Jan XXII zniósł kościelne zakazy w stosunku do turniejów, te ostatnie dawno już przeważały nad religijnym rygoryzmem. Stały się zresztą już czymś zupełnie innym, niż były w przeszłości. Również konna jazda XIV wieku nie była już, pod względem struktur społecznych i wpływu na ówczesne życie Europy, tą samą, co rycerstwo dwóch poprzednich stuleci. Do tej sprawy jednak jeszcze powrócimy.

Przypomnijmy jeszcze, że turniej zrodził również pewne gatunki literackie. Przede wszystkim całą serię prawdziwych wierszowanych opisów, w których wyspecjalizowali się swoiści poeci i sędziowie tych zawodów, zwani „heroldami”, dobrze znający zasady gry

i umiejący rozróżnić znaki poszczególnych uczestników turnieju. Do najslynniejszych utworów należy *Le tournoi de Chauvency*, napisany przez Jacques'a Bretela dla upamiętnienia długiej uroczystości, jaka odbyła się w 1258 roku w Chauvency: dwa całe dni poświęcono „karuzelom”, a następnie był dzień wielkiego turnieju. Tego rodzaju teksty są nie kończąca się serią opisów walk i szczegółowym wyliczeniem kolorów i figur heraldycznych, co w naszym odczuciu wydaje się monotonne i nudne, lecz w XIII wieku budziło zainteresowanie i entuzjazm.

Inny ważny gatunek literacki stanowiły utwory oparte na „rao-ralizacji” turnieju, dając jego opis alegoryczny. Powiedzieliśmy już, że idea *pugna spiritualis* stanęła u podstaw chrześcijańskiego uzasadnienia rycerstwa i że Bernard z Clairvaux nie wahał się określić jako „unicestwianie zła” zabijanie niewiernych w walce. Podobnie romańskie portale i kapitele pełne są alegorycznych przedstawień walki między cnotami a wadami, pokazanymi jako przeciwstawne sobie szeregi ścierających się rycerzy lub jako, odpowiednio, zastępy rycerzy i potworów. Tego rodzaju interpretacja i wyobrażenie turnieju były bardzo kuszące, gdyż stwarzały możliwości nie kończących się alegorii, których przedmiotem mogli stawać się sami walczący, a także ich szaty, kolory, znaki, zadane lub otrzymane rany. Przyjrzyjmy się poematowi *Le tournoiment d'Antechrist* Hugona de Méry. Chrystus ma na tarczy szkarłatny krzyż i zawiązany znak Maryi; stacza pojedynek z Szatanem, który nosi jako swój znak skrawek tuniki Prozerpiny (w innym tekście demon jest „rycerzem smoka” i ma smoka za znak heraldyczny); u boku Chrystusa walczą archaniołowie, cnoty główne i teologiczne, lecz również cnoty specyficznie rycerskie: *Prouesse* (męstwo), *Largesse* (szczodrość), *Cour-toisie* (dworność), *Debonnairete* (pobożność) i po tej samej stronie wstępują na pole bitwy rycerze Okrągłego Stołu.

Tego rodzaju alegoryczne wyobrażenia, które przywykliśmy czytać czy oglądać na obrazach, były prawdopodobnie również czasem pokazywane w formie widowisk teatralnych. Turniej doskonale nadawał się na przedstawienie; był nim zresztą częściowo z racji swej natury, nie tylko dlatego że stanowił udawaną bitwę. Filip z Novary opisuje turniej rycerzy, przebranych za bohaterów z cyklu

lii uriańskiego, odbyty na Cyprze w 1223 roku w czasie uroczystości pasowania na rycerza młodzieńca z rodu Ibelinów, baronów-krzyżowców z Bejrutu. Rycerz Ulrich von Liechtenstein stał się sławny I powodu odbytych po Europie dwóch podróży, znanych jako *Venus-fahrt* i *Arturfahrt*, w których trakcie — w 1227 roku, a następnie w 1240 roku — przebrany najpierw za Wenus, a następnie za króla Artura, odwiedzał zamki i miasta, wyzywając na pojedynek każdego, kto chciałby się z nim zmierzyć w turnieju. W późniejszej epoce pojawiają się prawdziwe przedstawienia teatralne. Przypomnijmy nie tyle przypadek z 1490 roku, gdy dwa zastępy bolońskich rycerzy — jedni odziani w błękit na cześć Mądrości, drudzy w zieleń na cześć Fortuny — zmierzyły się w starciu, które można by nazwać humanistyczną wersją *pugna spiritualis* — a raczej były to prawdziwe syntetyczne przedstawienia teatralne i turniejowe, które we Włoszech zwane były *tornei a soggetto* (turnieje z tematem), we Francji — *pas d'armes*, a w Hiszpanii — *pasos honrosos*. Najślawniejsze przykłady tych widowisk znane są z Francji z czasów wojny stuletniej lub w postaci tak zwanych *cavallerie* z Ferrary z początku XVI wieku. Wymyślano w nich pewien, na razie jeszcze dość prosty, wątek: zamek, który należało atakować lub bronić; wieża, most lub fontanna, których należało strzec; dziewczę, które trzeba było uratować. Ten zwięzły temat literacki stwarzał okazję do rozlicznych pojedynków, w których mierzyli się rycerze, odziani w zależności od potrzeb założenia scenicznego. W miarę upływu czasu widowiska te zaczęły ograniczać się do dworów, lecz między XIII a XV wiekiem odbywały się również w miastach, w obecności ludowej publiczności, której podobały się one nie mniej niż turnieje groteskowe i paro-dystyczne, organizowane przez mieszczan lub nawet przez złoczyńców i ludzi marginesu. Inne kompozycje poetyckie mówią o turniejach ptaków, turniejach duchownych przeciw rycerzom, braci zakonnych przeciwko mniszkom i tak dalej; w sferze folkloru zaś szybko stanie się sławny turniej końca zimy między karnawalem a Wielkim Postem; Sabadino degli Arienti opowiedział nam jego zabawną wersję. Nie brakło również i „turniejów dam” — poetycko--muzycznych kompozycji; na ich bazie organizowano tańce.

W XV wieku łatwo jest dostrzec związek między alegorią, teatrem i zawodami militarnymi w dodatkowych pismach pióra René Andegaweńskiego, księcia Lotaryngii i nominalnego króla Neapolu. Pierwsze z nich, zatytułowane *Liure des Tournois* (Księga turniejów), stanowi, być może, najpełniejszy i najszerszy teoretyczno-opisowy i normatywny traktat z zakresu wiedzy o turniejach, jaki kiedykolwiek został napisany (ważne są ustępy poświęcone odzieniu, znakom, „uprzejmej”, często niemetalowej broni: z gotowanej skóry — obronnej, z drewna — atakującej). Drugie pismo, *Liure de Coeur d'Amour epris* (Księga serca o władniętego miłością), opowiada natomiast w formie powieści rycerskiej powikłane, związane z zakochaniem się wydarzenia i w formie podróży, pojedynków i inicjacyjnych prób pokazuje poszczególne fazy zalecania się i związku erotycznego.

Jednakże opisując zjawisko, które z ledwie zamaskowanej bitwy staje się dworską zabawą widowiskową, wskazaliśmy jednocześnie, jaka była droga rozwojowa kultury rycerskiej XII-XVI stulecia, a jednocześnie proces utraty konkretnych wartości militarnych i społecznych, z którym ci wyróżnieni rycerską godnością musieli się pogodzić.

To, że rycerstwo dało początek późnośredniowiecznej warstwie szlacheckiej, było słynną tezą Marca Blocha, odrzuconą lub ograniczoną następnie przez całą szkołę mediewistyczną, zwłaszcza niemiecką, a ostatnio ponownie podjętą i docenioną, jak tego dowodzi mistrzowski esej Giovanniego Tabacco. Nie ulega wątpliwości, że gdy tylko godność rycerska -- do której dochodziło się poprzez ceremonię pasowania — zaczęła nabierać charakteru ważnego czynnika społecznego i kulturowego, a rycerstwo zatem, z luźnego braterstwa zorganizowanych w zgromadzone wokół wodza grupy zbrojnych, przekształcało się w instytucję, władcy feudalnej Europy zaczęli interweniować w ten proces w celu zahamowania pasowań na zasadzie kooptacji, a także uregulowania wstępu do tej skądinąd złożonej społeczności wyróżnionych przez *cingulum militare*. Pierwsze, z całą pewnością znane nam tego rodzaju restrykcyjne rozporządzenia (które mamy zwyczaj określać niemieckim terminem *Abschliessunge* — zamknięcie) pochodzą z Anglii, normañskiej

Sycylii oraz Niemiec epoki Hohenstaufów. Jesteśmy więc w pełni K11 wieku, lecz mamy wyraźne ślady źródłowe, że w pewnych regio-n.ich Europy były *one* starsze. W praktyce zaczęto negować prawo do noszenia rycerskiego pasa i ostróg tym, którzy nie mieli w rodzieli le, wśród bezpośrednich przodków, jakiegoś rycerza. Choć godność rycerska nigdy nie została sama w sobie uznana za dziedziczną, jednakże dziedzicznymi stały się rekwizyty niezbędne do jej osiągnięcia, więc i przywileje związane z rycerskim statusem, a także i ciężące na nim obowiązki. Na dłuższą metę te ostatnie okazały się o wiele cięższe od pierwszych, tym bardziej że ceremonia pasowania na rycerza — gdy nie skorzystało się z okazji w przeddzień bitwy lub w dzień nazajutrz po bitwie, lub z przejazdu księcia przez daną miejscowość (w tych bowiem okolicznościach dokonywano pośpiesznych pasowań) — połączona nadto z kąpielą, czuwaniem przy broni, darami (przede wszystkim szatami) i ucztą, którą świeżo pasowany rycerz musiał wydać dla przybyłych na uroczystość, była ekonomicznie ciężka do zniesienia. Wyjaśnia to, dlaczego w ciągu XIII wieku liczni, mający do tego prawo, rezygnowali z dostąpienia godności rycerskiej, pozostając — zwłaszcza w Anglii — *squires*, *damoise*, paziami czy giermkami, a więc w randze stojącej za rycerzem, zajmowanej przez tych, którzy mieli nadzieję pewnego dnia przywdziać złocone ostrogi, lecz zważywszy na koszty, jakie to za sobą pociągało, woleli pozostać ubiegającymi się przez całe życie. Jest faktem dobrze znanym, że *squire* na ziemi brytyjskiej stał się typowym przedstawicielem drobniejszej szlachty.

Jednocześnie stopniowo zaczęły się pojawiać (pomijając ogólny termin *miles*, jednoczący wszystkich członków tej kategorii, która idealistycznie miała być ponadnarodowym braterstwem broni, związany ze znakami i tradycją obłóczyn) różnice regionalne i narodowe rycerstwa, jakie przy istniejącej tendencji dziedziczenia znajdowały swój swoisty ideologiczno-kulturowy wyraz w heraldyce. Potrzebie zapewnienia odnowy społecznej, zwłaszcza w czasach o tak silnej ruchliwości społeczno-gospodarczej, jak stulecia XIII--XIV odpowiadały we Francji specjalne *lettres d'anoblissement* (listy nobilitacyjne). Uchylały one zarządzenia restrykcyjne i pozwalały ludności skromnego pochodzenia na dostąpienie godności rycerskiej

i przyjęcie herbu. Były to dwa zasadnicze znaki przynależności do tej grupy społecznej, która zaczęła zarysowywać się jako warstwa szlachecka. Również w miastach północnych i środkowych Włoch, gdzie pod koniec XIII wieku godność rycerska uważana była przez różne rządy „pospólstwa”, według wyrażenia przedsiębiorców i kupców, za jedną z cech wyróżniających środowiska „magnackie”, które należało wykluczyć od udziału we władzy, szybko stała się ambicją tychże samych „nowych ludzi”. Lubili oni zresztą lokować swe kapitały w zamkach i ziemi oraz naśladować szlachecki styl życia na wzór arystokratów francuskich czy niemieckich (lub samej arystokracji feudalnej Półwyspu Apenińskiego). Szybko pasują się oni na „rycerzy ludu”, a w 1378 roku we Florencji *ciompi* (łachmaniarze), czyli zatrudnieni w przemyśle tekstylnym robotnicy najemni, przypisywać sobie nawet będą prawo dokonywania tego królewskiego aktu mianowania rycerzy. Godność rycerska zresztą była warunkiem stawianym ubiegającym się o pewne wysokie funkcje, jak na przykład burmistrza czy kapitana ludu, w miastach nie będących ich miastem rodzinnym.

W miarę upływu czasu termin „rycerz” nie wydaje się już wystarczający dla wskazania posiadającego godność rycerską. Walka na koniu praktykowana była bowiem również niezależnie od tej godności, tak że stopniowo zaczęto odczuwać potrzebę odróżnienia na przykład zwykłych *milites* od *milites wyekwipowanych* (to znaczy tych, którzy byli pasowani na rycerzy) lub, jak określano ich później, od *equites aurati* — termin przełożony następnie przez włoskie źródła na język ludowy jako *caualieri a spron d'oro* (rycerze o złotych ostrogach). Stanowiło to wszakże tylko wyróżnik społeczny i posiadaczom tego tytułu wcale nie spieszo było dosiąść konia. Zazwyczaj w rzeczywistości tworzenia się wojska miejskiego, pańskiego lub najemnego, prawne posiadanie godności rycerskiej dawało ze swej strony prawo do wyższego wynagrodzenia za najemną służbę, lecz do niczego lub prawie do niczego innego. I oczywiście liczne musiały być nadużycia.

W późnym średniowieczu konna jazda ciągle jeszcze uważana była za trzon wojska. W zależności od swej rangi rycerze uważali się za „chorążych” (to znaczy trzymających chorągiew, symbol sprawo-

wanty przez nich jurysdykcji na swoich ziemiach, a więc przewodzący (yćli pewnej grupie zbrojnych) lub za „bakałarzy”; termin ten w języku francuskim tłumaczono jako odpowiednik *bas cheualier* (niższego rycerza). W rzeczywistości przedział między „wysoką” a „niską” szlachtą był już bardzo znaczny i, pomijając liczną grupę i >gób skromnego pochodzenia wyniesionych wolą królewską do stanu rycerskiego, stawało się wyraźnie widoczne, że rycerstwo, w różnorodnych formach, zaczęło tworzyć warstwę niższą, a niekiedy wręcz najniższą, przeżywającej kryzys arystokracji. Następowало to z chwilą, gdy podstawy jej znaczenia, ziemia i broń, przestały być ważne w tych czasach, zdominowanych przez coraz bardziej centralizacyjne programy monarchii (we Włoszech państw regionalnych), które z feudalnych zmierzały w kierunku absolutnych i przez gospodarkę monetarną, znajdującą się w rękach kupców, bankierów i przedsiębiorców, którzy choć lubili rycerski przepych i związane z nim przywileje cywilne oraz znaki heraldyczne, z pewnością jednak nie mieli najmniejszego zamiaru uczynić z tego podstaw egzystencji i tym mniej jeszcze osobiście stawać do walki.

We Francji jednakże ci niżsi rycerze, posiadający *feuda*, które często ledwie wystarczały na wyekwipowanie jednego tylko zbrojnego (tzw. feuda „tarczowe”), znaleźli na długi czas pole dla na swoisty sposób dochodowej działalności, jaką była wojna stuletnia. W Niemczech rycerstwo wolne czy też nie (*ministeriales*), zawsze pozostawało rygorystycznie odseparowane od wysokiej arystokracji i które system zw. *Heerschild* przykuł do roli niższej szlachty, znajdowało środki utrzymania w niekiedy bardzo biednej ziemi i pocieszało się uczestnictwem w turniejach. Stały się one prawdziwą instytucją, lecz nazbyt często ubodzy i zadłużeni rycerze z konieczności przemieniali się w rabusiów (*Raubritter*), na niekorzyść przede wszystkim bogatych kupców, pogardliwie nazywanych „workami pieprzu”. Ci ostatni ze swej strony organizowali w odwecie karne wyprawy przeciwko zamkom lub najmowali innych rycerzy, podobnie przyciśniętych potrzebą, jak ich koledzy rabusie, do tego stopnia, że posuwali się aż do zdradzenia własnej rangi („handlarze krwią”, jak ich nazywano) i zajęcia się polowaniem na żyjących poza prawem, niezależnie od tego, czy ci ostatni nosili pas rycerski i pozłacane

ostrog. Wyjaśnia to, dlaczego tak często ci zdesperowani i wyniośli rycerze, których jedyną umiejętnością była wojna, zaciągali się do najemnego wojska. Jak wykazał Mario del Treppo, były to stowarzyszenia o kupieckiej strukturze, zachowujące jakiś zwulgaryzowany i znikczemniały ślad dawnych cnót rycerskich.

Podobny dramat przeżywało rycerstwo hiszpańskie. Ci pełni dumy *hidalgos* nigdy nie zaakceptowali, w przeciwieństwie do siebie podobnych w innych regionach Europy, przekształcenia się w mniej lub lepiej prosperujących rolników, uznając za godne własnej pozycji wyłącznie życie z miecza. Po zakończeniu, przypieczętowanego małżeństwem „królów katolickich” Ferdynanda Aragońskiego i Izabeli Kastylijskiej, długiego okresu zaburzeń i walk wewnętrznych, jaki nastąpił po okresie *reconquisty*, wielu z tych *hidalgos* wstąpiło do pieszych oddziałów, słynnych *terrcios*, z których słusznie tak bardzo będzie dumny cesarz Karol V, albo też spróbowało szczęścia w zamorskiej przygodzie, łącząc echo kosmograficznych legend średniowiecznych (Azję utożsamiano przez dłuższy czas, jak wiadomo, z Nowym Światem, opisywano w nich Ziemi Raj, Fontannę Młodości i królestwo Amazonek) ze znaczną mordami i rabunkami rzeczywistością czynów *conquistadores*. Również i to stanowiło jedną z konkretnych form przygody, podobnie jak późniejsze wojny indyjskie dla młodych, romantycznych oficerów Korony Brytyjskiej, przeżywających dziewiętnastowieczny *revival* rycerstwa.

W tej historii pełnej nieporozumień i sprzeczności, jaką są dzieje rycerstwa, należy zwrócić uwagę na fakt, że arystokratyczna kultura średniowieczna pełna była rycerskich wartości i fermentu (Thomas Malory był w stanie w piętnastowiecznej Anglii napisać dzieło, które, przed mistrzowskimi utworami Ariosta i Cervantesa, uznane zostanie za największy utwór późnej literatury rycerskiej, a poświęcony śmierci króla Artura i kresowi pełnych chwały rycerskich obyczajów). Jednak właściwe rycerstwo zredukowane zostało do dość wątlej postaci — do zewnętrznego blichtru, jaki można było kupić i sprzedać, lub do narzędzia awansu społecznego czy wreszcie do bezładnej grupy pyszniących się swoją rangą, lecz zubożałych rycerzy, próbujących w nieustannych wysiłkach wiązać koniec z końcem. W XVI-XVII wieku jedynym wyjątkiem stanie się drobne

i rycerstwo polskie, szlachta, której na planie społecznym pomogła /i równo niestabilizowana sytuacja jej kraju (co wymagało wojska), jak i „rewolucja cen” na Zachodzie, znacznie zwiększająca dochody •/, płodów ziemi, której szlachta polska pozostała wierna.

Władcy rodzących się scentralizowanych monarchii europejskich zareagowali na ten kryzys rycerstwa w dwojaki sposób. Po pierwsze, dążyli do stopniowego ograniczenia faktycznego znaczenia oraz sądownych i społeczno-politycznych przywilejów niższej (a tam gdzie byli w stanie to zrobić, również i wyższej) szlachty, w długotrwałym i nie pozbawionym okresów stagnacji, a nawet chwilowych nawrotów do stanu poprzedniego (słynna „refeudalizacja” epoki prenowo-żytniej), procesie, który jednak w gruncie rzeczy był dość spójny. Po drugie, stworzyli dla rycerstwa, by tym silniej związać je z sobą, całą serię „nadwornych zakonów”, wzorowanych na zakonach religijno--militarnych i na ich modelach oferowanych przez literaturę rycerską (najbardziej typowym był oczywiście Okrągły Stół), charakteryzujących się wystawnymi i oddziałującymi na wyobraźnię ceremoniami, zbytkownymi znakami, pełnymi przepychu szatami, lecz pozbawionymi wszelkiego innego, poza ściśle dworskim, znaczenia. Zakony te, św. Jerzego lub Łąźni w Anglii, Gwiazdy we Francji, Okrętu w andegawieńskim królestwie Neapolu, Półksiężycy w Lotaryngii, Złotego Runa w Burgundii, a następnie również w habsburskiej Austrii i Hiszpanii i inne, są bezpośrednimi przodkami nowożytnych rycerskich tytułów honorowych z ich systemem odznaczeń. Zakony te kierowały się wewnętrznym kodeksem, który do wiary chrześcijańskiej i służby damie (stałe elementy w „laickiej” mitologii rycerskiej) dołączał wierność królowi; w tym sensie odegrały one niemałą rolę przy przejściu na stronę monarchii, w krajach *ancien regime'u*, części szlachty, która aż do pełnego XV wieku wcale nie stanowiła stojącego po stronie tronu czy rządzącej dynastii monolitycznego bloku.

Podstawową przyczyną „upadku” rycerstwa i jego częściowej demilitaryzacji między XIII a XVI wiekiem była jednak zasadnicza zmiana techniki wojennej. Pierwsze zwiastuny tego procesu pochodzą już z XII stulecia, wraz z wprowadzeniem na polach bitew i przy oblężeniach kuszy — broni, jaka w swej przenośnej postaci wywo-

działa się ze stepów Azji i którą Kościół przez długi czas uważał za niedozwoloną ze względu na zabójczą siłę rażenia. Mimo że Kościół zakazywał jej używania w konfliktach między chrześcijanami, kusza jednak ustaliła się, a razem z nią również i angielski *long bow* (długi łuk), cechujący się długim zasięgiem i wielką szybkością strzelania (dwie zalety, których nie miała strzała wyrzucona przez kuszę). Te dwa typy broni zmusiły rycerzy do znacznego opancerzenia się przez dodanie do kolczugi z żelaznych oczek (która w ciągu XI-XII wieku przekształcała się z koszuli w rodzaj pokrywającego całe ciało kombinezonu) odpowiednio uformowanych żelaznych płytek dla ochrony miejsc krytycznych: szyi, piersi, pleców, łokci, nadgarstków i kolan. Ta wzmocniona ochrona ciała sprawiała, że stawała się zbędna tarcza, zawadzająca zresztą w trakcie natarcia, gdy rycerz zajęty trzymaniem ciężkiej kopii pod prawą pachą potrzebował wolnej lewej ręki do kierowania koniem. Zaznacza się więc tendencja do porzucenia tarczy (choć pozostaje ona ważna jako miejsce do noszenia herbu), która z wielkiej o formie „migdału”, będącej w użyciu w XI-XII wieku, w XIII wieku przekształciła się w mniejszą, trójkątną. Nadal miała się zmieniać, przyjmując pełne fantazji, dekoracyjne kształty, lecz pozbawiona funkcjonalnego znaczenia w starciu na polu bitwy lub w turnieju, została z nich stopniowo wyeliminowana. Ten powolny proces doprowadził w XV wieku do uzbrojenia złożonego w całości z „płytek”. Okryty od stóp do głów żelazem, rzucony do bitwy rycerz stawał się pociskiem nie do powstrzymania, lecz wystarczyło go otoczyć i zrzucić z siodła, by stał się bezbronnym rakiem, zdany na łaskę pieszych plebejuszy. Zdarzało się to nazbyt często, aż do słynnej „bitwy ostróg”, to znaczy do bitwy pod Courtrai w 1302 roku, w której mieszczańscy piechurzy dali rycerstwu twardą i pamiętną nauczkę. Wiek XIV był stuleciem klęsk rycerstwa, zmuszanego często — jak na przykład pod Crecy — do zejścia z siodła, odłamania dolnej części kopii i odpierania ataków wroga w ten defensywny sposób, niczym rodzaj ciężkiej piechoty. Z drugiej strony obciążenie uzbrojeniem, pomijając szybki i gwałtowny wzrost jego kosztów, uniemożliwiało rycerzom dłuższe przebywanie w siodle i zmuszało ich do wybierania ras konia coraz silniejszych i odporniejszych, lecz mniej szybkich, co wystawiało konnego jeźdźcę na pociski wroga przez czas dłuższy aniżeli

w poprzedniej epoce. Dla przeciwwagi zmuszało to do skrócenia odległości i czasu wejścia w kontakt z wrogiem, lecz gdy po drugiej stronie znalazł się zwarty szereg łuczników i kuszników, chronionych wielkimi, prostokątnymi tarczami, zwanymi pawężami, atak konnej jazdy okazywał się bezskuteczny lub obracał się wręcz w porażkę. Ta sama sytuacja powtarzała się również, gdy puszczonego galopem rycerz musiał zatrzymać się przed gąszczem długich pik komunalnej lub później najemnej piechoty (zarówno Szwajcarzy, jak i *landsknechci* południowych Niemiec sławni byli ze swej umiejętności walczenia w zwartych oddziałach pikinierów). Pozostawały rycerstwu wystawność, turnieje, wyzwania na „szczególną walkę”, lecz prawdziwa wojna na przełomie średniowiecza i ery nowożytnej była już czymś zupełnie innym. Broń palna, poczynając od XIV wieku, zadała ostateczny cios wojennej funkcjonalności i moralnemu prestiżowi konnego rycerza. Ariosto nazwie rusznicę „przeklętą, odrażającą machiną”, wyrażając w tych słowach łabędzi śpiew średniowiecznego rycerstwa, lecz bohater jej ostatniego pokolenia, szlachetny i mężny Baiard, musiał polec właśnie od wystrzału z falkonetu (rodzaj lekkiego działka) i ta jego śmierć staje się symboliczna.

Czy piękna rycerska przygoda zginęła w gąszczu pik, w dymie bombard, między umocnionymi fortecami a tyranią szesnastowiecznych władców absolutnych? Tak i nie. Niewątpliwie konny rycerz przeżywa od początku XVI wieku okres długotrwałego upadku, lecz odżyje on w stuleciu następnym, w postaci lansjera, dragona i konnego strzelca, pomijając zapożyczonych ze stepów huzarów i ułanów. Harcowanie na koniu, pancerz i pistolet ponownie przywróciły konnemu żołnierzowi miejsce na polach bitew Europy. Co się zaś tyczy odznaczeń i tytułów rycerskich, ich urok i prestiż miał trwać jeszcze długo, prawie do naszych czasów i miały one zasilić bogatą i często bardzo piękną mitologię i literaturę, która stanowiła ważny głos w kulturowej panoramie Europy. Jeszcze w czasach Marii Antoniny czy też marszałka Radetzkiego ubolewać się będzie nad kresem rycerstwa, a Eugeniusza Sabaudzkiego czy Ludwika Bawarskiego uważać się będzie za każdym razem za „ostatnich” rycerzy. A jednak w kolejnych legendach, w kolejnych zdobieniach i wyobra-

zeniach, urok rycerskiej cywilizacji powraca we współczesnym świecie, dopasowując się nawet do świata kowbojów, *science-fiction* czy historyjek rysunkowych.

Rycerstwo umierało już w chwili swych narodzin. Ledwie powstałe oplakuje już ciało poległego w Roncevaux Rolanda. Oplakuje przy tym bohatera poległego dawno temu, jeśli weźmiemy pod uwagę, że historyczny Roland żył w VIII wieku, a *chansons* pochodzą dopiero z XI stulecia. „Wielka szlachetność” cechuje zawsze „dawnych rycerzy”. Jest to jedna z reguł gry. Mitologia rycerska stanowi bowiem część rozumienia historii, nieustannie odwołując się do tematu *mundus senescens* i współczesnego zepsucia, przeciw któremu przywołuje się rycerza bez trwogi i skazy. Oczekiwanie takiego rycerza wypływa z głębokiej soteriologicznej potrzeby, i nie przypadkiem najnowszymi badaczami mitu o św. Jerzym są psychoanalicy. Jednak jednocześnie i w kategoriach już nie psychoanalizy, ale konkretnej rzeczywistości historycznej, instytucja rycerstwa i kultura, które w okresie między XI a XVIII stuleciem, a może nawet i później, złożyły się na znaczenie tego zjawiska, okazały się jedną z najżywoźniejszych sił napędowych w procesie indywidualizacji i zdobywania własnej tożsamości przez zachodniego człowieka. Mamy tu na myśli proces, nazwany przez Norberta Eliasa procesem cywilizacyjnym. Jest to fakt dużej wagi, którego nie można nie uznawać i którego nawet my, współcześni, nie możemy w żaden sposób się wyprzeć.

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Brak ogólnej historii rycerstwa, której napisanie nie jest, być może, wcale możliwe. Pewną całościową ideę daje M. Keen, *Chivalry*, New Haven-London 1984 (wyd. Yale University Press). Sprawa pasowania na rycerza omówiona została w dwóch dziełach J. Floriego, *Uideologie du glaive* oraz *Uessor de la chevalerie*, Geneve 1983 i 1986 (wyd. Droz). Na temat turniejów odsyłamy do pracy J. Fleckenstein (red.), *Das ritterliche Turnier im Mittelalter*, Göttingen 1985 (wyd. Vandenhoeck und Ruprecht). Poczucie rycerskiej przygody zostało zarysowane w M. Del Treppo, *I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XIV*, Napoli 1972; G. Duby, *Guglielmo U Maresciallo. Uawentura del caualiere*, Roma-Bari 1985 (wyd. Laterza); E. Kohler, *Ideal und Wirklichkeit in der h6fischen Epik*, Tiibingen 1970 (wyd. Max Niemeyer); G. Tabacco, *Su*

*n i iiu 11i\ (• caualleria nel Medioeuo. Un ritorno a Marc Bloch? (w:) AA. W, Studi i/; r.loria medievale e moderna per Ernesto Sestan, t. I (Firenze 1980), s. 31-35 (wyd. Olschki). Na temat wojny w średniowieczu doskonały punkt wyjścia stanowi praca Ph. Contamine, *La guerre au moyen-age*, Paris 1980 (wyd. PUF) (wyd. pol.: *Wojna w średniowieczu*, Warszawa).*

ROZDZIAŁ III

CHŁOP I
ŻYCIE NA WSI

Giovanni Cherubini

Bardzo trudno jest mówić o wieśniaku i życiu wsi w całej Europie na przestrzeni ostatnich dwóch czy trzech stuleci średniowiecza, niełatwo też wyczerpać ten temat w wąskich ramach szkicu. W życiu wieśniaków, a nawet i w samych warunkach środowiska naturalnego występowały bowiem rozliczne różnice między jednym a drugim krańcem kontynentu. Mimo że zdecydowana większość chłopów należała do klasy drobnych producentów, producentów „pierwotnych i podstawowych” (odróżniających się z jednej strony od plemiennych zbieraczy i koczowniczych pasterzy, a z drugiej — od najemnych robotników i rolników — kapitalistów czy kolekty-wistów), obraz człowieka pól zmieniał się w zależności od regionu. Trzeba również zaznaczyć, że sam geograficzny zasięg Europy łacińskiej, do której ogranicza się nasze studium, zmienia się w miarę upływu czasu. W XIII wieku powiększył się on o prawie cały Półwysep Iberyjski wskutek wymuszonego odwrotu islamu, a już wcześniej łacińskie chrześcijaństwo odzyskało Sycylię. W środku Europy i nad Bałtykiem świat łaciński, wzdłuż granic, które nie wszędzie jeszcze były dobrze określone, stykał się z chrześcijaństwem grecko-prawosławnym lub z ludami jeszcze pogańskimi, chrystianizowanymi na siłę właśnie w zajmującym nas okresie przez zakon krzyżacki. Poza Europą w dzisiejszym rozumieniu pozostawała cała obecna Rosja oraz obszary Cesarstwa Bizantyńskiego. To ostatnie związane było zresztą z chrześcijaństwem łacińskim dzięki efemerycznemu cesarstwu, utworzonemu przez zachodnich

krzyżowców w latach 1204-1261 w następstwie czwartej krucjaty. Zaznaczmy jednakże, że w toku naszego studium nawiążemy jeszcze i do tej niełacińskiej Europy.

Inne trudności w wyłonieniu wspólnych cech osobowości oraz pracy europejskiego wieśniaka sprawia wielka różnorodność środowisk geograficznych, gleby, klimatu, zaludnienia, zaawansowania rozwoju rolnictwa w różnych regionach Europy, co przy ogólnie niskim poziomie średniowiecznych metod uprawy znacznie silniej niż dzisiaj oddziaływało na działalność rolniczą i życie człowieka.

Z punktu widzenia eksploatacji rolniczej Europę ze względu na ukształtowanie terenu można z grubsza podzielić na dwie części, z których oczywiście wyłączona jest, z powodu nieprzyjaznego klimatu, spora część Norwegii, Szwecji, Finlandii i północnej Rosji (w jej europejskiej części). Pierwszy z tych uprawnych obszarów obejmuje większość Hiszpanii, południowo-wschodnią Francję, znaczną część Włoch, Grecję i leżący na południe od Karpat Półwysep Bałkański. Obszar ten sytuuje się powyżej 500 metrów nad poziomem morza i, z wyjątkiem Niziny Padańskiej oraz zlewiska Dunaju, obejmuje rozległe tereny góryste. Drugi obszar rozciąga się na północ od pierwszego, poczynając od południowej Anglii przez zachodnie wybrzeża Francji po Ural i Kaukaz, obejmując niziny i płaskowyże rzadko tylko wznoszące się ponad 200 metrów. Opady w ciągu roku występują tu rozmaicie. Bardziej równomierne są w części zachodniej i środkowej wielkiej Niziny Europejskiej, bardziej nieregularne zaś w kręgu śródziemnomorskim i do tego skoncentrowane przede wszystkim jesienią i na wiosnę, czasami z gwałtownymi i przynoszącymi rolnictwu szkodę ulewami późnego lata. Jeśli idzie o ukształtowanie terenu, produkcja rolnicza okazywała się niemożliwa powyżej pewnej wysokości, w górach pierwszej strefy. Co się zaś tyczy gleby, to ziemie nizin środkowej i zachodniej Europy oraz czarnoziem Rusi były oczywiście znacznie żyzniejsze niż lekkie gleby strefy śródziemnomorskiej. Należy jednak podkreślić, że niektóre gleby strefy nizinnej, potencjalnie bardzo wydajne, jak na przykład we Włoszech najniższa część Niziny Padańskiej, Val-dichiana i Maremma, nie były wówczas uprawiane ze względu na swój bagnisty charakter.

Jeszcze inne trudności pojawiają się, gdy bierze się pod uwagę Itopień bogactwa czy, jak kto woli, ubóstwa źródeł, które umożliwiłyby poznanie gęstości zaludnienia, różne formy zasiedlania czy wreszcie tendencje demograficzne w ciągu stuleci.

Z drugiej strony, znaczenie rolnictwa, istnienie puszczy i nieużytków, stałego, półkoczowniczego i wędrownego pasterstwa nie przedulawiały się w jednakowy sposób w poszczególnych regionach. W niektórych przypadkach kolonizacja rolnicza była wyłącznie lub w znacznej mierze kolonizacją wewnętrzną. Kiedy indziej, jak w przypadku niemieckiego osadnictwa na ziemiach słowiańskich czy chrześcijańskiego podboju południowej części Półwyspu Iberyjskiego, łączyła się z penetracją polityczną i ją wspierała. W jeszcze innych przypadkach wychodziła z rejonów starego osadnictwa, takich jak wybrzeża niektórych norweskich fiordów czy niziny południowej Szwecji, rozpoczynając proces zasiedlania ziem położonych wyżej, bezludnych i jeszcze pokrytych lasem. Nie wszędzie produkcja rolna i praca wieśniaka mogły utrzymać liczną ludność miejską. W pewnych regionach wreszcie, jak na Sycylii czy w Hiszpanii, na germanizowanych ziemiach słowiańskich, żyli obok siebie chłopcy o odmiennym pochodzeniu etnicznym, przy czym konsekwencje tego stanu rzeczy dla sytuacji ludzi wsi nie zawsze są dla nas jasne.

Wiele często oryginalnych hipotez i wniosków, wyciągniętych na podstawie nielicznych danych, jakie mamy do dyspozycji, doprowadziło historyków do stwierdzenia, że Europa jako całość przeżyła swój demograficzny szczyt po kilku stuleciach powolnego, lecz stałego wzrostu zaludnienia mniej więcej w pierwszych dekadach XIV wieku. Wielka zaraza z lat 1347-1350, której zwiastuny pojawiły się już wcześniej, a następnie różne kolejne katastrofy, zredukują na półmetku XV stulecia ludność Europy do połowy lub do dwóch trzecich w stosunku do sytuacji z początku XIV wieku. Następnie zarysuje się ponownie słaba tendencja wzrostowa. Według niektórych szacunków, w chwili szczytowej Europa jako całość nie miała przekraczać 73 milionów mieszkańców (choć inni historycy uważają tę liczbę za przesadzoną, przynajmniej w pewnych rejonach, ze względu na możliwości produkcyjne rolnictwa) i 50 milionów około poło-

wy XV wieku. Pośrednim świadectwem wzrostu ludności Europy, poczynając od X czy XI stulecia, jest przede wszystkim wzrost liczby ludności miejskiej i liczby miast, kurczenie się puszczy, bagien i nieużytków, a rozszerzanie się ziem uprawnych, przesiedlanie się pojedynczych chłopów, grup rodzin i całych wspólnot na nowe tereny i związane z tym zakładanie wsi i budowa kościołów oraz proces coraz większego przyrostu domów i rodzin. Historycy, wykorzystując zazwyczaj dość jasny w tej sprawie materiał źródłowy, zdołali już zgromadzić wiele dowodów przede wszystkim tego, co w sposób bardziej bezpośredni dotyczy życia wsi, to znaczy zjawiska opanowywania nowych ziem. Liczne ślady tej heroicznej walki chłopów z wszechmocną przyrodą, w przedsięwzięciach zarówno indywidualnych, jak i koordynowanych przez panów feudalnych, przez klasztory i przez miasta (ten ostatni przypadek zachodził przede wszystkim we Włoszech, w dolinie padańskiej), zachowały się w samych nazwach europejskich miejscowości: *villeneuve*, *bourgs* w prowincjach zachodniej Francji, *abergements* — we wschodniej Francji (zwłaszcza w Burgundii), *bastides* — w południowo-zachodniej, osiedla, których nazwy pochodzą od imienia osoby z końcówką *-berg*, *-feld*, *-dorf*, *-rode*, *-reuth* w krajach języka niemieckiego. Największy sukces o wiele trudniejszej walki, prowadzonej z wodą, morzem i bagnami, stanowiło założenie polderów Flandrii i Zelandii, lecz z falami morza walczyli z powodzeniem również chłopcy angielscy z Fens, Bretończycy i mieszkańcy Poitou, podobnie jak chłopcy włoscy okolic nadpadańskich i innych, pomniejszych regionów wewnętrznych — z bagniskami i wylewami rzek.

Spadek demograficzny natomiast niósł za sobą przedkładanie pasterstwa nad pracę w polu, porzucanie drugorzędnych i mniej wydajnych ziem uprawnych i zanikanie całych wsi. Zjawiska te jednak nie występowały wszędzie z jednakowym nasileniem ani też nie wszędzie wpływały tak samo na gospodarkę rolną i formy osadnictwa. Niezależnie od wahań demograficznych Europa późnego średniowiecza jako całość, choć wyodrębniły się w niej rejony o silnej obecności miejskiej, jak Flandria, północno-środkowa Toskania czy Basen Paryski, zasadniczo nadal wyróżniała się społecznością wiejską, w której dziewięć dziesiątych ludności utrzymywało się z pracy

w polu i żyło wśród pól. Ludność wiejska była rozmieszczona bardzo uśrednionym, w zależności od regionu. Obszary te bowiem różniły się między sobą nie tylko pod względem gęstości zaludnienia (przytoczmy na przykład gęsto zasiedloną Ile de France obok terytoriów Europy Wschodniej, Norwegii czy Islandii), ale także nierównomiernie było zaludnienie tego samego regionu czy terenów z nim wysiadających. Zależało to od zmieniających się warunków środowiskowych czy możliwości wykorzystania ziem pod uprawę.

Te głębokie różnice widoczne są w szacunkach ludnościowych zaproponowanych w odniesieniu do podstawowych stref geograficznych Europy przez jednego z największych specjalistów w dziedzinie demografii historycznej. Europa Południowa (Grecja, Bałkany, Włochy, Półwysep Iberyjski) miałyby liczyć, według tych, niewątpliwie przybliżonych szacunków, 25 milionów mieszkańców w 1340 i 19 milionów w roku 1450; Europa Zachodnia i Środkowa (Francja, Niderlandy, Wyspy Brytyjskie, Niemcy, kraje skandynawskie) — 35,5 miliona w 1340 i 22,5 miliona w 1450 roku, cała Europa Wschodnia — 13 milionów w 1340 i 9,5 miliona w 1450 roku. Liczby te wyraźnie wskazują na niezwykle rzadkie zaludnienie w tej trzeciej strefie kontynentu europejskiego, gdzie ludność całej Rusi nie przekraczałaby 6 milionów, a rozległego kompleksu polsko-litewskiego — 2 milionów. Również i w obrębie Europy Środkowo-Zachodniej i Południowej istniały niewątpliwie znaczne różnice zaludnienia. W tych dwu wziętych pod uwagę latach [tj. 1340 oraz 1450 r. — przyp. red.] 10 milionów, a następnie 7,5 miliona mieszkańców Włoch stanowiło ludność znacznie gęstsza niż 9, a następnie 7 milionów zamieszkujących cały Półwysep Iberyjski. Francja i Niderlandy odpowiednio z 19 i 12 milionami mieszkańców stanowiły niewątpliwie obszar gęściej zaludniony niż cały teren niemiecko-skandynawski z przypisywanymi mu 11,5 i 7,5 milionami, w którego obrębie przede wszystkim kraje skandynawskie stanowiły terytorium o rzadkim zaludnieniu. Stosunek ludności wiejskiej do miejskiej nie był ponadto wszędzie jednakowy. Choć wszystkie miasta po trochu gościły w obrębie swych murów pewną, mniejszą lub większą, lecz na ogół dość znaczną liczbę właścicieli ziemskich, nie wszystkie przyjmowały jednak prawdziwych mieszkańców wsi. Jed-

nak wieśniacy byli często w miastach mniejszych i słabiej rozwiniętych, jak na przykład w niektórych ośrodkach południowych Włoch, natomiast w zasadzie nie znalazły ich wielkie ośrodki manufaktur i handlu, jak Florencja, Piza, Siena czy Gandawa. Ludność wiejska żyła przeważnie w pozbawionych fortyfikacji wsiach lub wręcz przeciwnie, w ośrodkach otoczonych murami obronnymi albo umocnieniami, skąd rano udawała się do pracy na okolicznych polach, do zbierania owoców lasu, pasienia bydła, na polowanie czy połów ryb. Nie brak było również i ludności rozsianej, choć nie zawsze należącej do tego samego środowiska czy grupy gospodarczo-społecznej. Były to odizolowane siedziby pionierów akcji kolonizacyjnej, ludzi podejmujących się pojedynczo karczunków czy też siedziby połowni-ków spotykane w pewnych rejonach środkowych Włoch. Wbrew temu, co sądzono dawniej, wiejskie rodziny były w większości rodzinami jednokomórkowymi lub rodzinami jednokomórkowymi poszerzonymi, to znaczy składającymi się z dwojga rodziców, jednego, dwojga lub trojga dzieci oraz dziadków, podczas gdy rodziny „szerokie” zdają się należeć do rzadkości. W każdym razie wiejska rodzina jest zazwyczaj tym liczniejsza, im lepsze są jej warunki materialne, im rozleglejsza jest ziemia, którą ma do dyspozycji, im liczniejsze jest jej bydło, zwłaszcza służące do pracy w polu.

Ci europejscy chłopcy działali w silnie zróżnicowanych krajobrazach agrarnych, podobnie jak różne były prace rolnicze, którym musieli się oddawać w ciągu roku. Strefy górskie, od Pirenejów do Masywu Centralnego, od Alp do Apeninów i Bałkanów, stanowiły zasadniczo obszary o względnie skromnych terenach nadających się do uprawy zbóż w stosunku do rozległych lasów i łąk. Pewne obszary położone niżej, mało zaludnione, bagniste i malaryczne, jak Maremma oraz niektóre rejony Sardynii, były pod pewnymi względami podobne do wspomnianej wyżej strefy gór. Inne obszary, jak Meseta, środek Sycylii i rozległe tereny środkowej Europy odznaczały się masową uprawą zbóż. Gdzie indziej, na przykład na toskańskich wzgórzach i w innych rejonach północno-środkowych Włoch, ustaliła się właśnie w schyłkowych stuleciach średniowiecza intensywna polikultura zbóż, winnej latorośli i drzew owocowych. Na pewnych obszarach, zwłaszcza śródziemnomorskich, ugrunto-

w.ily się natomiast monokultury drzewiaste lub przynajmniej kultury przeważające i znamienne, takie jak oliwka w rejonie Sewilli czy Apulii, na wybrzeżach włoskich jezior prealpejskich i w pewnych częściach Ligurii, jak winna latorośl w „ogrodach” Złotej Misy¹ (słaba i nieznaczna była tu jeszcze uprawa owoców cytrusowych) i wokół licznych wsi Kalabrii i Kampanii. Niektóre krajobrazy, jak na przykład obszary wokół Walencji, Sewilli i Palermo, zachowały jeszcze ślad uczonej arabskiej techniki rolnej, zwłaszcza w dziedzinie systemów irygacyjnych. Gdzie indziej, tam gdzie warunki klimatyczne uniemożliwiały uprawę oliwek, a w każdym razie powyżej pewnej szerokości geograficznej, rozpowszechniła się uprawa orzechów, które dostarczały nie tylko cennych owoców na susz (oprócz nich jedzono suszone figi), lecz z których można było również uzyskać olej spożywczy, służący także do oświetlania. Liczne obszary rolnicze, nie tylko górskie, nosiły wreszcie wyraźne piętno zachwiania równowagi na rzecz wędrownego pasterstwa, jak w Prowansji, nad Mesetą, w Apulii i nad toskańsko-lacjańską Maremmą.

System upraw dyktował oczywiście rytm i czas prac polowych. Wszędzie jednak naczelną i podstawową troską chłopa było zapewnienie swojej rodzinie, jak i osobom ewentualnie mającym prawa do uprawianej przez niego ziemi lub do jej płodów (pan feudalny, miejski właściciel, lokalny Kościół), produkcji zbożowej, która wszędzie stanowiła podstawę ludzkiego pożywienia, zwłaszcza w niższych warstwach społecznych. Podstawę, lecz wcale nie dla wszystkich jednakową, ponieważ właśnie jakość spożywanego chleba (chleb biały, chleb mieszany, chleb ze zbóż podrzędniejszych gatunków, jak orkisz czy nawet sorgo) wyznaczała podstawową hierarchię społeczną. Ta uciążliwa pogoń za chlebem, dostrzegalna od krańca do krańca kontynentu, rodziła jako elementarny, niepohamowany impuls dążenie do samowystarczalności. Było ono typowe dla wszystkich wspólnot wiejskich i nieobce nawet właścicielom miejskim, jak i wyższym warstwom społecznym. W pewnym stopniu pragnienie to obejmowało również i inne podstawowe produkty rolne, a przede wszystkim wino. Słabość rolnictwa wobec kaprysów przyrody i ciąg-

Conca d'Oro, przenośna nazwa Sycylii (przyp. tłum.).

le wisząca nad nim groźba nieurodzaju, w połączeniu z trudnościami transportowania produktów rolnych na dalszą odległość, wyjaśniają zasadnicze przyczyny tej autarkicznej postawy. Nie oznacza to jednak, że płody rolne w ogóle nie były przewożone z jednego regionu do drugiego. Nieco dalej będzie jeszcze mowa o winie, a tytułem przykładu przypomnijmy, że zboże sycylijskie było niemal regularnie „importowane” do silniej zurbanizowanych regionów środkowych i północnych Włoch. Trzeba jednak zaznaczyć, że choć uprawa zbóż, od chwili orki aż do siewu, żniw i młócki, wymagała wielkiego nakładu chłopskiej pracy i zabiegów, nie wszędzie były one jednakowe, gdyż zależały co najmniej od czterech czynników: systemu płodozmianu, rodzaju używanego pługa, bydła roboczego, wydajności gleby. Możemy dodać do nich jeszcze jeden czynnik, który niestety nie został odpowiednio zbadany w odniesieniu do całego rolnictwa europejskiego, a wiążący się zarówno z jakością gleby, jak i z osiągniętym poziomem techniki i praktyki rolniczej. Chodzi mianowicie o liczbę orek przy przygotowywaniu ziemi pod siew. Wydajność, według dzisiejszych kryteriów wszędzie bardzo niska (ziarno rodziło w Europie prawdopodobnie średnio nie więcej niż cztery z jednego, przy szczytowej wydajności siedem-osiem z jednego i najniższej wydajności dwa-trzy z jednego), była ogółem mniejsza na lekkich glebach śródziemnomorskich w porównaniu z głębokimi i zwartymi ziemiami Europy Zachodniej i Środkowej — oraz na terenach górzystych w porównaniu z nizinami. Nie wszyscy chłopcy ponadto mogli sobie zapewnić zaprzęg zwierząt roboczych do ciągnięcia pługa (nie brak było przypadków użycia konia, jednak typowym zwierzęciem przeznaczonym do tej pracy była jedna lub, w przypadku gleb cięższych, kilka par wołów) z jednakową łatwością i na jednakowych warunkach, gdy pożyczali go od innych. Znamienne jest, że w społecznościach wiejskich posiadanie jednej lub kilku par zwierząt roboczych często stawało się decydującym czynnikiem stratyfikacji społecznej. Chłopi uprawiający głębsze i bardziej zwarte gleby Zachodniej i Środkowej Europy posługiwali się ponadto cięższym i bardziej udoskonalonym pługiem z przednim zawieszeniem na kołach, krojem i odkładnicą, urządzeniami, które rozpowszechniły się we wczesnym średniowieczu. Chłopi włoscy na południe od Apeninów oraz chłopcy wszystkich suchych rejonów Morza Śródziemne-

/,i nadal posługiwali się dawnym pługiem z symetrycznym lemiej-Bzem, który jedynie otwierał ziemię, lecz nie odwracał skiby. W innych rejonach, jak środkowa Sycylia czy Sardynia, przetrwał wreszcie prymitywny pług w kształcie gwoźdźca, być może tylko z końcówką umocnioną żelazem. Również i system płodozmianu odróżniał Europę, którą można by nazwać wilgotną i o głębokich ziemiach, od Europy suchej i o glebach lekkich. Ta ostatnia знаła jedynie przeplatanie ugoru i oziminy, podczas gdy ta pierwsza przeplatała oziminę, zboża wiosenne i rośliny strączkowe oraz ugór, pozostawiając odłogiem jedynie jedną trzecią ziemi.

Co do prac poświęconych zbiorce zboża, żniwa wszędzie odbywały się za pomocą małego sierpa, może nie zawsze, jak twierdzono w przeszłości, lecz niewątpliwie często ząbkowanego („piłowanie zboża”). Jak pokazują zresztą wspaniałe artystyczne przedstawienia miesięcy, znane z licznych kościołów europejskiego Zachodu, kłosa ścinano wysoko, by pozostawić na polu, po przejściu po nim poszukujących zagubionych kłosów zbieraczy, zarówno pewną skromną paszę dla bydła, jak i podstawowy materiał do użyczenia gleby. Gdy na polach nie było upraw drzewiastych, ścierniska w końcu często palono, razem z wybujałymi na nich trawami, uzyskując w ten sposób użyźniający glebę popiół. Cykle miesięcy pozwalają również zauważyć, co zostało już dowiedzione, że niezależnie od schematów i tradycji artyści przywiązywali wagę do rzeczywistych warunków środowiskowych i klimatycznych i przedstawiali sceny żniw w coraz późniejszej porze roku kalendarzowego, w miarę jak oddalamy się od Morza Śródziemnego. Te same cykle, a także inne przedstawienia artystyczne, przede wszystkim malarskie, oraz pewne bardziej szczegółowe źródła pokazują, że przy młóceniu chłop, często pracując w parze lub grupach, posługiwał się cepem. W krajach położonych bardziej na południe, gdzie klimat umożliwiał pracę na wolnym powietrzu, tratowano kłosa kopytami wołów i koni, a w pewnych rejonach śródziemnomorskich — mułów. Co się zaś tyczy mielenia zboża, poza pewnymi, niezbyt zresztą dobrze udokumentowanymi, wyjątkowymi przypadkami ręcznego mielenia w domu, chłop oddawał zboże specjalistom, to znaczy młynarzowi, który wykorzystywał w młynie energię wodną (młyn wodny stanowił jedy-

ny albo dominujący typ młyna prawie w całej Europie w ostatnich stuleciach średniowiecza) lub siłę wiatru w rejonach ubogich w wodę, ale o silnych wiatrach.

Jeśli idzie o prace przy uprawie drzew i krzewów owocowych, ograniczymy się jedynie do przypomnienia zajęć związanych z winną latoroślą. Najpierw dlatego, że jej uprawa zaczynała się rozposzechnić po trochu na wszystkich glebach, przy przewyciężaniu trudności związanych z wysokością i klimatem. Wiadomo, że w pewnym okresie winna latorośl przekroczyła nawet kanał La Manche, docierając do Anglii, a uprawę jej zarzucono tam, jak się zdaje, dopiero w wyniku pogorszenia się klimatu między XIII a XIV wiekiem. Nie bez znaczenia w jej popularyzacji był również fakt, że prace polowe, jakich wymagała uprawa, rozkładały się równomiernie we wszystkich porach roku. Ważne było także, że wino stanowiło, obok chleba, zasadniczy składnik pożywienia (w niektórych regionach zastępowany piwem lub jablecznikiem), a ponadto było produktem powszechnie znanym, choćby tylko ze względu na swe funkcje liturgiczne i wreszcie dlatego, że właśnie poszukiwanie win wysokiej klasy (z wynikającą stąd pobudką do uprawy gatunkowych odmian winnej latorośli) stanowiło w zajmujących nas stuleciach jeden z czynników wyróżniających klasy wyższe i to nie tylko miejskie. Dobrze znany jest w tym względzie popyt na likierowe wina z kontynentalnego południa Włoch i Korsyki w miastach środkowych i północnych Włoch, a także i poza Włochami, oraz zapotrzebowanie na wina z Bordeaux w Anglii i Niderlandach. Równie znany jest rozwój uprawy winnej latorośli w dolinie Rodanu, Saony, Sekwany, Mozeli i Renu, spowodowany rosnącym popytem zewnętrznym z jednej strony a łatwością transportu rzecznego — z drugiej. Oprócz samych prac przy zakładaniu i rozszerzaniu winnicy, które zresztą wcale nie były pracami jednorazowymi, choćby z powodu wielokrotnych zniszczeń w następstwie wojen z towarzyszącymi im pożarami osiedli i pól, uprawa winnej latorośli wymagała systematycznego przycinania, pielenia, nawożenia, przeredzania pędów, przygotowywania naczyń na wino, zbioru i wstępnej obróbki. Prace te były wykonywane przede wszystkim przez dorosłych mężczyzn, lecz w radosnej chwili winobrania uczestniczy-

ly również kobiety i młodzież. Nic podobnego nie miało miejsca przy uprawie takich roślin jak oliwka, która przecież, w okresie zbioru i wyłaczania, nadawała specyficzny charakter niektórym wiejskim osiedlom i ośrodkom miejskim okolic Bari i Salento. Jedynie w rejonach uprawy kasztanów zdarzało się, że dominująca w gospodarce wiejskiej roślina nadawała tak wyraźny ton życiu wspólnot, zwłaszcza w dniach i miesiącach zbioru oraz następującego po nim gorączkowego poszukiwania przez wiejską biedotę zgubionych owoców, pasienia świń, które wyjadały resztki, suszenia kasztanów, ich mielenia i przechowywania mączki w znajdujących się w domach skrzyniach.

Na zakończenie tej części, poświęconej roli, jaką uprawa i użytkowanie poszczególnych produktów odgrywały w życiu chłopów, warto zaznaczyć, że choć troska o samowystarczalność stanowiła, jak powiedzieliśmy, zasadniczą zachętę do pracy, nie brak było też, a z czasem stawały się one coraz liczniejsze, i innych, zupełnie odmiennych uwarunkowań i bodźców. Był nim przede wszystkim popyt na artykuły spożywcze w gęściej zaludnionych okolicach lub na wyroby „przemysłowe” miejskich manufaktur. W odniesieniu do tego pierwszego czynnika wysunięto hipotezę, że zainteresowanie Korony i grupy baronów doprowadziło, na przykład na Sycylii, do granic niemożliwości zbożowe zdolności produkcyjne wyspy, co miało negatywne konsekwencje dla warunków życia ludności wiejskiej. Jeśli zaś idzie o drugi aspekt, przypomnijmy, że produkcja wełny w miastach włoskich, i nie tylko, stała się bodźcem do uprawy różnych roślin barwiących, takich jak urzet i marzanka, i przyczyniła się — jak się wydaje — w okresie upadku demograficznego, od połowy XIV do połowy XV wieku, do rozwoju wędrownej hodowli owiec, którą ułatwiło w wielu rejonach zmniejszenie się równowagi pomiędzy ilością płodów rolnych a liczbą ludności. Udział rodzin wiejskich w wymianie rynkowej wydaje się jednak ogółem dość niewielki. Bardziej niż dostawcami artykułów żywnościowych pierwszej potrzeby, jak zboże i wino, które były raczej przedmiotem sprzedaży ze strony panów feudalnych, instytucji kościelnych i większych właścicieli miejskich, chłopcy byli dostawcami, zarówno na wiejskich, jak i na miejskich targach, wyrobów drobiowych i produktów domowej ho-

dowli, świeżych i suszonych owoców, sera i mleka, owoców leśnych, drobnych wyrobów rzemieślniczych.

Zupełnie inaczej niż chłopów i chłopów-pasterzy, posiadających stałe siedziby, przedstawiał się rok wędrownych pasterzy. Zamieszkując w lecie, przeważnie od maja do września, w prowizorycznych górskich chałupach, przynosili się jesienią, przed nadejściem pierwszych chłódów, razem ze swymi stadami i niosącymi dobytek kłaczami na położone niżej cieplejsze tereny. Dorośli byli często wspomagani przez młodszych pasterzy, a czasami przez dzieci. Wyrabianie sera, dogładanie owiec, a zwłaszcza jagniąt, strzyżenie owiec, obrona stada przed wilkami (przy nieocenionej pomocy wielkich psów w żelaznych obrozach), znajomość rzek i dróg, uważne pilnowanie, by bydło nie weszło na tereny uprawne, stanowiły najważniejsze elementy życia pasterza. Koczowniczy tryb życia uzależniał zresztą pasterza, bardziej niż osiadłych chłopów, od różnych warunków środowiskowych i społecznych, często wzbogacając jego psychikę i praktyczną wiedzę w samotności otwartych pól. Ogólnie niska była natomiast liczba hodowanego przez osiadłych chłopów bydła, głównie dlatego, że w bardziej rozwiniętych regionach, jak na przykład okolice miast toskańskich czy północnych Włoch, wszystkie poprzednio nieuprawne, a zbiorowo użytkowane ziemie uległy prywatyzacji i zostały oddane pod uprawę. Wskutek tego została ograniczona swoboda wypasu na tych terenach. W innych rejonach natomiast dominacja panów feudalnych nad gminami wiejskimi wyrażała się również w pierwszeństwie korzystania pańskiego bydła z pastwisk i nieużytków. W hodowli chłopskiej przeważały raczej nie krowy, a owce, świnie i kozy, na co zdaje się zresztą wskazywać, przynajmniej w wielu regionach Europy Południowej, skład pożywienia, jaki możemy poznać dzięki wykopaliskom archeologicznym. Ten wspólny substrat wykazywał zresztą odmienności lokalne i regionalne; koza okazuje się mianowicie bardziej typowa dla suchych obszarów Europy Południowej, podczas gdy wieprz bardziej rozpowszechniony w Europie Środkowej. Nie brak było wreszcie wsi, jak na przykład we Włoszech w okolicach Parmy, Reggio Emilia i Piacenzy, w których wilgotne i bogate nizinne pastwiska dały początek, już pod koniec średniowiecza, prawdziwej hodowli krów

mlecznych i związanej z nią, już wówczas wysoko cenionej, produkcji serowarskiej.

Jeszcze inne było życie robotników leśnych, często zresztą będących również drobnymi posiadaczami lub drobnymi posiadaczami--hodowcami. Ich prace, polegające przede wszystkim na ścinaniu drzew i wyrabianiu węgla drzewnego (a przypuszczać można, że zajęcia te, jak to miało miejsce później, stanowiły dwie odrębne specjalizacje), były uwarunkowane nieuchronną sezonowością, która wykluczała miesiące zimowe. Trzeba wreszcie zaznaczyć, że cały świat wiejski zajmował się pracami ręcznymi, które nie ograniczały się tylko do zajęć ściśle rolniczych, lecz obejmowały, zwłaszcza w martwych miesiącach zimy, również i drobne zajęcia rzemieślnicze, jak wyplatanie koszy, produkcję i reperację narzędzi. Wieśniaczki zajmowały się również przędzeniem i tkaniem na potrzeby rodziny, a w niektórych, pozostających pod silniejszym wpływem gospodarki kupieckiej wsiach — przędzeniem na zamówienie miejskich sukienników. Do rodzinnego bilansu włączali się już bardzo wcześnie wszyscy jej członkowie. Zajęciem często powierzonym dzieciom było prowadzenie bydła na pastwisko, lecz jeśli poważnie zachwiała się równowaga między dochodami z ziemi a liczebnością rodziny, starano się temu zaradzić na różne sposoby, posyłając niekiedy już w bardzo młodym wieku córki na służbę w rodzinach miejskich czy też synów do terminu u jakiegoś rzemieślnika, wreszcie zatrudniając żony jako piastunki dzieci bogatszych mieszczan lub znajd porzuconych pod przytułkiem. Wszystkie te zjawiska są dobrze udokumentowane, a także dokładnie zbadane, oparte na różnorodnych źródłach z kilku włoskich miast.

W znacznej części kontynentu występował w zimie szczególnie podniecający czas uboju wieprza, przedstawiony raz jeszcze w owych cyklach miesięcy, które udokumentowują dogłębne przesiąknięcie duchowości chrześcijańskiej posmakiem wiejskiego życia. Powtarzalność i monotonię chłopskiej egzystencji urozmaicały jedynie chwile życia społecznego, w postaci uczestnictwa we mszy, udawania się w niedzielę do wiejskiej karczmy (rodzaj „antykościół” czy „kościół diabelskiego”, wielokrotnie i nadaremnie potępianego przez synody i kaznodziejów), brania udziału w jarmarkach, wy-

praw do młyna czy do kowala, który w tych ostatnich stuleciach średniowiecza był obecny, można powiedzieć, we wszystkich osiedlach wiejskich, z chwilą gdy użycie żelaza, choć pozostawało ono nadal metalem „drogocennym” (niewielki jest zasób chłopskich narzędzi), znacznie rozpowszechniło się na wsi. Do tych dość zwyczajnych okoliczności dochodziły chwile wyjątkowe, jak przypadające w roku wielkie święta kościelne, święto patrona miejscowego kościoła czy jeszcze inne, wręcz nadzwyczajne wydarzenia, jak na przykład wesela. Wszystkie te okazje oznaczały przede wszystkim przerwaniu normalnego trybu życia w tym, co dotyczyło pożywienia i odzienia, z okazji, gdy było to możliwe, wiejskiego przepychu i organizowaniem wielkich uczt, które stanowiły nieuchronnie przeciwwagę dla marności codziennego pożywienia.

Jednostka mająca własne odrębne życie, odróżniająca ją od rzemieślników i mieszczan; członek rodziny, która stanowiła dla niego pierwszą, najbardziej podstawową komórkę społeczną; członek parafii, która od chwili narodzin wpisywała go do wspólnoty chrześcijańskiej, niezależnie od stopnia rzeczywistej znajomości religijnego posłania, jakie zdoła on osiągnąć w wieku dojrzałym — chłop był również członkiem lokalnej wspólnoty wiejskiej. Ta ostatnia rzeczywistość, mimo niekiedy znacznych różnic międzyregionalnych i czasowych, upodabiała do siebie wieśniaków całej Europy, choć nie brak było, jak powiedzieliśmy, przypadków chłopów żyjących samotnie (co zresztą nie oznacza, iż byli oni pozbawieni wszelkich więzów ze wspólnotami wiejskimi, z których się wywodzili), a coraz liczniejsi, w następstwie samego rozwoju gospodarczego, stawali się ludzie wyobcowani, włóczędzy, żebracy, złoczyńcy i wywodzący się z chłopstwa przestępcy. Na gminę wiejską nakładała się w całej Europie władza pana świeckiego lub kościelnego, posiadacza rozległych ziem lub małego, miejscowego zwierzchnika, obdarzonego szeroką władzą lub też mającego prawo do niewielkich danin i świadczeń. W stosunkach ze wspólnotą i panem, w związkach i konfliktach między panem i wspólnotą wyczerpywała się znaczna część społecznego i politycznego życia wieśniaka. Król i wyżsi seniorzy wydawali się często figurami odległymi, choć wcale nie pozbawionymi uroku i siły przymusu. W tym tradycyjnym świecie zaczęły jednak dochodzić do

i;losu w niektórych rejonach Europy pewne nowości, które wywarły wpływ na materialne i duchowe życie społeczności wiejskiej. Dotyczy to przede wszystkim tych włoskich regionów, gdzie rozwijały się komuny. Tam właśnie, w tych schyłkowych stuleciach średniowiecza, jesteśmy świadkami znacznego zmniejszenia się roli wiejskiego pana, a przynajmniej politycznej, administracyjnej, sądowej, wojskowej i gospodarczej reorganizacji tych terytoriów ze strony władz miejskich i silnej penetracji wsi przez właścicieli miejskich, ze związanym z tym równie silnym wywłaszczaniem chłopów, a także wynikającym stąd głębokim kryzysem licznych gmin wiejskich.

Nie brak było także na terenach włoskich wsi nie poddanych żadnemu panu, a zatem i gmin wiejskich, cieszących się szczególną autonomią. Tak było w tych wszystkich miejscowościach włoskiego Południa, które określone zostały jako dobra „państwowe”, czyli królewskie, innymi słowy, zależne bezpośrednio od Korony. Ich liczba zmieniała się w ciągu zajmującego nas okresu i choć uważały się one za obejmujące pas okolicznej ziemi ośrodki miejskie, gospodarczy charakter tych miast nie wykluczał, że zamieszkiwali w nich prawdziwi chłopci. Wydaje się również, że istniały jeszcze w Europie regiony peryferyjne i specyficzne, jak na przykład Islandia, gdzie mieszkańcy należeli do silnych gmin wiejskich, które nie były jeszcze, czy też były nie całkiem, podporządkowane prawdziwym panom feudalnym. Warto wreszcie zaznaczyć, że w obrębie włości senioralnej nie wszyscy mieszkańcy znajdowali się wobec pana w tym samym położeniu. Zwłaszcza w tym, co dotyczy posiadania ziemi, mogło się zdarzyć, że inaczej niż w zwykłym systemie posiadania ziemi przez chłopca, co mamy zamiar opisać, niektórzy mieszkańcy mieli również ziemie wolne od danin i świadczeń. Najpowszechniejsza w Europie pozostawała jednak wieś poddana jednemu lub kilku panom. W osadach tych ziemie były schematycznie podzielone na trzy wielkie części: pierwsza, bezpośrednio użytkowana przez miejscowego pana, druga — rodzinne działki chłopskie, formalnie czy faktycznie dziedziczne, trzecia, złożona z lasów i terenów nieuprawnych, do zbiorowego użytku. Uprawę własnej części (*pars dominica*, włoskie *dominico*) pan zapewniał sobie dzięki pracy swoich sług albo, mniej lub bardziej okazjonalnie, robotników najemnych, bądź

wreszcie dzięki pracy użytkujących jego ziemię chłopów, którzy musieli stawić się do pracy, czasem nawet z zaprzęgiem wołów, w określonych dniach tygodnia. Te dni pracy na polu pańskim ogólnie ulegają redukcji w ciągu XII wieku. Zanikają one wówczas we Francji na południe od Loary i Burgundii, na armorykańskim Zachodzie, w środkowych i północnych Włoszech, a z pewnym opóźnieniem — jak się zdaje — w Anglii, gdzie pozostały o wiele żywotniejsze. W następnym stuleciu trwał nadal proces zmniejszania się tych świadczeń, lecz w niektórych rejonach nigdy całkowicie nie zaniknęły, jak na przykład w wielu włościach pańskich na południu Włoch. W zamian za zniesienie lub ograniczenie pańszczyzny chłopci musieli się zgodzić na płacenie panom pewnej sumy w pieniądzu lub w płodach rolnych, które oddawali mu za otrzymane w użytkowanie ziemie. Również wypas bydła na terenach nieuprawnych, zbiór drewna i owoców leśnych stanowiły źródło konfliktów między panem a chłopem, przy czym często zaznacza się tendencja ze strony pana do zawłaszczania sobie ich części lub do przyznania sobie pierwszeństwa w użytkowaniu ich przez własne bydło. Tak samo przepisy dotyczące polowań sprawiały, że chłopci byli coraz bardziej odsuwani od użytkowania pewnej części darów przyrody na rzecz suwerenów i posiadaczy. Trzeba jednak przyznać, że z polowów i polowań chłopci uzyskiwali ważną część pożywienia lub osiąkali możliwość zarobku, zachowując *de iure*, lub przynajmniej *de facto*, udział w tym tradycyjnie wiejskim zajęciu.

Panowie czerpali z ziemi jeszcze innego rodzaju zyski, stale rosnące właśnie w zajmujących nas stuleciach ze względu na ogólnie większą dynamikę gospodarczo-społeczną, obejmującą również obrót ziemią. Do sum, które pan pobierał za dożywotnie „wydzierżawienie” chłopom ziemi, coraz częściej dołączały się opłaty, których domagał się od nich za prawo handlowania — przynajmniej w obrębie wspólnoty wiejskiej, a niekiedy również i poza nią — całością lub częścią użytkowanych terenów. W każdym razie to prawdopodobnie wcale nie ze świadczeń związanych z uprawianą przez chłopów ziemią pan czerpał największe dochody. Tam gdzie administracja dobrami ze strony panów była staranniej przemyślana, o wiele ważniejsze były dochody uzyskiwane z uprawy domeny pańskiej,

choć ogólnie wszędzie, przynajmniej przed okresem kryzysu demograficznego, pojawiła się tendencja do redukcji tej domeny, dzięki wydzierżawianiu coraz większej jej części chłopom, w następstwie również i owej presji demograficznej, i głodu ziemi, o czym była już mowa. Tendencja ta doprowadziła pewną grupę panów do przekształcenia się po prostu w poborców danin i rent.

Jeden ze znaczniejszych pańskich dochodów stanowiły ponadto różne monopole, jak monopol przemysłowego użytkowania wód, który ponownie zdołali sobie zapewnić i do którego dołączały, przynajmniej w niektórych okolicach, monopol na piekarnię i karczmę. Pan miał również wyłączne prawo zakładania młynów wodnych i utrzymywania maszyn sukienniczych; dzięki temu pobierał opłaty lub część mąki za mielenie, zarówno gdy użytkował bezpośrednio młyn, osadzając w nim swego sługę, jak i w przypadku wydzierżawienia młyna osobie trzeciej. Niektóre europejskie kroniki opisują prowadzoną przez panów walkę z podporządkowanymi im gminami, aby zmusić wszystkie chłopskie rodziny do zaprzestania ręcznego mielenia ziarna w domu na żarnach i do korzystania z młyna zwanego „banalnym” (od słowa *banno* = prawo rozkazywania, przymusu i karania). Bywało, że po to, by uczynić ten przymus bardziej „wymownym” — jak na przykład w przypadku pewnego słynnego opactwa w okolicach Londynu — posuwano się nawet do wybrukowania kawałkami zniszczonych żaren rozmównicy klasztoru, by chłopom mieli to stale w pamięci, gdy przychodzili składać daniny lub prosić o audiencję. Stosunki między panem a chłopem opierały się bowiem nie tyle na czysto gospodarczym uzależnieniu tego ostatniego od właściciela ziemskiego, któremu część chłopów mogła się opierać, wykorzystując jego zapotrzebowanie na konieczną do uprawy ziemi siłę roboczą, ile na uzależnieniu natury politycznej. Panu przysługiwała bowiem, w mniejszym lub większym zakresie, władza wojskowa, terytorialna i sądowa. Każdy lokalny pan sądził mieszkańców wsi, przynajmniej w sprawach dotyczących niższego wymiaru sprawiedliwości, podczas gdy wyższe sądownictwo czy „sądownictwo krwi” przysługiwało wielkim możnowładcom lub królom. Jednak nie brak było w Europie przypadków, kiedy to miejscowi panowie mogli również skazywać na śmierć lub na kary cielesne,

co na przykład często się zdarzało w środkowych i północnych Włoszech z racji chronicznej nieobecności władzy cesarskiej lub gdy władze miejskie nie zdołały jeszcze ustalić swego zwierzchnictwa nad okolicznymi ziemiami, lub też wreszcie, jak to miało miejsce w XV wieku na południu Italii, gdy w konflikcie między monarchią a baronami ci ostatni zdołali przyjąć znaczną część władzy politycznej. Sprawowanie wymiaru sprawiedliwości oznaczało oczywiście, oprócz władzy nad ludnością wsi, również i pobieranie opłat przez pana; a funkcja lokalnego przywódcy wojskowego, rozporządzającego mniejszą lub większą grupą zbrojnych zarówno w wojnach z innymi panami, jak i stanowiących część większego wojska wspierającego wielkich baronów lub króla, umacniała jego dominującą pozycję. Należałoby tylko może zbadać w konkretnych przypadkach i w poszczególnych rejonach, jaki był rzeczywisty udział chłopów w funkcji militarnej ich pana, czy i w jakim stopniu finansowali wyprawy wojenne i brali w nich udział, a w jakim stopniu ta wojenna profesja na szczeblu lokalnym zarezerwowana była dla szczególnej grupy ludzi, być może obdarzonych, przynajmniej w niektórych przypadkach, tytułem „rycerzy”. Wojna bowiem, ze względu na oddalenie, choćby nawet na parę dni, mężczyzn od wsi lub, co gorsza, ze względu na szkody i zniszczenia, które niosła ze sobą, gdy wieś stawała się przedmiotem ataku, a także ze względu na kradzież była, niewątpliwie nie była przez chłopów mile widziana. Nie wykluczało to jednak, że podobnie jak resztę społeczeństwa, również i społeczność chłopską cechowała ta sama skłonność do gwałtu, która nie wykluczała użycia noża, krwawych bójek także i między prywatnymi osobami oraz serii zemst. Spostrzeżenie to odnosi się w szczególności do wspólnot marginalnych, żyjących w kontakcie z bardziej nieubłaganą przyrodą, usytuowanych zazwyczaj na pograniczu, jak na przykład gminy północnych Apeninów. Niechęć do wojny zatem, lecz jednocześnie mentalność i zachowanie, którym nieobce były akty gwałtu i przemocy, odzwierciedlają złożoność stosunku chłopów do broni i wojny, czego nie można sprowadzać wyłącznie do analizy czynników polityczno-instytucjonalnych. Z drugiej strony zaś, w tej funkcji militarnej panów oraz w ich profesji ludzi oręża, chłopów doceniali przede wszystkim jej aspekt obronny i protekcyjny. „Uzamkowanie”, czyli ufortyfikowanie wsi i mniejszych

już istniejących osiedli lub zakładanie nowych, otoczonych murami ośrodków (co zostało dowiedzione i zbadane na przykład w jedena- i dwunastowiecznych Włoszech), razem ze związkiem o charakterze hierarchiczno-polityczno-terytorialnym, który ten proces na wsi zapoczątkował, było niewątpliwie odbierane przez chłopów przede wszystkim jako możliwość obrony i schronienia przed zewnętrznym niebezpieczeństwem, zagrażającym jego osobie, rodzinie, plonom, dobytkowi, bydłu. Tę funkcję obronną spełniały zresztą lokalnie potężne mury opactw i odosobnionych zameczków niektórych baronów, podobnie jak i mury miejskie w przypadku chłopów mieszkających w miastach lub tych, którzy uprawiali podmiejskie grunty.

Wiejska wspólnota była w zasadzie starsza od włości senioralnej, czasami o wiele stuleci, gdyż wieś, jak to zostało wykazane w wielu regionach śródziemnomorskich, sięgała swymi początkami epoki rzymskiej lub wręcz prehistorycznej. Na tego rodzaju wspólnoty dopiero w ciągu średniowiecza, a czasem nawet dopiero w jego środkowych i schyłkowych stuleciach, nałożyły się stopniowo nowe prawa i roszczenia ze strony świeckich i kościelnych potentatów. Inne wsie i wspólnoty rozwinęły się wokół dawnych rzymskich *villa*, to znaczy późnoantycznych latyfundiów, które następnie przeszły stopniowo w ręce germańskich najeźdźców i arystokracji frankijskiej, ze związanymi z tym powolnymi i stopniowymi przemianami osobistego statusu dawnych niewolników, sposobu zarządzania ziemią, prawami posiadaczy *uillae*, które w coraz większym stopniu, z czystego i zwykłego prawa własności, przechodziły w sprawowanie zwierzchności nad ludźmi. Jeszcze inne wsie i wspólnoty powstały ponadto, zwłaszcza w czasie wielkiego przyrostu demograficznego w stuleciach XI i XII, na terenach leśnych, pustkowiach i nieużytkach, nadanych opactwom przez wielkich możnych lub władców. Jeszcze inne wsie, wreszcie, już w chwili powstania przechodziły pod władzę pańską, często jednak łżejszą w porównaniu z położeniem pierwotnych wspólnot, na przykład wówczas, gdy grupy niemieckich chłopów zaczęły kolonizować słowiańskie ziemie na wschód od Łaby. Na ziemiach tych, które zaznały również zjawiska kolonizacji wewnętrznej i gdzie nastąpiło znaczne zmniejszenie

obszarów leśnych na korzyść ziem uprawnych, poczynając od XI wieku i osiągając w XIII wieku punkt szczytowy, zaznaczył się silny napływ osadników niemieckich, którzy dotarli aż do Transylwanii, ! dzięki poparciu książąt, biskupów, zakonów religijno-rycerskich, jak na przykład zakon krzyżacki.

Gdy twierdzimy, że wspólnota wiejska była w zasadzie starsza od włości senioralnej — bardziej niż do konkretnych i bogatych źródeł dokumentalnych odwołujemy się do logicznych wniosków, dotyczących konieczności zorganizowania wiejskiego życia przez mieszkań- I ców wsi, do nielicznych, wrywkowych, wczesnośredniowiecznych świadectw źródłowych, do tego, co wiadomo nam o epoce starożytnej. W źródłach pisanych wspólnota wiejska pojawia się dopiero I w ostatnich wiekach średniowiecza w różnych częściach Europy, a tylko w niektórych przypadkach, już poczynając od XI wieku, dzięki setkom „kart wolności”, „kart zwolnień”, ulg, *consuetudines*, *Weistumer*, „statutów”, które udaje się wspólnotom wydrzeć panom, zmuszając ich do spisania powinności chłopskich, własnych obowiązków i zawartych umów. Te świadectwa pisane dowodzą raczej powrotu pisma w sprawach dotyczących wspólnoty wiejskiej niż samych narodzin tej ostatniej. Niczego nie ujmując politycznemu, a nie tylko czysto formalnemu znaczeniu tych faktów, trzeba jednak zaznaczyć, że już wcześniej chłopci musieli zorganizować jakieś przy- j najmniej minimalne formy współżycia i współpracy w obrębie wsi, a nawet między kilkoma wsiami, w sprawach takich jak wydzielanie pastwisk na nieużytkach i na ziemiach uprawnych, użytkowanie wody, organizacja orki, zasiewu i zbioru, jakaś podstawowa ochrona ludzi, bydła i zbiorów przed szkodami, walka i obrona przed dzikimi zwierzętami, takimi jak wilk, niedźwiedź i lis. Trudno przypuszczać, żeby, zwłaszcza przy prymitywizmie ówczesnych warunków administracyjnych, wszystko zdane zostało w sposób przypadkowy na łaskę stosunków między chłopami (którzy w żadnym razie nie występowałiby pojedynczo, lecz jako lokalna wspólnota) a urzędnikami wielkiego posiadacza, opactwa czy pana.

Te stosunki między panem a lokalną wspólnotą komplikuje jednak fakt, również w zajmujących nas stuleciach, zarówno z punktu widzenia ówczesnych ludzi, jak i dzisiejszych badaczy, że, podobnie

jak jeden opat, biskup czy baron mógł być panem kilku wsi, istniały również wsie podzielone między kilku panów.

Jeśli ze względu na te wszystkie, wskazane wyżej przyczyny, nie-|1 »'dna była lokalna współpraca między wspólnotą wiejską a panem (można nawet sądzić, że pełny rozwój włości senioralnej stanowił bodziec do rozwoju życia samej wspólnoty wiejskiej, przyczyniając Kę do wykształcenia świadomości u chłopów, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej), równie nieuchronny był także konflikt interesów. Chłop mógł wyrzucać panu, zależnie od okoliczności, wiele rzeczy, jak: przesadne zajmowanie się wojną, zachłanność urzędników, niesprawiedliwe wyroki i różnego rodzaju osobiste i pieniężne, nieznanne wcześniej, nałożone ciężary. Jako takie odbierano pragnienie narzucenia chłopom monopolu mielenia ziarna w pańskim wodnym młynie oraz tak zwaną *tallia* (porównywalna, na wyższym szczeblu drabiny społecznej, z „pomocą”, jaką wasal musiał świadczyć seniorowi), która stanowiła opłatę pieniężną, arbitralnie — przynajmniej początkowo — ustaloną przez pana, w zamian za świadczoną przezeń opiekę. Konflikt ten przybierał najczęściej formę cichego oporu lub zмовy, lecz od czasu do czasu wybuchał również w postaci otwartych buntów ludności wiejskiej, a gdy dotyczył wspólnego interesu chłopów i gdy znajdował zdolniejszych lokalnych przywódców, także i w postaci regionalnych i ponadregionalnych powstań. Najpełniejszym wyrazem tej nieuchronnie konfliktowej natury społeczeństwa feudalno-wiejskiego (M. Bloch napisał nawet, że rewolta chłopska była w tym społeczeństwie równie naturalna jak strajk w kapitalizmie), w zajmującym nas okresie, choć stanowiły one przejaw o wiele bardziej złożonego fermentu społecznego, którego nie można zredukować wyłącznie do niezadowolenia ludności wiejskiej, były we Francji w 1358 roku żakierie (*jacqueries*), a w Anglii w 1381 roku wielki bunt chłopski, w czasie którego powstańcy nie tylko zdołali opanować Londyn, lecz także przez pewien czas trzymali w swych rękach młodego władcę.

Punkty sporne między panem a chłopami dotyczyły, w zależności od poszczególnych wypadków, od środowiska geograficznego, od różnego stopnia rozwoju struktur feudalnych i większej lub mniejszej obecności wyższej władzy, prawnego statusu osób, prawnego statu-

su ziemi, użytkowania ziem nieuprawnych, wymiaru sprawiedliwości, monopoli pańskich, arbitralności czy prawomocności pewnych pańskich rozporządzeń. Statuty, karty wolności i spisane umowy zajmują się więc przede wszystkim tymi problemami, dodając czasami również i inne sprawy, dotyczące porządku i spokoju życia na wsi, jak ochrona pól uprawnych, ochrona roślin, sianokosy, ochrona przeciwpożarowa. Choć w tej dziedzinie różnice w obrębie kontynentu europejskiego były olbrzymie, poczynając już od samej ilości i jakości dokumentacji źródłowej, pewność w tym, co uważano za należne panu, oraz walka z tym, co stanowiło i co uważano za nowo narzucone obciążenia, stanowiły wspólny trzon. Ustalenie się *tallia* i dążenia, jeśli nie do obalenia, to przynajmniej do ograniczenia pańskiego monopolu młyna, stanowiły dwa najważniejsze aspekty tej postawy. Jest to bardzo wyraźne przede wszystkim w przypadku młyna — dzięki aktom umów, na mocy których zbuntowane przeciw własnym panom wspólnoty wiejskie środkowych Włoch poddawały się zwierzchnictwu sąsiedniego miasta, które zaspokajało ich żądania, oddając im w wyłączny zarząd ziemie nie-uprawne, zezwalając na wykupienie danin i świadczeń, a także przekazując wspólnocie wiejskiej monopol młyna.

Powszechną aspiracją gmin było także uzyskiwanie od pana coraz większej wolności osobistej drogą wykupu lub zniesienia dni obowiązkowej pracy na ziemiach pańskich, zmniejszenia danin i rent, większej swobody wyboru małżonka. Do dążenia do większej wolności osobistej dołączało, a nawet w pewnym stopniu nieodzownie ją uzupełniało, żądanie większej swobody rozporządzania ziemią, czyli uzyskania szerszych praw do jej sprzedaży, kupna i przekazywania w spadku. Mniej udokumentowane — a również i w tym przypadku w środkowych i północnych Włoszech świadectwa źródłowe tego procesu są najliczniejsze — jest natomiast dążenie gmin wiejskich do ograniczenia, a przynajmniej do poddania własnej kontroli, prerogatyw pańskich w dziedzinie sądowej, a nawet ogólniej — w dziedzinie politycznej. Już same sukcesy chłopów w tym, co dotyczyło większej wolności osobistej i szerszego prawa dysponowania ziemią, osiągnięte między innymi także i dlatego, że późnośredniowieczny chłop był w stanie zaoszczędzić pewne

uimy pieniędzy dzięki sprzedaży swych produktów w rozwiniętych |u/, miastach oraz na rozwijających się jarmarkach wiejskich, wprowadzały wewnątrz wspólnoty rosnące zróżnicowanie społeczne. Proces ten, dobrze poświadczony źródłowo w całej Europie, choć nie ws/ędzie jednakowo zaawansowany, wynikał z wielu różnych specyficznych czynników, jak wypełnianie przez chłopów pewnej powierzonej mu przez pana funkcji (tego rodzaju dobrze udokumen-I owane przypadki stwarzały możliwości mniej lub bardziej uczciwego dorobienia się) lub praktykowanie lichwy. Zjawiska te występowały ze szczególnym natężeniem zazwyczaj tam, gdzie bliski był ośrodek miejski, a interesy i polityka mieszczan — bardziej wyraźna. Te grupy wiejskiej burżuazji, czasami różniące się od resz-ly mieszkańców wsi również stylem życia, ponieważ parały się w pewnym stopniu rzemiosłem i handlem, a przede wszystkim tym, że przygotowywały swych synów do profesji księdza, a nawet notariusza, nie zajmowały wszędzie jednakowego stanowiska w stosunku do miasta. W niektórych przypadkach wołały przenosić się do miasta, w innych zachowywały dominującą pozycję w rodzinnej wsi. Rola, jaką w tej podstawowej ewolucji włości senioralnej i społeczności wiejskiej odegrał kryzys demograficzny, ciągle jeszcze stanowi przedmiot dyskusji historyków. Jego skutki mogły oczywiście być różne w zależności od regionu Europy, lecz bardziej niż czynniki demograficzne zaważyły tu niewątpliwie czynniki takie, jak świadoma, konkretna, administracyjno-gospodarcza polityka władców, panów feudalnych i miast. Tendencja do osłabiania władzy pana feudalnego, do ograniczania domeny pańskiej, do stopniowego uzyskiwania wolności osobistej przez chłopów i do społecznego różnicowania się ludności wiejskiej nadal trwać będzie na Zachodzie. W Anglii i we Francji wielu panów feudalnych, także i z powodu zmniejszenia się dochodów, oddawało w całości w dzierżawę włości senioralne. W Hiszpanii i w południowych Włoszech, gdzie królowie i panowie nie mieli przeciwwagi w silnej klasie mieszczańskiej, utrwaliły się natomiast silne latyfundia. We wschodnich Niemczech spadek demograficzny umożliwił panom przejęcie porzuconych ziem chłopskich i utworzenie rozległych posiadłości, wprowadzając — również i dzięki słabości monarchii — swego rodzaju nowe prawo

feudalne i obciążając chłopów nowymi świadczeniami w postaci pracy na pańskich ziemiach. Poprawa sytuacji demograficznej pod koniec XV wieku przyniosła jednak również umocnienie pozycji pana feudalnego. Wydaje się, że proces ten miał miejsce nawet w środkowych i północnych Włoszech, stanowiących przecież w okresie poprzednim rejon najbardziej zaawansowanego rozwoju gospodarczego i społecznego na kontynencie europejskim. W Anglii zaznaczył się przede wszystkim w postaci tzw. *enclosures*. Pan przywłaszczał sobie otwarte pola wspólnoty wiejskiej, na których chłopci tradycyjnie uprawiali zboże, oraz ziemie wspólnego użytkowania, gdzie od wieków chłopci zwykli paść bydło, i wraz ze swymi ziemiami przekształcał je w wielkie pastwiska i wydierżawiał handlarzowi wełny i bydła pod hodowlę owiec. Jeśli w Anglii, jak będzie się później mówić, „owce zjadły ludzi”, również i gdzie indziej, już wcześniej i w ścisłym związku z upadkiem demograficznym, rozwinięta została ze strony państw na szerszą skalę wędrowna hodowla owiec i utworzone zostały w tym celu specjalne instytucje, jak hiszpańska *Mesta*, skład owiec (*Dogana delie pecore*) w Apulii, skład pastwisk (*Dogana dei paschi*) w gminie Sieny w południowej Toskanii, skład owiec (*Dogana delie pecore*) w sąsiednim państwie papieskim.

Na zakończenie należałoby jeszcze przyjrzeć się temu, co myśleli ludzie wsi, jakie były ich uczucia i dążenia, lecz szczupłość i tendencyjność źródeł uniemożliwiają nam to przedsięwzięcie. Pomijając bardzo rzadkie wyjątki, chłopci nie pozostawili bowiem bezpośrednich świadectw o sobie, podczas gdy świadectwa innych klas społecznych — kleru, szlachty, kupców, rzemieślników — przedstawiają nam ich często w wypaczonej lub przynajmniej nieobiektywnej pośredniej postaci. Jednakże, czerpiąc po trochu z różnych źródeł, zwłaszcza że pod koniec średniowiecza stają się coraz liczniejsze i coraz bardziej różnorodne, jesteśmy w stanie czegoś na ten temat się dowiedzieć. Przypomnijmy dla przykładu, że postacię chłopów, czasami z charakterystycznymi dla nich gestami i słowami, znajdujemy w różnorodnych rejestrach sądowych świeckich i duchownych. Wśród tych ostatnich szczególnie wymowne są akta pewnego śledztwa biskupiego, dotyczącego małej wioski w Pirenejach, w której

jeszcze na początku XIV wieku przetrwała herezja katarska. Akta te dowodzą, że choć protokół sądowy stanowi fakt wyjątkowy i niezwykły w stosunku do codziennego życia, może on odsłonić bogaty świat materialny, jak i życie duchowe. W odniesieniu do tej wioski, jej mieszkańców, panów, proboszcza i jej wędrownych pasterzy, możemy poznać nie tylko warunki gospodarcze, przekonania religijne, sposób odżywiania, strukturę i koncepcję rodziny, lecz także znacznie trudniej uchwytnie i o wiele słabiej udokumentowane problemy, takie jak miłość, wzajemne stosunki między mężczyznami a kobietami, ogólna koncepcja świata.

Obszerny i dający się wyraźnie wyodrębnić nurt w literaturze europejskiej stanowiła satyra antychłopska. Niezależnie od wariantów, uwarunkowanych przez środowisko, autorów i odbiorców (na przykład w środowisku czysto feudalnym jednym z wysuwanych pod adresem chłopów zarzutów jest tchórzostwo, podczas gdy w środowisku mieszczańskim, jak na przykład w czternasto-piętnasto-wiecznej Toskanii, gdzie zaznaczył się konflikt między posiadaczami a połownikami i polemika chłopska przeciwko uważanemu przez nich za niesprawiedliwe dzieleniu plonów na połowę, utrwalił się pod adresem chłopów zarzut okradania właścicieli ziemi), satyra często podkreśla, obok brudu, ubożego odzienia, prostactwa w odżywianiu, również pewien rodzaj chłopskiego zezwierzęcenia, które czasami zdaje się go stawiać niemal na poziomie pośrednim między zwierzętami a ludźmi. Wskazane już przez nas wyżej źródła oraz uważna lektura tejsze satyry dowodzą, wręcz przeciwnie, że chłop europejski, mimo różnego poziomu cywilizacyjnego w zależności od regionu oraz mimo rzeczywistego i powszechnego uzależnienia od ciężkich warunków życiowych, niedoborów wyżywienia, powtarzalności pracy, codziennej walki o przeżycie, wielkich klęsk nawracających nieurodzajów i epidemii, chorób, niebezpieczeństw wojny — co ograniczało świat jego odczuć i myślenia — wcale nie był pozbawionym ideałów, bezrozumnym bydlęciem. Należy przy tym zaznaczyć, że analfabetyzm środowisk wiejskich, choć powszechny, znał jednak pewne wyjątki, zwłaszcza na terenach gospodarczo lepiej rozwiniętych i pozostających pod silnym wpływem miast, jak pewne rejony Toskanii, gdzie niektórzy bogatsi wieśniacy, niektórzy drobni właśc-

ciele, dzięki jakimś elementarnym, otrzymanym prawdopodobnie od miejscowego księdza naukom, umieli dość mozolnie pisać lub przynajmniej czytać. Ta praca kleru parafialnego nie ograniczała się zresztą tylko do ziem bardziej zaawansowanych gospodarczo. Znamy również, przynajmniej w środkowych i północnych Włoszech przypadki, że niektóre wspólnoty wiejskie, prawdopodobnie większe i zamieszkałe przez zalążek wiejskiego mieszczaństwa, zatrudniały za opłatą nauczyciela, z którego nauk mogli korzystać również i rdzenni chłopci. Rozpowszechniony zwyczaj, czy zmuszanie ludności wiejskiej do zamknięcia się w ograniczonym horyzoncie wsi, nie wykluczał jednak całkowicie nabywania doświadczeń i umysłowego otwarcia, wynikających z kontaktów z sąsiednim miastem, z uczestnictwa w pielgrzymce, przynajmniej do jakiegoś pobliskiego ośrodka kultury, z wędrowki w poszukiwaniu pracy (w całej Europie znane jest na przykład zjawisko czasowego zatrudniania chłopów jako niewykwalifikowanych robotników na budowie), z sezonowych migracji, nie zawsze ograniczających się tylko do przemieszczania się pasterzy z ziem o ubogim rolnictwie, jak na przykład okolice Apeninów. Natomiast szerszy problem poznania świadomości i mentalności chłopskiej wydaje się ściśle związany z problemem poznania religijności ludowej oraz związków między światem wiejskim, hierarchią kościelną, a także i sektami heretyckimi. Wiadomo obecnie na ten temat, i to w odniesieniu do całego kontynentu, że liczne wierzenia chłopskie sięgały swymi początkami epoki przedchrześcijańskiej i tradycji niechrześcijańskiej. Kościół, przede wszystkim na poziomie parafialnym, był zmuszony do przejęcia wielu rytów prześlągalnych, praktyk animistycznych, form magii sympatycznej. Sam proboszcz w niektórych wypadkach uciekał się do praktyk magicznych, nie wzbudzając najmniejszego oburzenia w prostodusznych parafianach, którzy odbierali ten fakt jako jeden z przejawów jego sakralnej funkcji. Wiele z tych kościelnych ustępstw wobec mentalności wieśniaczej dotyczyło rytów związanych z powtarzającym się cyklem produkcji rolnej, a stosunek chłopów do świętych był otwarcie kontraktualistyczny, to znaczy zgodny z typową dla myślenia magicznego zasadą *do ut des*, i polegał na składaniu im ofiar, aby zapewnić sobie obfite plony, przychylność nieba, zdrowie dla ludzi i zwierząt. Przywiązanie chłopów do Kościo-

la, u zwłaszcza do swego wiejskiego kościółka, było jednak na ogół głębokie. Wiejski kościół nie stanowił tylko miejsca modlitwy, lecz i niemal sercem wspólnoty, co uwidacznia już samo jego fizyczne forowanie (niekiedy wspólnie z wieżami i budynkami pańskimi) u. u I chatami mieszkańców wsi. W kościele, na dziedzińcu kościelnym lub na cmentarzu odbywały się zebrania wspólnoty, przynajmniej dopóty, dopóki nie zostało zbudowane specjalne służące temu celowi pomieszczenie. W kościele proboszcz ogłaszał różne sprawy ważne dla wszystkich, w kościele znajdowały schronienie osoby i dobra w chwilach zagrożenia, w kościele odbywały się różne święta, nie zawsze i nie tylko o charakterze religijnym. Kościół z przyległym cmentarzem zapewniał trwanie pamięci zbiorowej u miejscowej wspólnoty. Kościelne dzwony², których nazwę fantazyjna trzynastowieczna etymologia wywodziła *a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant iudicare horas nisiper campanas* (od ludzi wsi, którzy mieszkają na polu i umieją rozpoznać godziny od bicia dzwonów), nie tylko wzywały na modlitwę, lecz również wybijały godziny dnia, ponieważ chłopci nie znali jeszcze nowego „czasu kupca”. Służyły także do odpędzania burzy, a niekiedy i wilków, dawały znać o pożarze, ostrzegały o zagrożeniu wojennym. Podobnie jak uczestnictwo w cywilnym życiu wspólnoty, również i udział w życiu parafii stanowił — by tak rzec — polityczną edukację chłopca. Obserwował on zachowanie proboszcza, uczył się współpracy w dbaniu o budynek kościelny, sprzęty i przedmioty kultowe. Wspólnota wiejska tworzyła w tym celu specjalne, różnie nazywane w różnych okolicach organy (*opera, fabbrica, luminaria, maramma*)³; a w niektórych miejscowościach, właśnie u schyłku średniowiecza, czasami za specjalną zachętą zakonów żebraczych, mieszkańcy zakładali bractwa modlitewne, pokutne i charytatywne.

² Łac. *campanae* (przyp. tłum.).

³ *Opera* = średniowieczna instytucja pomocy społecznej; *fabbrica* = osobisty udział w budowie obiektów publicznych lub kultowych albo specjalny podatek na ten cel; *luminaria* = średniowieczny podatek na oświetlenie kościoła lub ołtarza patrona; *maramma* = na średniowiecznej Sycylii nazwa instytucji, zajmującej się budową i utrzymaniem obiektów publicznych (przyp. tłum.).

Konkretnemu wyrażaniu chłopskich ideałów i roszczeń polityczno-społecznych służyły nie pogańskie, lecz chrześcijańskie elementy religijne, zarówno ortodoksyjne, jak i nieprawowierne. Chłopi dobrze rozumieli nie tylko pociechę, jaką dawały sakramenty, lecz także i historyczny przykład pierwotnego Kościoła, którego przywódcy wydawali się wszystkim klasom poddanym o wiele bliżsi niż współcześni opaci i biskupi, w niczym, poza może bardziej rozważną, a więc bardziej wymagającą administracją, nie różniący się od panów świeckich. Mimo tego spostrzeżenia nie zawsze jednak jasno rysuje się związek między niezadowoleniem chłopów a herezjami ewangelicznymi, także i dlatego, że tego rodzaju herezje często wiązały się ze wschodnim dualizmem lub z aspiracjami millenarystycznymi, które bardziej pociągały wyzbytą ze wszystkiego biedotę miejską niż chłopów, będących przecież posiadaczami „przedsiębiorstw” rolniczych, nawet jeśli były one niewielkie. Należy przy tym zaznaczyć, że dla środowisk chłopskich złoty wiek w świecie wyobrażeń tkwił gdzieś w odległej przeszłości, nie zaś w bliżej nieokreślonej i niemożliwej do bliższego sprecyzowania przyszłości. Z tego powodu świat chłopskich odczuć wiązał się z powszechnym przekonaniem, iż w toku dziejów rzeczywistość staje się coraz gorsza i zmierza ku upadkowi. Ukryty lub jawny konflikt między panami a chłopami nabierał w oczach tych ostatnich, przy odwołaniu się do ideologii chrześcijańskiej, charakteru walki o wolność. Spośród wielu innych przytoczmy, jako typowe, następujące zdanie: „Domagamy się, by wszyscy słudzy zostali uwolnieni, z chwilą gdy Bóg, przelewając własną krew, uczynił wszystkich wolnymi”. Jak powiedzieliśmy, te dążenia do wolności wyraziły się konkretnie w żądaniu swobodniejszego dysponowania ziemią, zmniejszenia ciążących na ludziach i dobrach świadczeń oraz spisywania umów między panami a wspólnotami wiejskimi.

Jeśli antagonizm chłopski w stosunku do innych warstw społecznych stanowi zarazem i źródło, i przejaw ich, choćby tylko elementarnej, świadomości politycznej, to do tej niechęci do panów dołącza, w różnych okresach i nasileniu, w zależności od rejonu Europy, niechęć do mieszczan i w ogóle do społeczności mieszczańskiej.

Odnośnie do tego drugiego aspektu najliczniejsze świadectwa przynoszą raz jeszcze środkowe i północne Włochy, gdzie obecność licznych i dużych miast, rozkwit rządów komunalnych, które przekształciły się następnie w miejskie *signorie*, lecz pod wieloma względami pozostały dziedzictwem tychże rządów komunalnych, powstanie i ustalenie się szerokiej gamy warstw mieszczańskich sprawiły, że związki między miastem a wsią były szczególne, a stosunki między chłopami a mieszczanami bardzo napięte. O ile mieszczenie byli całkowicie pewni, że pod maską unizoności i pozornego spokoju chłop często jest rozjątrzony i pełen zawiści i nienawiści (wcale zresztą nie brakowało przypadków zbiorowych czy jednostkowych buntów, które jednak rzadsze były w rejonach połownictwa ze względu na wspomniany już wyżej kryzys wspólnoty wiejskiej), o tyle chłopci ze swej strony zarzucali miastom przede wszystkim fiskalizm, ich niekorzystną dla wsi politykę żywnościową, pełną pogardy postawę mieszczan wobec mieszkańców wsi, miejskim posiadaczom ziemskim zaś w szczególności — nieczułość na biedę i trud wieśniaczy

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Aby pogłębić znajomość sytuacji chłopca i pracy na wsi, należałoby napierw skorzystać z prac syntetycznych na temat gospodarki i społeczności wiejskiej w Europie. Najważniejsze z nich zostały przetłumaczone na język włoski i różnią się w swych założeniach. Różnym autorom zawdzięczamy tom *Uagricoltura e la societk rurale nel Medioeuo* (tom I dzieła: *Storia economica Cambridge*), Torino 1976, który obejmuje całą Europę w toku całego średniowiecza. Podstawowe znaczenie, choć zasadniczo pomija Włochy, ma znane dzieło G. Duby'ego, *Ueconomia rurale neWEuropa medievale*, Bari 1966 (i liczne inne wydania). Bardzo użyteczna ze względu na bogactwo informacji o życiu wsi, jest praca: R. Grand, R. Delatouche, *Storia agraria del Medioeuo*, Milano 1968 (praca ta ma charakter opisowy i zasadniczo ogranicza się do terytorium Francji). Bardzo cenną syntezę, ze względu na zawarte w niej koncepcje, dane liczbowe i przebadanie stosunku między ludnością a zasobami, stanowi tom: B. H. Slicher Van Bath, *Storia agraria deWEuropa occidentale (509-1850)*, Torino 1972, której szeroki okres pozwala na lepsze usytuowanie w czasie również i zajmujących nas stuleci. Historii agrarnej średniowiecznych Włoch poświęcona jest natomiast nasza praca zatytuowana: *Ultalia rurale del basso Medioeuo*, Roma-Bari 1984 (wyd. Laterza).

Sytuacją chłopstwa średniowiecznego zajmuje się dzieło: R. Fossier, *Paysans d'Occident XI^e-XIV^e siècles*, Paris 1984 (wyd. PUF), bogate w sugestie i hipotezy, choć niewiele miejsca poświęca ono rzeczywistości włoskiej. Bardzo użyteczną pracą, dla poznania położenia, aspiracji i walk klasowych chłopów nie tylko angielskich, jest książka: R. H. Hilton, *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford 1975 (wyd. Clarendon Press). Polecamy również dzieło: W. R. Le Roy Ladurie, *I contadini nel Medioevo*, Roma-Bari 1987 (wyd. Laterza). Zaznaczone w naszym tekście problemy demograficzne mogą zostać pogłębione na podstawie pracy: J. C. Russell, *La popolazione europea dal 500 al 1500* (w:) *Storia economica d'Europa*, red. C. M. Cipolla, t. I: *II Medioevo*, Torino 1979 (wyd. Utet), ss. 13-54. Życie wsi w cyklach miesięcy z katedr średniowiecznych przebadane zostało przez P. Mane, *Calendriers et techniques agricoles (France-Italie XI^e-XIV^e siècles)*, Paris 1983 (wyd. Le Sycomore). Odnośnie do ówczesnej koncepcji czasu należy zapoznać się przede wszystkim z pierwszym esejem tomu: J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977 (wyd. Einaudi). Na temat wiejskiej religijności odsyłamy do bogatego w wyniki i hipotezy tomu: A. J. Guriewicz, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986 (wyd. Einaudi). Co do hiszpańskiej *Mesta*, należy zapoznać się z książką: J. Klein, *La Mesta. Estudio de la historia economica española 1273-1836*, Madrid 1979 (pierwsze wyd. 1936). Wspomniana w tekście wieś w Pirenejach została przestudiowana w E. Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montailou. Un villaggio occitanico durante l'inquisizione (1294-1324)*, Milano 1977 (wyd. Rizzoli) (wyd. pol.: *Montailou, wioska heretyków 1294-1324*, Warszawa 1988).

ROZDZIAŁ IV

MIESZCZANIN
I ŻYCIE
W MIEŚCIE

Jacques Rossiaud

Pod koniec XII stulecia Richard Devize, mnich z Winchester, w następujących słowach opisuje londyńczyków i miasto: „Miasto to zupełnie mi się nie podoba. Mieszkają w nim osoby najróżniejszego pokroju, które pochodzą ze wszelkich możliwych krajów, a każda rasa przynosi własne przywary i obyczaje. Nie można w tym mieście żyć, nie splamiwszy się jakimś występkiem. Każda dzielnica obfituje w odrażające sprośności (...). Im ktoś nikczemniejszy, tym większym cieszy się poważaniem. Nie mieszajcie się z gawiedzią w zajazdach (...). Niezliczeni bowiem są w mieście pasożyci. Aktorzy, błażni, zniewieściali młodzieńcy, ciemnoskórzy, pochlebcy, efebi, pederasci, śpiewające i tańczące dziewczęta, szarlatani, wyspecjalizowane w tańcu brzucha baletnice, czarownicy, ludzie trudniący się wyłudzeniem pieniędzy, lunatycy, magowie, aktorzy mimiczni, żebracy — oto osoby zapełniające domy. Dlatego, jeśli nie chcecie obcować ze złoczyńcami, nie mieszkać w Londynie. Nie mówię nic złego o ludziach wykształconych, o duchownych i o Żydach. Uważam jednakże, że żyjąc wśród szubrawców, również i oni stają się mniej doskonali niż w jakimkolwiek innym miejscu”.

Współczesny mnichowi Richardowi William Fitz Stephen jest zupełnie odmiennego zdania: „Ze wszystkich szlachejnych miast świata Londyn, tron królestwa Anglii, słynie w całym świecie ze swej wspaniałości, bogactwa, handlu i dumnie podnosi głowę ku niebu. Niebo mu błogosławi. Jego zdrowy klimat, pobożność, silne i rozległe fortyfikacje, dogodne położenie, sława, którą cieszą się mieszkań-

cy, bogaty strój kobiet — wszystko wychodzi mu na korzyść (...). Mieszkańcy Londynu są powszechnie szanowani z racji wyrafinowanych manier i obyczajów oraz wyszukanych potraw. Inne miasta mają mieszczan, Londyn zaś zamieszkują baroni. Złożona między nimi przysięga wystarcza do zażegnania sporu. Kobiety Londynu dorównują Sabinkom..."¹.

Oto więc mieszczanin, który w oczach jednego mieszka w Babilonie, a drugiego — w Jerozolimie. Dawne, lecz skryształizowane w ciągu dwóch wieków gwałtownej i nie kontrolowanej urbanizacji wyobrażenia wyraźnie pokazują, że miasto stanowiło ośrodek o swoistej społeczności ludzkiej, potępianej przez jednych, wychwalanej przez innych. Nie zatrzymamy się tutaj przy faktach dobrze znanych. Około 1250 roku sieć miejska przedindustrialnej Europy jest już, poza pewnymi wyjątkami, ustalona. Naszym zdaniem, rezultaty tej urbanizacji pozostają dość skromne: jeden moloch, Paryż, z ponad stu tysiącami mieszkańców, dobre pół tuzina metropolii, wszystkie włoskie z wyjątkiem Gandawy, liczących ponad pięćdziesiąt tysięcy mieszkańców; sześćdziesiąt lub siedemdziesiąt miast z ponad dziesięcioma tysiącami mieszkańców i około setki liczących ponad tysiąc mieszkańców, nierównomiernie rozrzuconych w bardziej lub mniej zagęszczonych zgrupowaniach. W rejonach intensywniejszej urbanizacji jeden mieszkaniec na trzech jest mieszczaninem, w innych — jeden na dziesięciu.

Jednak nie na tym polega ich najistotniejsze znaczenie i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze: miasta, cmentarzyska świata wiejskiego, zużywają w niebywały sposób materiał ludzki, szybko zresztą zastępowany nowym. Po drugie, rola miast znacznie przekracza spoiwość demograficzną. Powstają w nich bowiem szkoły, osiedlają się żebracy, książęta zakładają swe stolice, różnicuje się rzemiosło, a ich rynek stale się poszerza, dzięki czemu miejski horyzont coraz bardziej się wydłuża. Miasto jest ośrodkiem rozwoju złożonej społeczności, która dostosowuje się do panującego systemu feudalnego i jego ideologii, lecz zarazem wypracowuje własne hierarchie.

¹ Oba te teksty cytuje M. Th. Lorcin, *Societe et cadre de vie en France, Angleterre et Bourgogne (1050-1250)*, wyd. SEDES, Paris 1975, s. 318.

Nasuwiają się zatem nieuchronnie trzy pytania: cóż mają z sobą wspólnego żebrak i mieszczanin, kanonik i prostytutka, wszyscy mieszczanie? Mieszkaniec Florencji i Montbrison? Mieszczanin świeżej daty z wczesnego okresu rozwoju miast i jego potomek / . XV wieku?

Choć różny jest ich status społeczny i mentalność, kanonik, siłą rzeczy, musi się zetknąć z prostytutką, żebrakiem, mieszczaninem, - ledni i drudzy nie mogą się wzajemnie ignorować i razem tworzą to samo niewielkie skupisko ludzkie, które narzuca im nieznaną wsi formy społecznego współżycia i swoisty tryb życia, oparty na codziennym używaniu pieniądza, a także i konieczność otwarcia się na świat. Zauważył to już około 1230 roku biskup Paryża, Wilhelm z Owernii. Nie należy jednak z drugiej strony popadać w przesadę, ulegając starym jak cała historia miast mitowi, wyolbrzymiającemu zalety miejskiego życia, przeciwstawiając je wiejskiej inercji. Wieśniaka i mieszczanina dzieli wyłącznie różnica kultury.

Lecz czy ta kultura miejska jest taka sama we Florencji i w Montbrison, w Sienie i w Saint-Flour? Jest to sprawa natężenia, nie zaś samej istoty tej kultury. Różne jest słownictwo (ale nie zawsze). Przypomnijmy rody z Metz, które tak samo jak Sieneńczy-cy i Florenczycy mają swoje letnie „komitawy” (*brigade*), lecz język pozostaje ten sam. Nie istnieje miejska forteca, „miasto nie jest

I uważane za coś odizolowanego” (E Braudel), jest ono bowiem wkomponowane w sieć związków (religijnych, kupieckich, rzemieślniczych itp.), dzięki którym rozpowszechniają się pochodzące z metropolii modele. Jednym słowem, choć nie istnieje jeden „system miejski”, to z pewnością kształtuje się mieszczański Zachód. Przynależący do niego ludzie są w jakimś sensie z sobą spokrewnieni, stanowią swoisty klan, który ma swoich bogatych i biednych, jednak od początku ma świadomość swego rodzaju wspólnoty krwi.

Wreszcie ostatni problem. Kultura mieszczańska, ta często pretensjonalna świadomość zajęć i stylu życia, rozwijała się w ciągu kilku stuleci. Każda epoka historyczna miała więc swój typ mieszczanina. Z drugiej strony w większości przypadków nie było rodowitych mieszkańców, lecz przybysze w młodym wieku. Spróbujemy zatem prześledzić jednocześnie te dwa okresy —jeden krótki, drugi

długotrwały — akulturacji, czyli tego trudnego przyswajania sobie miejskiej kultury, przy czym położymy nacisk na podstawowe formy współżycia społecznego, gdyż to one właśnie są twórcami ideologii i mitów, by przytoczyć słowa wybitnego znawcy miejskiego życia, franciszkanina brata Paulina (1314 r.): „naucz go umiejętności życia wśród wielu”.

POBIEŻNE SPOJRZENIE NA ZMIENIAJĄCY SIĘ ŚWIAT

Gdy około 1150 roku chłop przekraczał bramy miasta, by szukać tam pracy, a może i osiedlić się w nim na stałe, niewątpliwie był świadom wejścia do odmiennego „świata, chronionego własnymi przywilejami” (E Braudel), podobnie zresztą, jak i dwa stulecia później. I nie dlatego że według starego niemieckiego powiedzenia, wyniesionego niewiele wcześniej do rangi prawdy uniwersalnej, „miejskie powietrze czyni wolnymi”. Około 1200 roku Lille nie przyjmowało ani bastardów, ani odstępców. Bolonia i Asyż nakładały na niewolnych cięższe podatki, a wszędzie pan miał do dyspozycji rok na odzyskanie zbiegłego człowieka, w wielu zaś wiejskich miasteczkach stosunki osobiste nie różniły się od tych, które panowały w mieście. Jest jednak faktem, że prestiżowe *Stadtgerichte* (statuty miejskie) pełne były złudnych i rzeczywistych przywilejów: wolność była przede wszystkim tym stopniowo zgromadzonym zbiorem praw i zwyczajów, wymuszonych, zdobytych, wynegocjowanych, uzyskanych drogą ugody lub wywalczonych siłą; była czymś znacznie większym niż tylko przywileje karty swobód czy prawa. Prawo znaczyło coś tylko wtedy, gdy stała za nim siła wspólnoty, zdolnej zagwarantować jego poszanowanie. Atutami miast były pieniądze, znaczna liczba mieszkańców i osławiona solidarność. Dawne zawołanie „komuny” zachowało w Pikardii czy we Flandrii jeszcze około 1300 roku wielkie emocjonalne znaczenie. Dlatego wolności miejskie miały o wiele większą siłę niż wiejskie.

Mieszkańcy miast, a głównie kupcy, uzyskiwali wszędzie wolność niezbędną do prowadzenia działalności gospodarczej. Poczynając od końca XII wieku, uciążliwe i upokarzające zwyczaje zostały już w wielu miejscach sprowadzone do stanu antycznego przeżytku. Prawo miejskie nakładało się na inne konkurujące z nim systemy

prawne (na bany [*banni*], na które miasto było podzielone), a nawet i w przypadkach, gdy sądownictwo pozostawało całkowicie w rękach pana feudalnego, wykonywany (przez powołane przez najwybitniejszych mieszkańców sądy) wymiar sprawiedliwości dążył do ujednolicenia położenia osób i dóbr. Ludzie interesu cieszyli się więc wolnym od paralizujących formalizmów prawem; mogli nieskrępowanie rekrutować potrzebną im do warsztatów siłę roboczą, kontrolować miary i wagi, targi i jarmarki, regulować zatrudnianie pracowników i poszczególne zawody, skutecznie interweniować na rzecz współobywateli, którzy padli ofiarą kradzieży czy arbitralnej konfiskaty mienia.

Przywilej tej zbiorowej solidarności zarezerwowany był jednakże tylko dla tych, którzy posiadali trudne do uzyskania miejskie obywatelstwo. I tak akt przyjęcia zakładał obecność wprowadzającego, często przekraczający rok okres zamieszkania w mieście, wykonywanie pewnego zawodu lub nabycie nieruchomości. Niełatwo było wejść w szeregi mieszczaństwa i większość pozbawionych dóbr materialnych mieszkańców nie była w stanie przekroczyć tej granicy, która dzieliła ich od zazdrośnie strzeżonej swych przywilejów mniejszości. Jednakże już sam fakt dłuższego zamieszkiwania w mieście dawał — niezależnie od nadziei na znalezienie pewnej pracy i na awans społeczny — również pewną podstawową korzyść: przede wszystkim życie w warunkach względnego bezpieczeństwa, pod ochroną murów, zdolnych powstrzymać konnych żołnierzy i rabusiów, a ponadto ratunek przed głodem, gdyż miasto posiadało rezerwy, kapitały i siłę niezbędną do zapewnienia zaopatrzenia w zboże. Życie w mieście dawało wreszcie nadzieję na przeżycie nawet w okresach bezrobocia i nędzy dzięki darmowemu rozdawnictwu żywności, dzięki owocom rabunków, potęgi i miłosierdzia — tych trzech silnych miejskimi murami sióstr.

Choć miasto zaczynało się „od granicy peryferii, jak dom zaczyna się od bramy ogrodu” (A. Lombard Jourdan), mury miejskie niewątpliwie stanowiły granicę, która w decydujący sposób rozdzielała te dwie przestrzenie. Na Zachodzie — z wyjątkiem Anglii — każde miasto otoczone było murami. Symbol osiągniętej jedności lub dzieła księcia — mury miejskie stanowiły znak identyfikacyjny miasta.

A sami mieszczanie? „Zamknięci w obrębie murów chłopi”, stwierdza pogardliwie zaniepokojona miejską ekspansją niemiecka szlachta. Każde miasto, ze względów politycznych i militarnych jest zamknięte, a w miarę rozwoju coraz bardziej powiększa mury obronne (np. Gandawa poszerzyła swój obszar pięciokrotnie między 1150 a 1300 rokiem, a Florencja — trzykrotnie), a jeśli o tym nie pomyślało, zmuszała je do tego wojna, jak na przykład w królestwie Francji około 1350 roku.

Otoczający miasto, murowany pierścień stanowił znaczny wydatek (od 100 do 150 000 liwów w przypadku czternastowiecznego Reims) i przedmiot dumy miasta, lecz zarazem pochłaniał wielkie sumy pieniędzy i ciążył swą obecnością na całym życiu miejskim. Dzielił stałą ludność miasta na sektory do straży i obrony odcinka murów i bram, odmierzał codzienny upływ czasu, gdyż bramy miejskie zamykały się wraz z zapadnięciem zmroku, sakralizował to, co się znajdowało w jego obrębie, lecz przede wszystkim organizował w nowy sposób przestrzeń i nadawał krajobrazowi swoisty charakter.

Nie znaczy to, że po przekroczeniu bram miejskich wchodziło się w świat diametralnie odmienny. Pobliskie wsie zdominowane były przez miejskie posiadłości i kapitały i usiane mieszczańskimi rezydencjami; chłopi regularnie udawali się na miejski targ, spotykali tutaj coraz liczniejszych w miastach rolników, przemierzali ogrody i winnice *intra muros*, podobnie jak we własnej wsi napotykali na miejskich drogach hodowane w cieniu murów drób i świnię. Pewna różnica jednak istniała, a mianowicie różnica wielkości. Rolnicze miasto było większe od dużej wsi, a produkcja rolna nie była zajęciem zachodnioeuropejskiego miasta. Ziemia w dwunastowiecznym Mediolanie kosztowała trzydzieści sześć razy więcej niż w pobliskich wsiach, a spekulowanie nią było podstawą bogacenia się wielu rodzin mieszczańskich Gandawy, Genui czy Pizy. Niezwykle skoncentrowanie ludności na niewielkim obszarze posłużyło jako natchnienie dla liryki liczb jak u Bonvicina de la Riva i właśnie to demograficzne zagęszczenie, zwłaszcza w miastach śródziemnomorskich, zdeterminowało miejski krajobraz i zabudowę. Stanowiły ją wieża katedralna, liczne dzwonnice, wieże domostw arystokratów

i M-isionie jeden przy drugim i coraz wyższe domy, przynajmniej w dzielnicach centralnych (w Paryżu, Florencji, Genui czy Sienie Czteroczy pięciopiętrowe domy nie należały do rzadkości).

Ten nieustannie zmieniający się dzięki ekspansji lub, przeciwnie, zniszczeniom krajobraz jest w większości przypadków trudny <|< sprecyzowania i pozbawiony wyraźnej perspektywy. Wewnętrzne podziały, zagmatwana sieć uliczek, podwórzy i zaułków czynią % miasta, w oczach nowych przybyszów, świat dziwny i fascynujący, i żeby go zrozumieć, trzeba go długo zgłębiać i nigdy nie pojmie się go całkowicie...

Mieszkać w mieście, będąc biednym, oznacza przede wszystkim zajmować we dwoje lub we troje usytuowaną na górze jedną izbę — pozbawioną światła norę lub wychodzące na tylne podwórze poddasze; zamieszkać w gospodzie, jeśli miało się do dyspozycji trochę pieniędzy; mieszkać w jednej lub dwu izbach, jeśli miało się rodzinę, lecz zawsze, korzystając wspólnie z innymi z kuchni i studni. Rzemieślnik mieszkał we własnym domu, gdzie znajdowało się jego ognisko rodzinne, piwnice i spichlerz, ale razem ze służbą i czeladnikami. Trzeba więc było się przyzwyczaić, z wyjątkiem nielicznej mniejszości, do życia wśród sąsiadów różnej kondycji i różnych zawodów.

Być mieszczańinem oznaczało również dla dwóch trzecich mieszkańców uzależnienie od rynku przez cały lub część roku — od zakupu chleba, wina i czegoś do chleba. Wszyscy zaś musieli znosić negatywne strony życia w obrębie murów, jak czasami brak wody pitnej, gdy studnie były niezdatne do użytku, życie wśród odpadków, ponieważ wraz z nastaniem trudnych czasów wiele bram zamurowano, a zgromadzone odpadki stawały się źródłem infekcji i epidemii. Władze municypalne mogły odizolować chorych na trąd w usytuowanych poza murami miejskimi szpitalach, mogły wydawać zarządzenia sanitarne, lecz absolutnie nie były w stanie skutecznie walczyć z zarazą, która w sprzyjających warunkach klimatycznych szerzyła się w błyskawicznym tempie w dzielnicach centralnych i na uprzemysłowionych przedmieściach.

W tej przestrzeni intensywnych kontaktów międzyludzkich i tłumu zaraza była również czynnikiem psychologicznym — przez

całe miesiące, a nawet lata, przy okazji oblężenia, wojny czy zarazy, miasto zamykało się w sobie, wyczulone na krążące pogłoski, wyolbrzymiające obawy, które szerzyły się równie błyskawicznie jak choroby. „Strachy”, „emocje”, zbiorowe okrucieństwa często brały początek z tego poczucia klaustrofobii, z tego przerażenia ogarniającego tłum, zawsze przecież gotowy, z drugiej strony, do wyrażenia spontanicznej radości czy żalu na wieść o zawarciu pokoju czy o śmierci króla. Pierwotną cechą wszelkiej kultury miejskiej było nauczyć się żyć w skupisku ludzkim, a przede wszystkim nauczyć się akceptować ludzi o odmiennych obyczajach i języku.

Nie ulega wątpliwości, że wieś w znacznym stopniu zasilila tę ekspansję miast. Na początku prawdopodobnie udawali się do miast (w okolicach Amiens, Macon, Tuluzy, Florencji itd.) ludzie zamożni, przyciągnięci miejskimi wolnościami i możliwością awansu społecznego. Działo się tak na wsi florenckiej jeszcze na początku XIII wieku, gdy bogate rodziny dawały innym przykład osiągniętego w mieście sukcesu. Była to migrująca mniejszość, jaką spotykamy w każdym miejscu i w każdej epoce.

Jednak nie ulega również wątpliwości, że poczynając od XII wieku, tych zamożniejszych przesiedleńców poprzedzali, czy też szli za nimi, uciekinierzy, biedota i żebracy, którzy wskutek miejskiej ekspansji stawali się coraz liczniejsi. Miejskie warsztaty wchłaniały nadmiar ludności wiejskiej, synów podzielonych gospodarstw rolnych lub też, jak w okolicach Pizy, Beaucaire czy Saint-Gilles, chłopów zrujnowanych przez miejski rynek i wskutek zajęcia terenów uprawnych na pastwiska. Im aktywniejszy był ośrodek miejski, tym dalej sięgała strefa oddziaływania miasta, obejmując coraz dalsze wsie, a które nawet w okresie rozkwitu miejskiego osadnictwa pozostawały nadal wrośnięte w swój rejon. Około 1300 roku Arles pozostawało miastem prowansalskim, Amiens — pikardyjskim, a Lyon — francusko-prowansalskim. Jedynie wielkie metropolie handlowe, polityczne lub uniwersyteckie liczyły więcej cudzoziemców, lecz wszędzie rzeczywista liczba nowych przybyszów znacznie przewyższała miejscową ludność (w niektórych parafiach Pizy około 1260 roku imigranci stanowili od 50 do 66 procent).

Te dwa zjawiska: poszerzenie się strefy migracyjnej i zachwianie mwnowagi na rzecz nowo przybyłych, zaznaczyły się jeszcze silniej po klęskach, które przyniósł długi wiek XIV. Około 1450 roku do Florencji, podobnie jak do miast doliny Rodanu, ludność napływała i bardzo daleka i procent obcych przybyszów stale wzrastał, a względna dewaluacja wynagrodzenia w rolnictwie powiększała w szeregach ten strumień szukających stabilizacji biedaków (w tym także i kobiet). Nie zawsze — daleko było do tego — imigranci mieli poważne problemy asymilacji; zależało to od ich liczebności i pochodzenia, a małe miasta, nawet w okresie najsilniejszej ekspansji, zawsze były w stanie kontrolować bez zbytnich trudności to odnawianie się ludności. Nowi przybysze mówili tym samym językiem i mieli podobne obyczaje. Inaczej przedstawiała się sytuacja, gdy liczba ludności napływowej osiągała rocznie tysiące osób. We Florencji około 1450 roku większość tych nowych mieszkańców stanowili Piemontczycy i ludność zaalpejska; w Awinionie około 1370 roku ludzie pochodzący z całego Zachodu modlili się obok siebie w tych samych parafiach; w Dijon mieszkali obok siebie przybysze z Fran-che Comte, Pikardii, Burgundii i Nadrenii. Wszyscy na długo zachowywali własne obyczaje, więzy pokrewieństwa, wzajemne poczucie solidarności i utrzymywali kontakty ze swoimi rodzinnymi stronami...

W oczach władz miejskich, jak i bogatszej i bardziej ustabilizowanej części miejskiej społeczności, ci nowi przybysze stanowili zarazem konieczność i zagrożenie. Przedsiębiorcy i sprzedawcy artykułów spożywczych byli zainteresowani otwarciem się miasta, lecz w rzemiośle najmniejsza nawet recesja przyczyniała się do odradzania dawnych wrogości, niechęci i dystansu w stosunku do tych mieszczan świeżej daty. Pieniądz niewątpliwie ułatwiał integrację, lecz nie był w stanie rozwiązać wszystkich problemów. Nawet dysponując takim samym majątkiem, imigrant nie miał tej sieci kontaktów ani tych samych możliwości zatrudnienia, przyjęcia do cechu, udziału w życiu publicznym, jakim cieszyli się rodzimi mieszczanie, którzy na wszelkie sposoby tworzyli przed nim prawne i praktyczne utrudnienia.

Według Dantego, ten „odór krwiożerczych imigrantów” i „ludzki bezład” prowadzą do moralnego upadku Florencji. E Włani wy- ' śmiewa tych chłopów, którzy zaledwie odszedłszy od pług, domagają się dla siebie funkcji i godności. Wcale nie inaczej wyraża się w dwa stulecia później mieszkaniec Lyonu, Symphorien Champier, uważając ludność napływową za mało inteligentną, za źródło zła i nieładu.

Z tego właśnie powodu należą do tej *gens nova* kupcy wymyślali bajecznych, antycznych przodków dla swoich *domus* (jak w przypadku G. Morelliego, mimo jego pozornej ostrożności), podczas gdy kronikarze wyjaśniali wewnętrzne konflikty współlegzy-stencją wrogich sobie ras ludzkich, które zamieszkiwały w mieście. Przemiany spowodowane tymi wyjazdami i przyjazdami, to nieustanne i niekiedy znaczne mieszanie się ludności wywierało silny wpływ na psychikę mieszczanina, zarówno członka dawnego rodu, jak i świeżo osiedlonego, choć wpływ ten był silniejszy w przypadku tego ostatniego, pozbawionego związków pokrewieństwa.

Nie oznacza to, że wielkie rodziny były w mieście nieznane lub też, że świadomość przynależności rodowej w mieście przedwcześnie zaniknęła. Wręcz przeciwnie, ród dominuje w społecznym i politycznym życiu miast śródziemnomorskich przynajmniej aż do XIV wieku, a w stuleciach XI i XII wzmocnił swe znaczenie, odrodził pamięć genealogiczną, wzmocnił kontrolę nad *patrymonium*, walczył o przekazywanie pierwotnemu *domus magna* oraz przywództwa nad grupą. We Florencji, Metz, Reims, Valenciennes i Verdun władza utożsamiała się z rodem; „rodzina tworzy władzę, jak władza tworzy rodzinę” (H. Bresc). Zagrożone lub osłabione rody doprowadziły do powstania wielkich sztucznych grup pokrewieństwa, zjednoczonych pod tym samym imieniem totemicznym.

Nawet gdy nie mieszkają pod tym samym dachem, spokrewnione rodziny dzielą całą serię wspólnych trosk (majątek, małżeństwa, codzienna lub sezonowa wzajemna pomoc). W badaniach nad poszczególnymi rodzinami nie powinno się zapominać o łączących je związkach, które mogły być bardzo silne nawet wśród mniej ważnych rodzin. Faktem jest jednak, że wielkie rody są nieliczne, że większość biedniejszych mieszkańców pozbawiona jest świadomości

przynależenia do danego rodu czy rodziny i nigdy nie zazna tak drogiego moralistom wspólnego współżycia w szerokiej rodzinie. Wszędzie zaznacza się tendencja do rozproszenia.

Ogół ludności miejskiej składa się z niewielkich komórek, z grup rodzinnych, liczących niewielu członków. Rodzina miejska jest mniej liczna niż wiejska, a sama jej struktura sprawia, że jest ona •slaba, przynajmniej w średnich i niskich warstwach społeczeństwa. Nieliczni tylko ojcowie są w stanie wydać za mąż córki w bardzo młodym wieku, bo między 12 a 15 rokiem życia. Średni wiek zamąż-pójścia podnosi się do 16-18 lat (we Florencji i Sienie ok. 1450 r.), do 20-21 lat (w Dijon ok. 1450) i alarmującemu głosowi św. Bernardyna ze Sieny (według którego w 1425 roku w Mediolanie było 20 000 dziewcząt w wieku do zamążpójścia), odpowiada zaniepokojenie konsulów z Rodez w 1450 roku (60 ponad dwudziestoletnich dziewcząt, jeszcze niezamężnych z powodu ubóstwa, na 265 rodzin). Wiemy również, że mężczyźni żenili się bardzo późno: w wieku ponad 30 lat w Toskanii, około 25 lat w Tours i w Dijon, i to w czasach, w których poziom życia i nadzieje na awans społeczny sprawiały, że założenie rodziny było sprawą łatwiejszą niż jedno czy dwa stulecia wcześniej. Małżeństwo, zarówno na wsi, jak i w mieście, było więc kosztownym „społecznym ukoronowaniem" (*P. Toubert*) długo trwającej młodości. To opóźnianie się wieku małżeńskiego budziło zaniepokojenie znakomitych obywateli, którzy widzieli w nim załóżek haniebnym grzechów i zdawali się nie widzieć, że był to dla uboższych jedyny sposób uchronienia się od nędzy. Ten strukturalny aspekt rodzin mieszczańskich, dostrzegalny już w dwuna-stowiecznej Genui (rzemieślnicy żenili się dopiero po śmierci rodziców), pociągał za sobą inny, a mianowicie częste przypadki zrywania małżeństw. Średnia trwałość małżeństwa w Wenecji między 1350 a 1400 rokiem wynosiła wśród szlachetnie urodzonych szesnaście lat, a wśród ludzi niskiego pochodzenia — zaledwie dwanaście. Dojrzały wiek i zerwania małżeństw w połączeniu ze zmniejszającą się płodnością kobiet, śmiertelnością dzieci, szczególnie silną wśród warstw uboższych, z częstym praktykowaniem aborcji (w Dijon faktycznie dozwolonej do trzeciego miesiąca) i praktykami antykoncepcyjnymi, niewątpliwie zaawansowanymi w miastach włoskich, lecz

prawie nieznanymi lub rzadkimi w miastach francuskich, tłumacząc małą liczbę dzieci, podczas gdy znaczna różnica wieku między mężem a żoną sprawiała, że wdowa była w mieście postacią o wiele częstszą niż na wsi.

Małżeństwo często jednak wśród skromniejszych rzemieślników i robotników było rezultatem osobistego wyboru ze względu na brak majątku i władzy ojcowskiej. Miejska rodzina okazuje się zatem bardziej elastyczna, słabsza, a także mniej trwała niż wiejska. Również i „braterstwa” (*fraterne*), rzadsze niż na wsi i w większości wypadków zawierane na określony czas, łatwo ulegały rozwiązaniu na życzenie jednej ze stron. Skład rodu, tak wyraźny na wsi, rozpadał się na drobne kawałki w obrębie miejskich murów, a sztuczna rodzina była w niższych warstwach społecznych kontraktowa i krótkotrwała.

Mieszczanie mieli bardzo silną świadomość kruchości związków rodzinnych; ubolewali nad dzielącym krewnych dystansem, wywołanym działalnością gospodarczą, stylem życia, a czasem miejscem zamieszkania i sporami. Stanowi to jedną z przyczyn fascynacji szlachtą. Średni mieszczanin marzy o rodowej solidarności, o aktywnych i wspaniałomyślnych związkach pokrewieństwa. Dają temu wyraz wszyscy autorzy *fabliaux*: gdy znajdujesz się w potrzebie, kuzyni pokazują ci drzwi. Miasto, z racji gospodarki, środowiska i etyki, wywiera zatem destrukcyjny wpływ na związki rodzinne. Szerzą się epidemie, osłabia się solidarność, czyhają zło i niemoralność, władza głowy rodziny jest zagrożona. Mieszczanin, często pozbawiony przodków i dóbr, nie bardzo może liczyć na swych „spokrewnionych przyjaciół”. Ta strukturalna słabość była rezultatem nie tylko dużej liczby ludzi „bez nazwiska i bez rodziny”, lecz także samej natury miejskiego bogactwa, które opierało się na pieniądzu.

Byłoby śmieszne i daremne usiłować pokazać w kilku zdaniach olbrzymią różnorodność miejskich zajęć i społeczeństw. Jest rzeczą dobrze znaną, że w obrębie miejskich murów żyli obok siebie, w zmiennych proporcjach kanonicy i studenci, szlachetnie urodzeni i robotnicy winnic, patrycjusze i proletariat, kupcy hurtownicy i handlarze starzyzną, wysoko wykwalifikowani rzemieślnicy i prości robotnicy, sytuujący się w zależności od indywidualnych losów

i /biegu okoliczności między światem pracy a żebractwem. Wiadomo również, że plebs był liczniejszy od przedsiębiorców i że patrycjuszy można było policzyć na palcach jednej ręki. Przytoczmy jeden przykład: około 1300 roku Saint-Omer liczyło od 5 do 10 rycerzy, 300 bogaczy, 300 posiadaczy i ogółem 10 000 rodzin, z których od 2500

Ido 3000 stanowili biedni (A. Derville). Różnice statusów, pochodzeniu, stanu społecznego, czyli, krótko mówiąc, różnice jakościowe, wprowadzały podziały społeczne i nakładały się na podziały majątkowe. Nie przeszkadzało to zresztą, by miejski model społeczny był mieszczański i by podstawowe kryterium zróżnicowania społecznego stanowił pieniądz. Mieszkaniec miasta dzieli otaczającą go masę ludzką na *grandi* i *medi*, *grassi* i *magri*, *grossi* i *minuti*², określa miejsce jednostki w hierarchii w zależności od jej dochodów i majątku. Specjaliści od miejskich podatków zajmują się bardziej produktem kapitału niż jego naturą. Oznacza to, że poza pewnymi wyjątkami (Żydzi lub cudzoziemcy) warunki materialne biorą zawsze górę nad statusem społecznym, decydują o szacunku lub pogardzie i, mimo okresowych zahamowań, pieniądz pozwala na przejście od rzemieślniczego warsztatu do świata interesu, na wymuszenie przyjęcia do Hanzy, do rynku, grona bogatych, a wreszcie nawet i do szeregów „patrycjatu”.

Miejskie zajęcia mogą być bardzo różne (i coraz bardziej się różnicują), lecz dominuje wśród nich mentalność kupiecka, która kształtuje wrażliwość i zachowania. Jak podkreślił R. Lopez, wielu rzemieślników było jednocześnie kupcami *part-time*; pracujący za zapłatę rzemieślnik sprzedaje swe umiejętności, posiadacz nieruchomości sprzedaje pokój lub samą ziemię, prawnik — wiedzę, profesor — kulturę, robotnik — siłę fizyczną, sztukmistrz — zręczność, prostytutka — ciało. Ich *ministeria*, ich zajęcia, są uszeregowane w system wzajemnej wymiany, którą jedni (teologowie) nazywają wspólnym dobrem, a drudzy (mieszczanie) towarem, według słusznej ceny ustalonej dzień po dniu w pieniądzu na rynku lub w miejscu rekrutacji.

Na wielkich i małych, grubych i chudych, wielkich i drobnych (przyp. tłum.).

Pieniądz jest bowiem krwią miasta, jego życiodajnym płynem (L. K. Little) i podstawą organizacyjną. Gdy mieszczanin pojawia się w jakiejś *chanson de gestes*, w *fabliaux* lub w przysłowiu, jest on zawsze kupcem — najbardziej oczywistym przedstawicielem brzęczącej monety. Kler, jeśli nie oskarża go o uprawianie lichwy, wypomina mu to przywiązanie do pieniądza, tę jego *avaritia*.

Mieszczańskie bogactwa zachowują prawie zawsze część swego pierwotnego charakteru, a mianowicie ruchomość. Łatwe do ukrycia lub do ostentacyjnego pokazywania, złożone ze sztabek złota, cennych naczyń, a później także i z form kredytu i kontraktu (zakłady, pożyczki wojenne, depozyty bankowe), bogactwa te są naprawdę dynamiczne i żywe. Nawet i mimo sukcesu pozostają względnie elastyczne: domy, warsztaty, stragany, usytuowane w po-bliżu miasta ziemię łatwo jest sprzedać. Co zaś się tyczy patrycjuszy, posiadaczy włości senioralnych i herbów, nigdy nie staną się oni kategorią, która żyje z samych tylko dochodów od posiadanego majątku. Jeszcze w XIV wieku często zajmują się wymianą walut, pobierają opłaty za przejazd i prawo wjazdu oraz ściągają podatki, jak na przykład rycerze z Arles, Marsylii czy Pizy, którzy w XII wieku zbudowali swoje fortuny, przywłaszczwszy sobie związane z solą, zbożem czy tkaninami prawa podatkowe.

Liberalna historiografia, zafascynowana krążeniem pieniądza, doskonałością technik handlowych i olbrzymimi możliwościami stojącymi otworem przed inicjatywą prywatną, chętnie dopatrywała się w każdym mieszkańcu włoskiej czy flamandzkiej metropolii bohatera handlowego sukcesu. Nie należy dać się zwieść tej połączanej legendzie. Niewielu było tych, którzy gotowi byli wystawić na ryzyko swe szczupłe oszczędności w zamorskich wyprawach, a także, oddając się lichwie, zbawienie własnej duszy. Każdy mieszczanin, chcąc nie chcąc, był jednak czuły na dobre gospodarowanie pieniądzem, na przesunięcia kapitałów, na wydarzenia, które bezpośrednio dotyczyły rynku zaopatrzenia i zbytu; Pizańczycy, Genuńczycy — ponieważ zależeli od romańskiego, sycylijskiego lub rodkańskiego zboża; flamandzcy tkacze i sukiennicy — ponieważ bali się bezrobocia, gdy przerywał się napływ angielskiej wełny; paryscy i lyońscy

robotnicy około 1430 roku — gdyż zawarty z Burgundią pokój oznaczał dla nich łatwiejsze życie...

Świeżo osiadły w mieście, wyobcowany wiejski emigrant odkrywał więc świat o szerokich horyzontach, który szybko zmuszał go do refleksji nad wartością pracy i czasu. W tym ośrodku nowej gospodarki — na rynku lub w miejscu rekrutacji — uczył się on, że ceny pełe się zmieniają, podobnie jak mody i warunki.

Fasady dwunastowiecznych katedr często dekorował starodawny temat koła fortuny, które nieustannie prowadzi społeczeństwo i jednostki do powodzenia lub ruiny. Obraz ten stanowił ostrzeżenie, wywoływał niepokój (bogaty) i budził nadzieje (biedny); i doskonale oddawał to, czym ten typowo miejski ferment szokował zwolenników tradycyjnych wartości: nieustanne zmienianie się stanu i położenia ludzi.

Kroniki, opowieści i pieśni pełne są parweniuszy (*paruenus*), ludzi zaczynających od niczego, którzy dzięki lichwie, handlowi czy pracy ręcznej doszli do szczytów władzy. *Exempla*. Nawet w najszczęśliwszym okresie rozwoju, pierwotnym warunkiem fortuny było posiadanie, od samego początku, pieniędzy i wiemy dziś, że wielu dwunastowiecznych kupców-patrycjusza było synami osób bogatych (urzędników publicznych lub rycerzy) i że wielu „nowobogackich” było po prostu przybyłymi z innego miasta bogaczami. „Opowieści te jednak zawierają ziarno prawdy; wielcy kupcy genueńscy około 1200 roku czterokrotnie zwiększyli swoje kapitały w ciągu pięciu lat, a w piętnastowiecznej Wenecji dochody z handlu z dalekimi krajami przynosiły zyski do 40 procent. Dojście do wielkiego bogactwa mogło więc być niezwykle szybkie; równie szybka mogła być ruina. Adam z Halle w *Jeu de la feuillee* pokazuje nowych bogaczy z Arras, lecz jednocześnie ubolewa nad upadkiem Thomasa de Bourrienne, zmuszonego do porzucenia handlu tkaninami i stania się zwykłym handlarzem piwa. Głośne bankructwa są tak samo liczne jak i wielkie sukcesy; „powodzenie jest dziełem przypadku”, napisze około 1430 roku *Bourgeois de Paris*, a w nowym florenckim katastrze roilo się od wielkich nazwisk ludzi popadłych w ruinę...

Przez długi czas „starodawne rody”, patrycjusze, przedsiębiorcy, handlarze żywnością, juryści zmieniają się lub wspólnie stają

u szczytów władzy i w radach miejskich. Podczas gdy szeregi pospólstwa (*popolo minuto*) stale rosły, powiększając się o upokorzonych biedaków, niekiedy upadłych bogaczy, częściej zaś wywodzących się z grona płatnych robotników, wystawianych przez stałe bezrobocie na niepewność losu. Pełnemu przepychu bogactwu odpowiadała zatem straszliwa nędza, która wydawała się skandaliczna tylko wtedy, gdy jej ofiarą padała ludność miasta. Los innych nikogo nie wzruszał. Czyż tłum żebraków nie jest wskaźnikiem bogactwa miasta? Dzieląca bogatych i biednych przepaść może czasami się zmniejszyć, jak na przykład między 1350 a 1450 rokiem, lecz zawsze pozostaje ona ogromna, nawet i wtedy, gdy wstrząsające położeniem ludzi procesy ulegają zahamowaniu.

Jednak przemiany społeczne nie są jedynym zjawiskiem, któremu mieszczanin zmuszony jest stawić czoło. Jak podkreślili L. K. Little i J. Le Goff, specjalizacja pracy rodzi w mieście specyficzne, nieznanne wsi problemy. Jednostki oddają się silnie zróżnicowanym zajęciom i często stają przed problemem wyboru (wystarczy przypomnieć nieustanne przystosowywanie się gospodarki do zmieniających się warunków przemysłowych i handlowych między 1200 a 1500 rokiem), a więc i przed problemem moralnym. Życie miejskie zmusza zatem do uświadomienia sobie wartości pracy, zarobku, pożyczki, bogactwa i biedy. Konieczność długotrwałego celibatu młodych, istnienie sprzedających kobiet i obecność dużej liczby kleryków podawały w wątpliwość nieprzystosowaną do nowych warunków życia moralność seksualną. Całe pokolenia intelektualistów zastanawiały się nad tymi niepokojącymi problemami, szukając na nie odpowiedzi. Społeczeństwo posiadało bowiem środki samokrytyki: dialektyka i scholastyka zmuszały jednostkę do wysiłku i przyzwyczajały ją do nieustannego podawania wszystkiego w wątpliwość, łączyły inteligencję z praktyką dyskusowania i przyuczały do różnorodności opinii, wymiany poglądów i doświadczeń, wciągając w nie jednocześnie duchownych, kupców i robotników fizycznych. Najważniejsze ośrodki studiów zamykają się stopniowo w sobie i przekształcają w tradycyjne uniwersytety. Sytuacja ta trwała przez czas dostatecznie długi, by zmodyfikować wiele postaw myślowych. Istniało zresztą wiele miejsc kontestowania i intelektualnej czy moral-

Hej konfrontacji. Dokonywało się to przy pulpicie kaznodziejów z zakonów żebraczych, wytykających błędy słuchaczom; na placu, gdzie kształtowała się opinia publiczna; w karczmie, na scenie świeckiego teatru, w grupach młodzieży uważającej się za „opozycję” w stosunku do ludzi, którzy osiągnęli już pewną ustabilizowaną pozycję. Autor *Enfances Vivien* wprowadza na scenę mieszczańskiego syna nie mogącego już zrozumieć mentalności ojca, a Christine de Pisań opowiada, mówiąc o Paryżu swoich czasów, że młode i starsze pokolenie wzajemnie nie mogło się znieść.

Kontestacja ta wyrażała się czasami w ośmieszaniu, w karnawałowych obrzędach, w demonstracyjnych aktach (Franciszek z Asyżu publicznie zrzucił swój płaszcz) i dołączała do napięć, wywoływanych niesprawiedliwościami handlu, rywalizacją między poszczególnymi klanami i rodzinami. Zjawiska te czyniły z miasta świat nieustannych konfliktów, przyczyniały się powoli do powstania nowej kultury, budząc równocześnie niepokój i rodząc przemoc.

Dzieje zachodnioeuropejskich miast usiane były epizodami gwałtów, trwogi i powstań, których stawką był honor rodziny, udział w radzie miejskiej lub warunki pracy. Walki te stawiają przeciw sobie różnych „magnatów”, a także tych ostatnich i „pospólstwo”. We Włoszech przeciwstawiają sobie prawdziwe, zdominowane przez klany stronnictwa, a w wielkich miastach flamandzkich przemieniają się w prawdziwe wojny klasowe, pełne masakr, zesłań na wygnanie i zniszczeń. Liczne, szczególnie między 1250 a 1330 rokiem, walki prowadzą do zniszczenia dawnych bogaczy i do poszerzenia oligarchii. Druga fala zaburzeń, w których bardzo wyraźne było zabarwienie społeczne (*ciompi* w Sienie i Florencji, *maillotins* w Paryżu i inne), wstrząśnie światem mieszczańskim w XIV wieku. Porażka biedoty miejskiej (*popolino*) nie położy kresu napięciom, jakie tu i ówdzie doprowadzą do efemerycznych wybuchów terroru. Stale będą się one wyrażać w formie ukrytej, „zatomizowanej” wojny, którą w źródłach trudno jest odróżnić od zwykłego chuligaństwa. Rzucane w nocy w okna właściciela kamienie, brutalne pobicie wierzyciela, bójki między konkurującymi ze sobą grupami zawodowymi łatwo uznawane były przez sędziów za przypadki zwykłego gwałtu.



Innymi słowy, większość mieszczan, choć przeżyła długie i trudne okresy napięć, choć udało się jej uniknąć okrucieństw powstań i represji, musiała jednak niemal codziennie stawiać czoło atmosferze gwałtu i przemocy. Czy trzeba mnożyć tu przykłady? We Florencji, Wenecji, w Paryżu, w Lille, w Dijon, w Awinionie, w Tours czy w Foix archiwa sądowe ujawniają zaskakująco dużą liczbę popełnionych z zimną krwią aktów zemsty, indywidualnych lub grupowych utarczek i bójek, które kończyły się ciosami noża lub żelaznego pręta. Często dochodziło do zbiorowych gwałtów, które na zawsze znaczyły los nieszczęsnych, wyrwanych wśród nocy z ich mieszkań i pobitych dziewcząt.

Te akty gwałtu i przemocy popełniane były najczęściej przez młodych, ale często także przez dorosłych, wywodzących się z niższych warstw społecznych, którzy w niczym nie odróżniali się od dobrych obywateli. „Miasto zachęca do przestępstwa”, pisze nie bez racji B. Chevalier. W istocie w miastach doliny Loary pod koniec XIV wieku przestępstwa wydają się dwa razy częstsze niż w otaczających je wsiach, a we wsiach niziny lionńskiej kary za gwałty są zdecydowanie rzadsze niż w Lyonie czy Awinionie.

Wino —jako że częstym zarzutem jest pijaństwo — wszystkiego nie tłumaczy, podobnie jak nie wyjaśnia tego samo posiadanie broni, którą, mimo municypalnych zakazów, każdy nosi przy sobie. Przykład idzie z góry. W Reims, na początku XIV wieku, wymiar sprawiedliwości nie był w stanie przeszkodzić wielkim rodom w rozwiązywaniu sporów przy użyciu broni. Prawem dozwolone akty gwałtu (egzekucje kary śmierci, tortury, przemarsze przez miasto i tak dalej) oferowane są ludności jako widowiska, a domowa moralność rozwiązuje problemy we własnym kręgu. Nie żywi się zresztą większego zaufania do wymiaru sprawiedliwości, którego więcej się obawiano niż szanowano i który był nieskuteczny i kosztowny. Urażona jednostka ucieka się więc natychmiast do gwałtu, aby uratować swój honor. To właśnie w imię honoru, który, ich zdaniem, miał zostać podeptany, młodzieńcy mszczą się na dziewczętach. Podobnie jak przemoc, honor jest w miastach zjawiskiem powszechnym, a także wysoko cenioną wartością (możnych miejskich nazywa się nawet „pełnymi honoru” — *onoreuoli*). Nie ma szacunku bez honoru, nie

mii honoru bez władzy. Pieniądz i przyjaźnie bogacza wzmacniają jego honor, a pozbawiony środków materialnych robotnik uważa swoją dobrą reputację za największy kapitał. Dlatego właśnie w Lille czy w Awinionie w bójkach najczęściej ścierają się sobie równi. W Jlice, place, wszystkie miejsca publiczne stają się sceną, na której można zyskać lub utracić honor. W karczmach, stanowiących punkt spotkania osób z różnych dzielnic, dobrze jest przestrzegać rady przodek z *Euangiles des quenouilles*: „dwaj przyjaciele, wspólnie spożywający posiłek, nie powinni pić równocześnie, lecz jeden po drugim, by móc sobie przyjść z pomocą w razie potrzeby”.

Codziennie gwałty wzmagają poczucie niepokoju i choć władze miejskie czasami je potępiały, to tak naprawdę nie starały się ich wykorzenić (za przykład może posłużyć zarówno Wenecja, jak i Dijon). W niższych warstwach społecznych strach dołączał do wielu innych trosk, do obaw, że zostaną pozostawieni swemu własnemu losowi przy kompletnej obojętności innych. Przykładem może być *Signora Povera*, „Pani Bieda”, którą Jan z Meung opisuje okrytą starym workiem, „trzymającą się z dala od innych (...), skuloną w jakimś kącie niczym zabiedzony pies”, smutną i pełną wstydu, której nikt nie kocha.

Upicino de Canistris, autor dzieła o sławnych czynach Pawii (*Liber de laudibus civitatis ticinensis*, 1330 r.), wyjaśnia, że w tym liczącym około 50 000 mieszkańców mieście „wszyscy się znają, a gdy ktoś pyta o adres, uzyskuje go natychmiast, nawet jeśli dana osoba mieszka na drugim krańcu miasta, mieszkańcy miasta spotykają się bowiem dwa razy dziennie czy to w podwórzu ratusza, czy na placu w pobliżu katedry...”.

Jest to wyidealizowany obraz Pawii, ponieważ nie ulega wątpliwości, że w czasach Upicina mieszkańcy tego miasta na pewno już się wszyscy nie znali. Marzył on o mieście idealnym, które zginęło w toku postępów urbanizacji XII i XIII wieku. Tylko starcy, *majores*, mogli zbierać się dwa razy dziennie na placu. Pozostali mieszkańcy musieli przede wszystkim stworzyć sobie własny świat, „odbudować” własną wieś, znaleźć przyjaciół, a może nawet i krewnych, we własnej dzielnicy i z sąsiadami.

WŚRÓD SĄSIADÓW I PRZYJACIÓŁ

Gdy jest się w dobrych stosunkach z sąsiadami, nie żyje się wśród obcych, stwierdza Paolo z Certaldo, a lionczyk Francois Garin zgadza się z nim i mówi, że sąsiedzi są przyjaciółmi i powinni jako tacy postępować.

Średniowieczna zabudowa miejska sprzyjała i ułatwiała życie dzielnic. W miastach, często wieloośrodkowych, dawne grody zachowywały odrębność, a czasem nawet i własne obyczaje i przywileje. Aglomeracje rodzin szlacheckich dzieliły terytorium miejskie na mniej lub bardziej zamknięte w sobie przestrzenie. W pełnych wież dzielnicach skupiały się domy przynależące do tego samego rodu, zośrodkowane wokół jednego pałacu, jednej loggi, dworu i kościoła i zamieszkiwali w nich krewni prawdziwi i dokooptowani, klientela i służba.

Również i imigranci osiedlali się w tych samych parafiach, a to z różnych powodów. Najpierw dlatego, że znalezienie domu i zdobycie prawa wykonywania zawodu było bardzo trudne. Także wybór miejsca zamieszkania w mieście był uwarunkowany w dużym stopniu związkami przyjaźni czy pokrewieństwa, ponieważ ci nowi mieszkańcy odczuwali potrzebę rozmawiania w domu czy na ulicy z osobami mówiącymi tym samym co inni językiem... Tak więc dawni wiejscy sąsiedzi stawali się sąsiadami również w mieście. Te dominujące cechy etniczne dzielnic zauważamy zarówno we Florencji, jak i w Lyonie, w Paryżu, jak i w miastach kastylijskich (gdzie są szczególnie silne i czasami narzucone przez władze) i często pokrywają się ze skupiskami przedstawicieli zawodów, co, w przypadku pewnych profesji, było bardzo częste (rzeźnictwo, wyprawianie skór, a zwłaszcza barwienie).

O organizacji wewnętrznej dzielnicy decydowały początkowo wymogi obrony, a następnie bezpieczeństwa publicznego. To one sprzyjały nabieraniu przez nią charakteru odizolowanej wysepki (*cuareel* w Reims, *moulon* w Langwedocji, *gache* w Prowansji), którą mogła stanowić dana ulica czy grupa skoncentrowanych wokół jednego lub kilku podwórz domów. Taki był charakter życia sąsiedzkiego, z mniej lub bardziej wyraźnymi granicami, z jego

środkiem politycznym, ze świętymi patronami, z jego krajobrazem i z własnym kolorytem.

Dla świeżo osiadłego w mieście przybysza dzielnica ta stanowiła znajomą, łatwą do ogarnięcia przestrzeń, w której punktami odniesienia były nieformalne miejsca kontaktów międzyludzkich: karczma, gdzie zbierali się mężczyźni, cmentarz, gdzie bawiły się bądź tańczyły dzieci i młodzież; placiki, te prawdziwe wiejskie place, na których dość swobodnie dyskutowano o sprawach miasta; studnie i piekarnia, gdzie zbierały się kobiety.

Wśród mieszkańców tej samej dzielnicy, spotykających się tysiąc razy dziennie, których rozpoznawało się po głosie czy po wyglądzie, każdy czuł się u siebie. Blisko domu, przynajmniej we Francji, mniej kontrolowano własne słowa czy gesty, a większość czasu spędzano na ulicy — która przede wszystkim, zanim stała się miejscem publicznym, należała do mieszkańców, jako nieodzowne przedłużenie ich domu mieszkalnego czy warsztatu. Dzieci bawią się na niej dość bezpiecznie, mogą po niej przechadzać się dziewczęta, również i te w wieku zamążpójścia (we Włoszech mogły tylko przyglądać się życiu ulicy z okna pokoju), a w Dijon w okresie wiosenno-letnim kobiety różnej kondycji i w różnym wieku przędły na kołowrotku, siedząc przed domem i omawiając sąsiedzkie wydarzenia. Nie wzbraniano im podnoszenia oczu i przywoływania mężczyzn po imieniu. Ci ostatni w upalne dni częstowali przyjaciół przed domem winem lub zbierali się w piwnicy przy beczkach (w Awinionie, podobnie jak i w Toskanii, gdzie lokale te były otwarte dla wszystkich), podczas gdy kobiety z szerszego sąsiedztwa niemal codziennie zajęte były czymś w tym czy innym domu, przy przygotowującej się narzeczonej, przy szykującej się do ślubu pannie młodej, przy rodzącej, przy zmarłym, przy którym czuwano przed uroczystym pogrzebem.

W Dijon, w przeddzień świąt, JPemoiselle Marie, żona mieszczanina Pierre'a Damy'ego udawała się wraz z sąsiadkami do łaźni parafialnych, czasami w towarzystwie mężów, z których jeden był sprzedawcą wina, a drugi — murarzem (1460 r.). Bogacze zaś lubili urządzać wesołe hulanki. Rodzina Berbisey udawała się na obiad do rodziny Molesmes razem z innymi „dobrymi” rodzinami z parafii

św. Jana; a około 1370 roku we Florencji, jak opowiada Franco Sacchetti, rodziny Bardich i Rossich nie gardziły stołem sąsiada, złotnika. W zimie drobniejsze mieszczaństwo zbierało się na nocnych czuwaniach. Tam spotykali się, od Burgundii po Bretanię, mężczyźni, kobiety, dziewczęta, plotkarze i robotnicy w jednym, nadającym się do tego domu, czy też specjalnie na tę okazję wzniesionym baraku, czy wreszcie — najczęściej — w kościele, w którym parafianie czuli się jak u siebie w domu. Robotnicy i młodzież chętniej chodzili do gospody, gdzie oddawali się picciu, śpiewom i grom (w szulerni), a potem udawali się na nocne wyprawy, polując na dziewczęta czy rywalizujące bandy w innej dzielnicy.

W przypadku nieszczęśliwego zdarzenia, bardziej gwałtownej sprzeczki małżeńskiej, wezwania o pomoc — sąsiedzi byli natychmiast gotowi wmieszać się, pogodzić i przyjść z pomocą. Były to małe wydarzenia tego sąsiedzkiego świątka pełnego „codziennych, wzajemnych świadczeń”, prowadzących do łagodnej integracji młodych i nowo przybyłych, a także budziły zadowolenie wypoczywających na ławkach i wygłaszających sentencje starców. Działo się tak w środowisku dobrych sąsiadów, ale sąsiedztwo nie zawsze odznaczało się tym pociągającym, tak chętnie opiewanym przez pisarzy i moralistów obliczem. Jednakże również i w mniej uprzywilejowanych dzielnicach (pomijając rejony skrajnej nędzy) więź sąsiedzka odgrywała rolę o podstawowym znaczeniu. Umacniała poczucie tożsamości, a czasami nawet je tworzyła, przyjmowała przybywającego z zewnątrz praktykanta czy robotnika, nazywając go tylko po imieniu i nadając mu szybko jakieś, często pochodzące od rodzinnej miejscowości, przezwisko, które później przekształcało się w patronimiczne nazwisko umożliwiające młodemu wejście w komitywę ze zgraną, połączoną hałaśliwą zabawą, grupą. I to sąsiedztwo właśnie sankcjonowało małżeński status pary imigrantów, uprawomocniało ich związek, nawet jeśli nie został on zawarty przed księdzem (przypadki znane z Włoch), przy akompaniamencie pełnych zgiełku ceremonii, towarzyszących weselnemu orszakowi i nocy poślubnej. Sąsiedztwo przyzwalało na powtórny ślub w zamian za rozdanie pieniędzy stowarzyszeniom wdów i bractwom młodzieżowym lub też je sankcjonowało grubiańską, poranną wrzawą. Czasem wymię-

i łało cudzoziemcowi winnemu porwania należącej do parafii dziewcz-
/yny karę pieniężną, uznawało żyjących w konkubinacie pod wa-
runkiem, że nie uwłaczali dobrym obyczajom. Tolerowało również
pwego rodzaju prywatne burdele, jeśli nie zakłócały bójkami spokoj-
nego życia w dzielnicy lub nie zagrażały występkami jego zdrowiu. I
Y/.ytoczmy jeden tylko przykład. W Awinionie, gdzie—jak pokazał •I.
Chiffolleau — system sądowy był bardzo surowy, urzędnicy świeckich
sądów mieli prawo wstępu do prywatnych domów mieszczkań-Hkich w
celu skontrolowania, czy dochodziło tam do nierządu, cudzołóstwa, czy
konkubinatu. Rodziło to „nadużycia”. Papież Paweł II zdecydował w
1465 roku, że tego rodzaju interwencje mogły mieć miejsce tylko
wtedy, gdy formalnie prosili o nie na piśmie przyjaciele, krewni i
sąsiedzi tych domniemanych winowajców. Ustępstwo to nie było
niczym niezwykłym. Papież sankcjonował jedynie istniejącą sytuację,
podobną do sytuacji w wielu innych miastach, u należącym do danych
grup terytorialnych mężczyznom przyznawano w ten sposób prawo
określenia własnych obyczajów społecznych.

To wreszcie sąsiadom przypadał aż do XIV wieku obowiązek
przejęcia ciała zmarłego w celu odprowadzenia go na cmentarz
parafialny. Źródła rzadko kiedy pozwalają nam poznać rzeczywiste
rozmiary różnorodnych związków społecznych wewnątrz dzielnicy czy
parafii, lecz wydaje się, że były one zawsze wyjątkowo różnorodne i
intensywne. W Lyonie przewoźnicy i najemni robotnicy z dzielnicy
Saint-Vincent w czterech piątych przypadków żenili się z dziewczętami
z własnej parafii (krótco po 1500 r.). W piętnasto-wiecznej Florencji
większość małżeństw była zawierana w obrębie bractwa czy dzielnicy
(*gonfalone*), a nawet i ci mężczyźni, którzy ze względu na sytuację
ekonomiczną czy ambicje polityczne „wychodzili” poza dzielnicę,
wybierali na rodziców chrzestnych swoich dzieci sąsiadów i przyjaciół.
Pochówek we własnej parafii zdecydowanie przeważał, zwłaszcza
wśród ludu, nad atrakcyjnością cmentarzy zakonów żebraczych i nikt w
ostatniej woli nie zapominał o radzie kościelnej (J. Chiffolleau, B.
Chevalier).

Tę spójność systematycznie umacniały („apoteoza poszerzonej
prywatności”, by użyć wyrażenia Ch. de La Ronciere) uroczystości,

przede wszystkim rodzinne: chrzty, wesela, pogrzeby. Były bardzo wystawne w przypadku wpływowych rodzin, takich jak Badouche czy Gournay w Metz, czy Rucellai we Florencji. Zaproszeni goście liczyli się na setki, a nawet tysiące, ale uprzywilejowane miejsce i stół w pobliżu loggi zarezerwowane były dla sąsiadów. Liczba gości była mniejsza, gdy ucztę urządzały osoby z ludu, lecz robotnicy i grajkowie stanowili zawsze asystę bohatera dnia, dziecka, pana młodego czy zmarłego. Na uroczystościach karnawałowych czy też święta wiosny sąsiedzi wspólnie przygotowywali wozy i kostiumy, a przy okazji odpustu, po uroczystej mszy i kazaniu, rodziny zbierały się w udekorowanej zielonymi gałązkami dzielnicy, na ucztę przy udziale „pary królewskiej” i jej synów. Krewni, przyjaciele i sąsiedzi stanowili w tym dniu jedność i nikt się nie sprzeciwiał królom święta.

Prawdziwa pobożność polegała na przestrzeganiu świeckich i religijnych wspólnych obrzędów, a za rozkwitem własnych rytów poszczególnych grup terytorialnych kryły się przekonania, obawy i nadzieje. Prawdziwy katolik powinien być przede wszystkim wierny zbiorowym obyczajom, dobry ksiądz zaś powinien skrupulatnie przestrzegać rytów parafialnych. Święta — te wielkie liturgie sąsiedzkiej żarliwości religijnej — podtrzymywały dobrosąsiedzkie stosunki i czyniły pewne, nie zawsze (aż nazbyt często!) demokratycznie ustalone normy łatwiejszymi do zniesienia. Dzielnice miały swoich przywódców, patrycjusza czy lokalnych wybitnych obywateli, często również i braterstwo wzajemnej pomocy (związek, jałmużna, miłosierdzie itd.), które często także sprawowało kontrolę i niekiedy wykluczało ze zbiorowości.

J. Heers dostarcza cennych przykładów: *Vicinia sancti Donati* w Genui skupiała około połowy XV wieku mieszkańców okolic Porta Soprana. Do społeczności tej mieli prawo należeć wyłącznie sąsiedzi; gdy jeden z nich przenosił się gdzie indziej i opuszczał dzielnicę, zostawał z niej natychmiast wykluczony. Nowo przybyły, by zostać do niej przyjętym, musiał uzyskać przychylny głos trzech czwartych współmieszkańców. Można więc przypuszczać, że przynależność do *uicinia* była koniecznością dla głów rodziny, lecz drakońskie warunki, które regulowały przyjęcie do niej, stały się potężnym narzę-

cl/u-m normalizacji i przymusu; można również przypuszczać, że nie przyjętemu do *vicinia* sąsiadowi nie pozostawało nic lepszego, niż wcześniej czy później opuścić dzielnicę. W najlepszym wypadku był mi bowiem pozbawiony zbiorowej solidarności, miłosierdzia i uczestnictwa w duchowych korzyściach parafii. Musiał więc pukać <lo wielu drzwi i zwracać się do wielu należących do parafii bractw, których zwierzchnicy skupiali w swych rękach władzę tym większą, że byli jednocześnie pośrednikami. Reprezentowali bowiem zarazem sąsiadów w radach miejskich, a także władze miejskie w swojej dzielnicy; mogli zachowywać się jak przyjaciele (ograniczać podatki, wyłączać z obowiązku straży itp.) lub jak ciemężyciele (zgłaszając podejrzanych), mogli wzmocnić lub osłabić sąsiedzką spójność. Samo zaś istnienie bractw dzielnicowych (pomijając bractwa parafialne, które brały początek z innego rodzaju wspólnych obowiązków) dowodzi, iż dobre współżycie sąsiedzkie nie było zjawiskiem naturalnym. Podobnie jak każda wspólnota ludzka, również i sąsiedztwo znało obok okresów spokoju okresy niepokojów i burz. Klęski żywiołowe zmuszały do nieustannego odbudowywania, a kruchość więzi sąsiedzkiej była spowodowana nie tylko epidemiami zarazy, lecz także i słabością wewnętrzną. W Dijon, na przedmieściach, w przypadku nocnych napadów, w czterech piątych wypadków sąsiedzi nie interweniowali ze strachu, a w Wenecji cudzołóstwo i gwałt najczęściej zdarzały się na terenie dzielnicy (R. Ruggiero).

Dla niektórych wreszcie „satisfakcja z przynależności” do grupy sąsiedzkiej (M. Marineau) miała swe strony negatywne: ograniczała pragnienie niezależności. Mieszczanin *Menagier de Paris* pragnie żyć spokojnie u siebie w domu, z żoną, bez mieszania się w sprawy innych, lecz, choć według ogólnie rozpowszechnionego w XIII wieku powiedzenia „każdy jest królem w swoim domu”, nieliczni tylko mogli cieszyć się przywilejem tej królewskości. Franco Sacchetti odsłania nam machinacje pewnego mężczyzny, rozjątrzonego spory w łonie sąsiadującej pary, od której dzieliła go tylko cienka ścianka: „wąskie uliczki przyczyniają się do rozpowszechnienia podglądaczy (...) i nic ważnego nie może na dłużej umknąć uwadze niedyskretnych sąsiadów” (Ch. de La Ronciere).

Renard le Nouel pokazuje brzuchatego mieszczanina, „bogatego < > pod każdym względem”, który posiadał na wsi dwór, gdzie mógł oddychać lepszym niż w mieście powietrzem. Zanieczyszczenie miejskiego powietrza? Człowiek w mieście niewątpliwie musiał bronić swej prywatności. Sezonowe migracje mieszczan do ich spichlerzy czy gospodarstw rolnych niewątpliwie były uwarunkowane różnorodnymi potrzebami natury gospodarczej, sanitarnej i klimatycznej (we Włoszech), lecz także i potrzebą odizolowania się i rozrywki. To właśnie w swych wiejskich domach bogaci mieszczanie znajdowali czas na wycieczki, rozmyślenia i lekturę. Poczynając od XIII wieku, miejskie powietrze zaczęło ciążyć. Już na początku XIV wieku *Bourgeois de Valenciennes* wyrzeka przeciwko obowiązkowym spotkaniom, które nie odpowiadały ani jego mentalności, ani obyczajom. Nikt, biedny czy bogaty, nie był zwolniony od uczestniczenia w uczcie i od wzięcia udziału w plebejskich tańcach.

W Walencji w 1440 roku rzemieślnicy skarżyli się przed sądem na obrzędy, do których zmuszali ich płatni robotnicy z rejonu Porta Tordeon z okazji wesela lub powtórnego ślubu. Skarżyli się na brutalność i nieprzyzwoitość tych zabaw. Te należące do klas średnich osoby niechętnie były endogamii, a zwyczaje wspólnoty ciążyły im. Dążenie do spokrewniania się z rodzinami tej samej kondycji społecznej skłaniało najważniejsze osobistości do szukania krewnych poza swoją dzielnicą, a czasami nawet i poza własnym miastem. Podczas gdy jego ojciec wybrał sąsiadów za mężów dla córek, Flo-rentczyk Łapo di Giovanni Niccolini daje wyraz pragnieniu wyrwania się z dzielnicy; żaden mężczyzna z jego rodziny nie żeni się w dzielnicy Santa Croce, lecz tego rodzaju związki kojarzone są przeważnie z rodzinami z dzielnicy Santa Maria Novella na drugim krańcu miasta (Ch. Klapisch-Zuber). Również i wśród pospólstwa (*popolo minuto*) endogamia jest mniej rozpowszechniona wśród tych, którzy posiadali jakąkolwiek własność, niż wśród właściwego proletariatu (S. K. Cohn).

Pomieszanie przez ludzi pióra i moralistów pojęć pokrewieństwa, przyjaźni i sąsiedztwa wskazuje, że dla wielu był to trudny do osiągnięcia ideał. Dlatego właśnie obrzędy karnawałowe obarczały najbardziej wpływowego sąsiada najwyższą odpowiedzialnością za

ul rzymanie pokoju między rodzinami, a jeśli uchylał się od zadania, przemieniały go w żalosego bohatera przejażdżki na grzbiecie osła; w ten sposób chciano uczynić z sąsiedztwa obowiązek przyjaźni.

Jednak, i jest to niezmiernie ważne, dzielnica nie była całym światem; nie można było spędzić życia tylko wśród sąsiadów, nawet jeśli byli oni przyjaciółmi. Codzienne potrzeby zmuszały mieszczanina, który dysponował jakimiś skromnymi nawet środkami, do udania się na ulice, gdzie handlowano towarami luksusowymi, do kupienia ładnego kawałka mięsa w wielkim sklepie rzeźniczym, do skosztowania wyborowego wina w sławnej gospodzie. Paryżanin przejdzie się po Grand Pont, mieszczanin Arras czy Sieny — po placu. Ciągłe się tam coś dzieje, a wszyscy, nawet jeśli nie chodzą regularnie na niedzielną mszę, udają się od czasu do czasu do kościoła któregoś z zakonów żebraczych, by się tam spotkać, popatrzeć na unoszącego poświęconą hostię księdza czy posłuchać kazania.

Wymogi pracy jednak w największym stopniu zmuszają do nieustannego poruszania się po mieście. Miejsce pracy i życie rodzinne wcale nie są nierozłączne, jak zdają się sugerować pewne tradycyjne wzorce. We Florencji większość wynajmujących warsztaty rzemieślników mieszka na innej ulicy, a czasem wręcz w innej dzielnicy. W Paryżu biedniejsi urzędnicy sądowi czy zaczynający karierę prokuratorzy nie mogą sobie pozwolić na opłacenie izby czy mieszkania w pobliżu Chatelet czy Palais, a wiadomo również, że proletariusze „o niebieskich paznokciach” flamandzkich ośrodków produkcji tekstylnej zamieszkiwali często na przedmieściach, gdyż panowie miasta nie chcieli, by pozostawali oni w obrębie miejskich murów po zakończeniu dnia pracy.

Również i ci kupcy i rzemieślnicy, mający swe warsztaty blisko domu, zmuszeni byli udawać się na targ czy też przedkładać swe wyroby municypalnym inspektorom. Jeszcze inni zaś chodzili od warsztatu do warsztatu z zastępem swoich robotników i przyuczających się do zawodu czeladników. Najbiedniejsi wreszcie udawali się codziennie na plac, gdzie odbywała się rekrutacja do pracy i błakali się od jednego do drugiego chwilowego zajęcia, nigdy nie osiągając stabilniejszej pozycji. Brak stabilizacji był więc wspólnym losem całej masy biedoty i skromniejszego społeczeństwa (w Paryżu, jak i Ar-

les czy Pizie). Uciążliwa bieda rozbijała poczucie lokalnej solidarności w chwili, gdy mogłoby się ono ukształtować; nieznane jej było dobre sąsiedzkie współzycie.

Wspólnie z przyjaciółmi stawiać czoło niebezpieczeństwu życia w mieście, bronić własnego chleba, życia, dobrej śmierci — takie były zasadnicze powody, które skłaniały wszystkich do wstąpienia do jakiegoś bractwa. Kryzys i klęski żywiołowe późnego średniowiecza sprawiły, że te pobudki stawały się jeszcze silniejsze. Dlatego właśnie ruch bractw przekształcił między 1250 a 1500 rokiem strukturę zachodnioeuropejskich miast.

Przez pewien czas jedynie najpotężniejsi mieszczaństwo mogli dostąpić uznania swoich cechów i gildii i prowadzić w ich obrębie dostatnie życie, ciesząc się podziałem odpowiedzialności i korzystając z wzajemnej protekcji, której odmawiali innym. Plebejskie bractwa wydawały się im niebezpiecznymi ogniskami rebelii czy heretyckiej dewiacji. Przynależący do cechów i *artes*, raz doszedłszy do władzy, przez długi czas zachowali tę postawę w stosunku do biedoty i jeszcze około 1400 roku, we Florencji czy Strasburgu, poddane ścisłej kontroli bractwa zawodowe musiały integrować się w ramach poszczególnych *artes* czy cechów — podstaw miejskiej organizacji społeczno-politycznej.

Jednak po opanowaniu miast zakony żebracze bardzo szybko zdały sobie sprawę z płynących z tych niewielkich, dobrowolnych związków korzyści. Odnosiły się do nich przychylnie i popierały ich tworzenie, podobnie jak i gminy, nieco spóźnione, które odkryły ich użyteczność i poza chwilami społeczno-politycznych napięć ogólnie były im przychylnie.

Jeszcze dość nieliczne około 1300 roku bractwa zaczęły się zatem szybko mnożyć. W ciągu dwóch stuleci doliczyć się już można ponad stu bractw w Awinionie, około sześćdziesięciu w Bordeaux i siedemdziesięciu pięciu we Florencji. Około 1500 roku we Francji miasta średniej wielkości miały około trzydziestu bractw (np. Arles, Aix czy Vienne), a każdy z tych związków liczył od kilkudziesięciu do kilkuset członków. Przeważająca część dorosłej męskiej społeczności — a i młodzież miała swoje opactwa — została w ten sposób poddana organizacji.

Niewątpliwie nie chodziło tu o zjawisko specyficznie miejskie, lecz we wsiach, nawet i tych, które silniej odczuwały wpływ miast (jak na przykład w Toskanii), bractwa, przy zachowaniu właściwych proporcji, nigdy nie były równie liczne. Chłop nie miał ponadto do dyspozycji tak szerokich możliwości wyboru, jakie po 1450 roku stały otworem przed miłującym stowarzyszenia mieszczaninem. Pobożne lub pokutne, zawodowe lub cywilne, rozrywkowe lub szpitalne, militarne lub ludyczne, bractwa pokrywają swą siecią całą przestrzeń miejską, nakładając się na siebie i tworząc pewną strukturę. Głowa każdej rodziny przynależy do dwóch, trzech, sześciu, a nawet dziesięciu tego rodzaju stowarzyszeń. W kręgach bogatych i średnich z wielokrotną przynależnością staje się regułą. Drobnym mieszczanin jest bardziej oszczędny — by zostać przyjętym, trzeba było zapłacić — tym silniejsze jest wówczas ich przywiązanie do wybranej grupy, która jest dla nich źródłem ludzkiego ciepła, a niekiedy prawdopodobnie także i awansu społecznego.

Bractwo jednoczyło bowiem ludzi różnego pochodzenia etnicznego, przybyszów z innych dzielnic; poszerzało zatem środowisko społeczne swych członków. Samo zaś bractwo zawodowe miało swój trzeci stan (właściciele i robotnicy stanowią dwa pierwsze) krewnych i przyjaciół, którzy płacili niższą składkę, lecz mieli prawo do wspólnych modlitw i uct.

Nowy członek nawiązywał w ten sposób przyjaźnie z obcymi, nie narażając przy tym na szwank honoru. Wszyscy w czasie ceremonii przyjmowania do bractwa składali uroczystą przysięgę na Ewangelię, zobowiązując się do przestrzegania pokoju i do powstrzymania się od wymawiania słów i popełniania czynów, mogących siać niezgodę i ściągnąć na całe stowarzyszenie zemstę boską lub ludzką. Utrzymanie pokoju i wzajemnej przyjaźni było naczelnym zadaniem przywódców — *bailów* (łac. *bailulus*), przeorów, kapitanów itp. — którzy oddalali pijanych, zawadiaków i szukających sprzeczki, rozstrzygali powstałe wśród członków bractwa spory i wykluczali z niego buntowników. Wstąpienie do bractwa zobowiązywało zatem do przestrzegania dobrowolnie przyjętych reguł. Tego rodzaju praktyka społecznego życia była niezwykle ważna przede wszystkim w przypadku stowarzyszeń młodzieżowych — brygad czy opactw, li-

cznych zwłaszcza w XV wieku. Skupiały młodzież w różnym wieku i różnej kondycji, a w ich obrębie struktury hierarchiczne, patriarchalne i ideologiczne były prawdopodobnie dość luźne — robotnik mógł zostać tu wybrany na przeora lub jego zastępcę, a organizowane przez te stowarzyszenia demonstracje, z ich umiarkowaną gwałtownością, dawały swobodny upust spontanicznej radości.

Obok roli pacyfikacyjnej bractwa odgrywały również rolę protekcyjną, a to w dwojaki sposób: pod względem materialnym wspólna kasa pozwalała na wspomnienie znajdujących się w potrzebie członków przez udzielenie im nisko oprocentowanych pożyczek, które oczywiście musiały być spłacone; na znalezienie im miejsca w szpitalu, niekiedy zarządzanym przez samo bractwo. W społeczeństwie, w którym polecenia i osobiste związki odgrywały podstawową rolę, bractwo zapewniało wsparcie dzięki nowej sieci protekcji oraz spełniało funkcję mediatora, interweniując u władz na rzecz swoich członków tym skuteczniej, że municypalizacja świadczeń społecznych rezerwowała podstawowe zapasy dla miejskiej biedoty, przykładając dużą wagę do miejskiego systemu jałmużny i przekształcając szpitale w przejęte przez mieszczan domy opieki.

Stowarzyszenia cechowała również swoista wertykalna solidarność duchowa. Miały one swoich naturalnych adwokatów w członkach niebieskiej hierarchii — świętych patronach, a jeśli msze i modlitwy za współbraci przyczyniały się do zbawienia dusz zmarłych członków, ci ostatni odgrywali w czyśćcu rolę wstawienników. Ten system duchowej asekuracji umożliwiał dobrą śmierć przy pomocy przywódcy bractwa i współczłonków, którzy czynili łatwiejszym to „wielkie przejście”, odwiedzali chorych, zachęcali do spowiedzi, odprowadzali przykrytych cennym sztandarem bractwa zmarłych, a niekiedy przyjmowali ciało we własnych kaplicach.

Kaplice najczęściej znajdowały się w kościołach zakonów żebraczych. W 1329 roku we Florencji kościoły, które przyjmowały bractwa *laudesi*, wcale nie były kościołami parafialnymi, a w piętnastowiecznym Awinionie 55 na 295 kaplic znajdowało się w kościołach czterech zakonów żebraczych. Te miejsca zebrań i modlitwy nie utożsamiały się więc wcale z solidarnością dzielnicową, lecz, wręcz przeciwnie, odróżniały się od niej. Obecnie zakonnicy uważali już

Ofłłe miasto za swą parafię i dewaluowali wagę tradycyjnych związków pokrewieństwa i sąsiedztwa.

Specjaliści od śmierci, o których udział w kondukcje pogrzebowym wszyscy w XIV i XV wieku usilnie zabiegali — zakony żebracze dawały mieszczaninowi, a przede wszystkim członkowi bractwa, szerszą i bardziej otwartą wizję miasta. Wspierały i umacniały one ogólnomiejskie dążenia większych bractw i opactw, które nie uznawały wewnętrznych podziałów i granic oraz bractw o charakterze zawodowym, pragnących dla siebie monopolu i raz do roku, w czasie uroczystych procesji, obejmowały teren całego miasta.

Rola bractwa nie ograniczała się jednak do dania swoim członkom nowej świadomości terytorialnej; otwierało ono przed nimi bramy miasta. Nie należy jednak tej roli przeceniać: skromny członek bractwa nie mógł żywić złudzeń, że zasiądzie kiedyś w radzie miejskiej. Ważniejsze miasto francuskie, włoskie czy niemieckie miasto--państwo miały tę samą wspólną cechę natury politycznej: władze miejskie wyznaczały wąską grupę ludzi, mających prawo wybierania tychże władz miejskich, które w razie potrzeby nie liczyły się z wolą ludu. Wyszukany system kooptacji zapewniał wszędzie utrzymanie oligarchii wieku, kondycji społecznej i powodzenia życiowego.

Bractwo stanowiło jednak gminę w miniaturze, w której rytuał wyboru władz i rządu powielał lub służył inspiracją (jak w zachodniej Francji) dla obrzędów municypalnych. Znak „republiki” powtarzał się na księgach, na świecach i w miejscach zebrań; świeckie i religijne oddawanie czci splatało się ze sobą (we Włoszech i w Cesarstwie) lub się wzajemnie uzupełniało (we Francji). Bractwo, ten miejski mikrokosmos, stanowiło według metaforycznego wyobrażenia, jakie zdobi statut florenckiego stowarzyszenia św. Dominika (1478 r.), „pagórek, który wspiera górę”. Częste odnawianie zarządu — co kilka miesięcy lub raz do roku i kolegalność, a więc i wynikająca z tego szeroka dystrybucja władzy, dawały większości członków możliwość sprawowania jakiejś funkcji, poczucia się odpowiedzialnym. Krótko mówiąc, przynależący do jakiegoś bractwa mieszczanin czuł się w grupie obywatelem lub mógł się nim poczuć.

Niewątpliwie świadomość hierarchii nie zanikła w bractwach całkowicie, podobnie jak i poczucie porządku społecznego. Przywódcami bractw zostawały osoby w podeszłym wieku, a w bractwach zawodowych robotnicy nie mieli prawa decydowania, lecz mimo wszystko piętnastowieczne bractwa upowszechniały poczucie równości. Obrzędy tych bractw, podobnie jak i stowarzyszeń handlowych, gildii, pierwszych stowarzyszeń gminnych i mniej lub bardziej tajnych umów między robotnikami, wyznaczały najważniejsze miejsce złożeniu wzajemnej przysięgi, która zobowiązywała sobie równych w stosunku do pewnej zbiorowości. Zasady organizacyjne tej ostatniej niwelowały różnice między członkami; czyniły z dorocznej uczty zasadniczy element liturgii: „należeć do bractwa” oznaczało przede wszystkim wziąć udział w następującej po mszy i procesji biesiadzie, na której często odbywało się poświęcenie podstawowych pokarmów. Na ucztach tych potrawy nie były rozdawane klienteli, jak na ucztach patrycjuszów, lecz były podzielone między współbraci, zasługujących na miejsce przy stole i którzy siedzieli jeden obok drugiego i przywdziewali jednakowy szalik, kapelusz czy nawet cały ubiór, znak statusu i symbol równości.

Innymi słowy, w tym społecznie zhierarchizowanym mieście jednostka niejednokrotnie była powoływana do wzajemnego zaprzysiężenia przyjaźni z równymi sobie osobami lub z osobami, które do tej równości pretendowały. Mimo szybkiego zhierarchizowania wewnętrznego bractw społeczny dynamizm okresowo jednoczył dobrowolnych członków, którzy przez pewien czas wierzyli w swą równość. Z tego właśnie powodu powstania miejskie nie zawsze były tylko zwykłymi rozruchami; przeciwnie, nie czekając na nadejście szczęśliwości pierwotnej wspólnoty, złotego wieku czy tysiąclecia, wielu (jak komuna miejska Damme w 1280 r., *ciompi* w Sienie czy we Florencji w latach 70. XIV wieku i inni) pragnęło już teraz żyć w rzeczywistym, sprawiedliwszym mieście. Toteż przede wszystkim dzięki bractwom powstania w miastach były, w ostatecznym rozrachunku, tak rzadkie. Sieć społecznych kontaktów w mieście włączała jednostkę jednocześnie w obręb pewnego terytorium, w łańcuch solidarności z osobami, które nie były sobie równe, i w układy z sobie równymi. Związki te maskowały zasadnicze sprzeczności, łągo-

dzily napięcia, hamowały silniejsze naciski, wypracowywały i broniły wreszcie pewnych wartości moralnych i stylu życia, innymi słowy pewnej kultury, jaka stopniowo upowszechniała się w warstwach średnich i niskich. To właśnie przede wszystkim dzięki bractwom mieszczanin uczył się dobrze żyć, zanim nauczył się dobrze umierać.

MIESZCZANIN A CEREMONIAŁ

Krótko po 1550 roku w języku pojawiły się słowa „ogłada” i „cywilizacja”. Używane początkowo przez ludzi wykształconych odniosły wielki sukces i zaczęły już dość wyraźnie (gdyż znał je już biskup Wilhelm z Owernii) oznaczać właściwą światu miejskiemu kulturę życia, zespół postaw myślowych, które na przestrzeni kilku wieków stopniowo uwolniły się od śladów „wiejskości”, choć nie porzuciły jeszcze tradycyjnych wartości. Nawet Florentczycy zmuszeni byli importować swój etos jak wełnę czy zgrzebny jedwab. Wyrafinowana mieszczkańskość nie była z pewnością powszechnym dobrem; miasto nie było w stanie ogładzić prymitywizmu wszystkich ludzi, jacy przekraczali jego bramy, umiało jednak nadać większości mieszkańców „zunifikowaną i unifikującą wizję świata” (B. Chevalier). Przyczyniały się do tego miejskie obrzędy, sakralny teatr i skierowane do mas kazania, podobnie jak i życie bractw, lecz, prawdę mówiąc, miejska ogłada rodziła się z porzucenia zachowań bezlitośnie wytykanych przez rygorystycznych kaznodziejów. Przyjrzyjmy się razem z nimi najbardziej jaskrawym przejawom tego „umiłowania świata”; mają one bowiem istotne znaczenie.

Wszyscy autorzy *fabliaux* i pieśni podkreślają z naciskiem jedną wielką pasję mieszczkańską: najeść się do syta; jest w tym tylko niewielka doza przesady. Miasto jest uprzywilejowanym miejscem konsumpcji żywności, zarówno pod względem ilości, jak i pod względem jakości i różnorodności. Chleb jest smaczny. Niemalże wszędzie piekarze wypiekają trzy rodzaje chleba, różniącego się typem mąki i sposobem przesiewania. Biedak spożywa chleb czarny zawierający otręby; bogacz — chleb z czystej pszenicy lub delikatnej mąki, lecz poczynając od około 1400 roku biały chleb zaczął być dostępny nawet i dla ubogich robotników, a czarny chleb dawało się bydłu i zwierzętom na zakończenie posiłku.

Jednak, co ważniejsze, od XIV wieku chleb zaczął stanowić coraz mniejszą pozycję w wydatkach na żywność (około 30%). W śródowisku toskańskich mieszczan wyśmiewa się tych, co jedzą chleb razem z makaronem; nie marzy się już o żywności pierwszej potrzeby, lecz o mięsie i rybach. Mieszczanie zdecydowanie bowiem wolą mięso, zarówno ze względu na potrzeby żywieniowe, jak i na smak, a wymogi przemysłu tekstylnego poważnie zaciążyły na obyczajach żywieniowych. Mieszkaniec Frankfurtu nad Odrą spożywał rocznie w pierwszych latach XIV stulecia ponad sto kilogramów rzeźnego mięsa, mieszkaniec Carpentras zaś ze swoimi 26 kilogramami mimo wszystko zdecydowanie przewyższa potomka z XIX wieku. Gdy było przybywało z daleka, rzeźnicy tuczili je na wynajętych pod miastem pastwiskach. Ponieważ chłopci zachowywali dla siebie starsze sztuki bydła, jakość mięsa na wsi była gorsza, wiejskie rzeźnie zaś otwarte były dość nieregularnie. Ta różnica w odżywianiu jest jeszcze wyraźniejsza w czasie 160 „chudych” dni roku, gdy nieznanne na wsi sklepy rybne pełne są ryb morskich i słodkowodnych.

Nie ulega wątpliwości, że istniały w mieście znaczne różnice w sposobach odżywiania się. Najemny robotnik, jeśli nie dostawał wyżywienia w miejscu pracy lub przy pańskim stole (jak robotnik czy czeladnik), zadowalał się w porze obiadowej chlebem z serem i cebulą, podczas gdy jego wieczorny posiłek, podobnie jak i wieczerza skromniejszego rzemieślnika, składał się z zupy, w której pływał długo gotowany kawałek mięsa; pieczone pojawia się tylko w dni świąteczne. W kręgach zamożnych spożywało się dwa razy dziennie gotowane i pieczone mięso, podawano je razem z sosami i pasztetami, tym pikantniejszymi, im bardziej przyprawy z racji ceny były poza zasięgiem biedniejszych. Jakość ryby — pstrąg, węgorz, minóg czy jesiotr — stanowiła o jakości wielkopostnego posiłku, podobnie jak pieczony kapłon czy udziec — posiłku mięsnego.

Mieszczanin poświęcał posiłkom wiele troski; zależał od nich honor rodziny. Zawodowi mistrzowie różna i garnka (nie było miasta bez cukierników, paszteciarzy i specjalistów od opiekania mięs, kucharzy i hotelarzy) przygotowywali od czasu do czasu miejskie biesiady, ucztę weselne i bankiety bractw. Dobra kuchnia stawała się niekiedy elementem sławy danego miasta: ławnicy z Amiens za

pomocą cotygodniowych kontroli dbali o to, by handlarze sprzedawali „dobre mięso, dobre potrawy i pasztety” i by ciasta z kremem sławnego Gilles'a Castela zachowały zawsze ten sam stopień delikatności. Franco Sacchetti nie poświęca miejsca opisom smakowitych dań, w przeciwieństwie do Sieneńczyka Serminiego, lecz ochota do opowiadania nachodzi go właśnie przy jedzeniu. Autorzy *fabliaux* nie bez racji utrzymywali więc, że duch mieszczanina wyżywał się przy posiłku w karczmie lub zażywał odpoczynku przy biesiadnym stole, w domu lub czasem w łaźni, w towarzystwie kobiet.

W czasach Sacchettiego mieszczańscy ojcowie uważali prostytutki za podwójnie użyteczne: przyczyniały się do ograniczenia gwałtów, chroniąc honor dziewczę i żon, a ponadto stawiały tamę — aspekt nie mniej ważny od poprzedniego — miłosnemu szaleństwu. Sądono, że banalizacja stosunków seksualnych zmniejszała błędzenie sercem — podstawowe zagrożenie rodzinnego autorytetu.

Lecz „sprzedajne kobiety” były potępiane i nierząd był uważany za jeden z największych grzechów. W *fabliaux* dziewczynie lekkich obyczajów odmawiano prawa założenia rodziny (M. T. Lorcin), a w XIII i XIV wieku burdele były jeszcze zamykane na noc przez cały okres Wielkiego Postu, miasta zaś, które administrowały publiczną prostytutką, należały jeszcze do rzadkości. Po 1350 roku restrykcje te uległy złagodzeniu, znak na odzieniu zrobił się dyskretniejszy lub wręcz zaniknął, władze municypalne zinstytucjonalizowały prostytutkę. Około 1400 roku w Wenecji, we Florencji, a nieco później w miastach francuskich, władze uczyniły z prostytutki element całokształtu miejskiego życia i narzędzie zdrowia psychicznego. I działa się to za przyzwoleniem kleru parafialnego.

W drugiej połowie XIII wieku najbardziej przewidujący teologowie znacznie złagodzili surową ocenę zwykłego nierządu, a po 1300 roku autorzy traktatów czy podręczników dla spowiedników wydają się go umieszczać gdzieś na pograniczu grzechu powszedniego. Kler, już przez sam fakt zadawania sobie pytań dotyczących prawomocności zarobku, jakości pracy, a więc i taryf prostytutek, wprowadzał do sprzedajnej miłości elementy miary i racjonalizmu. Na przełomie XIV i XV wieku bardziej nowatorskie poglądy wzięły górę nad panu-

jącą ortodoksją. Moraliści zaczęli nauczać, że cielesna zmysłowość była rzeczą naturalną, że należało ją przeżywać w łonie małżeństwa, lecz zważywszy na fakt, iż zalecali oni późniejsze małżeństwa, jako wynik refleksji i rad krewnych; zważywszy także na to, iż z rosnącym zaangażowaniem potępiali grzechy przeciwko naturze, w ostatecznym rozrachunku zezwalali niezamężnym na uprawianie nierządu z prostytutkami, pod warunkiem że zaprzestaną tego po zawarciu małżeństwa.

Nie należy się więc dziwić, że święty Bernardyn ze Sieny nie wspomina ani słowem o niedawno otwartych czy powiększonych sienneńskich czy florenckich burdelach; że brat Ryszard z Paryża nic nie mówi o prostytutce; że młodzieńcy sami lub grupami pod przewodnictwem przeorów bractw cieszyli się z *bonne carrière* wśród wybuchów radości... Ojcowie dawali synom pieniądze na dziewczęta i na wino.

Jednak rozkwit prostytucji, zorganizowanej przede wszystkim z myślą o młodych, nie daje się wyjaśnić samą tylko klientelą. Żonaci biedacy chodzą do burdelu; zamożni mają łaźnie, które oferują zarazem rozkosze kąpieli, stołu i łoża. Ten sam zdrowy i wolny od niepokojów seksualizm dochodzi do głosu również w obyczajach cechów, w piosenkach, w szatach, w zabawach mimicznych, na miniaturach.

J. Le Goff wykazał niedawno, jak koncepcja czyścica zatriumfowała na planie doktrynalnym na przełomie XII i XIII wieku. To przejściowe miejsce otworzyło nadzieję dla wielu grzeszników, którzy, czy to z powodu swoich grzechów, czy to z racji niskiego pochodzenia, nie mieli wcześniej większych szans na uniknięcie piekła. Akt skruchy na łożu śmierci pozwalał na uratowanie się od wiecznego potępienia i na wejście do miejsca cierpienia, ale też i nadziei. Dobra śmierć, czyli osiągnięcie zbawienia dzięki czyścici, pozwalała zatem na przyjemne życie. Zapewnienie sobie „dobrej śmierci” wymagało pieniędzy, lecz intensyfikacja sieci duchowej pomocy i „demokratyzacja” mszy sprawiły, że „dobra śmierć” znalazła się w zasięgu wszystkich.

Nowe struktury pozaziemskiego świata, jak i nowe struktury życia społecznego wśród członków danego bractwa, wzmacniały zatem przywiązywanie mieszczan do własnego stylu życia. Stanowiły

wynagrodzenie za pracę, wychwalaną przez zakony żebracze razem i pracowitym życiem i sprawiedliwym podziałem dóbr. Niejeden apokaliptyczny kaznodzieja potępiał nowy Babilon i wznosił stosy, na których palono przedmioty próżności. Jednak po wygaśnięciu ognia potępienia te szły w zapomnienie, a rzemieślnicy i kupcy bez wstydu powracali do swych zajęć i przyjemności.

Jeszcze w połowie XII wieku w niespokojnych miastach niejeden kupiec, bojąc się o własne zbawienie, porzuczał dobra i starał się odkupić winy, żyjąc wśród ubogich. Zarzut lichwy ciążył na tych, którzy posiadali pieniądze; podejrzliwie odnoszono się do tych, którzy praktykowali prawo lub nauczali za pieniądze; z pogardą odnoszono się do wielu zajęć rzemieślniczych. Dla zwolenników tradycyjnej moralności pieniądź był narzędziem diabelskim, miasto — córką Kaina, a praca — zwyczajną pokutą. Zaledwie pięćdziesiąt lat później ten rodzaj moralności ulega kompletnemu zanikowi.

Kremonski kupiec, Homobonus, przez całe życie pomagał biednym, co nie przeszkadzało mu jednak nieustannie pracować zarobkowo. Krótko po 1200 roku³ został kanonizowany jako kupiec i jego statua szybko stanęła obok posągu Najświętszej Maryi Panny, przy głównym wejściu katedry. Święty Franciszek zaś stał się, jak donosi arcybiskup Pizy w 1261 roku, patronem kupców...

Kremona miała również świętego rzemieślnika, a ściślej mówiąc złotnika, który własnoręcznie wyczelował olbrzymi, umieszczony w katedrze srebrny krzyż. Również i inni, mniej wybitni ludzie pracy ofiarowywali Bogu część swego trudu, umieszczali na witrażach kościołów, a później na ołtarzach brackich kaplic wizerunki świętych patronów oraz narzędzi pracy. Poczynając od XIII wieku, wyobrażenia rozlicznych miejskich zawodów zaczęły zdobić budynki sakralne i pomniki świeckie, na przykład na portalu kościoła św. Marka w Wenecji, w dolnej części florenckiej dzwonnicy, na sieneńskim ratuszu. Świętego patrona danej profesji przedstawia się czasem w scenerii warsztatu, arcydzieła rzemiosła zaś były czasami

³ Według dostępnych źródeł Homobonus został kanonizowany w 1199 roku. Por. *Dictionnaire d'hagiographie*, Paris 1925. *Encyklopedia hagiograficzna.*, Warszawa 1947. Wimmer O., *Handbuch der Namen und Heiligen*, Munchen 1959 (przyp. red.).

wystawiane w bramach katedr, a wytwory pracy pokazywano tłumom w czasie procesji. Postacie kupców, stolarzy czy murarzy pojawiają się w sakralnych i świeckich przedstawieniach teatralnych, przemawiając językiem i wykonując właściwe danej profesji gesty.

W teologicznej refleksji (zwłaszcza w Paryżu wokół Piotra Kantora) ludzie pracy starali się przede wszystkim uzasadnić istnienie wszystkich tych zawodów, które służyły wspólnemu dobru. Dzięki temu zapewniły sobie rację bytu w miejskiej przestrzeni różnego rodzaju rzemiosła uważane w przeszłości za poniżające, podczas gdy powstała teologia moralna, dostosowana do trudności i niebezpieczeństw związanych z poszczególnymi zawodami. Niewątpliwie ta usprawiedliwiająca etyka dotyczyła przede wszystkim grup dominujących i nadal pogardało się w środowiskach zamożnych i intelektualnych ludźmi żyjącymi z pracy ręcznej i pracującymi fizycznie. „Ja nie trudnię się pracą ręczną” — woła Rutebeuf, lecz najważniejszy jest fakt, że praca przestała zamykać drogę do zbawienia i że rzemieślnicy i kupcy zyskali świadomość własnej godności i roli społecznej. W mieście moralna bariera oddzielała tych, którzy działali dla dobra *respublica*, od pozostałych. Kardynał Robert de Courson zaproponował nawet, by wykluczono nierobów z zarządu miejskiego; Dante wyznaczył najbardziej haniebne miejsce w zaświatach żyjącym miernie i beczynnie; lionczyk Francois Garin wychwalał aktywne życie; zdaniem zaś Paola z Certaldo lepszy jest daremny trud od próżnego lenistwa. Dlaczegoż należałoby trzymać kapitały bezowocnie? Nic, nawet i rzeczy święte nie są w mieście beczynne: nawet ciała świętych, przy których zatrzymywano się w cieniu krypt, wychodzą z kościołów w chwilach zagrożenia i w dni świąteczne i uczestniczą w obronie miasta na równi z murami.

Stąd brały się gwałtowne ataki kleru przeciwko lichwiarzom — tym nierobom, którzy zarabiali pieniądze i porastali w majątek, nic nie robiąc. Z tego rodziła się wrogość całej warstwy średniej w stosunku do dawnych klas społecznych, niechęć piętnastowiecznych mieszczan francuskich do przeznaczania córek na oddające się modlitwie dziewice, coraz bardziej otwarta nieufność w stosunku do żebractwa, zwłaszcza dobrowolnego, świadome pragnienie odróżnienia się od szlachcica przez zajmowanie się — mimo równej po-

zycji materialnej — nadal handlem, interesami bankowymi lub waloryzowaniem własnego urzędu; wreszcie troska o nieroztrwo-aienie majątku, którym pogardzali obecnie jedynie głupcy i millena-ryści.

W 1260 roku w Augsburgu Albert Wielki wygłasza pochwałę miasta solidnego i silnego dzięki swoim bogaczom. To oni sami w ciężkich chwilach są w stanie zapewnić miastu ochronę, dając broń i żywność masom pracującym, które bez nich nie mogłyby przetrwać. Niewątpliwie nie wszystkie sposoby bogacenia się były uważane za możliwe do przyjęcia, lecz obecnie wychwalano bogaczy i bogactwo, podczas gdy przymykano trochę oko na prowadzące do niego środki. Dzięki kazuistyce ryzyka i straty zaczęto uważać lichwę tylko za grzech powszedni (jak na przykład we Florencji około 1340 roku). Paolo z Certaldo twierdzi, że umiejętność zarabiania pieniędzy jest rzeczą piękną i wielką sztuką, a dominikanin Giovan-ni Dominici krótko przed 1400 rokiem dodaje, że jest ona również łaską Bożą. Bogactwo nie tylko jest usprawiedliwione, lecz staje się środkiem umożliwiającym rozwój, praktykowanie cnoty i osiągnięcie zbawienia. Ludowi kaznodzieje potępiają jedynie jego ekscesy, palą damskie kapelusze i krytykują luksusowe stroje, lecz pokazują apostołskie społeczeństwo uczciwych rzemieślników o mieszczańskim poziomie życia i przedstawiają Maryję Dziewicę jako panią domu przyjmującą swych przyjaciół w dostatniej siedzibie.

Mieszczanin nie musi więc już ukrywać bogactwa; może je pokazać z drobiazgową dokładnością na ofiarowanej świętemu patronowi *retabulum*, może ostentacyjnie dać mu wyraz na fasadzie domu, może je wreszcie wystawić na pokaz całemu miastu. Niszczony niekiedy przez zbuntowaną biedotę bogactwo jest eksponowane w czasie obrzędów na obrazach podczas świąt, np. w procesji Św. Jana Chrzciciela we Florencji, św. Marii Formosy w Wenecji, w czasie parad karnawałowych czy majowych w Metz. Bogactwo jest cnotą społeczną, jak i osobistą; nie powinno zatem być marnotrawione. Należy okazywać szczodrość, lecz z umiarem. Każdy mieszczanin szybko uczy się mierzyć własne dochody i wydatki, swój czas, słowa i gesty. Stanowi to jedną z zasad wychowania, a wykształcenie często na to pozwala.

„Posyłaj synów do szkoły, do dobrze przygotowanego mistrza”, zaleca Francois Garin, nie po to, by czytali zachęcające do marzeń, czy co gorsza, do miłości książki i opowieści, lecz po prostu po to, by nauczyli się dobrze liczyć i zapoznali się ze złotem i pieniądzem. Troska ta, znana już dwunastowiecznym kupcom, była zatem troską bardzo praktyczną, lecz niemniej jednak troską w owych czasach rewolucyjną, ponieważ przyczyniła się do powstania na Zachodzie, jak podkreślił już H. Pirenne w 1929 roku, pierwszych od czasów starożytności szkół świeckich. Nie oznacza to, że szkoły kościelne pozostawały nieczułe na miejskie potrzeby — w Laon zachował się dwunastowieczny rękopis, który zajmuje się osiemdziesięcioma bardzo praktycznymi problemami z dziedziny miar i pieniądza. Nie zajmowały w nich one jednak naczelnego miejsca. Dużo czasu poświęcano w nich śpiewowi oraz rozmowom po łacinie.

Zakładane przez gminy miejskie lub osoby prywatne szkoły elementarne, odpowiadające potrzebom synów kupieckich i rzemieślniczych, mnożyły się na całym Zachodzie, lecz najwcześniej we Flandrii i we Włoszech. Uzupełniały je, przynajmniej w metropoliach miejskich, szkoły arytmetyczne — prawdziwe instytuty techniczne. Organizacja szkolnictwa była jednak przez całe średniowiecze często niewystarczająca; słaba wobec kościelnych nacisków i konkurencji prywatnych nauczycieli, a także ze względu na nie ustabilizowaną sytuację mistrzów i bardzo nieregularne uczęszczanie uczniów, którzy — nawet w takim mieście jak Florencja — chodzili z warsztatu do szkoły i ze szkoły do warsztatu. Jednak te niedomogi nie powinny przesłaniać faktu o podstawowym znaczeniu, a mianowicie, że mieszczanie byli w stanie dać swoim synom, w szkole, w domu czy u notariusza, wykształcenie potrzebne do załatwiania spraw i interesów prywatnych, a w razie potrzeby, również i do wzięcia udziału w sprawach publicznych. Jaki procent obywateli miał dostęp do świata słowa pisanego? Nigdy się tego nie dowiemy z całą pewnością, lecz szkolnictwo nadało miejskiej społeczności swoisty charakter, przekazało w jej ręce olbrzymią władzę i wywarło wpływ we wszystkich dziedzinach życia kulturalnego i uroczystościach. Ściślej mówiąc, wszystkie szkoły miejskie przyjęły język ludowy, proponowały lektury o charakterze praktycznym,

wypracowały charakter pisma, które nie dbało o elegancję, lecz miało być szybkie i czytelne. Świadczy o tym tzw. pismo kupieckie, rozpowszechniające się w miastach tokańskich na początku XIV wieku, podobnie jak drobne pisma notarialne. Czasami, jak np. w Brugii w 1370 roku, szkoły proponowały nawet kursy języków obcych, a przede wszystkim uczyły rachunków. W prywatnej i gminnej księgowości rzadko zdarzają się błędy i wszędzie umiano posługiwać się liczbami, nawet jeśli nie osiągnano w tym mistrzostwa tokańskich czy weneckich rachmistrzów.

Widoczne u miejskich kronikarzy zamiłowanie do rachunków, do obliczania wszystkiego zdradza nawyk liczenia i poetykę cyfry, widoczną w początkowym okresie, lecz powoli ustępującą miejsca wzmożonemu po klęskach XIV stulecia dążeniu do precyzyjności. Tendencja ta znajduje wyraz zarówno w ocenianiu potęgi danego miasta, jak i w kronikach rodzinnych (Florentczyk Łapo di Giovan-ni Niccolini podaje np. w bardzo dokładny sposób rachunek dni, które jego matka spędziła w rodzinnym domu: 67 lat, 2 miesiące i 26 dni). Tego rodzaju wykształcenie wywarło silne piętno na mieszczańskiej mentalności, przekształcając zarówno działalność kontroli społecznej i sprawiedliwości, jak i wizję zaświatów i praktykę religijną. Wszystko jest racjonalne w mieście kupieckim; mieszczanin powinien postępować w sposób rozsądny, po dokonaniu obliczeń i logicznych dedukcji. Jednak rozum, zdolność rozumienia przeszłości, analizowania teraźniejszości i przewidywania przyszłości, pociągały również za sobą potrzebę uporządkowania świata, a więc mierzenia czasu.

„Nazywane są dzwonami (*campanae*) od chłopów, którzy mieszkają na polu (*campus*) i nie umieją inaczej obliczać godzin niż za pomocą dzwonów”, wyjaśnia Jean de Garland na początku XIII wieku. Nie oznacza to, że mieszczanie byli już przyzwyczajeni do mechanicznych czy automatycznych zegarów, lecz co najmniej od dwóch generacji posiadali własne dzwony, umieszczone na wieży kościelnej lub dzwonnicy. Ich bicie odmierzało czas pracy, oznajmiało otwarcie lub zamknięcie bram, nakazywało wygaszenie świateł czy wzywało na posiedzenie rady; krótko mówiąc, miejskie dzwony odmierzały rytm czasu świeckiego, prywatnego i municypalnego.

Po roku 1300 dzwony odgrywały już tylko rolę wspomagającą zegary, których tarcze, wyposażone następnie w ruchome wskazówki, wskazywały wszędzie tę samą godzinę i ogłaszały ją za pomocą uderzeń lub wygrywanej przez ich mechanizmy melodii. Astronomiczne zegary zaś — te niezwykle przyrządy — wskazywały najważniejszą chwilę do modlenia się do świętych, podjęcia podróży czy zorganizowania powszechnej procesji. Mimo niepewności, przerw i zaniedbań ze strony osób oddelegowanych do konserwacji zegarów, mimo specyficzności czasu poszczególnych miast, zegar stanowił podstawowy element społecznego życia. Dzięki mechanicznie wybijanym godzinom przedsiębiorca mógł kontrolować czas pracy, któremu robotnicy szybko będą przeciwni. Kler zaś i książęta dostrzegli w zegarze narzędzie poddania tłumów pewnej dyscyplinie. „Maszyna, która tak precyzyjnie oddziela od siebie dwanaście godzin dnia, uczy przestrzegania sprawiedliwości i prawa”, głosi niewiele po 1500 roku napis nad zegarem paryskiego ratusza. W 1481 roku kanonicy miejskiego kościoła Saint-Nizier w Lyonie, starając się o zegar, napisali do konsulów, że „gdyby był taki zegar, kupcy liczniej przybywaliby na jarmarki, a mieszczanie znaleźliby w nim wielką pociechę, radość i szczęście i pragnęliby prowadzić życie bardziej uporządkowane”. Pozwalając na dokładniejsze uregulowanie pory posiłków, modlitwy i rozrywki, na dokładne przeżywanie godzin Męki, zegar stanowił element miejskiej *ratio*, stał się miarą działań i zachowania.

Największą wartość miejskiej moralności, uczciwość obyczajów, przejawia się natychmiast w zachowaniu i w działaniach. Wszyscy autorzy miejskich pieśni czy utworów pochwalnych podkreślają z naciskiem „cywilizację” współobywateli. Mieszkańcy Moguncji odznaczają się w *Guillaume de Dole* nienaganną uprzejmością, mediolańskie kobiety, według Bomdcina, mają królewski chód, Pawijczycy zaś, zdaniem Upicina, okazują wielką uprzejmość i serdeczność we wzajemnych kontaktach — towarzyscy i dobrze wychowani wstają z miejsca, gdy ktoś wchodzi do komnaty. Miejski kodeks honorowy stanowił przeciwieństwo zawsze pozbawionego harmonii obrazu biedaków i nędzarzy.

Miasto stawało się pod tym względem wspaniałą szkołą postępowania, lecz pamiętać należy, że jego mieszkańcy często posługiwali się dwoma językami. Każda grupa społeczno-zawodowa miała swój własny kodeks i choć formalizm właściwy był wszystkim środowiskom, przyjmowała ona zarazem pewien język wspólny, a służąca za przykład „cywilizacja” wielkich promieniowała lub ulegała zniszczeniu, mieszała się z regułami poszczególnych grup lub się na nie nakładała. Rodzinne wychowanie miało oczywiście zasadnicze znaczenie, podkreślają to wszyscy autorzy wspomnień (*ricordi*). W utrzymywaniu karności mieli swój udział również współczłonkowie bractw, kaznodzieje, aktorzy misteriów, malarze i władze miejskie. Panowanie nad sobą nie było tylko sprawą zabawy i patrycjuszowskiego tańca, lecz wynikało ze związanych z pracą obowiązków, było sprawą policji na jarmarkach czy placach publicznych.

„Cywilizacja” nie polegała na zwykłej imitacji. Przyswojenie sobie pewnego kodeksu postępowania nigdzie nie było wyżej cennie niż w mieście. Zależał od niego honor, a niekiedy nawet i życie. Pozwolić sobie na niewłaściwe zachowanie w pobliżu poświęconego miejsca mogło być niebezpieczne, podobnie jak zbyt głośne wyrażanie swojego bólu w czasie zarazy czy uszkodzenie dobremu imieniu współbraci podczas procesji. Z drugiej strony nie istniała również niesformalizowana szczerość ani „niecywilizowana” religijność. Ten swoisty *savoir-vivre* nie dotyczył tylko ludzi tego świata, lecz regulował również stosunek do świętych i do Boga. Bóg został w ten sposób zdany na łaskę zachowania wiernych, ich stylu życia (Francesco da Barberino porównuje tych, którzy nie umieją się zachować przy stole, do tych, którzy niestosownie się zachowują w czasie komunii), ich sposobu okazywania szacunku osobom wpływowym... (R. Trex-ler).

Mieszczanin uczył się więc jeść z umiarem, bez zbytniego przy tym hałasowania, nabierać sobie potrawy, wchodzić do kościoła, zbliżać się do ołtarza, zwracać się do obcych w zależności od ich pochodzenia, nadać właściwy ton swemu głosowi w czasie modlitwy, nie uzewnętrzniać bólu i rozpacz, stosownie zachowywać się przed świętym obrazem, na rynku czy na placu publicznym. Uczył się

przede wszystkim wyrażać swe uczucia, przyjaźń i miłość, zachowywać się uprzejmie, ponieważ miejska uprzejmość różniła się od uprzejmości dworskiej. Szczyt „cywilizacji” osiągało się w domach patrycjatu, a panowie z Metz umieli wprowadzić elementy żartu do sporów, tańczyć przy akompaniamencie fletu, lecz i asystować aktom przemocy, gdy odbywały się one na placu publicznym. W innych warstwach społecznych formy grzeczności były tym ważniejsze, że — jak powiedzieliśmy — małżeństwo stanowiło często podyktowany względami osobistej polityki akt świadomego wyboru. Nawiązane przed zawarciem związku małżeńskiego kontakty towarzyskie pozwalały poznać fizyczne i moralne zalety przyszłej towarzyski życia, a odwiedziny, serenady i tańce umacniały tę postępującą wzajemną znajomość.

Pełne radości życia bractwa i inne przyjacielskie grupy przyczyniały się do rytualizacji tych związków i do uwolnienia ich od gwałtowności, do wyrażania teatralnego sposobu bycia i zachowania. Udawało się im to tylko częściowo i w uprzejmości miejskiego robotnika łączyły się elementy brutalności i grzeczności, co czasami oznaczało koniec spontanicznie dzielonych przyjemności. Pod koniec XV wieku miłość była uważana za zło jeszcze gorsze od ospy, chorobę szerzoną także przez „uczciwe kurtyzany”.

Powściągliwość, porządek i uprzejmość — mieszczenie przyzwyczajali się powoli i nierównomiernie do życia według tych zasad miejskiej grzeczności, dzięki pewnym obrzędom, które zmuszały ich do życia w pokoju, do opanowania porywczoci czy własnego strachu, do wyzbycia się przesady, do wyrażenia przynależności i posłuszeństwa.

Śmiech i sprzeczki łączyły się z powagą miejskich procesji w nieodłączną i nieodzowną jedność. W grudniu, w czasie karnawału, i w maju szaleństwo i powaga razem kroczyły w czasie ustalonych, pozornie żywiłowych świąt, podczas których jednak spontaniczność uczestników krępowana była przepisami bractw. Mieszczanin mógł jednak wielokrotnie w ciągu roku dać swobodny upust swej radości, wyżyć się za młodu w wesołych zabawach, gestykulować do woli pod swoim kapturem razem z kompanami, muzykantami i miejscowymi kobieciarzami. Mógł śmiać się do rozpuku ze znanych

wesołków, którzy z kijem w ręku recytowali ze scen najlepsze ustępy todzących się na placu, w szkole czy na dworze, satyrycznych poezji czy antystrof, mógł wyżyć się w groteskowej wywrotowej sprawiedliwości, gdyż w cieniu karnawału można było się zatracić w zgiełku antymuzyki i nacieszyć się suwerenną władzą satyrycznego, wymierzonego przeciw możnym i hipokrytom sprzeciwu.

Zdarzało mu się wprawdzie rywalizować z inną dzielnicą, jak na przykład o utrzymanie mostu w Wenecji czy mostu nad Rodanem w Beaucaire, lecz w ogólnej atmosferze radości i przy udziale wszystkich mieszczan. Niekiedy łączy się szaleństwo i epickie marzenia. Na przykład w stroju łucznika mieszczanin zajmował niczyją przestrzeń poza murami, oddawał się tam przyjemnościom polowania i strzelania do celu (jak w przypadku owej młodzieży, pod przewodem „króla”, o której wspomina Galbert z Brugii, lub, później, jak w przypadku *yeomenlyoungmen* angielskich miast i wsi, pod przewodem majowego bohatera, Robin Hooda), by następnie maszerować w porządku i świętować ucziwe zdobycze razem z niedawnymi ofiarami, zmuszanymi do picia wina, za które później one same miały płacić.

Ciągle w formie rytualnych obrzędów mieszczanin — zarówno młody, jak i w podeszłym wieku — mógł dać upust swym emocjom przed świętym taumaturgiem, który godzinami pobudzał tłumy do śmiechu lub do płaczu (jak aktorzy misterii), łączył trywialne opowieści z przerażającymi scenami, wytykał wyzyskiwaczy ludu, rozpustnych duchownych czy kobiecą złośliwość, lecz jednocześnie uczył posłuszeństwa wobec ojca, pana czy sędziego.

Te odradzające i oczyszczające rytuały sprzyjały jednomyślności i zgodzie, łączyły się razem w jedną miejską religię, której liturgia rozgrywała się wzdłuż głównych ulic, prowadząc od drzwi wybranych domów na rynek czy do ratusza, gdzie odbywała się ceremonia.

Urzednicy szybko zrozumieli, że polityka prestiżu stanowiła doskonałe narzędzie sprawowania władzy. Najpotężniejsze gildie wznosiły we Flandrii czy w Artois wspaniałe hale targowe z górującymi nad nimi wieżami. Po zwycięstwach pospólstwa we Włoszech, po zwycięstwie cechów w Alzacji, zaczęły się pojawiać w miastach pałace, które miały stanowić siedziby nowych instytucji komunal-

nych. Budowle te górowały (we Włoszech) nad rycerskimi wieżami i głosiły miejską chwałę, dominując nad powoli zabudowywaną szerszą przestrzenią. Ambicje te pojawiły się o wiele później również i w miastach francuskich, gdzie często dzwonnica kolegiaty służyła za wieżę pozbawionemu tejże miastu, a kościół jednego z zakonów żebraczych — za miejsce zebrań.

Budowle miejskie, nawet jeśli nie zawsze, to dość często, nie mieściły się w środku topograficznym, stanowiły ośrodek przestrzeni społecznej, historycznej czy sakralnej, którą uświetniała praktyka teatralna i ceremonialna. Ta, w gruncie rzeczy kręta, prowadząca do katedry czy ratusza, ulica stawała się dzięki wystawnym obrędom wspaniałą arterią, a wznoszące się ponad nią loggie i portyki domów przemieniały się w majestatyczną demonstrację zbiorowej potęgi.

Gromadziły się tu i stąd wychodziły procesje i pochody. Łatwo znajdowały w nich miejsce narracyjne lub symboliczne, dramatyczne akcesoria: procesja stanowiła zasadniczą strukturę miejskiego święta. Za jej krzyżami, pod patronatem świętych, męska społeczność miasta przed przyglądającym się ludem demonstrowała swą siłę, a dzięki pochodowi — tej długiej narracyjnej figurze, jasno wyrażającej polityczne zasady, które dopiero znacznie później pojawiły się w teoretycznych traktatach, hierarchia godności stawała się natychmiast jasna i przejrzysta dla widzów. Jeśli czasami pierwszeństwo w pochodzie rodziło konflikty, zachodziły one wewnątrz systemu ceremonialnego, nigdy zaś na zewnątrz. Żadne święto weneckie, żaden florencki święty Jan Chrzciciel, żaden *Schwoertag* w Strasburgu nie stał się okazją do rozruchów czy zaburzeń. Mieszczanie wiedzieli, że ich okresowe gromadne uroczystości (13 powszechnych procesji w Brugii, 16 wielkich rocznych procesji w Wenecji, a nawet najmniejsze miasteczko urządzało ich wiele, a wśród nich procesja Bożego Ciała, która wszędzie przekształcała się w procesję miejską) były niezbędne do utrzymania jedności wspólnoty. Liturgiczny nastrój, w jakim odbywały się procesje, uświęcał hierarchiczny porządek. Każdy ze swoim znakiem znał w nim swoje miejsce, wyznaczone przez zarządzenia municypalne. Pochód ostentacyjnie wyrażał jedność władz terytorialnych czy jedność bractwa, sku-

l>ionego wokół urzędnika, wykraczał poza dawne wewnętrzniejskie granice, a w tym świątecznym scenariuszu repertorium tradycji ludowej mieszało się z intencjami uczonej elity.

Procesja miała swoją celowość i sugestywność — dowodzą tego relikwiarze i triumfy. Przypominała ona, że jedność mieszczan pod przewodem urzędników i krzyży położyła kres jakiejś pladze, odstraszyła wroga, odniosła zwycięstwo. Innymi słowy procesja, ze swoim porządkiem, z symbolicznymi stacjami, ze śpiewami, z całym scenariuszem, wyrażała najistotniejsze idee miejskiej teologii, komunikowała uczestnikom, iż miasto jest dobrem, że jest ono — według metafory Wilhelma z Owernii — wspólnym tworem wolnych i zjednoczonych obywateli, którzy żyją we wspaniałej oprawie dzięki wzajemnej zgodzie. Miasto, miejsce materialnej i społecznej harmonii, ostatecznie triumfuje — jak tego naucza historia — nad niepokojami i wrogami. Miasto unicestwia potwory — jak donoszą legendy, rozsiewa pokój — jak to ilustrują freski municypalnych budowli. Starsze od samego Rzymu, czasami zburzone, lecz zawsze odbudowane, miasto odradza się niezniszczalne, a dzięki opiekuńczej władzy, dzięki własnej cnocie czy zaletom mieszkańców jawi się ono piękne, święte i dostojne, żywe w mimicznych przedstawieniach lub statyczne, wyrzeźbione w kamieniu, jak na przykład w Pizie czy dwa stulecia później w Tuluzie.

Wszystko zdaje się wskazywać, że znaczenie mieszczan pozostawało aż do XVI wieku skutecznym narzędziem ludowego poparcia dla miejskich wartości, a czas święta był zarazem czasem miłosierdzia. Wygnańcy korzystali z tego klimatu odpuszczenia, a obdarzeni fantazją książęta rozdawali żetony, które dawały prawo do jałmużny. Urzędnicy umieli wynagradzać tłum. Wino lało się strumieniami. W święcie brała udział biedota, jeśli nie została przepędzona przed rozpoczęciem zabaw. Wszystko zaś odbywało się w uroczystym, udekorowanym kwietnymi dywanami, baldachimami i zasłonami miejskim tle.

Zegnamy średniowiecznego mieszczanina tym świątecznym obrazem. W którymś z miast szesnastowiecznej Europy patrzy on — rzemieślnik być może, dlaczegóż by nie? — ze środka procesji na ludzi, którzy choć paradują razem z mieszczanami, za urzędnikami

królewskimi lub książęcymi sługami, wybiegają myślami czy ambicjami daleko poza miasto. Niektórzy żyją bardziej w wiejskim dworze niż w obrębie miejskich murów, inni wznoszą pełne przepychu domostwa, które odwracają się plecami do ulicy; izolują się oni w swej wspaniałości i nie łączy ich już z sobie równymi niegdysiejsza zażyłość.

Sam wyśmiewa dążące ku katedrze wiejskie krzyże, zabawia się w pasterza w swej wiejskiej posiadłości i jest twardy w stosunku do siebie podległych lub do świeżo osiadłych w mieście prostaków, podobnie jak najwybitniejsi obywatele miasta w stosunku do niego trzydzieści lat wcześniej. Ustabilizowany, żyjący skromnie, lecz mogący najeść się do syta, nie bojący się już biedy dzięki kręgowi przyjaciół i współpraci, bogobojny, jednak nie lękający się śmierci — zapłacił przecież należną kwotę — żyje spokojnie w obrębie murów miejskich; czasami jest pierwszym ze swej wsi, który osiedlił się w mieście. Niewiele go obchodzi, że możni podnoszą głos lub że wysiedla się biedaków, gdyż grozi zaraza. Trzydzieści lat miejskiego życia i przewyciężonych trudności daje mu poczucie spokojnego sumienia. Wierzy w miasto. Oto jego udział we wspólnym dobru, owoc czterech wieków sukcesów. Oto jego siła, a także siła sąsiadów, kupców. Posłał synów na ulice świata...

BIBLIOGRAFIA

Chevalier B., *Les bonnes villes de France*, Paris 1982.

Cohn Samuel Kline, *The Laboring Classes in Renaissance Florence*, New York-Londoń 1980.

Histoire de la famille, red. A. Burguiere, Chr. Klapisch-Zuber, M. Segalen, Fr. Zonabend, Paris 1986.

Histoire de la France urbaine, red. G. Duby, T. II: *La ville medievale des Carolingiens a la Renaissance*, red. J. Le Goff, Paris 1980.

Histoire de la vieprivee, red. Ph. Aries i G. Duby, t. II: *De l'Europe feodale a la Renaissance*, red. G. Duby, Paris 1985 (wyd. polskie: *Historia życia prywatnego*, t. II: *Od Europy feudalnej do renesansu*, Wrocław 1998).

Le Goff J., *Pour un autre Moyen Age*, Paris 1977; id., *Uimaginaire medieval*, Paris 1985 (wyd. polskie: *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa 1997);

Id., *Im bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, Paris 1986 (wyd. polskie: *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, Gdańsk 1995).

I i Ule Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economic in Medieval Europe*, New York 1978.

Muir E., *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton (N.J.) 1981.

Rossiaud J., *La prostituzione nel Medioeuo*, Roma-Bari 1984 (wyd. polskie: *Prostyucja w średniowieczu*, Warszawa 1997).

Trexler R. C., *Public Life in Renaissance Florence*, New York 1982.

Weissman Ronald E E., *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982.

ROZDZIAŁ V

INTELEKTUALISTA

Mañateresa Fumagalli Beonio Brocchieñ

1. Ktoś urodzony między rokiem tysięcznym a 1400 zrozumiałby terminy: kobieta (*mulier*), rycerz (*miles*), mieszczanin (*urbanus*), kupiec (*mercator*), ubogi (*pauper*), lecz nie zrozumiałby pojęcia „intelektualista” (*intellectualis*) w odniesieniu do człowieka. Dla tych, którzy uczęszczali do szkół, człowiek był istotą racjonalną (*animal rationale*) i niestety śmiertelną (*mortale*), lecz była to wywodząca się od Arystotelesa definicja odnosząca się do całego gatunku ludzkiego. Przymiotnik „intelektualny” natomiast towarzyszył różnym rzeczownikom, z pewnymi znaczeniowymi wariantami. „Substancją intelektualną” (przeciwstawioną „substancji materialnej”) był duch lub dusza; „poznanie intelektualne” (przeciwstawione „poznaniu zmysłowemu”) stanowiło ten rodzaj poznania, które wykraczało poza poznanie zmysłowe i starało się poznać formę. Arystotelicy mówili również o „rozkoszy intelektualnej” (zastrzeżonej tylko dla wybranych i dobrze odróżnianej od „rozkoszy zmysłowej”), o „cnocie intelektualnej” (różnej od cnoty „moralnej”), zgodnie z antyczną analizą *Etyki nikomachejskiej*.

Czy ten wstęp ma jakiś znaczący związek z tematem „Intelektualista w wiekach średnich”? Niewątpliwie tak. Współczesny termin „intelektualista”, który określa nie przymiot, lecz pewną kategorię osób, wejdzie w użycie znacznie później, we Francji, pod koniec XIX wieku wraz z *Manifeste des intellectuels* (w którym grupa intelektualistów dawała wyraz swej solidarności z Zolą w „sprawie Dreyfusa”). Ten, stosunkowo niedawny, termin doskonale nadaje się dla

naszych potrzeb; czyli do wyodrębnienia grupy ludzi, którzy w wiekach średnich „parali się słowem i myślą”, nie żyli zaś z dochodów z ziemi ani też nie byli zmuszeni „pracować przy użyciu rąk” i którzy, w różnej mierze, świadomi byli tej własnej „odmienności” od pozostałych kategorii ludzkich.

Termin „intelektualista” nadaje się również do określenia pewnej grupy „ludzi średniowiecza” ze względu na fakt, że zawiera dobrze odczuwalny, choć pozostający w podtekście, pozytywny odcień związany z przymiotnikiem „intelektualny”. Był on w owych czasach używany w odniesieniu do cnoty, poznania czy przyjemności. We wszystkich cytowanych kontekstach rzecz określona jako „intelektualna” jawi się bowiem jako rzecz doskonalsza i przewyższająca swoje przeciwieństwo, wskazując na wartość zdecydowanie pozytywną. Szacunek i ocena samych siebie przez średniowiecznych intelektualistów ma wspólną cechę zawartą w poglądzie, że ich działalność czy profesja w stosunku do pozostałych zawodów i zajęć ma w ich przekonaniu pewną szczególną wyższość (choć często kwestionowaną przez innych). Wydaje się więc, że z naszego współczesnego punktu widzenia mamy pełne prawo mówić o „średniowiecznym intelektualistach”, analiza typologiczna zaś dostarczy, jak sądzimy, dalszych ku temu argumentów.

Człowiek średniowiecza używał niewątpliwie innych terminów dla określenia tych, których my nazywamy intelektualistami. Przytoczymy je tutaj, gdyż one same wskazują na różne typy ówczesnego intelektualisty. Mistrz i profesor stanowią terminy identyczne w swym znaczeniu i zasadniczo oznaczają osoby wykształcone, które oddają się nauczaniu. Rzecz ciekawa, że podczas gdy słowo magister wskazuje zawsze na pewną, nie podlegającą dyskusji wzniosłość moralną i godność, termin *professor* często zawiera w sobie jakiś odcień ironii, przywołując na myśl pychę i zarozumiałstwo pewnych osobistości, które „zbyt ufają własnej wiedzy”. Takie negatywne zabarwienie spotkamy na przykład u Abelarda, gdy mówi o „profesorach dialektyki”, i u Jana z Salisbury, zakłopotanego i pełnego ironii wobec ich „gadatliwości”.

Eruditus oraz *doctus* są terminami bardziej neutralnymi i określają tego, kto odbył studia i czerpał swą wiedzę z książek. Termin

„filozof jest w jakimś sensie mniej znaczący; pewien subtelny podtekst świeckości w porównaniu z tymi, którzy oddawali się studiom przeważnie *pagina sacra*, sprawia, że używa się go dość rzadko. Filozofami pozostają przede wszystkim starożytni, choć niektóre osobistości późniejszej epoki z całą świadomością przypisują sobie ten tytuł; i tak Abelard określa siebie samego mianem „filozofa świata”, a dopiero na drugim miejscu „filozofa Bożego”; Siger i jego towarzysze awerroiści nazywają siebie filozofami, przy pewnym konkretnym pojmowaniu tego terminu. Niektórzy z tych uczonych uważają się za *uri scientifici* (Bradwardine w XIV wieku); liczni nazywają siebie samych *speculativi*, to znaczy oddający się najwznioślejszej, według poglądów platońsko-arystotelesowskich, działalności ludzkiej, a wszyscy uznają się za *litterati* i tak są nazywani.

Litterati stanowią najszerszą, a więc siłą rzeczy najmniej precyzyjną kategorię. Byli nimi wszyscy ci, którzy umieli pisać i czytać, poruszali się w świecie słowa (mowa ustna lub pisana, kazanie, lekcja czy traktat) i stanowili w tych stuleciach szczupłą mniejszość w porównaniu z wielką masą *illiterati* (zwanych również *idioti*, *sim-plices* czy *rudes*). Również *illiteratus* było słowem o szerokim znaczeniu i obejmowało zarówno nie umiejących ani czytać, ani pisać (dziś zwiemy ich analfabetami), jak i tych, którzy nie znali łaciny — języka w całym tego słowa znaczeniu, lub też tych, którzy znali ją słabo (jak angielscy lordowie w XIV wieku), czyli nie umieli pisać, lecz trochę ją rozumieli.

Jedna rzecz nie ulega wątpliwości: *litteratus* był niemal zawsze — zwłaszcza w pierwszych stuleciach po roku tysięcznym — duchownym (*clericus*), a więc przez dłuższy czas pojęcia te pokrywały się ze sobą. Izydor z Sewilli (VII wiek) podał precyzyjną definicję z niejasną informacją („klerykiem jest ten, kto oddaje się pobożnemu życiu i poszukiwaniu moralnej doskonałości”). Po roku tysięcznym, w miarę upływu stuleci, oto już w wieku XIII Jakub z Viterbo zauważył znacząco: „niesłusznie czasami każdy *litteratus* zwany jest duchownym (*clericus*), tylko dlatego że duchowni powinni być wykształceni”. W sto lat później Konrad z Megenbergu, opisując system szkolny, nazywa „klerykiem” każdego członka aparatu szkolnego, bez rozróżnienia poziomu studiów czy wydziału. Mimo

tych oscylacji, czy raczej mimo specyficznego procesu laicyzacji tej postaci, klerycy (*clerici*) okazują się łatwą do wyodrębnienia grupą, a także siłą, która w ówczesnym społeczeństwie przewodziła zarówno organizacji, jak i kontestacji.

Dla naszych rozważań może okazać się pomocne wyróżnienie intelektualisty silnego i słabego — dwóch skrajnych postaw, między którymi sytuuje się cała różnorodna galeria profesji zwanych nie bez racji intelektualnymi. „Silnym” intelektualistą zwać będziemy tego, kto nie tylko para się działalnością umysłową, lecz zajmuje się również przekazywaniem innym swojej zdolności poszukiwania, wraz ze swoimi narzędziami, swoją drogą rozwojową, swoimi, dobrze sprecyzowanymi celami. Jest rzeczą naturalną, że będzie nim przede wszystkim nauczyciel, czyli mistrz (*magister*) ówczesnej szkoły. Pojęcie „słabego” intelektualisty odnosi się natomiast do ludzi, którzy posługują się swą inteligencją i zdolnością słowa, często zmieniając charakter i kontekst swej działalności, w sposób zdradzający pewną obojętność w stosunku do celów własnej pracy. Byli oni dyplomatai, jurystami, biskupami, pisarzami z wolnej stopy, wychowawcami, w rodzaju Jana z Salisbury czy Wincentego z Beauvais. Dostrzegamy u nich mniejszą świadomość własnej „inności”, wynikającą właśnie z faktu, że nie byli mistrzami zainteresowanymi przekazywaniem uczniom narzędzi swej pracy, niczym rzemieślnicy w warsztatach.

Ponieważ jednak intelektualistę w pełnym i utartym znaczeniu spotykamy już u początków naszej analizy i w nieprzypadkowo określonym kontekście miasta i szkoły, wydaje się nam słuszne zacząć naszą historię od pokazania Europy i jej wielkich przemian po roku tysięcznym.

2. Przebudzenie się życia miejskiego, tendencja przeciwna tej, która, poczynając od trzeciego stulecia naszej ery, dominowała na Zachodzie, było niewątpliwie procesem powolnym. Zarysował się on w wieku XII w sposób tak wyraźny, że nie tylko nowożytni historycy patrzący z perspektywy lat, lecz także i współcześni byli w stanie go odczuć i powitać z pewnością z uczuciami mieszanymi (zadowolenie, duma, obawa), lecz zawsze jako fakt niezaprzeczalny.

W jedenastowiecznej Europie ośrodki miejskie były jeszcze nieliczne i słabe, a inicjatywa życia kulturalnego spoczywała w rękach opactw i niewielu kościołów katedralnych, zdolnych do prowadzenia zorganizowanego nauczania. Na tle tego, dostrzegalnego jeszcze w owym stuleciu, niedostatku jawią się jako wzorcowe dwie równoległe kariery — Lanfranca z Pawii i wybitnego Anzelma z Aosty. Lanfranc, który urodził się krótko po roku tysięcznym, studiował prawo i sztuki wyzwolone w Bolonii i założył szkołę w Avranches we Francji. Po wstąpieniu do klasztoru w Bec w Normandii kierował tamtejszą szkołą, która zyskała sobie znaczną sławę w ówczesnym świecie kultury (tutaj studiował prawo przyszły wybitny kanonista Iwo z Chartres). W 1070 roku Lanfranc został arcybiskupem Canterbury, gdzie zmarł dwadzieścia lat później. Chętnie przytaczamy przykład tej świetnej kariery, tak typowo średniowiecznej i tak dziwnej dla nas współczesnych; kariery międzynarodowej, rozwijającej się w rejonach o dość różnych językach mówionych, w czasach gdy kontakty i komunikacja nie były jeszcze ani łatwe, ani rozwinięte. Jednak język łaciński i instytucje monastyczne stwarzały, jak przypuszczamy, tę środowiskową jednolitość, niezbędną dla człowieka intelektu, który był również organizatorem.

Zacytujmy ten fragment z Lanfranca: „choć przedmiot dyskusji może zostać lepiej wyjaśniony za pomocą reguł sztuki logicznej, jak długo mogę, staram się ukrywać reguły logiczne, gdy chodzi o twierdzenia wiary, ponieważ nie chciałbym sprawiać wrażenia, iż bardziej ufam tej sztuce niż prawdom i autorytetowi Świętych Ojców...”. W postawie tej, którą niesprawiedliwie byłoby określać tylko jako ostrożną, możemy doszukać się, obok pierwszych nieśmiałych zwiastunów zasadniczej wiary w logikę, żywego i głębokiego substratu ideologii monastycznej. Również pod względem teoretycznego założenia różni się ona od kultury, która się wkrótce pojawi, a mianowicie od kultury szkoły miejskiej. Podczas gdy problemem tej ostatniej będzie *certificare fidem*, mnisi są bardziej zaangażowani w *clarificare fidem*.

Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że sama w sobie zajmująca, kariera Lanfranca zapowiada bardziej znaną i prestiżową karierę Anzelma z Aosty. Anzelm zostanie w 1063 roku priorem, a w 1078

roku opatem ufundowanego przez normańskiego rycerza Herluina klasztoru w Bec. To on, jako arcybiskup, znajdzie się w 1093 roku w Canterbury, w samym środku walki o inwestyturę między królem angielskim Henrykiem Beauclerkiem a papieżem rzymskim Paschalisem II. Trudno byłoby określić Anzelma jako intelektualistę. W jego osobie pogodna atmosfera klasztoru i duch medytacji przeważają nad poszukiwaniami naukowymi. Jednak iloma cechami „człowieka intelektu” odznaczał się ten święty, mnich i biskup! Na pierwszym miejscu wymieńmy potrzebę znalezienia w wierze zrozumienia (*intelligentia*); następnie potrzebę przekazania swoim mnichom, współbraciom, a zarazem uczniom, narzędzia wiedzy, które niewątpliwie było natury intelektualnej i kulturowej; ponadto również formę jednego z jego największych dzieł, *Monologion*, napisanego w postaci *disputatio*; wreszcie intelektualną uczciwość w dążeniu do zajmującej i naukowej konfrontacji, w rodzaju konfrontacji z głupcem z *Proslogion*.

Wiara jednak jest sprawą indywidualną i nieprzekazywalną — z tym charakterem medytacji anzelmiańskiej związana jest najistotniejsza cecha jego nauczania, które odróżnia go od nauczycieli wówczas powstających szkół miejskich. W spokoju i ciszy klasztoru Anzelm przekazuje wiedzę uczniom, będącym jednocześnie współbraćmi. Między nauczycielem a wychowankiem nieobecny jest jeszcze ten handlowy stosunek, jaki występuje poza klasztorem, „rzeczywisty” związek między tym, kto daje, a tym, kto otrzymuje. Poszukiwania Anzelma w dużym stopniu przypominają jeszcze modlitwę — jest to przykład wewnętrznej medytacji, która następnie jest przekazywana na piśmie współbraciom.

Roscelin jest niewiele młodszy od Anzelma, lecz jego stosunek do uczniów (nauczał on w Compiegne, Tours i Loches) prawdopodobnie był zupełnie inny, jak zdają się na to wskazywać nieliczne posiadane przez nas informacje na ten temat. Roscelinowi, biskupowi Soissons, a następnie arcybiskupowi Reims, nauczycielowi miejskiemu, nie znany był ten stosunek bliskości i przyjaźni, nawet wobec swego najwybitniejszego ucznia, Abelarda. Dowiadujemy się tego z pewnego, dość oschłego i obojętnego listu; Abelard był tylko

zwykłym i prawdopodobnie niezbyt lubianym, płacącym za naukę uczniem.

Szkoła katedralna w Tours była właśnie jedną z tych placówek, które pod koniec XI wieku dały pozytywne świadectwo aktywności francuskiego episkopatu. W porównaniu z prawie nieobecnymi na tym polu Niemcami i jeszcze słabo pod tym względem rozwiniętymi krainami Włoch, szkoły w Laon, Reims, Chartres, Orleanie, Tours i Paryżu przedstawiały się zupełnie inaczej, czemu sprzyjał zapewniony przez Kapetyngów okres pokoju i nadzwyczajny rozwój gospodarczy „słodkich krajów Galii”. Każdy z tych ośrodków słynął ze studiów w jakiejś szczególnej dyscyplinie. Do Laon udawano się na studia teologiczne (choć czasami odchodziło się stąd rozczarowanym, jak w przypadku niespokojnego ducha, Abelarda); w Chartres uczono się z komentarzy do *physica*, czyli połączenia filozofii naturalnej *z pagina sacra*; w Orleanie studiowano poetów, w Paryżu — retorykę, dialektykę i teologię.

Struktura i życie miast opierało się już na specjalizacji i podziale pracy, a nauczanie stawało się jednym z tych zajęć, na równi z zajęciami rzemieślniczymi czy handlowymi. Jego precyzyjne zdefiniowanie stawało się więc konieczne i osiągnięto je poprzez uregulowanie zadań, zysków i stref, w których ramach działalność ta mogła być wykonywana, oraz rytmu i rozkładu zajęć nauczyciela i ucznia. Na przykład — w czasie jednego z pierwszych pobytów w Paryżu Abelard, by uniknąć dalszych *querelles*, naucza na wzgórzu świętej Genowefy (dokąd powróci po wielu latach jako człowiek dojrzały, sławny i nieszczęśliwy), które usytuowane było już poza jurysdykcją scholastyka (*scholasticus*). Ten ostatni upoważniony był z ramienia biskupa do przyznawania *licentia docendi* (wprawdzie bezpłatnie, lecz na podstawie uznanych za niezbędne rekwizytów).

W tym zmieniającym się wraz z powstawaniem coraz nowszych ośrodków kontekście, w warunkach nowego definiowania społecznego i prawnego statusu mistrzów i studentów, lecz również i w warunkach rosnącego usztywniania się struktur, narodzi się uniwersytet. Pierwszym faktem dyscyplinarnym w tym procesie rozwojowym jest decyzja Soboru Laterańskiego (1179 r.), ustana-

wiąjąca, iż każda kapituła katedralna ma obowiązek utrzymywania szkoły. W ślad za nią w różnych ośrodkach pójdą inne „dokumenty”, wywierające wpływ na rozwój tej nowej instytucji. W niektórych z nich przejawiało się pragnienie Kościoła, by zachować monopol w tej dziedzinie; w innych dochodził do głosu opór nauczycieli oraz uczniów. Rodziło to napięcia. Gdy w 1200 roku papież i król Francji zawarli porozumienie, zrównując studenta i kleryka, ustały rozruchy, które poprzednio zboczyły krwią ulice i karczmy położone między kościołem Saint-Germain-des-Pres a Sekwaną. Jak to często bywa, te organizacyjne „dokumenty” i ustawy położyły jednak kres dynamizmowi i spontaniczności procesu i w przyszłości niektórzy, zdając sobie z tego sprawę, będą żałować tego pierwszego żywiołowego i pełnego entuzjazmu okresu. Pięćdziesiąt lat później kanclerz Filip z Greve napisze: „Kiedyś, gdy każdy mistrz nauczał na własną rękę i nieznaną była nawet sama nazwa uniwersytetu (...), panowało umiłowanie wiedzy. Dzisiaj (...) wykłady stary się rzadkością, a nauczanie sprowadza się do nielicznych chwil, a skradziony lekcjom czas spędza się na próżnych dyskusjach...”.

Jeśli przyjrzymy się doktrynalnemu kontekstowi, w którym od połowy XII do XIII wieku działa nasz intelektualista, zauważymy, że środowisko zewnętrzne jest bardzo zróżnicowane w zależności od ośrodka i ze względu na różne władze polityczne, z którymi szkoła musi się liczyć (król Francji w Paryżu, cesarz w Bolonii, papieżstwo wszędzie), podczas gdy rozwój doktrynalny jest bardziej równomierny i wykazuje bardziej jednolitą tendencję rozwojową na różnych uniwersytetach. Wywiera to bezpośredni wpływ na sprecyzowanie się modelu mistrza i jego kompetencji.

Różne dziedziny nauczania zorganizowane są zgodnie z dawnym systemem siedmiu sztuk wyzwolonych: *Trivium* (gramatyka, logika i retoryka) oraz *Quadrivium* (arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia). Ta „droga do wiedzy” uważana była za przygotowawczą, zanim dostąpi się najwyższej dziedziny wiedzy ludzkiej, a mianowicie doktryny zbawienia duszy, czyli teologii. Jednakże stosunek do tej ostatniej nigdy nie był tak linearny, jak przedstawia to klasyczna koncepcja *domina* (teologia) i *ancillae* (inne dziedziny wiedzy). W każdym razie, choć studiowanie i nauczanie teologii uważane

hyło za cel i ukoronowanie wiedzy i kariery intelektualisty, w rzeczywistości — i niekiedy już bardzo wcześnie — przynależne do kursów przygotowawczych dyscypliny (poszczególne sztuki wyzwolone, medycyna i prawo) wyszły poza obręb nauczania propedeutycznego i usamodzielnily się. Poszerzenie i „wyzwolenie” tych dziedzin nauczania nastąpiło pod naciskiem dwu czynników: z jednej strony, wzbogaciła się treść poszczególnych dyscyplin *trivium* i *quadrivium* wraz z poszerzeniem się ich bazy źródłowej; z drugiej zaś, sama „siedmiodzielna” struktura rozpadła się na nowe dziedziny badawcze.

3. U zarania tej epoki, w pierwszej połowie XII wieku, Abelard ma wszelkie cechy „silnego” intelektualisty. Pewna jego deklaracja, zawarta w autobiografii zatytułowanej *Historia calamitatum mea-rum* (Historia moich niedoli) — zaznaczmy przy okazji, że również sam fakt napisania własnej biografii był wówczas zjawiskiem jeśli nie wyjątkowym, to na pewno niezwykle rzadkim — staje się symboliczna. Brzmi ona następująco: „skrajna bieda, w której żyłem, skłoniła mnie do otwarcia szkoły (...) i tak, uciekając do jedynej znanej mi profesji, zamiast z pracy rąk, żyłem z pracy słowa”. Abelard ma tu na myśli swą pracę w założonej w pobliżu Troyes szkole Pa-rakleta, gdzie nauczał dwóch, najbardziej sobie bliskich, dyscyplin: logiki i teologii.

Ten uparty Bretończyk bardzo szybko zdobył sobie sławę. Rezygnując z praw pierworodnego, a wraz z nimi i z kariery rycerskiej, oddał się z wielką, choć już wówczas polemiczną, pasją studiowaniu logiki, którą za Augustynem zwał „nauką nauk”. Przykładowe dla badań nad postacią intelektualisty w XII wieku — epoce „odrodzenia” — są początki kariery Abelarda, choć są one w pewnym stopniu wyjątkowe ze względu na właściwą mu nieustępliwość, bezkompromisowość i oryginalność w poglądach. Znajdujemy się więc w tej szczęśliwej sytuacji, że możemy przyjrzeć się nie tylko konkretnej postaci, lecz również i pewnemu typowi intelektualisty. Jak już zaznaczyliśmy, język jego autobiografii jest militarny; pragnie on „zdobyć szturmem cytadelę studiów, Paryż”, przygotowuje się do nieustannych oblężeń szkół i katedr, przemyśliwuje

i wprowadza w życie „różne strategie”, a wychodząc z Melun i Corbeil, stopniowo przybliża się do upragnionego celu — „Nowych Aten”. Lecz, o ile język opowiadania często jest mową rycerza, o tyle postępowanie, jak dowiadujemy się z cytowanego zdania dotyczącego szkoły Parakleta, jest raczej godne kupca. Jak ten ostatni sprzedawał swój czas (dobrze znane są spory, które poprzedziły uznanie etyki kupieckiej), tak mistrz wystawiał na sprzedaż swą wiedzę. Ponieważ czas i wiedza były darami Boga czy wręcz Jego własnością, miejski mistrz musiał więc walczyć o to, by zapewnić szacunek swemu nauczaniu, które budziło nieufność jako doktryna, wykładana bez milczącej i wzniosłej gwarancji instytucji monastycznych.

Wiele wydarzeń w dramatycznym życiu Abelarda może stanowić przykłady tych rysów charakteru, jakie uznaliśmy za cechujące „pełnowymiarowego” intelektualistę. Przytoczmy niektóre z nich. Przede wszystkim zmysł i talent krytyczny, które dochodziły do głosu w różnych dziedzinach, poczynając od słynnego „sporu o uniwersalia” z sędziwym mistrzem Wilhelmem z Champeaux, aż po krytykę tekstu, która czasami narażała go na prawdziwe ataki (jak na przykład ze strony mnichów opactwa Saint-Denis, w sprawie tożsamości ich patrona). Częściej jednak prowadziła go do mistrzowskiej analizy, jak na przykład w prologu dzieła *Sic et non*, gdzie przedstawił zasady interpretowania „rozbieżności”. Ta sama metoda pozwalała mu na dostrzeżenie subtelnego, lecz dość istotnego punktu stycznego między chrześcijaninem a filozofem w *Dialogus*, ostatnim ze swoich dzieł.

Do zmysłu krytycznego dodajmy jeszcze nieustanne zaangażowanie się w sprawę nauczania i komunikowania innym własnych idei i lektur. Przytoczmy tu tylko jeden, lecz bardzo znamieny przykład. Chory, zmęczony i rozczarowany Abelard, zgodnie ze świadectwem opata Piotra Czcigodnego, przebywając w Cluny, „nadał nauczał, pisał i dyktował”. Postępował w ten sposób zarówno w młodszych, szczęśliwych latach w Paryżu, jak i w tych pełnych trudności, gorączkowych latach w Paraklecie. Abelard jednak odznaczał się jeszcze jednym przymiotem, właściwym intelektualistom z prawdziwego zdarzenia — we wszystkich dziedzinach i okresach nauczania bardziej mu leżała na sercu metoda badawcza niż

Hiun przedmiot badań, teoretyczny przebieg analizy — niż konkretny temat teje analizy. Odznaczał się wielką wiarą w metodę badawczą (która była racjonalna, a w teologii analogiczna), podobnie jak Hwiadomością niemożności odkrycia prawdy, „lecz tylko jej cienia, jej prawdopodobieństwa”; „we wszystkich rzeczach, które wykładam, nie roszczę sobie pretensji do ustalenia prawdy, lecz tylko do przedstawienia moich poglądów”.

Jedne cechy łączą, inne zaś różnią Abelarda od Jana z Salisbury, którego można by określić jako intelektualistę „słabego” czy „niepełnego”. Łączy ich wielkie wzajemne przywiązanie oraz wywarty przez Abelarda znaczny wpływ ideologiczny i językowy, jaki dostrzegamy w dziełach sceptycznego Anglika. Jednakże w drugiej połowie XII w. dokonała się wielka przemiana w życiu umysłowym średniowiecza — biblioteka ówczesnego „uczonego” poszerzyła się bowiem o „ponownie odkrytego Arystotelesa” (za pośrednictwem przekładów najpierw z arabskiego, następnie z greki), a na Zachód zaczęły również napływać dzieła nauki i filozofii arabskiej. Można już przewidzieć przyszłe losy nauki (i związane z tym problemy) w wyniku imponującego procesu przyswajania sobie nowej wiedzy i związanych z tym przemian. Sam Paryż, który w 1136 roku odwiedził „spragniony wiedzy” student Jan, nie był już miastem, jakie znał dwudziestoletni Abelard. Sieć szkół zacieśniła się przy „klasztorze”, na Ile i na lewym brzegu (nauczali tu Adam z Petit Pont, Abelard na wzgórzu św. Genowefy oraz wiktoryni w swoim opactwie). W szkole, do której uczęszczał Jan, studiowały różne osobistości *in spe*: Otto z Freising, Arnold z Brescii, wielu przyszłych biskupów, a nawet jeden przyszły papież, Roland Bandinelli. Życie polityczne wciągnęło naszego Anglika. Krótki ponowny powrót do „Aten Północy” okazał się wielkim rozczarowaniem. Jego wypowiedź jest znamienna: „Zażnałem radości spotkania z dawnymi przyjaciółmi i współuczniami, nadal zajmującymi się studiowaniem logiki (...) oraz porównania wzajemnych postępów (...), lecz szybko stwierdziłem, że nawet o krok nie posunęli się naprzód”.

Czy mowa tu o tych samych osobach, o których Jan wspomina w innym miejscu, jako o „profesorach, którzy pogardzają miłośnikiem filozofii i marnie się odpłacają za oddanie” temu dyletantowi,

jakim był on sam? Wyrażna jest w każdym razie przepaść dzielac^ intelektualistę nauczającego oraz tego, który po studiach oddaje sil rzeczywistości życia i działalności politycznej. Mimo „przywiązania” ocena Jana jest surowa i dobrze odzwierciedla jego zniechęcenie do kultury, która wydaje mu się złożona głównie ze słów, z niesprawdzalnych analiz i z abstrakcji. Jan z Salisbury, sekretarz Tomasza Becketa i świadek dramatycznych wydarzeń, znajdował niewiele czasu na kultywowanie swoich umiłowanych *litterae*, kulturowego ideału pozostającego pod wpływem myśli Cyserona. Wbrew sobie samemu silnie zaangażował się w sprawy kurii i polityki. Wyższy i jednoczący cel jego „podwójnej egzystencji” odnajdujemy w idei „służby”, która nadaje sens codziennej działalności polityka (czasami upokarzającej, jak wyznaje sam Jan) i wynosi ją do rangi filozoficznej refleksji. Cyserońskie *otium* dla tego tak uzdolnionego ucznia, który nigdy nie został mistrzem, równoznaczne było ze spokojem, szukanym przez innych w zaciszu klasztoru.

Zanim opuścimy XII stulecie, poświęćmy jeszcze parę słów, a właściwie postawimy kilka pytań odnośnie do innej ówczesnej osobistości, skazanej na pozostanie w cieniu, gdyż niewiele o niej wiemy, a mianowicie Arnoldowi z Brescii. Również i on był uczniem Abelarda, a Jan z Salisbury daje szerokie świadectwo jego uczciwości badawczej. Arnold intelektualistą? Źródła niewiele mówią o jego nauczaniu na wzgórzu Św. Genowefy, trudno więc jest nam wyjść w tym względzie poza przypuszczenia. Z pewnością był to „człowiek, poruszający problemy bliskie życiu chrześcijańskiemu, lecz; nieprzyjemne dla tych, którzy wiedli życie chrześcijańskie tylko z nazwy”. Trudno oddzielić jego działalność reformatorską od nauczania ubogich studentów, „z którymi razem zebrał, by przeżyć”.

4. Wybitni mistrzowie uniwersyteccy XIII stulecia często byli uważani za celebransów kultury, bardziej krzewicieli kultu niż wojowniczych intelektualistów i nieustępliwych ludzi czynu, obok myślicieli, jakimi rzeczywiście byli.

Dużo wiemy o trzynasto- i czternastowiecznych uniwersytetach, lecz nie tyle, ile byśmy chcieli. Dostatecznie dużo jednak, by określić je jako środowiska pracy ambiwalentne i pełne sprzeczności, co

zresztą prawdopodobnie wcale nie szkodziło działalności mistrzów. Warto przypomnieć „czasowy” charakter korporacji uniwersyteckich, które wzorowały się na stowarzyszeniach rzemieślników, lecz zasadniczo się od nich różniły, gdyż studenci przynależeli tylko przez określony czas do korporacji i pochodzili z najróżniejszych stron Europy (by się porozumieć, te różne *nationes* zmuszone były posługiwać się łaciną).

Wśród poruszających się w tym środowisku postaci być może jedną z najbardziej świadomych tego, co nazwaliśmy „odmiennością intelektualną”, był Bonawentura z Bagnoreggio, przywódca konserwatywnego skrzydła teologów, przeciwstawiającego się zarówno mistrzom wydziału sztuk, jak i Tomaszowi. Mimo że słowo „filozof” oznaczało wówczas Arystotelesa, którego Bonawentura uważał za niebezpiecznego dla kultury chrześcijańskiej, przyznawał on jednak, że poszukiwania intelektualne, filozoficzne i naukowe są potrzebne (naturalnie w stopniu, w którym dawały się one „zredukować” do prawdy teologicznej). Odpowiadając na niektóre pytania odnośnie do pracy franciszkanów, stwierdził on:

„Gdybyśmy musieli żyć wyłącznie z pracy ręcznej, byłibyśmy do tego stopnia nią zajęci, że nie moglibyśmy ani troszczyć się o sprawy bliźnich, ani godnie odprawiać nabożeństw, ani nawet tak swobodnie oddawać się modlitwie (...). W istocie, poza chorymi, wszyscy pracujemy: *jedni studiują, by nauczać wiernych*, inni odprawiają nabożeństwa i głoszą chwałę Bożą, jeszcze inni zbierają jałmużnę dla utrzymania wszystkich braci, jeszcze inni, wreszcie, wykonują z dobrowolnym posłuszeństwem prace domowe...”.

Ciekawe i znamienne jest stanowisko, jakie zajął Bonawentura w drażliwej sprawie, nurtującej intelektualistów wszystkich epok, a mianowicie, czy należy pożyczać książki? Z nie pozbawioną przebiegłości pedanterią zauważa on:

„Ponieważ nie znane są nam sekrety ludzkiego serca, byłoby aktem nierozwagi oceniać z góry negatywnie to, co niekiedy mogło być uczynione z najlepszymi intencjami i bez żadnej winy (...). Tak więc niepożyczenie własnych pism może być zarówno uczynkiem godnym

potępienia, jak i nienagannym (...). Jest oznaką rozwagi niepożyczenia dzieł, z których się często i stale korzysta, ponieważ od nikogo nie może na wymagać, by dał innym rzeczy jemu niezbędne ze szkodą dla siebie samego. Niepożyczanie ksiąg nie jest również godne potępienia wówczas, gdy ktoś często, choć nie stale, korzysta z własnej księgi i nie może się bez niej obejść przez dłuższy czas. Zdarza się bowiem, że liczni są bardzo natrętni w proszeniu, lecz powolni w zwracaniu (...). Czasem ten, kto pożyczył księgę, przekazuje ją, nie pytając właściciela o zgodę, następnemu, a ten z kolei jeszcze innemu, tak że w końcu właściciel już nie wie, do kogo ma się zwrócić o zwrot książki. Łańcuch pożyczek tak bardzo się od niego oddala, że nikt nie odpowiada już osobiście za pożyczony tom".

Przeciwstawienie pracy ręcznej pracy umysłowej powraca na stronach pism wielkiego współczesnego Bonawenturze, a mianowicie Tomasza z Akwinu. Również on, i to dwukrotnie, był mistrzem w Paryżu. Należy pamiętać, że „praca za pomocą inteligencji” oznacza dla Tomasza, członka zakonu dominikanów, przede wszystkim „nauczanie i kaznodziejstwo”. Pewne jego uwagi odnośnie do różnicy między tymi dwoma rodzajami pracy i rządzącej nimi domyślnej hierarchii mogą być użyteczne dla naszych rozważań o intelektualistach i jego miejscu w społeczeństwie:

„Wiele osób zdobywa środki do życia w inny sposób niż dzięki pracy ręcznej i wcale *nie muszą oni zarabiać za pomocą własnych rąk*; w przeciwnym razie wszyscy ludzie bogaci, zarówno duchowni, jak i świeccy, którzy nie pracują rękami, żyliby w stanie potępienia, a przecież twierdzenie takie jest absurdem”.

Tomasz zauważa również, że:

„*niekiedy lepiej jest pracować za pomocą rąk, a kiedy indziej nie*. Gdy bowiem praca ręczna nie odciąga od jakiegoś bardziej użytecznego zajęcia, słuszniej jest pracować za pomocą rąk (...). *Gdy jednak praca ręczna uniemożliwia wykonywanie jakiegoś bardziej użytecznego zajęcia*, lepiej jest powstrzymać się od niej, jak wynika z glosy do Łukasza, IX, w ustępie o „niegrzebaniu zmarłych” (...) i jak dowodzi przykład apostołów, którzy przestawali pracować, gdy nadarzała się im okazja do

nauczania. Praca ręczna stanowi niewątpliwie dla współczesnych kaznodziejów przeszkodę znacznie większą niż dla apostołów, którym umiejętność głoszenia nauk dana została z natchnienia. Współcześni kaznodzieje zaś muszą przygotowywać się do głoszenia kazań poprzez nieustanne studiowanie (...). Dla niektórych oddawanie się lekturze, gdy uczą w szkołach lub uczą się, jak czynią duchowni i świeccy mistrzowie, jest obowiązkiem służącym dobru ogółu (...). Podobnie jak dla niektórych jest zadaniem społecznym oddawanie się Słowu Bożemu, poprzez publiczne nauczanie ludu (...). Ci, którzy oddają się tym duchowym zajęciom jako obowiązkowi społecznemu, słusznie przyjmują otrzymany od wiernych w zamian za pracę pokarm, gdyż służą oni wspólnemu dobru".

W pismach Bonawentury i Tomasza widoczna jest, mimo ostrożności w wypowiedziach, świadomość dystansu, jaki dzieli te dwa ludzkie zajęcia. W rzeczywistości chodzi o dwie grupy ludzi: tych, którzy pracują, i tych, którzy oddają się studiom. Przedział ten podkreślany był przez erudyków, reprezentujących szeroką gamę punktów widzenia; od najbardziej jednoznacznej i pogardliwej Wilhelma z Conches, który już w XII wieku określał epitetem „kuchty” każdego, kto nie miał możliwości kształcenia się, po Alberta Wielkiego, nazywającego „bezrozumnymi zwierzętami” tych, którzy nie potrafili niczego pojąć; od Rogera Bacona (także jego!), który mówił o *ven-tosaplebs*, po wyrozumiałą pobłażliwość Bartłomieja Anglika, który utrzymywał, że pisze również i dla *rudes ac simplices*. Zasadniczym przekonaniem jest jednak to, które z grubiańską drwiną wyrażone zostało przez studentów w *Carmina Burana*: „Niepiśmienny, na sztuki głuchy i niemy, jest niczym zwierzę”. Uzasadnienie teoretyczne tej postawy tkwi w przymiotniku „racjonalny”, co stanowi niezbędny element akceptowanej przez wszystkich definicji człowieka, definicji, która wyrażając jego odmiennność w stosunku do innych gatunków zwierząt, wymagała, by różnica ta była uwypuklana.

Tomaszowi zawdzięczamy koncepcję intelektualną o wielkim historycznym znaczeniu, analizę godną mistrza, który jednakże dobrze zdaje sobie sprawę z istniejącego poza szkołą rzeczywistego świata. Jego wiara w rozum i w arystotelesowską wizję wiedzy skłoniła go do paradoksalnego ukształtowania teologii (która była *domi-*

na, czyli królową nauk) na wzór struktury, jaką Arystoteles wskazywał za typową dla wiedzy w ogóle. Było to rozumowanie rygorystyczne, oparte na jednoznacznych zasadach, które, wychodząc od stwierdzeń oczywistych, dochodziło do wniosków poszerzających poznanie. Ta na pierwszy rzut oka teoretyczna i scholastyczna operacja stanowiła jednakże część szerszej i bardziej „realnej” koncepcji dotyczącej całego społeczeństwa. Stwierdzenie, że teologia jest nauką (czy prawie nauką), oznaczało uznanie możliwości wykładania jej również tym, którzy nie wierzyli w *sacra pagina*. Można więc było żywić nadzieję na nawrócenie niewiernych (przede wszystkim rywali „zza miedzy” — muzułmanów) za pomocą metod rozumowych.

Gorący jest historyczny klimat i uniwersytecki kontekst, w którym obraca się Tomasz. Zakony żebracze nie narodziły się na uniwersytetach, lecz zdominowały je, okazując tylko częściową solidarność w stosunku do wykształconej już korporacji. Stąd brał się ich opór wobec buntów, odmowa pobierania wynagrodzenia, większe poszanowanie dla władz zakonnych niż dla decyzji uniwersytetu. Wszystkie te zarzuty zawarte zostały w pewnym napisanym w 1254 roku liście, w którym mistrzowie „świeccy” (czyli nie należący do zakonu dominikanów i franciszkanów) wskazywali, jak bardzo niebezpieczne dla uniwersytetu konsekwencje miał wzrost liczby mistrzów „regularnych” (to znaczy podporządkowanych jakiejś regule). Sytuacja zaostrzyła się do tego stopnia, że mimo pojednawczych prób kompromisu, którym przewodził również sam papież, mistrzowie „świeccy” odmówili podporządkowania się decyzjom i zostali obłożeni ekskomuniką. Działalność uniwersytetu została zablokowana na kilka lat.

W tym klimacie instytucjonalnych i kulturalnych sporów działał również Roger Bacon, pod wieloma względami dość daleki Tomaszowi. Ostrze jego polemiki zwrócone było co prawda przeciwko franciszkaninowi Aleksandrowi z Hales i Albertowi Wielkiemu, współbratu i mistrzowi Tomasza. Krytykował on ich surowo za „nieznajomość filozofii naturalnej oraz dlatego, że ich dzieła pełne są niezliczonych kłamstw i głupstw”. Nie były to oskarżenia podyktowane akademicką zawiścią. Trudno jest znaleźć w średniowieczu

jaśniejszą i bardziej praktyczną koncepcję społecznej funkcji „wiedzy chrześcijańskiej”. „Rzeczpospolita wiernych” była dla Bacona jednym organizmem i jednolitym społeczeństwem w nieustannej, również i przestrzennej, ekspansji, „aż do chwili, gdy nawrócą się Grecy i Tatarzy, a Saraceni zostaną zniszczeni”. W utopii Rogera Bacona powraca zatem z nową siłą idea jednolitego ukierunkowania władzy i wiedzy, wyznaczonego przez papieża, który realizuje plany Boże. Jednak w tej, tak tradycyjnej koncepcji silnie uderzają nowe elementy. Są to: prymat wiedzy, która będzie w stanie wprowadzić również nową moralność i zmniejszyć stan zepsucia, znajomość języków, niezbędna do ponownego prześledzenia drogi Bożego objawienia wiedzy (najpierw ludowi hebrajskiemu, następnie filozofom greckim i arabskim), centralizm matematyki przeciwstawionej logice (wydaje mu się ona „krucha i niejasna”), ważność *scientia experimentalis*, która „dowodzi pewnych rzeczy, nie odwołując się do argumentów słownych i bez której nie można również osiągnąć filozoficznej doskonałości”. Ten samotny i prześladowany intelektualista wykazywał, w przeciwieństwie do wielu swych współczesnych, żywe zainteresowanie dla świata rzeczy i ludzi. Uważał za ważne, by „wspólnota wiernych miała przewodnictwo również i w sprawach ziemskich, użytecznych dla ludzi (...), umożliwiających im zachowanie zdrowia, długie życie i utrzymanie dóbr materialnych”. Snuł marzenia o szybszych pojazdach, długotrwałym przechowywaniu żywności, zwiększeniu produkcji rolnej, często zaskakująco przewidując przyszłość.

Bonawentura i Tomasz, dwaj uznani przez Kościół święci, oraz Bacon, prześladowany zakonnik, stanowią trzy przykłady trzynastowiecznej „inteligencji”. Łączy ich świadomość wykonywania pracy innej niż ta, z jakiej żyje większość ludzi. Dzieli ich różnorodność koncepcji przekształcania rzeczywistości (religijnej, politycznej, kulturowej), które opierają przede wszystkim na sile poznania i słowa. Jako „silni” intelektualiści, wszyscy oni pragnęli przekazywać własne teorie innym. Bacon, snując plany o (nigdy nie zrealizowanej) encyklopedii, marzył o rozpowszechnieniu swych idei na szerszą skalę, niż na to pozwalały wykłady uniwersyteckie.

5. W 1255 roku dzieła Arystotelesa oficjalnie weszły na wydział sztuk w Paryżu. Niewiele później studiowanie komentarzy Araba Awerroesa zapoczątkowało nowy i w oczach wielu podejrzany proces w problematyce filozofii chrześcijańskiej. Zadziałały tu zasadniczo dwa czynniki: po pierwsze, przekształcenie wydziału sztuk z przygotowawczego, na którym uczono metody dialektycznej (niezbędnej dla dalszych studiów filozofii i prawa), w wydział faktycznie niezależny, zajmujący się badaniami filozoficznymi (i co ważniejsze, w wydział coraz bardziej świadomy tej swojej naukowej niezależności), po drugie zaś, sam charakter systemu awerroistycznego, który jawił się jako obcy tradycji chrześcijańskiej pochodzenia augustyńskiego.

To właśnie w ramach tego systemu awerroistycznego znaleziono bodźce do określenia nowego ideału intelektualisty, którego profil teoretyczny i funkcja w praktyce nauczania stały w jaskrawej sprzeczności z tradycyjnym obrazem mistrza (a także z koncepcją trzech wybitnych wspomnianych wyżej myślicieli).

Na czym polega ta najważniejsza różnica? Naszym zdaniem, na pewnym swoistym poczuciu własnej tożsamości zawodowej. Siger z Brabantu, Boecjusz z Dacji (również i my zwać ich będziemy „awerroistami”, choć termin ten jest dyskusyjny) starają się po raz pierwszy pogodzić ideał filozofa z codzienną działalnością zawodową na wydziale sztuk. Siger napisze: „Zadanie filozofa polega na wykładaniu nauki Arystotelesa, nie zaś na poprawianiu czy ukrywaniu jego myśli, nawet gdy kontrastują one z prawdą [teologiczną]”. To proste stwierdzenie pokazuje bardzo wyraźnie (i w sposób bardzo nowoczesny, to znaczy bliski naszemu punktowi widzenia) różnice celów zawodowych i badawczych. Tego rodzaju koncepcja nie mogła być przyjęta przez tych, którzy podzielali tradycyjną ideę kultury chrześcijańskiej jako jednolitej całości.

Konflikt ten stanie się widoczny z chwilą aktu potępienia z 1277 roku, gdy liczne powstałe w łonie wydziału sztuk i bliskie arystotelesowsko-awerroistycznym teoriom koncepcje (jak na przykład wieczność świata czy jedność rozumu ludzkiego) zostały ocenzone przez biskupa Tempiera. Zaatakowano kierunek, który miał swych zwolenników nawet na wydziale teologicznym i nie uchronił

Ilę od tego nawet sam Tomasz z Akwinu. Jednak wszystko to należałoby bardziej do dziejów myśli ludzkiej niż do historii intelektualisty, gdyby nie fakt, że wśród potępionych też spotykamy i takie stwierdzenia: „nie istnieje wspanialszy styl życia jak oddawanie się filozofii” lub „prawdziwie mądrymi na tym świecie są tylko filozofowie”.

Z refleksji nad arystotelesowską *Etyką nikomachejską* rodzi się nowy typ człowieka: „znajduje on przyjemność w filozoficznej refleksji, a przyjemność ta jest tym większa, im szlachetniejszy jest przedmiot rozważań. Dlatego filozof prowadzi życie pełne szczęśliwości”. Tylko filozof jest naprawdę człowiekiem szlachetnym: „zgodnie z doskonałością natury ludzkiej filozofowie, kontemplujący prawdę, są szlachetniejsi od królów i książąt”. Opozycja tradycjonalistów i większości przeciw temu nowemu typowi profesora, który „w poznaniu prawdy znajdował prawdziwe źródło radości”, była bardzo silna. Ludzie tego pokroju wydawali się dziwni i niebezpieczni. Słowa Jakuba z Douai przepełnione są goryczą: „Wielu sądzi, iż filozofowie, oddający się studiowaniu i kontemplowaniu filozofii, są ludźmi niegodziwymi, niewiernymi i nie szanującymi praw, a więc słusznie należy usunąć ich ze społeczeństwa — tak twierdzą. Z tej to przyczyny *wszystkich tych, którzy oddają się studiowaniu i filozoficznej refleksji, szkaluje się i podejrzewa*”.

„Prawdziwe szczęście osiąga się przez kontemplację prawdy” — według dantejskiego *Convivio*, w czysto „awerroistycznym” stylu — oto cel filozofii. Dante daleki był jednak od podzielenia metafizycznych tez tego kierunku. Czy możemy odnaleźć u Dantego te charakterystyczne cechy, które uznaliśmy za najistotniejsze w definicji intelektualisty?

Pod wieloma względami wybitna postać Dantego jawi się nam jako intelektualista, którego przyjęliśmy uważać za „słabego”, czyli za człowieka prowadzącego działalność umysłową poza terenem przeznaczonej ku temu instytucji i poza środowiskiem, w którym obok swych idei mógłby przekazywać również narzędzia swej pracy (jak czynił mistrz w szkole). Był stale i boleśnie świadom faktu (co jest dla nas bardzo znaczące) działania poza swoją „naturalną siedzibą”, znajdowania się „na zewnątrz”, „nie na swoim miejscu”,

gdzie nie było możliwe pełne wyrażenie własnych koncepcji intelektualnych:

„potem, jakąż mieli radość obywatele przepięknej i przesławnej córki Rzymu, Florencji, wyrzucając mnie poza jej słodkie łono (...); *przemierzylem, niczym żebrzący pielgrzym, niemal wszystkie strony, gdzie mówi się tym językiem* (...). Zaprawdę byłem kawałkiem drzewa bez żąglu i bez steru, niesionym do różnych portów i brzegów przez wicher, którą rodziła dotkliwa nęcza”.

Ten aspekt postaci Dantego jako „słabego” intelektualisty wyraża się również w fakcie, że wstąpił on do korporacji lekarzy i aptekarzy. Udział w życiu politycznym, który u intelektualisty dokonywał się *naturaliter* poprzez jego działalność wykładowcy, był dlań możliwy tylko dzięki konwencjonalnemu aktowi wstąpienia do jakiegoś zasadniczo obcego mu stowarzyszenia.

Intelektualiści i polityka — oto problem narzucający się w naszej dalszej refleksji. Pamiętać trzeba jednak, że „zajmowanie się polityką” dla średniowiecznego intelektualisty oznaczało najczęściej dokonanie wyboru między dwoma najwyższymi stopniami władzy: papieżem i cesarstwem.

6. Jeden z najwybitniejszych intelektualistów XIV wieku, Anglik Wilhelm Ockham, nigdy nie został mistrzem (*magister*). Kształcił się we franciszkańskim konwencie w Oxfordzie, gdzie następnie osiągnął stopień bakałarza — pierwszy stopień w uniwersyteckiej karierze. Napisał, jak to było w zwyczaju, komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda. Gdy w 1324 roku został wezwany do stolicy papieskiej w Awinionie, aby wytłumaczyć się z pewnych, zawartych w tym komentarzu tez, był już autorem wybitnych dzieł z dziedziny logiki, które umacniały i porządkowały powstałą w XII wieku doktrynę nominalistyczną. Naturalnie nie to było przedmiotem oskarżeń, gdyż logika stanowiła dyscyplinę sztuk i jako taka nie dotyczyła bezpośrednio spraw wiary i dyscypliny religijnej. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że istniał głęboki wewnętrzny związek między dwiema dziedzinami wiedzy, którym Ockham poświęcił całe życie. Nominalizm doprowadził go bowiem do odejścia od koncepcji *res*

uniwersalnych, ogólnych struktur, warunkujących również Boży plan stworzenia. U Ockhama powraca ponownie Bóg Wszechmogący, Stworzyciel działający nie według pewnych ustalonych planów, lecz zgodnie ze Swą wolą, absolutną i wolną. Koncepcja ta, sięgająca korzeniami również i franciszkańskiego mistycyzmu i indywidualizmu, przewija się we wszystkich dziełach angielskiego filozofa. Pisma polityczne należą do drugiego okresu jego życia, po ucieczce z Awinionu u boku cesarza Ludwika Bawarskiego, najpierw do Włoch, a następnie do Bawarii. Dominuje w nich ideał Kościoła jako „kongregacji wiernych”, pozbawionego władzy politycznej i bogactw, kierującego się tylko wartościami ewangelicznymi. Stronice te niewątpliwie mogą być odczytane również jako rewindykacja autonomii cesarstwa.

Władza świecka dotyczy, zdaniem Ockhama, osób i dóbr ziemskich i jej, w pewnym sensie negatywnym, celem jest utrzymanie bezkonfliktowego stanu między jednostkami — w tym celu ucieka się ona do prewencyjnych i represyjnych środków natury politycznej i fizycznej. W wizji tej nie ma miejsca na jakąkolwiek polityczną idealizację państwa. Dlatego ucieczka Ockhama z Awinionu w całej rozciągłości potwierdziła jego polityczne zaangażowanie, ale na pewno nie w sprawy cesarskie. Religijna utopia, ubogi Kościół, papież nie jako władca, lecz jako ojciec wiernych, stanowiły natomiast dominujące wątki myśli tego wybitnego franciszkanina, który opierając się na Piśmie Świętym, dowodził, że „Cesarstwo nie pochodzi od Papiestwa” i że „wszelkie argumenty, uzasadniające uzależnienie władzy cywilnej od papieża, są sofizmatami”.

Teologia i polityczne zaangażowanie wyraziły się w zajęciu wyraźnego i świadomego stanowiska: „przeciwko papieżowi (chodzi o Jana XXII) «zwróciłem twarz twardą jak kamień» (Iz 50,7) tak, że jak długo będę miał ręce, papier, kałamarz i atrament, nic nie będzie w stanie mnie odwieść od surowego krytykowania jego błędów; ani rzucać na mnie kłamstwa i oszczerstwa, ani jakiegokolwiek prześladowania, które mogłyby dotknąć moje ciało, lecz nie moją osobę; ani wielka liczba zwolenników papieża...”. Swój *List do braci* zakończył natomiast w następujący sposób: „Sądzę, że w ostatnich latach przyczyniłem się do zmiany obyczajów moich współczesnych o wiele

bardziej, niż gdybym prowadził z nimi przez całe lata rozmowę o ten sam temat (...). Jest to czas próby, kiedy przekonania wielu stają się widoczne". Możemy dodać, że był to również czas dokonywania wyboru i że intelektualista Ockham był tego w pełni świadomy.

Jan Wilef— oto przykład intelektualisty, który kilkadziesiąt lat później wybrał, podobnie jak Ockham, bardzo niewygodny rodzaj politycznego zaangażowania. Warto prześledzić karierę tego profesora logiki i teologii w Oxfordzie, który w 1372 roku oddał się w służbę Korony angielskiej. Porzucił uprawiany dotychczas gatunek literacki i w dwóch wielkich dziełach o władzy (boskiej i cywilnej) podtrzymywał tezę o suwerenności władzy cywilnej wobec Kościoła, stając w gruncie rzeczy po stronie swego panującego. Zrozumiałe jest więc, że papież, potępiając w bulli oba te teksty, powołał się na podobieństwo między nimi a „przewrotnymi tezami Marsyliusza z Padwy”. W niedługim czasie Wilef rozpoczął również praktyczną działalność reformatorską, organizując grupę „ubogich księży”, rozpowszechniając w języku angielskim koncepcje (napisane przez mistrza po łacinie) na temat „ubóstwa Chrystusa i Jego Kościoła”. Powstanie z 1381 roku sprawiło, że Wilef wydał się podejrzany także w oczach świeckich posiadaczy, którzy poprzednio popierali go w walce z papieżem. Program „ubogich księży” nie podobał się lordom. Uznali go za zbyt podobny do programu buntowników. Ostatnie lata życia spędził Wilef, podejrzany i wyobcowany, w samotności, lecz cicha protekcja uniwersytetu oksfordzkiego chroniła go przed ostrzejszymi prześladowaniami.

Jest to kariera wzorcowa jednego z niewielu średniowiecznych myślicieli, których poglądy są nam znane z większym prawdopodobieństwem, ponieważ zasadnicze tezy filozoficznej teorii Wilefa bardzo szybko zaczęto odnosić do istniejącej rzeczywistości. Filozoficzny realizm prowadził go do koncepcji „Kościoła niewidzialnego” (w przeciwieństwie do widzialnego i skorumpowanego Kościoła rzymskiego); a analiza władzy Bożej (jedynej prawdziwie kompletnej i „pełnej” władzy) posłużyła jako „punkt odniesienia” do zbadania różnych typów władzy ludzkiej. I w wyniku logicznej i zarazem teologicznej dedukcji Wilef doszedł do znamienitego wniosku, że jedynym słusznym rodzajem ludzkiej władzy jest ta, która najbar-

dziej upodabnia się do boskiej, realizując się poprzez „uczestnictwo w dobrach”, czyli stan wspólnoty. Ukoronowaniem całego procesu było przyłączenie się tego mistrza logiki do powstania chłopów, którzy śpiewali: *Gdy Ewa przędła, Adam ziemię rył, Kto wtedy jaśnie-panem był?*

Wiklef był zresztą przekonany o nieuchronności przejścia od teorii do praktyki politycznej i o konieczności oparcia wszelkiej analizy, w tym również i analizy współczesnego mu świata, na rygorystycznych zasadach i podstawach myślenia filozoficznego: „Moja analiza jest przekonywająca również i dla zwykłych polityków, gdyż zasady poznania władzy Bożej oraz posiadania są słuszne również w odniesieniu do świata stworzeń”. Mimo to, jak to rzadko tylko ma miejsce w przypadku scholastycznych teorii, Wiklefi, zatroskany o skuteczność swych twierdzeń, nie zaniedbuje także retorycznej perswazji: „Jakież są powody, by utrzymywać tłustego prałata w doczesnym zbytku i pysze, by obdarowywać go pięknymi końmi, eleganckimi siodłami i ozdobną uprzężą, która podzwania w czasie jazdy, oraz jaskrawymi szatami; jakież są powody, powtarzam, by jednocześnie biedacy cierpieli zimno i głód?”.

Rok powstania chłopskiego był zarazem rokiem wystawnego wesela królewskiego. Król Anglii, Ryszard II, poślubił Annę czeską i na ślub ten przybyło wielu studiujących w Oxfordzie Czechów. Po powrocie do ojczyzny przywieźli oni ze sobą teksty i idee Wiklefa. Pod koniec stulecia Hus naniósł własnoręcznie entuzjastyczne uwagi w rękopisie dzieła *De dominio*, a Hieronim z Pragi uznał inne dzieło Anglika, *Dialogus*, za „podstawę wszelkiego poznania”.

Spółeczna i kulturalna sytuacja Czech na początku XV wieku, kiedy działali Hus i Hieronim, cechowała się silnymi napięciami. Po roku 1378, roku schizmy, zarysowały się głębokie podziały. Podczas gdy król i ludność czeska zajmowali stanowisko neutralne w tym sporze między papieżami i popierali kardynałów — zwolenników reformy Kościoła, arcybiskup i ludność niemiecka opowiedzieli się po stronie papieża rzymskiego Grzegorza XII. Konflikt ten był intensywnie przeżywany również i w łonie uniwersytetu, podzielonego na *nationes*, wśród których narodowość niemiecka, choć wtedy stanowiła mniejszość, ciągle była silna. Do tego dodać trzeba patos,

z jakim praskie mieszczaństwo przeżywało przepelnione tendencjami radykalnej odnowy praktyki religijnej — ośrodkiem tego ruchu stanie się „kaplica betlejemską” i poczynając od 1402 roku Hus, zostawszy jej rektorem, będzie w niej codziennie głosił kazania.

Również dla Husa, jak i dla Wiklefa, faktem o niemałym znaczeniu w działalności umysłowej było przejście na język narodowy (w tym wypadku czeski), co stało się symbolem świadomej opozycji społecznej (przeciw bogatym), politycznej (przeciw Niemcom) i religijnej (przeciw Kościołowi rzymskiemu). Osiąga w nim pełnię rozwoju intelektualista, który w burzliwym klimacie późnego średniowiecza wybiera drogę politycznego zaangażowania i opowiada się po stronie opozycji i reformy, wbrew tradycji. Wiklef i Hus świadomie odrzucili łacinę — język, który określał ich i wyróżniał jako intelektualistów. Przetłumaczenie tekstu Biblii i nauczanie w języku ludowym podyktowane było u nich obu pragnieniem „zmiany istniejącego stanu rzeczy”, nie zaś tylko chęcią dotarcia do szerszych rzesz słuchaczy.

Praskie wypadki potoczyły się błyskawicznie, gdy wybuchł tam ruch reformy, mieszając żądania odnowy religijnej, odrzucenia hierarchii kościelnej (a zwłaszcza przeciwstawienia duchowni — świeccy) i gwałtowną krytykę zbytku jako niesprawiedliwości społecznej. W tej atmosferze również Hus wysuwa swe doktrynalne postulaty i broni prawa uniwersytetu do korzystania także z tekstów napisanych przez heretyków (za takiego został uznany Wiklef, którego dzieła miały zostać spalone). Arcybiskup obłożył miasto Pragę interdyktem, lecz król Wacław nie pozwolił na wprowadzenie go w życie. Hus bronił wówczas praw króla za pomocą argumentacji, zaczerpniętej z dzieł oxfordzkiego mistrza. Król — jak twierdzi Hus — jest narzędziem Boga i jako taki sprawuje władzę, której celem jest obrona sprawiedliwych i zwalczanie niegodziwych, do jakiegokolwiek należałoby stanu — świeckich czy duchownych. Działanie króla Wacława jest więc pokazane jako podyktowane słusznym celem i umotywowane „wyższą”, niepolityczną jakością jego postępowania, podczas gdy arcybiskup uniemożliwia kapłanom spełnianie ich misji apostołskiej. Reforma Kościoła powinna się dokonać, zdaniem

11 asa, podobnie jak i Wiklefa, za pośrednictwem świętej władzy królów, wynikającej z biblijnego tekstu Księgi Królewskiej.

W przeddzień spalenia na stosie Hus napisał „do wszystkich wiernych Czechów”: „Musicie wiedzieć, że sobór, który mnie potępił, nie wysłuchał ani nie przeczytał żadnej z moich ksiąg po czesku; I nawet gdyby wysłuchał, nie zrozumiałby ich, ponieważ na soborze obecni byli tylko Włosi, Anglicy, Francuzi, Hiszpanie i Niemcy...”. Nie tylko załamał się dotychczasowy wyznacznik średniowiecznego intelektualisty, język łaciński, lecz decyzja pisania i nauczania w języku narodowym stała się znakiem dokonania wyboru obozu społecznego i politycznego.

Europa jednak ciągle jeszcze miała jedną wielką wspólną scenę, nawet mimo wybuchu otwartych już napięć — echo nauk z praskiej kaplicy i zwróconych do chłopów wykładów Wiklefa dało się słyszeć nawet na uniwersytecie paryskim. Na kanclerzu Gersonie spoczęło zadanie zebrania, rozważenia i ocenienia różnych wypowiedzi oraz opinii — zadanie to stało w niezgodzie z jego osobistym, mistycznym i kontemplacyjnym usposobieniem, lecz oddał mu się z wielkim zaangażowaniem, kierowany zobowiązującą ideą „służby”. Polityczno-kulturalny projekt Jana Gersona dążył do odrodzenia uniwersytetu paryskiego, pragnąc przywrócić mu blask i prymat XIII stulecia. Napisał do studentów kolegium nawarskie-go: „idziemy utartą drogą (*tritum iter*), która jest najodpowiedniejsza, powolna, wyważona i daleka od skrajności, błędów i skandali”. Wydaje się to jego największą troską. Przesłuchując Hieronima z Pragi, zauważył: „Hieronimie, gdy byłeś w Paryżu, uważałeś się za anioła, silnego i potężnego własną elokwencją, lecz zakłóciłeś życie uniwersytetu, podtrzymując błędne tezy...”.

Można zrozumieć, że bardziej niż swoboda badań naukowych leżał mu na sercu jako rektorowi — w tej epoce wielkich, sporów kulturalnych — wewnętrzny spokój na uniwersytecie, który wydawał się mu zagrożony przez polemiczne nasilenie, jakie naukowym doktrynom nadawano z zewnątrz, spoza uniwersytetu, wśród ludzi nie przygotowanych naukowo. „Jeśli dane twierdzenie ma błędne, skandaliczne i obraźliwe dla pobożnych uszu znaczenie, słusznie

może zostać potępione, nawet gdyby z gramatycznego czy logicznego punktu widzenia zawierało sens uznany za prawdziwy".

Byłoby jednak niesprawiedliwością nie przypomnieć, że ten bardzo ostrożny administrator był również wybitnym intelektualistą. Jego teorie w dziedzinie filozofii i teologii wcale nie szły zwyczajowo utartą drogą. Zalecał studentom teologii lekturę Duranda z San Porziano, dominikanina, który przeciwstawił się „drodze” świętego Tomasza, wzbudzając ostre krytyki i działania cenzury. Uważał realizm (najbardziej „oficjalna” tradycja filozoficzna) za źródło wszelkich ruchów heretyckich, których przywódców, Wiklefa i Husa, sam zresztą potępiał; opierał się na *Etyce* Arystotelesa, by twierdzić, że życie kontemplacyjne jest szlachetniejsze nawet od najbardziej cnotliwego życia praktycznego.

Wiklef, Hus i Gerson to trzy wybitne postacie intelektualistów, zaangażowanych w przewodzenie (w najczystszy „średniowieczny” stylu) zarówno opozycji i projektom reformy, jak i organizacji oraz zachowaniu społeczeństwa. Siłą rzeczy (przede wszystkim ze względu na utożsamianie Kościoła ze społeczeństwem chrześcijańskim) średniowieczny intelektualista często uważał za naturalne i słuszne zaangażowanie w działalność, która mieściła się w kolektywnym wymiarze. Jednak zubożenie na wiele ideałów, upadek uniwersalizmu, kryzys zaufania w rolę rozumu jako narzędzia praktycznego i politycznego powoli podkopały te przekonania.

Niewątpliwie znacznie trudniej jest naszkicować wspólny i jednolity profil intelektualisty-humanisty i wskazać jego jedną, dominującą, podzielaną przez większość cechę. Przejście od intelektualisty „średniowiecznego” do intelektualisty „nowego” wydaje się dokonywać poprzez rozpad dotychczasowego typu intelektualisty.

7. Środowisko historyczne, w jakim działa ten, kto żyje „pracując myślą i słowem”, coraz bardziej się różnicuje. Różne sygnały tego procesu dochodzą ze świata uniwersyteckiego: polityczno-narodowe zaangażowanie niektórych ośrodków uniwersyteckich (Praga, jak pokazaliśmy, lub Paryż, który stanął po stronie Anglii w wojnie stuletniej, zajmując się procesem Joanny D'Arc); funkcjonalność

polityczna uniwersytetów włoskich, dostarczających komunom doradców i administratorów, lecz również ich finansowe uzależnienie od miasta, które prawie zawsze zastrzeżało sobie prawo kontrolowania rekrutacji opłacanych przez siebie profesorów. Tworzy się warstwa (niemalże dziedziczna) wielkich profesorów, którzy w najbardziej prestiżowych uniwersytetach bogacą się dzięki płaconej im przez miasto pensji, honorariom studentów i procentowi od udzielanych biedniejszym uczniom pożyczek, osiągając w wielu przypadkach świetną sytuację finansową. Z drugiej strony także społeczność studencka przekształca się coraz bardziej w społeczno-gospodarczą elitę.

Od samego zarania uniwersytetów ostrze krytyki tych *magistri* było zwrócone w dwóch kierunkach: ku dołowi przeciwko *rustici* czy plebejuszom oraz ku górze, pod adresem warstwy posiadaczy ziemskich, czyli szlachty. W pierwszym przypadku narzędziem walki była słowna pogarda, w drugim zaś — wypracowanie koncepcji cno-taszlachetność. Przytoczmy dwa przykłady. Wilhelm z Owernii pisze w XIII wieku: „Pl eb s ze względu na swą wielką liczebność i nikły intelekt żyje niczym bezrozumne zwierzęta (...) skłonny jest do popełniania rabunków i zabójstw podobnie jak wilki (...). Ludzie mądrzy natomiast panują nad swymi uczuciami i po mistrzowsku robią użytek z wolnej woli”. Wniosek: określenie „człowiek rozumny” pasuje wyłącznie do grupy uczonych. Co się zaś tyczy krytyk zwróconych ku górze, idziemy od barwnych stwierdzeń Jana z Me-ung („Uczeni są o wiele szlachetniejsi niż ci, którzy spędzają życie, polując na zajęce, dbając o odziedziczone posiadłości i gnojowiska”) do obszernych traktatów Dantego czy Salutatiego.

Ta dwustronna polemika miała rację bytu, jak długo uczeni mogli być utożsamiani prawie wyłącznie z mistrzami, czyli z tymi, którzy przekazywali wiedzę innym, lecz pod koniec XIV wieku sytuacja staje się bardziej płynna i problematyczna. Intelektualna panorama coraz bardziej się różnicuje; pojawia się nowa warstwa intelektualistów, złożona również z włoskich jurystów i notariuszy, obok których pojawiają się nowe postacie — artystów. Przykładem może być droga życiowa Durerera. Po podróżach do Włoch, gdzie uczęszczał na dyskusje humanistów, przemienia się ze złotnika i rzemieślnika

w intelektualistę, pisząc traktaty i ilustrując książki zaprzyjaźnionych pisarzy (z czego czyniła mu zarzuty — znamienne! — żona, która nakłaniała go, „by powrócił do warsztatu i nie mieszał się z ludźmi wyższymi od siebie”).

Coluccio Salutati był jurystą, następnie notariuszem, a w końcu kanclerzem w Todi i we Florencji. Samo życie wytyczyło mu koncepcję, przewijającą się w jego pismach: „myślowa spekulacja nie jest ostatecznym celem człowieka” oraz:

„należy przedkładać życie aktywne nad życie spekulatywne, które tak było wychwalane. (...) Czyż naprawdę mógłbym nazwać mądrym tego, kto poznał rzeczy niebiańskie i boskie, w stopniu, w jakim może to zrobić ludzki umysł, lecz nie jest w stanie sam się utrzymać? Kto nigdy nie przysłużył się przyjaciółom, rodzinie, krewnym, ojczyźnie? Ja zaś zaprawdę odważnie powiem i otwarcie wyznam, że chętnie i bez zawiści czy gniewu pozostawię tobie i temu, kto wznosi ku niebu czystą spekulację, wszystkie inne prawdy, byleby mi pozostawiono poznanie spraw ludzkich”.

Polemika z arystotelesowskim ideałem spekulatywnego szczęścia każe mu zawołać: „Nie sądzę (...), że ucieczka od tłumu, unikanie widoku rzeczy pięknych, zamknięcie się w klasztorze czy odosobnienie się w pustelni są drogami wiodącymi do doskonałości”.

W ocenie minionej epoki tylko nieliczni spośród pokazanych przez nas wyżej intelektualistów wydają mu się „godni” — wśród nich Abelard, a zwłaszcza Jan z Sałisbury, którego dzieło polityczne *Policraticus* znał i cenił. Znamienne, że chodzi tu zawsze o autorów żyjących przed erą uniwersytetów, miłośników klasyków i ludzi zaangażowanych.

Uniwersytety niziny padańskiej stają się ośrodkami promieniowania nowej kultury humanistycznej. Żyjący w środowisku florenckim Rzymianin Lorenzo Valla swe najważniejsze dzieła redaguje w Piacenzy i w Pawii, gdzie był profesorem. Liczne jego teorie różnią się, a nawet wręcz przeciwstawiają panującej w wiekach średnich i na średniowiecznych uniwersytetach tradycji intelektualnej. Jest to przede wszystkim owo odrodzenie epikurejskie, które dochodzi do głosu w napisanym w Pawii *De voluptate*, rewindykacja dążeń i osiągnięć ludzkich skierowana przeciwko ascetycznej moralności,

która stała się bezpłodnym moralizmem. Dominują tezy o ziemskiej .szczęśliwości i koncepcje cnót, pojętych jako słuszny i wyważony dobór przyjemności: „sztuki, nie tylko te wyzwolone, dążą do zaspokojenia koniecznych potrzeb i starają się uczynić życie piękniejszym i przyjemniejszym, podobnie jak rolnictwo, architektura, sztuka tkania, malowania, pokrywania purpurą, rzeźbienia, budowy okrętów". Z tematem tym ściśle wiąże się niechęć do „wiedzy, która ogłupia", usiłując na próżno zgłębić nieosiągalne boskie tajemnice; do metafizyki, podsycającej czysto abstrakcyjne dyskusje; do jałowej logiki ostatnich dyskusji nominalistów, która Valli wydaje się bezużyteczna, oderwana od wszelkiego związku z rzeczywistym życiem, pozbawiona właściwej gramatyce konkretności i właściwej retoryce skuteczności. Tematy te tylko pozornie wydają się typowe dla polemiki filozoficznej czy uczonej. Jednak w rzeczywistości służą kształtowaniu się nowego profilu człowieka kultury, profesora, pragnącego związać szkołę z życiem i codzienną działalnością ludzką.

Obok świeckich intelektualistów, jakimi byli Salutati i Valla, istnieje „grupa kościelna" wybitnych humanistów: Eneasz Sylwiusz Piccolomini, sekretarz papieża Kaliksta III, biskup Triestu i Sieny, a następnie kardynał i papież; Marsilio Ficino, który został księdzem w wieku czterdziestu lat; Angelo Poliziano, którego Wawrzyniec I Wspaniały zaproponował do kardynalskiego kapelusza. W rzeczywistości bowiem związki między Kościołem a kulturą humanistyczną były ściślejsze i bardziej złożone, niżby się to mogło wydawać na pierwszy rzut oka. Instytucja kościelna odczuwana była przez wielu intelektualistów jako organizacja bardzo potężna, a jednocześnie, paradoksalnie, jako protektor dość tolerancyjny (zwłaszcza w tym, co dotyczyło życia prywatnego).

Wspomnieliśmy już o różnicowaniu się środowiska intelektualnego pod koniec XIV wieku. Obok uniwersytetów nowe centra zaczęły się stawać ośrodkami kultury: kółko i akademia, następnie biblioteka, a przede wszystkim dwór książęcy. Wraz z centralizacją władzy na dworze intelektualista traci kontakt z życiem politycznym i z szerszym środowiskiem społecznym. Nieprzypadkowo łacina, zarzucona już na rzecz języka ludowego, powraca jako język literacki, który wyraźnie odróżnia się od języka codziennego.

Dworski intelektualista cieszył się większą wolnością niż paryski profesor uniwersytecki, wystawiony na ryzyko potępienia swych tez (jak Siger, Boecjusz z Dacji, jak Durand z San Porziano...), lecz czy brał on udział w dyskusjach bardzo podobnych do starć politycznych, w których zwycięzca nie był z góry przesądzony? Jesteśmy zdania, że nie. W XV wieku szybka i wyraźna ewolucja sprowadzała definicję wolności coraz bardziej do sfery prywatnej, ograniczonej do rodziny *iotium*. Goszczący na dworach książęcych Gonzagów, Maletestów, Medicich, Rucellajów intelektualista nie musiał już dokonywać drastycznego wyboru między obozem reformy czy obozem zachowawczym, papieżem czy cesarzem, cesarzem czy władcą... Zrodziło to bardzo szybko typowe dla ery nowożytnej zjawisko rozdwojenia intelektualisty, „podwójnej osoby”, publicznej i prywatnej. Pierwsza popiera, często słabo, nigdy zaś z zaangażowaniem, racje władzy; druga, sceptyczna, szuka ucieczki w wewnętrznej refleksji i melancholii.

8. To ostatnie pojęcie ma wieloletnią tradycję. Arystoteles wynosił melancholię do rangi właściwej geniuszowi „heroicznej” postawy, Ojcowie chrześcijańscy zaś uważali ją za jednego z największych wrogów duszy. Melancholia rodzić miała lenistwo, „małoduszność”, czyli krótkowzroczność w ocenach, niespokojne i zgubne błędzenie fantazji, próżne gadulstwo lub jego przeciwieństwo, zamknięcie się w milczeniu. Tomasz z Akwinu dobrze podsumowuje osąd tej niebezpiecznej postawy: prowadzi ona człowieka do „prawdziwej desperacji”, przekonuje go, że zbawienie duszy jest nieosiągalne, a nawet, co gorsza, bezużyteczne.

Na stronicach Petrarcki melancholia nabiera innego zabarwienia. Jest to postawa nowa, łącząca depresję ze „swoistym rozkoszowaniem się cierpieniem” i z poszukiwaniem samotności. Jest to sposób bycia i odczuwania, który podejmuje pewne postawy średniowiecznego intelektualisty, lecz dodaje do nich nowe, typowe dla nowożytnego filozofa i literata:

„Wstaję o północy i wychodzę z domu o świcie, a jednak *na wsi czuję się jak u siebie, studiuje, myślę, czytam, piszę* (...). Tutaj, w tej ciasnej dolince, zbierani wokół siebie wszystkich moich przyjaciół, obecnych i przeszłych, ze wszystkich stron i wszystkich czasów (nie tylko tych,

z którymi przyjaźniłem się osobiście, lecz również i tych, którzy odeszli wiele stuleci przede mną i których poznałem dzięki studiom literackim (...): bardziej spragniony rozmowy z nimi niż z ludźmi, którzy łudzą się, że żyją tylko dlatego, iż oddychając zimnym powietrzem zauważają, że ich oddech zostawia po sobie jakiś zjełczary ślad. Tak oto błędzę sobie, wolny i spokojny...".

Miasto czy wieś? Zaangażowanie w życie polityczne i w pracę czy samotne studiowanie, pogodne i zazdrośnie strzeżone *otium*! To jaskrawe przeciwieństwo, które w wiekach średnich różniło intelektualistów nie tyle w odniesieniu do uwarunkowań historycznych i działalności, ile raczej — do modeli kulturowych. Przytoczmy zapalczywe wezwania Petrarcki:

„Porzućmy miasto, by już nigdy do niego nie wrócić. (...) Trzeba wykorzeń przyczyny trosk i spalić za sobą mosty. (...) Pospieszmy się, pozostawmy miasto kupcom i adwokatom, pośrednikom, lichwiarzom i notariuszom, medykom, balwierzom, rzeźnikom, kucharzom, wytwórcom kielbas, kowalom, skarbnikom (...), muzykantom, szarlatanom, architektom, stręczycielom, złodziejom i strajkującym, którzy żyją z nosem wystawionym na wiatr wiejący od rynku: jest to jedyne znane im szczęście".

I dodaje z wyższością: „Nie są oni naszego pokroju".

Dla Petrarcki, podobnie jak dwa stulecia wcześniej dla mnicha, św. Bernarda z Clairvaux, miasto pozostaje zepsutym Babilonem. Co więcej, odwrót od stanowisk i ocen dotyczących godności pracy ręcznej stawiają go w dramatycznej izolacji od współczesnych sobie profesji i zajęć ludzkich. Wydaje się, że poszły w zapomnienie słowa Hugona od świętego Wiktora, określającego architekturę, sztukę żeglowania, tkactwo i inne „sztuki mechaniczne", jako „czwartą część filozofii", gdyż „ta działalność ludzka, która przynosi nam ulgę w naszej śmiertelnej kondycji (...), zawiera w sobie wyważoną mądrość".

Wybór życia miejskiego znalazł natomiast uzasadnienie natury religijnej, lecz zgodne z rzeczywistym rozwojem w XIII wieku, u Bonawentury: „Na wsi mieszkańcy są tak rozproszeni, że trudno

jest ich wszystkich zwołać na kazanie. (...) W miastach natomiast, gdzie żywności jest pod dostatkiem, gromadzi się i razem żyje wielu ludzi, można więc słusznie przypuszczać, że zbierze się tutaj większe plony".

Franciszkanin Eiximenis, działający w XIV wieku w Walencji jako doradca króla, żywo wyraża to, co stało się już postawą dominującą: „gdy wkracza się do miasta, spotyka się ludzi, nastrój się poprawia i można wesoło spacerować. (...) Miasto jest wspaniałym miejscem, gdzie człowiek może wyzbyć się swej ciemnoty. W mieście trudno jest być smutnym, a smutek przecież wyjaławia kości i unicestwia życie". I dalej: „W licznie zamieszkałych i dobrze zarządzanych miastach człowiek znaleźć może wiele powodów do radości; żyje bezpiecznie, lepiej zaspokaja swe potrzeby materialne, spotyka innych ludzi i rozmawia z nimi".

W stanowisku intelektualisty wobec innego dość żywego i dyskutowanego tematu, a mianowicie małżeństwa i rodziny, zauważamy natomiast ciągłość tradycji. W XII wieku rozpowszechnia się prawdziwa antymażeńska postawa, która podejmuje argumentację świętego Hieronima (*Contra Iovinianum*). Interesującego świadectwa dostarczają stronicę pióra pewnej kobiety-intelektualistki, Heloizy, kochanki, a później żony filozofa Abelarda. Zostaną one opatrzone pochwalnym komentarzem przez samego Petrarke, który dwa wieki później był gorliwym czytelnikiem Abelardowej autobiografii. W przytoczonych przez Heloizę licznych argumentach przeciwko małżeństwu można dostrzec różne tendencje. Po pierwsze, wpływ klasycznego filozoficznego repertorium, które opisuje małżeństwo jako kwintesencję życia zmysłowego, jako nagromadzenie codziennych dokuczliwych trosk, potrzeb materialnych, a więc takie, które fatalnie oddala od idealnego królestwa filozofii. Po drugie, „racje świętych", przedstawiających małżeństwo jako środek zaradczy przeciw żądzy cielesnej, który łatwo jednak sprowadzić może na złą drogę, jakiej stara się zapobiec. Po trzecie wreszcie — tę subtelną i głęboką niechęć w stosunku do instytucji, która niczego nie może wnieść do miłości prawdziwej i „bezinteresownej". W tym ostatnim aspekcie uwidacznia się wpływ dzieła Cyncerona *De amicitia* i podziela go zarówno twórczość goliardów, jak i literatura dwór-

ska („niech nikt się nie waży używać słowa miłość do określenia uczucia, które wiąże małżeństwo"). Jak już wiemy, jest to pogląd złożony i wieloraki, podzielany przez większość. Jedni uwypuklali przyczyny ascetyczno-religijne, inni zaś argumenty wyraźnie natury moralnej, lecz niewątpliwie trudno było okazywać entuzjazm i usprawiedliwiać instytucję tak bardzo zdyskredytowaną filozoficznie.

Również i Siger z Brabantu, „awerroista" wydziału sztuk, zadaje sobie pytanie, Jaki stan jest bardziej odpowiedni dla filozofa: dziewiczy czy zamężny" i odpowiada, że „filozof dążyć powinien do życia w warunkach jak najmniej utrudniających poszukiwanie prawdy"; wydaje się, że małżeństwo wprowadza „zbyt wiele doczesnych trosk" i niewątpliwie należy je odradzać tym, którzy oddają się poszukiwaniu „rozkoszcy intelektualnej".

Z naszej współczesnej perspektywy postać średniowiecznego intelektualisty jawi się w pewnym stopniu jako przyćmiona i zubożona ze względu na jego stosunek do „autorytetów" (*auctoritates*). Należy jednak pamiętać, że przytłaczające i zobowiązujące znaczenie słowa „autorytet" wypłynęło dopiero w świecie nowożytnym. Dla średniowiecznych uczonych *auctoritates* to byli autorzy, teksty i zbiory ksiąg, nad którymi pracowali. Była to biblioteka dwojaka, a mianowicie biblioteka świętych i biblioteka filozofów. Nadto ta ostatnia, jak błyskotliwie zauważył jeden z badaczy XII stulecia, składała się z autorów, którzy „za życia nigdy ze sobą nie byli w zgodzie i trudno byłoby znaleźć wśród nich dwie podobne opinie". Z jednej strony, mamy do czynienia z ogromną produkcją komentarzy i glos do Platona, Arystotelesa, Ewangelistów, lecz również i do współczesnych pisarzy, którzy szybko stali się nowymi „autorytetami" (na przykład Piotr Lombard); z drugiej zaś — z różnorodnością komentarzy, wielorakością zajmowanych stanowisk, z niekiedy bardzo zawziętymi dyskusjami, z silnymi kontrastami, dającymi świadectwo konkretnej, często indywidualnej i niekiedy bardzo odważnej pracy. Dowodem tej świadomości i zmysłu krytycznego niech będą wypowiedzi, które pragniemy zacytować na zakończenie tych stron, poświęconych średniowiecznemu intelektualistom.

Adelard z Bath w pierwszym dziesięcioleciu XII wieku potępiał „wadę dzisiejszego pokolenia, które uważa za możliwe do przyjęcia tylko odkrycia poczynione przez starożytnych i przez innych” i dodawał: „dobrze wiem, jaki los czeka tego, kto uczy prawdy; dlatego, wykładając pewną teorię, przedstawiam ją jako pochodzącą od moich arabskich mistrzów...”. Iść za *auctoritas*, a nie za *ratio*, jest w jego oczach „oddaniem się najbardziej bezrozumnej naiwności i wpadnięciem w niebezpieczną pułapkę”. Albert Wielki, wybitny mistrz dominikański, ostrzegał: „Jeśli ktoś wierzy, że Arystoteles był bogiem, musi wierzyć, że nigdy się on nie pomylił. Lecz jeśli uważa się go za człowieka, nie ulega wątpliwości, że podobnie jak my, mógł się mylić”. Siger, godząc się z nim w tym względzie, zauważył:

„sam tylko autorytet nie wystarcza dla udowodnienia prawdziwości tej tezy. Ci, którzy ją podtrzymywali, kierowali się jakimiś powodami. Lecz my jesteśmy ludźmi, takimi samymi, jak oni. Dlaczego więc nie mielibyśmy się oddawać rozumowym poszukiwaniom, podobnie jak oni?”.

BIBLIOGRAFIA

- Bianchi L., *La felicità intellettuale come professione. A Parigi nel XIII secolo* (w:) *Rivista di Filosofia*, t. 78 (1987).
- Dionisotti C., *Chierici e laici* (w:) *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1977 (wyd. Einaudi).
- Le Goff J., *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano 1979 (wyd. Mondadori), wyd. polskie: *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
- Murray A., *Ragione e società nel Medioevo*, Roma 1986 (wyd. Editori Riuniti).
- Smalley B., *The Becket Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics*, Oxford 1973 (wyd. Blackwell).
- Verger J., *Le università del Medioevo*, Bologna 1982 (wyd. Il Mulino).

ROZDZIAŁ VI

ARTYSTA

Enrico Castelnuovo

Kto zbudował Teby o siedmiu bramach? To słynne pytanie Brechta przeciwstawia anonimowość wielu, którzy w cieniu tworzą historię, sławie nielicznych, przedstawianych jako bohaterów. I chciałoby się postawić to pytanie w odniesieniu do wielu średniowiecznych artystów. Kto zaprojektował mozaiki w San Vitale, kto namalował freski w Castelseprio, kto wyrzeźbił kluniackie kapitele, kto zbudował katedrę w Chartres?

Dzieła sztuki odgrywają ogromną rolę, gdy pragniemy sobie wyobrazić, zrozumieć średniowiecze i jeden obraz tej epoki narzuca się nam ze szczególną siłą, dzięki zachowanym zabytkom, kronikom, dokumentom. Bardziej niż inne, epoka ta wydaje się nam naznaczona białą szatą kościołów, rojących się od rzeźb, mozaik, kolorowych witraży, lśniących wyrobów złotniczych, barwnych ksiąg iluminowanych, rzeźb z kości słoniowej, wielkich brązowych drzwi, emalii, fresków, kobierców, haftów, tkanin i szat o mieniących się kolorach i oryginalnych wzorach, malowanych tablic o złotym tle... Jednak mimo tej obfitości i różnorodności dzieł sztuki, które wzbudzają nasz podziw i podniecają wyobraźnię, jesteśmy w stanie wymienić tylko nieliczne imiona artystów, a co więcej, są to imiona odizolowane, związane z jednym tylko dziełem. Nawet twórca tak wybitnego zabytku jak kaplica akwizgrańska, kamień milowy w dziejach średniowiecznej architektury, pozostaje zwodniczy i nieuchwytny. Kim był Odo z Metz? Jak go określić, do jakiej grupy zaliczyć?

Egocentryzm, pogoń za sławą i próżność nowożytnych artystów były swego czasu wytykane, przeciwstawiane poświęceniu i skromności — cnotom średniowiecznego artysty, nie szukającego innej nagrody niż niebiańskiej i wolnemu od pragnienia sławy. Artysty pokornego i szczęśliwego w swej anonimowości, pragnącego tylko uczestnictwa w tym wielkim wspólnym dziele gloryfikacji wiary.

Ten sposób widzenia stanowi owoc pewnej kultury romantycznej, lecz obraz ten w niewielkim stopniu odpowiada prawdzie. Mimo że wiele dzieł jest anonimowych, zachowały się liczne imiona i podpisy średniowiecznych artystów, a także i świadectwa, które o nich mówią i pozwalają nam zrozumieć, jak bardzo rzeczywistość była odmienna od tego, co nazbyt często było opisywane. Jak pokorze przeciwstawiało się poczucie dumy. Jak bardzo pragnienie sławy przeciwstawiało się anonimowości. Jednakże — co zbija nas z tropu — niewątpliwe poczucie własnej wartości średniowiecznych artystów nie wykluczało powszechnej i dobrze udokumentowanej postawy pokory, podobnie jak sława niektórych nie wykluczała anonimowości całej masy pozostałych. Pod wieloma względami postawy średniowiecznych artystów wydają się nam odległe zarówno od postaw ich poprzedników, jak i ich następców. Tak jakby przestrzeń, w której się poruszali i dawali wyraz swej niezwykłej i niedoścignionej zdolności twórczej, była zupełnie odmienna niż obszar działania innych artystów z wcześniejszej i późniejszej epoki.

Jak zatem pracowali średniowieczni artyści? Jaka była ich rola, jaką mieli świadomość własnej działalności, jak oceniali ich współcześni, jak byli oni przedstawiani, jakie miejsce zajmowali w społeczeństwie? Aby dać odpowiedź na te pytania, postaramy się przede wszystkim porównać ich sytuację z sytuacją kolegów w epoce poprzedniej, a mianowicie w starożytności klasycznej. Jedynie zestawiając te dwie rzeczywistości, będziemy w stanie stwierdzić, czy, kiedy, jak i jakiego rodzaju zmiana dokonała się w statusie artystów, w ich sposobie działania, w ulubionych technikach, w ich stosunkach ze zleceniodawcami i z odbiorcami, w opinii, jaką mieli o nich współcześni, w przypisywanych ich dziełom funkcjach.

Trudno będzie, poza pewnymi pojedynczymi przypadkami, dać precyzyjne odpowiedzi na te pytania. Historycy nie wyrobili sobie

jeszcze zgodnego poglądu na temat statusu artysty w starożytności, a zwłaszcza czy i w jakim stopniu różnił się od rzemieślnika; na temat jego roli społecznej, położenia ekonomicznego i panującej o nim opinii. W jakim stopniu artysta cieszył się powszechnym uznaniem, a w jakiej mierze natomiast był uważany za *banausos*, czyli osobę o niższym i podrzędnym statusie? Znamy wiele podpisów artystów z tego okresu, lecz jakie znaczenie miały, na przykład, podpisy ceramików? Czy były one świadectwem artystycznej dumy, czy też stanowiły raczej znak fabryczny, rodzaj *copyright*?

Liczne źródła starożytne przekazują imiona artystów, dokonując ich hierarchicznej selekcji i wypowiadając się w stosunku do niektórych z nich w sposób szczególnie pełen podziwu. Jak należy więc rozumieć słynne zdanie Plutarcha w *Żywocie* Peryklesa, jakoby „nigdy aż do dzisiaj przed Zeusem olimpijskim i argońską Herą nie narodziło się w szlachetnym i utalentowanym młodzieńcu pragnienie stania się Fidiaszem czy Poliktetem”? Zawód artysty był zatem pogardzany czy ceniony? A może to tylko jego dzieła mogły być przedmiotem podziwu, który jednak nie obejmował ani twórcy, ani jego profesji? Archeologowie i badacze epoki starożytnej od dawna dyskutują nad tym problemem i choć nie dochodzą do zgody w tej sprawie, jednak wyjaśniają całą serię danych i problemów. Staje się jasne, że trudno będzie osiągnąć zadowalającą definicję, przekonywającą dla różnych miejsc i czasów, dla całego tego długiego okresu, który obejmujemy mianem starożytności klasycznej. Pracujący w V wieku w Atenach artysta żył w sytuacji zupełnie innej niż jego kolega, który działał w IV wieku na dworze Aleksandra, by nie wspomnieć o różnicach istniejących między złożoną sytuacją epoki helleńskiej a rzymskiej i o sprzecznych stanowiskach na ten temat, jakie zarysowują się w źródłach, w zależności od pozycji społecznej, kulturalnej i politycznej ich autorów.

Jeśli nie mamy pewności w sprawie sytuacji artystów w świecie klasycznym, tym mniej jej mamy w odniesieniu do średniowiecza. Przede wszystkim dlatego, że za tą powszechnie przyjętą etykietką kryje się całe, wewnętrznie silnie zróżnicowane tysiąclecie, lecz także i dlatego, że w dziedzinie tej badania są o wiele mniej zaawansowane niż w przypadku starożytności.

Kryzys świata antycznego przyniósł gwałtowną przemianę struktur świata artystycznego i sytuacji jego członków, przetasowując karty, przekształcając funkcje i zmieniając postawy. Zniknęli bogaci, wyrafinowani kolekcjonerzy. Produkcja artystyczna zmniejszyła się, a nawet zupełnie zanikła w niektórych dotychczas ważnych ośrodkach artystycznych, podczas gdy nadal trwała, choć znacznie zredukowana, w innych. Zmienili się zleceniodawcy i typologia. Głębokim przemianom uległy funkcje i koncepcje dzieła sztuki. Wyobrażenia figuralne wzbudzały niekiedy poważne podejrzenia i wrogość, jako tradycyjnie związane ze światem i kulturą pogan, a więc jako możliwe nośniki bałwochwalstwa. Sztuka coraz bardziej przechodziła na usługi Kościoła, jego misji, programu odkupienia i zbawienia, aż zaczęła wręcz być uważana za substytut lektury dla niepiśmiennych. Papież Grzegorz Wielki napisze w 600 roku do biskupa Marsylii: „Zaprawdę, tym, czym jest pismo dla tych, którzy umieją czytać, malarstwo jest dla oglądających je analfabetów, ponieważ dzięki niemu mogą czytać ci, co nie znają liter. Obrazy stanowią więc przede wszystkim lekcję dla ludu”.

W zasadzie znane w świecie klasycznym piętno niższości w stosunku do trudniących się pracą ręczną, a nie umysłową, nadal stanowiło element dyskryminujący przez wiele stuleci średniowiecza. Wyczuwamy to w tychże słowach papieża Grzegorza, który uważa malarstwo za substytut słowa pisanego, dobry dla tych, co nie umieją czytać. Jeśli lektura jest zajęciem o wiele wyższym i szlachetniejszym niż oglądanie namalowanych scen, to z tego wynika, że ci, co piszą, są o wiele bardziej godni szacunku niż ci, co malują.

Usystematyzowanie przez Marcjana Capellę i Kasjodora starożytnej metody pedagogicznej, która uprzywilejowywała zebrane w *trivium* i *quadrivium* sztuki wyzwolone, w porównaniu z uważaną za służebną pracą ręczną, uwarunkuje na wiele stuleci położenie artysty — trudniącego się pracą ręczną, przynajmniej aż do czasu, gdy w ciągu XII stulecia zaznaczy się kryzys dawnych struktur kulturowych pod naciskiem gwałtownego rozwoju miast i związanych z tym przemian społecznych i myślowych.

Z drugiej strony apologia twórczości artystycznej znajdzie oddźwięk w średniowieczu. Funkcjonuje w III wieku w *Enneadach*

Plotyna, w których wychwała on Fidiasza za to, że pokazał Zeusa nie według norm i zwyczajów widzialnej rzeczywistości, lecz tak „jak sam Bóg objawiłby się, gdyby chciał się pokazać naszym oczom”, przyznając w ten sposób artyście uprzywilejowaną zdolność dostąpienia do pewnej rzeczywistości, wykraczającej poza świat poznawalny zmysłami. Mimo że narzucona przez podział sztuk hierarchia będzie miała długotrwałe konsekwencje, wpływ plotynizmu, który czasami dochodził do głosu w kulturze średniowiecznej, wnosił, choć w zawoalowany sposób, pewne szczególne uznanie dla twórczości artystycznej.

W średniowiecznych źródłach nie znajdujemy terminu dla określenia tych, których dziś zwiemy artystami. *Artifices* byli powszechnie nazywani rzemieślnicy, a wraz z nimi również i artyści: *Obit Berengarius huius matris ecclesiae artifex bonus*, odnotowuje około 1050 roku, bez żadnego innego uściślenia, księga zgonów z katedry w Chartres i na próżno zapytywać będziemy, w jakiej dziedzinie sztuki się wyróżnił (prawdopodobnie był architektem, kierującym odbudową katedry po pożarze w 1020 roku). Co zaś do spotykanego czasami terminu *artista*, oznacza osobę studiującą lub praktykującą sztuki wyzwolone. Dopiero pod koniec XIII wieku w kronice Salim-bena¹ zacznie oznaczać osobę o pewnej szczególnej umiejętności technicznej.

W obrębie działalności artystycznej zaznaczają się wyraźnie hierarchiczne różnice. Najwyżej ceniony był architekt, w którego pracy dostrzegano pewien wymiar projektowy (a więc myślowy) oraz organizacyjny. Pojęcie, jakie ma się w średniowieczu o architekcie, jest bardzo różne. Odziedziczony po starożytności obraz architekta, uważanego za twórcę projektu i organizatora prac budowlanych, przetrwa aż do epoki karolińskiej. Dla Izydora z Sewilli z początku VII wieku, autora encyklopedii najbardziej rozpowszechnionej w średniowieczu, aż do chwili, gdy wyparły ją w XIII wieku summy (*summae*) scholastyczne, architekt stanowi połączenie murarza (*caementarius*) i twórcy projektu, a definicję tę przejmie w epoce karolińskiej Hraban Maur. W tym poglądzie na działalność archi-

¹ Salimbene da Parma właściwie Adamo di Ognibe (1221-1287) (przyp. red.).

tekta dostrzegamy jeszcze pewne dziedzictwo witrażowe, lecz w przyszłości postać ta utożsamiona zostanie z osobą budowniczego i aspekt praktyczny na długi czas weźmie górę nad stroną teoretyczno-projektową.

Znamiennego świadectwa o przypisywanych architektowi umiejętnościach i znajomości technicznych tajników dostarcza zdumiewająca anegdota, opowiedziana przez Orderyka Witalisa w napisanej około 1135 roku *Historia Ecclesiastica*. Według tej opowieści pewien architekt imieniem Lanfred, o którym mówiono, „że sława jego geniuszu przewyższała sławę jakiegokolwiek innego artysty, który w owych czasach działał we Francji”, miał zostać ścięty po zbudowaniu wieży zamku w Ivry w Normandii, by nigdy nie mógł zbudować niczego podobnego gdzie indziej. Inna opowieść zawarta w *Gęsta* opatów z Saint-Trond jest bardzo znacząca w tym, co dotyczy nowej świadomości własnej pracy, jaką zaczyna odczuwać architekt. Pewien sławny *latomus* miał odpowiedzieć krytykującemu jego propozycję opatowi: „Jeśli nie podoba się to, co wam dobrze zaprojektowałem, lepiej byście poszukali sobie innego architekta”. Wyraźnie zaznacza się różnica pozycji między architektem-cza-rownikiem u Orderyka Witalisa a wyniosłym rozmówcą opata z Saint-Trond.

Bardzo ważna, jak zobaczymy, była pozycja złotników, obrabiających drogocenny surowiec, oraz mistrzów witrażystów, którzy posiadli tę bardzo trudną sztukę. W źródłach znajdujemy pochwały pewnych malarzy, poszukiwanych we Włoszech ze względu na umiejętności, jak ów Johannes, którego Otton III wezwał do Akwizgranu, oraz Lombardczyk Nivardus, bardzo wprawny malarz, powołany do pracy w klasztorze we Fleury (Saint-Benoit-sur-Loire) przez opata Gauzlinusa, nieślubnego syna Hugona Kapeta, a także hojnego fundatora. Granice między poszczególnymi technikami nie były zresztą nie do przebycia i źródła bardzo często mówią o działających na różnych polach artystach.

Podstawowymi źródłami, jakie mamy do dyspozycji, by poznać średniowiecznych artystów oraz opinię, jaką cieszyli się oni w oczach współczesnych, są kroniki klasztorne i biskupie, księgi zgonów opactw i katedr, listy biskupów i opatów. Wiele imion artys-

tów zostało nam przekazanych tą drogą. Imiona innych zaś, lecz w znacznie mniejszym zakresie zwłaszcza w pierwszym stadium, możemy poznać dzięki umieszczonym na samych dziełach sztuki podpisom i inskrypcjom. Dołączą do nich później inne świadectwa jak akty płatności, kontrakty i statuty korporacji.

Na początku XIV stulecia w Toskanii artysta pojawi się również jako bohater literacki i wymieniany będzie po imieniu przez poetów i pisarzy. Jest to jednak zjawisko wyjątkowe i jeszcze epizodyczne, ograniczone początkowo prawie wyłącznie do pewnego konkretnego środowiska kulturalnego.

Pierwszym spostrzeżeniem, jakie można uczynić dla wczesnego średniowiecza, jest zanik podpisów artystów (jeśli wykluczmy podpisy bijących monety, lecz w tym wypadku stanowiły one raczej środek uwierzytelniający). Nieprzypadkowo podpisy artystów częstsze są w tej epoce tylko w Italii, gdzie w większym stopniu przetrwały dawne tradycje. W 712 roku pewien *Ursus Magister* ze swymi uczniami Juwentynem i Juwianem „podpisał się na cyborium w kościele San Giorgio w Valpolicella”, podczas gdy inskrypcja z podobnym imieniem (*Ursus magister fecit*) została umieszczona na frontalnej części ołtarza opactwa w Ferentillo koło Terni. Możemy ją datować dzięki wzmiance o zleceniodawcy imieniem Hildericus Dagileopa, prawdopodobnie Hilderyk księżę Spoleto w 739 roku. Artysta przedstawił tu samego siebie obok zleceniodawcy w sposób schematyczny i uproszczony, trzymając w ręku młotek i dłuto. Fakt, że oba podpisy opatrzone tytułem *magister* pochodzą z terenów znajdujących się pod panowaniem Longobardów, jest bardzo znamieny. W 643 roku dwa artykuły z edyktu króla Rotariego ustalały normy wykonywania zawodu architekta w obrębie państwa Longobardów. Później *memoratorium de mercedibus commacinorum* wspomina o zhierarchizowanych grupach mistrzów *commacinorum* (pochodzenie tego terminu jest dyskusyjne i wcale nie jest pewne, czy wskazuje na pochodzenie geograficzne, jak późniejsze określenie *magistri antelami*, czy też raczej na typ narzędzia — *cum machina*), których „ekipy” złożone z rozmaitych osób, uczniów, pomocników, różnego rodzaju współpracowników, kierowane były właśnie przez owych *magistri*.

Najstarszą średniowieczną biografią artysty jest żywot świętego Eligiusza, wybitnego złotnika i mennicznego z Limoges, który był ważną osobistością na dworze merowińskim, by zostać w końcu biskupem Noyon i świętym. Biografą specjalnie nie interesowała działalność artystyczna Eligiusza, ponieważ stanowiła jedną z cech jego osobowości i historii — w oczach hagiografa — znacznie ważniejszych. Jest to więc bardziej niż biografia artysty żywot świętego, który — obok wykonywania innych zajęć — był również artystą. Biograf entuzjastycznie wysławia jego niezwykle umiejętności w praktykowaniu złotnictwa i innych sztuk (*aurifex peritissimus atque in omni fabricandi arte doctissimus*), pobożność i miłosierdzie, zażyłość z monarchami, a także i wygląd zewnętrzny, dłonie o długich arystokratycznych palcach, noszone przez niego drogocenne szaty... Odnosimy wrażenie, że w wizerunku tym pragnie przede wszystkim podkreślić wysoki status społeczny świętego obok jego zdolności artystycznych i głębokiej religijności oraz, choć w sposób zawoalowany, ideę wyższości pracy umysłowej nad ręczną. Żywot opowiada mianowicie, że Eligiusz w czasie pracy trzymał przed oczami otwartą księgę, a więc wykonywał pracę podwójną: ręczną dla ludzi, umysłową dla Boga (*manus usibus hominum, men-tem usui mancipabat divino*).

Wysoki status społeczny średniowiecznego złotnika znajduje potwierdzenie na złotym ołtarzu z kościoła Sant Ambrogio w Mediolanie (ok. 840 r.). Jego twórca, *Vuolvinus magister phaber*, podpisał dzieło i przedstawił samego siebie, jako ukoronowanego przez świętego Ambrożego, w sposób podobny, w jaki pokazany jest — również ukoronowany przez świętego — fundator, arcybiskup Angilbert II. Pełna znaczenia różnica dzieli jednak oba wyobrażenia. Podczas gdy fundator, *Angilbertus Dominus*, został przedstawiony z głową zwieńczoną kwadratowym nimbem, w chwili gdy przyklęka przed świętym, ofiarowując mu ołtarz, *Vuolvinus*, bez nimbu i z pustymi rękami, klęczy przed świętym w sposób znacznie bardziej uniżony. Podpis, przedstawienie samego siebie i ta prawie zasugerowana równość z fundatorem stanowią elementy bardzo znaczące, które zdradzają wysoki społeczny status złotnika i jego dzieła. W średniowieczu stosunek między artystą a fundatorem był stosunkiem nie-

równym; hierarchia społeczna, możliwości finansowe, a często również i kultura zlecającego dzieło sztuki zaniżają, jeśli wręcz nie unicestwiają, pozycję artysty. *Ars auro gemmisqueprior. Prior omnibus autor.* Sztuka wyższa jest niż złoto i drogocenne kamienie, lecz wszystkich przewyższa fundator — napomina inskrypcja z pewnej emalii, przedstawiającej Henryka z Blois, biskupa Winchester (ok. 1150 r.).

Innym złotnikiem o znacznym prestiżu był Adelelmus, o którym opowiada napisane w ostatnich latach X wieku kazanie, przedstawiające wizję Roberta, opata z Mozac, i budowę katedry w Clermont. Ta ostatnia została zaprojektowana właśnie przez Adelelma, szlachetnie urodzonego duchownego, utalentowanego w obrabianiu kamienia i złota, bardzo sławnego i tak zdolnego, że żaden artysta z przeszłości nie mógł równać się z nim w biegłości (*Nam similem ei, multis retroactis temporibus, in auro et lapide omnique artificio nequimus assimilare*). Był on także twórcą słynnego posągu-relik-wiarza Maryi Dziewicy z Clermont, który stał się wzorem dla odradzającej się rzeźby. Duchowny Adelelmus był, podobnie jak święty Eligiusz, kościelnym artystą i tak było również w przypadku innej wybitnej postaci z X wieku, świętego Dunstana, mnicha, reformatora i człowieka interesu, biegłego w śpiewie i w grze na harfie, rzeźbiarza, złotnika i brązownika (*in cera, ligno, vel ossa sculptenti et in auro, argento vel aere fabricando*), malarza i kaligrafa, który w chwili śmierci zajmował tron arcybiskupi w Canterbury.

Przez stulecia złotnictwo stanowiło wiodącą dziedzinę sztuki średniowiecznej; technikę, w której mierzyli się najwybitniejsi artyści i wykonywane były dzieła najważniejsze i nowatorskie, i gdzie podejmowano się najbardziej śmiałych eksperymentów. Duży prestiż, wysoka cena i rzadkość obrabianego materiału stanowiły wyzwanie dla artysty, ale często (w pewnych trzynastowiecznych tekstach Sugera, opata z Saint-Denis, i w tekście Anglika Mateusza Parisa) powraca w źródłach dawny *topos* owidiuszowy: *materiom superabat opus* — dzieło artysty przewyższa wartość materiału. W sprawie tej stanowiska nie były jednak wolne od sprzeczności. Na ottońskim krzyżu z mogunckiej katedry inskrypcja precyzowała, że do jego wykonania użyte zostało sześćset funtów złota, a na ufun-

dowanym w 1148 roku przez Wibalda opata w Stavelot ołtarzu świętego Remakliusza skrupulatnie wylicza się koszt srebra, złota i całego dzieła. Jakikolwiek by był prestiż artysty, często zdarzało się, że w potrzebie dzieło było przetopione w celu uzyskania cennego kruszcu i że w pewnym sensie niestety było ono formą czasowej tezauryzacji. Wyroby złotnicze stanowiły jednak równocześnie najwyższy hołd — ze względu na wysiłek finansowy, jakiego wymagały, lecz również na swój wspaniały wygląd i na niezliczone aluzje biblijne, których się w nim można było doczytać — hołd, jaki fundator mógł złożyć Bogu, Dziewicy, świętemu patronowi i właśnie z racji na tę swą niezwykłą wagę, wymagało ono udziału najwybitniejszych artystów.

Rozwojowi wielkich ośrodków handlowych w rejonie Mozy na początku XII wieku towarzyszył rozkwit działalności artystycznej. Znalazł on wyraz w sztuce obrabiania metali i w złotnictwie. Jego bohaterowie niejednokrotnie sprawowali ważne funkcje publiczne i dochodzili do wysokich stanowisk. Renier z Huy, twórca brązowej chrzcielnicy w kościele Saint-Barthelemy w Liege — zabytku niezwykłej wagi zarówno ze względu na swą ikonografię (pokazuje ona opisane w Biblii „morze z brązu”, nawiązując do tematów nowotestamentalnych), jakinawój przedwczesny (1118 r.), dojrzały klastycyzm — zaliczał się do miejskiego patrycjatu i prawdopodobnie był urzędnikiem biskupa Liege. Były to jednocześnie lata, kiedy złotnicy stawali się bohaterami niezwykłych legend, jak na przykład zawarta w napisanych około 1126 roku *Gęsta sanctii Servatii* legenda relikwiarza — głowy świętego Serwacego, wykonanego na zamówienie cesarza Henryka III. Dzieło wzbudziło gniew wybitnego zleceniodawcy, który wtrącił do więzienia twórców, ponieważ wykonane z drogocennych kamieni oczy świętego sprawiały wrażenie, jakby miał zęza. W nocy święty ukazał się cesarzowi, pokazując mu oczy i potwierdzając, że ręce artystów pokazały go takim, jakim Bóg go stworzył. W następstwie tego cudownego wydarzenia uwolnieni zostali z więzienia dwaj złotnicy, którzy umieli przedstawić ludzkie ciało, tak jak Bóg je ukształtował — i w tym tkwi bardzo znamieny, złożony im hołd.

Mozańscy złotnicy cieszyli się szczególną sławą. Suger z Saint-Denis, jeden z najwybitniejszych i najbardziej świątłych średnio-wiecznych fundatorów, wezwał sześciu czy siedmiu mozańskich złotników, by pracowali w opactwie, które on około 1140 roku częściowo przebudował i bogato wyposażył w nowe zdobienia: witraże, wyroby złotnicze, rzeźby, drzwi z brązu. Suger, mimo że szeroko wylicza poszczególne dzieła sztuki, opisuje ich wygląd i program ikonograficzny, wymienia niezwykle i przebogate wyroby złotnicze, mieniące się witraże, pełną światła architekturę, nie wspomina imienia żadnego artysty i upamiętnia wyłącznie własne imię, które powtarza się na wszystkich umieszczonych na witrażach, drzwiach i złotych przedmiotach inskrypcjach, jakie dokładnie przytacza.

W tym samym czasie, gdy Suger okazuje tak mało poszanowania dla osobowości artystów, a przede wszystkim zupełnie nie zależy mu na przekazaniu ich imion historii, posiadamy inne swoiste świadectwo, które przedstawia szczególnie silną więź, jaka łączyła niekiedy złotnika i zleceniodawcę dzieła. Są to listy wymieniane w 1148 roku między opatem Wibaldem ze Stavelot a pewnym złotnikiem, którego imię zaczynało się od litery G., prawdopodobnie wybitnym God-frydem z Huy, zwanym również Godfrydem z Claire.

Biskup pisze: „Ludzie zajmujący się twoją sztuką często mają zwyczaj nie dotrzymywać słowa, ponieważ przyjmują więcej prac, niż są w stanie wykonać. Chciwość jest źródłem wszelkiego zła, lecz twój wspaniały talent, twe pracowite i zręczne dłonie wolne są od wszelkiego podejrzenia o fałsz. Niech zaufanie towarzyszy twojej sztuce, niech prawda towarzyszy twemu dziełu. (...) Dlaczego więc ten list? Po prostu dlatego, byś oddał się z wyłączną troską pracom, które ci zleciliśmy, odrzucając wszelkie inne zajęcia, jakie mogłyby cię od nich odrywać, aż do czasu ich ukończenia. Wiedz zatem, że jesteśmy pewni tego, czego pragniemy i że chcemy tego bez opóźnień. «Dwa razy daje, kto szybko daje» napisał Seneka w traktacie *De Beneficiis*. W przyszłości obiecujemy szerzej napisać ci w sprawie prowadzenia domu, zarządzania i dbania o twoją rodzinę i kierowania żoną. Żegnaj”.

Złotnik odpowiada: „Z radością i posłuszeństwem przyjąłem napomnienia, podyktowane twą wielką życzliwością i mądrością.

Zasługują one na uwagę z mojej strony, zarówno ze względu na słusność nalegań, jak i na prestiż tego, kto mi je przysłał. Zapisalem je więc dobrze w pamięci i przyjąłem do wiadomości fakt, że zaufanie ma znaczyć moją sztukę, a prawda ma cechować dzieło, moje obietnice zaś mają być ukoronowane skutkiem. Jednakże, ten kto obiecuje, nie zawsze jest w stanie dotrzymać obietnic, zwłaszcza gdy ten, któremu została złożona obietnica, uniemożliwia lub opóźnia jej spełnienie. Zatem, jeśli, jak mówisz, szybko wyrabiasz sobie koncepcję tego, czego pragniesz, i chcesz tego bez zwłoki, pośpiesz się ze swej strony, abym mógł natychmiast przystąpić do zleczonej przez ciebie pracy. Ponieważ ja zawsze spieszenie przystępuję do pracy, jeśli potrzeba nie stawia przeszkód na mojej drodze. Moja torba jest pusta i nikt z tych, którym służyłem, mi nie płaci. (...) A więc (...) wspomóż mnie w moich trudnościach, zaradz im, daj szybko, aby dwa razy dać, a ja bez ustanku, wiernie i całkowicie oddam się swojej pracy. Żegnaj".

I list kończy się aluzyjnym i ironicznym postscriptum: „Zważ na to, ile czasu upływa od początku maja od święta świętej Małgorzaty i od tego święta do świętego Lamberta. *Sapienti sat dictum est!*" (co można by przetłumaczyć następująco: „Mądrej głowie, dość dwie słowie").

Ta wymiana listów pokazuje stosunki, jakie łączyły tego sławnego dwunastowiecznego złotnika ze swoim zleceniodawcą, daje świadectwo jego trudności finansowych i chwiejnej pozycji ekonomicznej, lecz jednocześnie jego wyrafinowanej kultury literackiej, ironii i retorycznego mistrzostwa, z jakim odpowiada na napomnienia potężnego opata. Zachowanie, które wydaje się odpowiadać postaci Godfryda z Huy, wymienionego w dniu śmierci w księdze zmarłych opactwa w Neufmoutier — był tam jego kanonikiem honorowym — jako *vir in aurifabricatura suo tempore nulli secundus*, autor przesławnych dzieł i ofiarodawca drogocennego relikwiarza dla tego opactwa. Idzi z Orval, trzynastowieczny biograf biskupów Liege, szeroko rozpisuje się na temat jego zdolności, zasług, podróży i dzieł: *Godefroid (...) maistre d'orfeivrie, li miedre et li plus experts et subtils ouvriers que on sawist en monde a cheljour, et qui auoit cherchiez toute regions...* (Godfryda [...] mistrza złotnic-

twą, najlepszego, najbardziej doświadczonego i uzdolnionego rzemieślnika, jakiego aż do dnia dzisiejszego znał świat i którego pragnęły wszystkie kraje...).

Obok złotników szczególne miejsce zajmują również specjaliści od wytapiania i obróbki metali. *Żywot* Gauzlina, opata Fleury, wspomina, jako działającego w opactwie i autora ważnych dzieł, niejakiego „Rodulfusa biegłego we wszelkiej sztuce wytapiania metali”, nazywając go drugim Besaleelem. Imię tego mitycznego twórcy Arki Przymierza, o którym Księga Wyjścia (31, 2; 35, 30) mówi jako o umiejącym obrabiać przy Bożej pomocy złoto, srebro, brąz, marmur, drogocenne kamienie i wszelkiego rodzaju drewno, zostało również użyte już w czasach Karola Wielkiego do określenia Eginharda, który zajmował się cesarskimi budowlami i w przyszłości zostanie ono niejednokrotnie przywołane do określenia trudniących się różnymi technikami artystów. Nie można nawet wykluczyć, że za cudowną, przypisywaną pewnym artystom przez średniowieczne źródła poliwalencją kryje się w istocie przekształcony w *topos* model biblijny.

Często wymienia się imiona, a niekiedy i portrety twórców wielkich drzwi z brązu — tych niezwykłych przedsięwzięć, które były podziwiane przez całe średniowiecze. Na drzwiach kościoła San Zeno w Weronie został pokazany, bez podania imienia, ich twórca przy pracy; a na wykonanych przez saskich rzemieślników drzwiach katedry świętej Zofii w Nowogrodzie przedstawieni są: odlewający brąz Requin z wagą do ważenia metali, młody Waimuth, trzymający w obcęgach tygiel z płynnym metalem, oraz trzeci mistrz, Abraham, z tygłem w jednej, a młotem w drugiej ręce.

Znamy również imiona i portrety pewnej liczby miniaturzystów epoki romańskiej. Niektórzy z nich własnoręcznie się podpisali, a czasami — bardzo rzadko — namalowali również własny wizerunek; o innych mówią współczesne im źródła. Jednak miejsce najważniejsze, o najwyższym społecznym prestiżu, przysługiwało w obrębie *scriptorium* kopiście~(scripfor). Znane są nam ich liczne imiona i wizerunki. Ich praca uważana była za ważniejszą i bardziej intelektualną niż ręczna praca malarza; przepisywali Słowo Boże, pisma świętych i mieli udział w światłości Słowa. Pewien kodeks z Cambridge zawiera stronicę, stanowiącą apogeeum skryby, a mia-

nowicie wspaniały portret mnicha Eadwina, siedzącego przy swym pulpicie i pogrążonego w pracy. Wizerunek otacza inskrypcja, która zwraca się do czytelnika, prezentując Eadwina i jego dzieło, to jest napisane słowa. *Scriptor* ten uważa się za księcia kopistów o nieśmiertelnej sławie i zachęca czytelnika do uważnego przeczytania słów inskrypcji, aby odkryć, jak się nazywał. Słowa te głoszą, że sława utrzyma na zawsze przy życiu Eadwina, przedstawionego na wizerunku. Jego finezja jest świadectwem piękna tego tomu, o którego przyjęcie prosi się Boga. Forma tej wzniosłej pochwały każe nam przypuszczać, iż chodzi tu nie tyle o portret Eadwina za życia, ile raczej o pośmiertny hołd, jaki *scriptorium* w Canterbury złożyło swemu najślawniejszemu i najzdolniejszemu kopiście.

Do jednych z pierwszych autoportretów miniaturzystów należy wizerunek, na którym w pewnym tekście świętego Hieronima u schyłku XI wieku przedstawił siebie samego mnich Hugo (Oxford, Bodl. Ms 717) z piórem i skrobaczką, zgodnie ze schematycznym przedstawianiem skryby, lecz określając siebie jako miniaturzystę dzieła. Był on prawdopodobnie mnichem w ważnym normandzkim opactwie w Jumieges, w innym rękopisie (Paris, B. Nat.) odnajdujemy jego wizerunek z podpisem *Hugo leuita*. Inny autoportret „miniaturzysty” z tej samej epoki stanowi przedstawienie Roberta Benjamina, który pokazał siebie samego na klęczkach i podpisał się w jednym z inicjałów komentarza do *Psalmów* św. Augustyna z Biblioteki Katedralnej w Durham (Ms B ii 13). Mała scena rodzajowa umieszczona na ostatniej stronie rękopisu *Państwa Bożego* świętego Augustyna z biblioteki kapitulnej w Pradze, skopiowanego około 1140 roku, wprowadza nas natomiast do intymnego świata pracowni kopistów. Na podtrzymywanym przez lwa pulpicie leży księga. Naprzeciw pulpitu, na imponującym tronie, siedzi odziana we wspaniałe długie szaty (tunika o zdobionych brzegach i chlamida) postać, którą podpis określa mianem Hildeberta. Pokazany on jest jako *scriptor* — kopista. Ma jedno pióro za uchem, na pulpicie zaś leżą inne pióra, dwa rogi z atramentem i farbą oraz skrobaczka. Wyobrażenie to celowo przypomina portret ewangelisty, do którego nawiązują tron i podtrzymujący pulpit lew, jak w wyobrażeniach świętego Marka. Poniżej na niskim stołku siedzi pomocnik, Everwinus, malu-

jacy liściasty ornament na pergaminowej stronicy. Obok, na nakrytym do posiłku stole harcuje mysz, która właśnie strąciła z niego pieczonego kurczaka i miskę. Szykuje się do porwania dużego kawałka sera. Oderwany od pracy Hildebertus odwraca się rozgniewany z wysoko uniesioną ręką, by rzucić gąbką w mysz. Rozłożona na pulpicie księga przytacza pełen irytacji okrzyk: „Niech cię Bóg skarże, wstrętna myszo, że tyle razy mnie rozgniewałaś!”. Tego samego Hildeberta, w tym wypadku podpisanego jako *H pictor*, w towarzystwie Everwinusa, odnajdziemy również na miniaturze innego kodeksu, tak zwanego *Horologium z Ołomuńca*, zbioru różnych tekstów, znajdującego się obecnie w Bibliotece Królewskiej w Sztokholmie. W dolnej części stronicy, pod wielką miniaturą, przedstawiającą świętego Grzegorza wśród tłumu różnych postaci, Hildebertus pokazał siebie samego w trakcie malowania rozwiniętego zwoju, nad którym z drugiej strony pracuje mnich-skryba, podczas gdy stojący poniżej uczeń podaje pojemniki z farbami.

Zdarzało się, że *scriptor* był jednocześnie miniaturzystą lub że miniaturzysta zajmował się również innymi technikami. Podpis Sawala, mnicha z Saint-Amand, powtarza się w aż sześciu rękopisach, które wyszły z klasztornego *scriptorium* około 1160-1170 roku i taki sam podpis (*Sawalo monachus fecit*) spotykany również na wyrzeźbionej w kości słoniowej rękojeści małego noża, znajdującego się obecnie w muzeum w Lille. Mistrzostwo w różnych technikach, wychwalane w źródłach w przypadku wielu średniowiecznych artystów, nie było więc tylko czerpiącym inspirację z biblijnego modelu Bezaleela *toposem*.

Traktat *De diuersis artibus*, napisany pod pseudonimem Teofila przez mnicha-artystę Rogera, działającego w jakimś niemieckim klasztorze na początku XII wieku, może Rogera z Helmarshausen, mnicha żyjącego około 1100 roku, mistrza w różnych technikach obróbki metali, którego dzieła zachowały się do dzisiaj, pozwala nam zajrzeć do pracowni dwunastowiecznego artysty, poznać opinię, jaką miał on o pracy i o swojej roli społecznej. Traktat odsłania również świat przeżyć religijnych artysty, rozumienie darów Ducha Świętego i entuzjazm wobec własnej pracy. Pozwala nam na poznanie jego

gustów estetycznych, kultury technicznej i literackiej oraz jego za wodowych sekretów i metod.

Dzieło Teofila dzieli się na trzy księgi, z których pierwsza dotyczy malarstwa, jego technik i materiałów, a także obejmuje dyscypliny od miniatury do malarstwa ściennego i malarstwa na drewnianej desce. Druga poświęcona jest szkłu, sposobom obrabiania i zastosowaniom od sprzętów codziennego użytku po witraże; trzecia zaś dotyczy obrabiania metali. Jest to najdłuższa część traktatu, opisuje obróbkę żelaza, miedzi, srebra i złota, różne stosowane przy tym techniki oraz wyrabiane przedmioty. Na zakończenie poświęca trochę miejsca emalii, rzeźbie w kości, w tym kości słoniowej, oraz obróbce drogocennych kamieni.

Nie jest to zbiór receptur, w odróżnieniu od innych średnio-wiecznych tekstów technicznych w rodzaju *De coloribus et artibus romanorum* Herakliusza, *Mappae clavicula* i innych traktatów poświęconych malarstwu i kolorom, lecz rodzaj autobiografii, w której autor opowiada o swej pracy, o planach, o swej wierze i przekonaniach, w sposób bardzo osobisty, przejmujący, zaangażowany. Traktat ten pozwala przyjrzeć się z bliska wszechstronnemu przygotowaniu i umiejętnościom, które pozwalały romańskiemu artyście na realizowanie swego talentu w różnych dziedzinach sztuki i razem z listem złotnika G. do opata Stavelot świadczy o wysokim poziomie kultury literackiej, jakim niekiedy odznaczał się dwuna-stowieczny artysta.

Hierarchiczny system sztuk zaczął tymczasem przeżywać kryzys, jak pokazują *Didascalion* Hugona od Świętego Wiktora, dzieła Honoriusza z Autun, *Polycraticus* Jana z Salisbury. Sztuki mechaniczne, mimo iż powtarzają się twierdzenia o ich niższości, zaczynają znajdować swe miejsce, choć Hugo od Świętego Wiktora, który je opisuje, uważa je jednak jeszcze za dobre dla *plebei et ignobilium filii*. Bardziej zaawansowana pod tym względem jest sytuacja we Włoszech, gdzie, jak stwierdzi Otton z Freising, biograf Fryderyka Barbarossy, osoby zajmujące się sztukami mechanicznymi (ta plaga!) mogły dochodzić do wysokich stanowisk wojskowych i cywilnych. W tym właśnie czasie, szczególnie we Włoszech, spotykamy dużą liczbę podpisów artystów.

Powyższe, niewolne od sprzeczności świadectwu źródłowe rodzą liczne pytania. Pierwsze dotyczy sprawy pozycji artysty: wolny Oiy niewolny, duchowny czy świecki; drugie dotyczy sprawy wybitnych osobistości, biskupów, arcybiskupów, opatów, bezpośrednio parających się, nie tylko jako zleceniodawcy, twórczością artystyczną; trzecie dotyka sprawy hierarchii technik artystycznych i wszechstronności artystów w różnych dziedzinach; czwarte wreszcie dotyczy pierwszych biografii artystów i odbioru ich dzieł.

Zacznijmy od osoby samego artysty. Wśród ludzi sztuki widzimy duchownych, którzy zrobili wspaniałe kariery, jak święty Eligiusz czy święty Dunstan, czy też słynny włoski malarz Johannes, wezwany na dwór Ottona III i mianowany biskupem. Nie brak w miastach i ludzi świeckich (kapitularz Karola Łysego z 846 roku potwierdza przywileje paryskich złotników), na dworach (na dworze Karola Łysego w 862 roku pracowało dwóch świeckich mistrzów witraży, żonatych i dzieciatych, Baldricus i Ragerulfus), lecz również i w klasztorach. Plan klasztoru Sankt Gallen z IX wieku pokazuje, że dwa budynki w obrębie murów klasztornych były przeznaczone na mieszkania dla świeckich artystów i rzemieślników, a rodzaj spisu *familiae ecclesiae* opactwa w Korbei przytacza liczbę i kategorie pracujących w opactwie ludzi świeckich, złotników, mistrzów odlewania metali, *pergamenarii* itd. Jeden z największych artystów epoki karolińskiej, złotnik Vuolvinus, sądząc po odzieniu, w jakim przedstawił siebie samego na ołtarzu świętego Ambrożego, był prawdopodobnie człowiekiem świeckim. Zresztą granica między dwoma stanami była bardzo płynna i zdarzało się, że pracujący dla klan torów czy stolic biskupich świecki artysta zostawał honorowy ni kanonikiem, jak w przypadku witrażysty, pracującego dla biskupa Godfryda z Auxerre w XI wieku, Godfryda z Huy w XII wieku czy owego Daniela *pauper uitri tractor etfere laicus*, który około połowy tego stulecia objął funkcję opata Ramsey Abbey, a następnie- ZOHIJI mianowany opatem w Saint- Benet-at-Holme i prawie udało mu się, przy poparciu króla, zostać arcybiskupem Canterbury. Przez długi czas, aż do końca XI wieku, wielu artystów, o których zachowało się jakieś szczególniejsze świadectwo, było duchownymi, lecz stanowi to również konsekwencję świadomości dokonanej przez źródła, kroniki

klasztorne lub biskupie, selekcji. Sytuacja ta zmienia się w każdym razie wraz z gwałtownym rozwojem miast od końca XI wieku.

Pewien szczególny dokument z tego okresu informuje nas o pozycji społecznej i wynagrodzeniu artysty. Chodzi mianowicie o umowę między opatem Saint-Aubin w Angers, Girardem, a pewnym Fulkiem, *pictoris arte imbutus*, który zobowiązał się do ozdobienia całego klasztoru, odtwarzając wskazane mu tematy, oraz do wykonania witraży. W zamian Fulko miał uzyskać godność brata konwersa w klasztorze i wolnego człowieka opata. Opactwo zaś odda mu w lenno winnicę i dom, pod warunkiem że zachowa on je do końca życia, a po jego śmierci dobra te powrócą do klasztoru, chyba żeby Fulko miał syna, kontynuującego ojcowską sztukę, który nadal służyłby opactwu Saint-Aubin.

Zaproponowane Fulkowi warunki nie wydają się szczególnie hojne. Jednak uzgodniony rodzaj wynagrodzenia pozwalał na związanie artysty na całe życie z danym ośrodkiem, co nie było rzadkością w tej epoce. Pewien dokument z 1095 roku, a więc niemalże współczesny poprzedniemu, potwierdza posiadanie przez biskupa Grenoble winnicy, oddanej niegdyś przodkom ofiarodawcy, zatrudnionym przez biskupa jako murarze przy budowie kościołów. Lepsze traktowanie obiecano zostało Lombardczykowi Rajmundowi, który zobowiązał się wobec biskupa Urgel doprowadzić do końca w ciągu siedmiu lat budowę kościoła Najświętszej Maryi Panny i, jako osobiste wynagrodzenie, otrzymać miał dożywotnią rentę równą prebendzie kanonika. Po siedmiu latach, jeśli dzieło zostanie zakończone, Rajmund będzie mógł zrobić to, co zechce, z zyskanymi w tym przedsięwzięciu pieniędzmi i sławą. Jednak Rajmund żył prawie całe stulecie później od Fulka (jesteśmy w 1175 roku), był bardzo cenionym mistrzem, umiał wznieść kościół i miał do pomocy grupę pięciu swych rodaków.

Nie ulega wątpliwości, że artyści niekiedy zarabiali tak wiele, że sami z kolei stawali się ofiarodawcami dzieł sztuki. W ciągu XII stulecia spotykamy artystów-fundatorów drogocennych dzieł dla klasztorów, jak na przykład Godfryd z Huy, który ofiaruje kościołowi w Neufmoustier bezcenny relikwiarz, zawierający relikwię świętego Jana Chrzciciela, daną mu przez biskupa Sidona. Natomiast Gher-

lacus, twórca witraży, około połowy XII wieku ofiarowuje opactwu premonstratensów w Arnstein nad rzeką Lahn wspaniałe okno przedstawiające dzieje Mojżesza. W dolnym poziomie tego dzieła, w jednym z najpiękniejszych średniowiecznych autoportretów, przedstawił siebie samego z pędzlem w ręku, zajętego malowaniem. Biegająca wokół inskrypcja prosi Boga: *Rex regum clare Gher-laco propiciare* (Najjaśniejszy Królu królów, bądź przychylny Gherlakowi).

Problem artystów duchownych ściśle się wiąże z problemem biskupów, opatów i innych osobistości z wyższych kręgów kościelnych. Byli oni nie tylko fundatorami i zleceniodawcami, lecz czynnie i bezpośrednio działali na polu twórczości artystycznej. Źródła nie są w tej sprawie jasne, gdyż różne spotykane w nich formuły, jak *fecit*, *accomplevit* i tym podobne, oznaczać mogły zarówno artystę, jak i fundatora, podobnie jak i terminy *aedificator*, *fabricator* czy nawet *architectus*. Nicolaus Pevsner wykazał, że osoba twórcy w tak niewielkim stopniu interesowała ludzi średniowiecza, że nie uważali oni nawet za konieczne wprowadzenie terminologicznego rozróżnienia między zleceniodawcą a artystą. Źródła jednak nie pozwalają wątpić w istnienie wybitnych duchownych, którzy osobiście — a chciałoby się powiedzieć również zawodowo — oddawali się działalności artystycznej. Najśłynniejszy przypadek stanowi biskup Hil-desheim z początku XI wieku, Bernwardus. Jego umiejętności na polu zarówno sztuk wyzwolonych, jak i sztuk mechanicznych, podkreślane są już w pierwszym rozdziale biografii: „i jakkolwiek jego umysł przejęty był żarliwym zapałem dla wszelkich sztuk wyzwolonych, oddawał się również studiowaniu tych mniejszej wagi sztuk, zwanych mechanicznymi. Zablęsnał najpierw na polu sztuki pisarskiej, lecz praktykował również malarstwo, techniki kowalskie i sztukę obrabiania metalu”. Różne umiejętności biskupa podkreślane są w biografii napisanej przez Tangmara, dziekana kapituły w Hildesheim oraz rektora szkoły katedralnej, który był niegdyś mistrzem Bernwarda. Tangmar opisuje jego biegłość w rzeźbieniu drogocennych kamieni i kryształu górskiego, w cyzelowaniu przedmiotów ze złota, szkatulek, relikwiarzy, kielichów, opraw kodeksów; z naciskiem podkreśla talenty malarza, budowniczego i architekta.

Jego imię powtarza się na pewnej liczbie dzieł sztuki, a przede wszystkim na wspaniałych brązowych drzwiach z Hildesheim. Obok napisanej przez Tangmara biografii posiadamy również pewne pisma autobiograficzne samego Bernwarda, dość zajmujące dla poznania jego intencji. Interesował się tak głęboko i żywo twórczością artystyczną, że można przypuszczać, iż nie ograniczył się tylko do udzielania wskazówek pracującym dla niego artystom, lecz w wielu przypadkach brał czynny udział w ich pracy. Znamy również i biografie niektórych innych dostojników kościelnych podkreślających ich osobiste zaangażowanie na polu działalności artystycznej. Na początku XI wieku, a więc w czasach biskupa Bernwarda, opat Ekkehard IV z Sankt Gallen w historii tego opactwa pokazuje pokrótce postać Tuotilla, mnicha z IX wieku. Podkreśla jego niezliczone cnoty, które sprawiły, że cesarz bardzo żałował, iż tego rodzaju człowiek został mnichem: uroda i piękny wygląd zewnętrzny, atletyczna sylwetka, dźwięczny i wymowny sposób wyrażania się, znajomość muzyki, wykształcenie, zdolności językowe. Zostawszy nauczycielem przebywających w klasztorze szlachetnie urodzonych młodzieńców, zajmował się przede wszystkim twórczością artystyczną: malarstwem, rzeźbą w kości słoniowej, złotnictwem. Był autorem wielu cennych przedmiotów dla katedry w Konstancji — ołtarzy, puszek-relikwiarzy oraz wysadzanego drogimi kamieniami złotego krzyża. Dla własnego opactwa wyrzeźbił zachwycającą tablicę² z kości słoniowej (zachowaną do dnia dzisiejszego), dla Św. Kastora w Moguncji — drogocenne antependium; dla Metz — figurę Matki Bożej z Dzieciątkiem; przy pracy miała mu się cudownie ukazać sama Najświętsza Maryja Panna, służąc za model i przewodniczkę.

Inną artystyczną biografią jest biografia malarza Jana (Johannes) wezwanego z Włoch, skąd pochodził, przez Ottona III, aby ozdobił malowidłami kaplicę pałacową w Akwizgranie. *Vita* biskupa Liege, Balderyka, napisana około 1050 roku, a więc pięćdziesiąt lat później, zachęca czytelnika do obejrzenia wykonanych przez tego malarza malowideł, choć nieco uszkodzonych przez czas, i wymienia

² Chodzi tu o tablicę z przedstawieniem *Maiestas Domini* (przyp. red.).

inne, wykonane w Liege, gdzie artysta ten pragnął zostać pochowany. Wspomniany żywot donosi również, że cesarz, by wynagrodzić go za zasługi, mianował go biskupem pewnej włoskiej stolicy, której biskup właśnie zmarł, lecz Jan zrezygnował z tej godności. Wolał wieść życie z dala od swej ojczyzny, na dworze, gdzie zaczął być uważany za człowieka cesarskiej *familia* i był przez władcę traktowany po przyjacielsku, niż uchybić zasadzie celibatu, będąc zmuszonym do poślubienia córki księcia regionu, gdzie miał zostać biskupem.

Biografią, poświadczającą działalność pewnego biskupa na polu architektury, jest żywot Benona z Osnabriick (ok. 1028-1084), nadzorcy przedsięwzięć budowlanych cesarza Henryka III i Henryka IV. Według opowieści biografą Benon, *architectus praecipuus caementariae operis solertissimus erat dispositor* (pierwszy wśród architektów był również wybitnym budowniczym), zajmował się, zarówno w fazie projektowania, jak i w fazie techniczno-konstrukcyjnej, kierowaniem budową katedry w Spirze oraz ważnymi przedsięwzięciami budowlanymi w Goslarze i w Hildesheim, gdzie był proboszczem katedry.

Na początku XII stulecia we Włoszech zaczyna sobie torować drogę nowa postawa w stosunku do artysty. W Pizie i w Modenie pochwalne inskrypcje na murach nowych katedr sławią i składają hołd pracującym przy nich artystom. W Modenie, umieszczony na płycie pamiątkowej w absydzie, podyktowany przez Aimona, mistrza szkoły katedralnej, napis upamiętnia wzniesienie tej budowli. Inskrypcja ta sławi Iśniący od marmurów kościół, w którym spoczywa ciało świętego Geminiana, oraz chwali jego architekta, Lanfranca, słynącego ze swych umiejętności, wykształcenia i talentu — twórcę, księcia, rektora i mistrza tego dzieła (*Est operis princeps huius rec-torque magister*). Lanfranc został również uhonorowany i w relacji o translacji ciała świętego Geminiana — współczesnego mu źródła, opisującego pierwsze stadia budowy. Podkreśla się w nim długotrwałe poszukiwania odpowiedniego architekta, potrafiącego zaprojektować tego rodzaju bazylikę i pokierować jej budową (*tanti operis designator, talis structure edificator*) i uwypukla niezwykle umiejętności Lanfranca, godnego podziwu artysty i nadzwyczajnego bu-

downiczego (*mirabilis artifex, mirificus edificator*). Lanfranc przedstawiony został również na towarzyszących i ilustrujących tekst miniaturach, gdy wydaje polecenia kopiającym ziemię robotnikom, pomocnikom, murarzom (*operarii, artifices*) i gdy uczestniczy w najuroczystszych chwilach i wydarzeniach w towarzystwie biskupa i księżnej Matyldy. Długie szaty, kapelusz, różga w ręku, odosobniona pozycja, postawa tego, kto wydaje rozkazy, wyróżniają jego postać na tle innych wyobrażeń, które ilustrują pierwsze etapy budowy. Miniatury te pochodzą jednak dopiero z pierwszej połowy XIII wieku i nie jest pewne, że powielają wcześniejsze obrazy. Przeciwnie, wydaje się prawdopodobne, że wyrażony na nich obraz Lanfranca odpowiada trzynastowiecznej wizji architekta.

Na fasadzie tegoż kościoła inna tablica, również mająca na celu upamiętnienie jego ufundowania, podaje w dolnym poziomie imię rzeźbiarza Wiligełma i wyróżnia go spośród innych: *Inter scultores quanto sis dignus onore claret scultura nunc Wiligelme tua* (Jakże jesteś godzien zaszczytów wśród rzeźbiarzy, pokazuje to teraz twoja, Wiligelmie, rzeźba). Imiona pracujących przy tej nowej katedrze artystów figurują zatem w jej dwu najważniejszych częściach: absydzie i fasadzie.

Grób pierwszego architekta katedry w Pizie, Buscheta, znajduje się na widocznym miejscu w jej fasadzie, w formie antycznego sarkofagu zwieńczonego wykutą w kamieniu pochwalną inskrypcją, której wersy ukazują Buscheta górującego nad mitologicznym Odysem, ponieważ jego talent służył budowaniu, a nie zaś, jak w przypadku greckiego bohatera, zniszczeniu; a także nad Dedalem, który na Krecie zbudował ciemny labirynt, podczas gdy wzniesiona przez Buscheta świątynia jest jasna i wspinała: *Non habet ezemplum niveo de marmore templum* (nie ma sobie podobnego kościół z białego jak śnieg marmuru). Porównanie architekta do Dedala nie jest pomysłem nowym; już w epoce karolińskiej został zaprojektowany labirynt w opactwie Sankt Gallen i pewne źródło, mówiąc o pracującym w tym opactwie w czasach Ludwika Pobożnego architekcie, stwierdza: *quid est Winihardus nisi ipse Daedalus ?* Lecz pizańska inskrypcja stwierdza wręcz wyższość architekta katedry nad mitologicznym bohaterem. Umiejętności techniczne i talent Buscheta

zostały uwypuklone dzięki pokazaniu najistotniejszych epizodów budowy: urządzeń, które umożliwiły dziesięciu dziewczętom przemieszczenie ciężarów, jakie na próżno usiłowało przesunąć tysiąc wołów; transportu morskiego i odzyskania olbrzymich kolumn z okrętu, który zatonął.

Grób Buscheta znajduje się na fasadzie katedry, a ponieważ dzisiejsza nie jest pierwotną, Buschetowską, wynika z tego, że został on przeniesiony z pierwotnej i wmontowany w nową budowlę. Fakt ten świadczy o świadomym pragnieniu utrzymania pamięci o wybitnym architekcie. Na tej samej fasadzie figuruje również imię tego, kto kontynuował prace w katedrze, powiększając ją i wznosząc nową część przednią, włącznie z ową nową fasadą. Jego wyjątkowe przymioty zostały podkreślone w następująco brzmiącej inskrypcji: *Hoc opus eximium tam mirum tam pretiosum Rainaldusprudens operator et ipse magister constituit mirę sollerter et ingeniose* (To znakomite dzieło, tak wspaniałe, jak i bezcenne, wznosił Rainaldus, mistrz i rozważny budowniczy, w sposób godny podziwu, sprawny i pełen talentu).

Pod wychwalającym Eainalda napisem biegnie błagalna inskrypcja i obramowuje marmurową intarsję, na której trzymająca w ręku krzyż postać została przedstawiona między dwoma niezwykle zwierzętami: *De ore leonis libera me domine et a cornibus unicornium humilitatem meam* (Wyzwól mnie, Panie, z paszczy lwa i chroń moją pokorę od rogów jednorożca), i rozumieć ją trzeba jako formułę apotropaiczną, jako modlitwę tegoż *prudens operator et ipse magister*. Piza i Modena stanowią zatem miejsca wyjątkowo uprzywilejowane z punktu widzenia studiów nad społecznym statusem artysty na początku XII wieku. Nie przypadkiem chodzi tu o dwie ważne komuny miejskie. Rozwój podpisów artystów pozostawał bowiem w ścisłym związku z wielkimi przedsięwzięciami artystycznymi i budowlanymi miast. Fakt zapewnienia sobie najlepszych artystów i wzniesienia przy ich udziale jak najwspanialszych budowli służył wiecznej chwale zbiorowości ludzkiej i świadczył o prestiżu danego miasta. Społeczna pozycja i rola artysty znacznie wzrosła dzięki związkowi z tym nowym, zbiorowym fundatorem--zleceniodawcą.

Inskrypcje z podpisami artystów stają się bardzo liczne w **ciągu XII** wieku, przede wszystkim we Włoszech, lecz również we Francji i w Niemczech, choć o odmiennym znaczeniu i charakterze.

We Włoszech to przede wszystkim architekci, kamieniarze i rzeźbiarze podpisują własne dzieła. Monumentalna inskrypcja zdobi fasadę katedry w Foligno, upamiętniając, że w 1133 roku, za biskupa Marka, katedra została odnowiona przez kamieniarza Attona (*lathomus*), człowieka ważnego, *magnus vir i chomarcus* (*Exstitit vir magnus lathomus Acto chomarcus quos* [biskup Marek i kamieniarz Atto] *Christus saluet, benedicat, adiuuet. Amen*). Ten sam Atto składa swój podpis na fasadzie kościoła San Pietro w Bovara, niedaleko Foligno, stwierdzając, że zbudował własnoręcznie (*Sua dextra*) kościół i wykonał rozetę (*Atto sua dextra templum fecit atque fenes-tram cui deus eternam uitam tribuat atque supernam*). Przypadek Attona jest szczególnie interesujący, jako że chodzi tutaj o kamieniarza, będącego wybitną osobistością miejską (*magnus vir... chomarcus*), który stwierdza, że własnoręcznie, nie tylko w formie projektowania, przyłożył się do budowy kościoła (*sua dextra templum fecit*).

Rozróżnienie między funkcjami pomysłodawcy, kierownika robót, kamieniarza i rzeźbiarza, jest już widoczne w inskrypcjach modeńskich i pizańskich w odniesieniu do Lanfranca (w inskrypcji: *operis princeps huius rectorque magister*, w kronice *operis designa-tor, structure edificator*, a także *mirabilis artifex, mirificus edifica-tor*) oraz Rainalda (*prudens operator et ipse magister*), co pozwala na bliższe poznanie podziału prac i organizacji robót. Istnieją architekci wykonujący projekt i kierujący pracami, istnieją budowniczowie, którzy są również zdolnymi kamieniarzami i osobiście zajmują się obróbką kamienia (imponujące mury katedry w Foligno stanowią przedmiot dumy Attona), będący jednocześnie mistrzami murarskimi i stolarzami; istnieją artyści, którzy są przede wszystkim rzeźbiarzami i jako tacy składają swe podpisy, jednak czasami osobiście i bezpośrednio uczestniczą w budowie. W zależności od przypadku kładzie się akcent na ten czy inny aspekt ich pracy.

W dwunastowiecznych Włoszech pojawia się obok architekta również postać rzeźbiarza. Rzeźbiarzem jest Wiligelmus, a także

rzeźbiarzem jest Niccolo. Ten ostatni zaprasza z portalu z zodiakiem opactwa San Michele delia Chiusa przybywających wiernych, by podziwiali wyrzeźbione przez niego zawile ornamenty roślinne, wśród których kryją się zwierzęta i potwory (*flores cum beluis co-mixti cernitis*) i by zastanowili się nad sensem jego dzieła (*hoc opus intendat quisquis bonus exit et intrat*), oglądając przedstawienia i czytając inskrypcje (*...vos legite versus quos descripsit Nicolaus*). Pewna inskrypcja w katedrze w Ferrarze potwierdza mistrzostwo tego artysty i prosi o wieczną chwałę dla niego (*artificem gnarum qui sculpsit haec Nicolaum hic concurrentes laudent per secula gentes*).

Natomiast Wilhelm z Toskanii na wyrzeźbionej między 1159 a 1162 rokiem ambonie dla katedry w Pizie — która następnie zostanie wysłana do Cagliari, gdy Jan Pizańczyk wyrzeźbi półtora wieku później nową ambonę — głosi, że przewyższa w tej sztuce swoich współczesnych (*prestantior in arte modernis*). Również i jego grób, podobnie jak grób Buscheta, został umieszczony na fasadzie katedry, gdzie pewna zachowana do dnia dzisiejszego inskrypcja upamiętnia jego pierwotne miejsce („grób mistrza Wilhelma, który wykonał ambonę katedry”). W rejonie Pizy, Lukki i Pistoii zwyczaj umieszczania przez artystę podpisu upowszechnia się i rozszerza przez całe stulecie. Wielokrotnie podpisał swe dzieła, w sposób wyszukany i klasycyzujący, Biduin (*Hoc opus quod cernis Biduinus docteperfecit* — dzieło to uczenie wykonał Biduin — na architrawie Kościoła San Cassiano w Settimo); Gruamonte wraz z bratem Adeodatem podpisał się jako *Magister bonus* na architrawie kościoła SanfAndrea w Pistoii; jako *in arte peritus* określa siebie samego Robert na chrzcielnicy w kościele San Frediano w Lukce; Guidetto zaś umieszcza swój podpis na fasadzie katedry w tym mieście; w Mediolanie architekt Anzelm *Dedalus alter* oraz rzeźbiarz Girardus *pollice docto*, umieszczają, z powyższymi klasycyzującymi ozdobnymi komentarzami, swe imiona na bramie zwanej Porta Romana, odbudowanej po zniszczeniach Barbarossy.

W porównaniu z sytuacją na Półwyspie Apenińskim podpisy rzeźbiarzy i architektów są poza Włochami między XI a XII stuleciem znacznie rzadsze. Niejaki Umberto umieszcza swój podpis na

jednym z kapiteli tejże wieży, co do której opat Gauzlinus pragnął, by stała się wzorem dla całej Galii i był on prawdopodobnie jednym z artystów, których opat sprowadził do Fleury. W epoce późniejszej, pod koniec XI wieku, Bernardus Gelduinus — prawdopodobnie rzeźbiarz w kości słońskiej lub złotnik, który pracował również i w marmurze, materiale szlachetniejszym i wyżej cenionym od kamienia — podpisał się na płycie największego ołtarza w kościele Saint-Sernin w Tuluzie. Jedno z najwspanialszych arcydzieł sztuki romańskiej we Francji, a mianowicie przedstawiający Sąd Ostateczny tympanon katedry w Autun, nosi podpis Gisleberta, któremu ze względów stylistycznych przypisuje się także większość zdobiących wnętrze kościoła kapiteli. Również w Autun mnich Marcin w wyszukany sposób podpisuje się na grobie świętego Łazarza, podczas gdy niejaki Brunus pozostawia swe imię w Saint-Gilles, pewien Gi-labertus nazywa siebie samego w Tuluzie *vir non incertus*, a pewien Robert podpisuje się na pięknych kapitelach kościoła Notre-Dame--du-Port w Clermont. Wylizanie to można by kontynuować, lecz z drugiej strony nie znajdujemy żadnego imienia artysty na niektórych z najpiękniejszych zabytków sztuki romańskiej we Francji, jak klasztor i portal w Moissac, portale w Souillac, w Conaques, Vezelay itd., tak jakby sytuacja rzeźbiarza we Francji była, w tym, co się tyczy jego roli, zupełnie inna niż we Włoszech. I z pewnością nie jest sprawą przypadku, że, jak zobaczymy dalej, imiona rzeźbiarzy znikną zupełnie z wielkich katedr gotyckich.

Liczne są podpisy romańskich rzeźbiarzy również i w Niemczech. W Goslarze na zachowanej fasadzie katedry pewna inskrypcja głosi, iż *Hartmannus statuum fecit basisque figurom*. We wschodnim chórze katedry w Wormacji na jednej z płaskorzeźb znajduje się podpis *Otto me fecit*, a w krypcie katedry we Freising pojawia się imię Liuptprehta. Bardziej osobliwa jest ikonografia i inskrypcja z tympanonu kościoła w Larrelt, we wschodniej Fryzji, w marchii przygranicznej i ziemi misyjnej. Środek tympanonu zajmuje przedstawienie fundatora, księdza Ippona, oraz budowniczego Meinharda. Pojawia się również imię rzeźbiarza Menulfa, autora płaskorzeźby. Inskrypcja stwierdza: *Ippo non parcus fuit / Artifici mihi largus* (Ippo nie był skąpy, lecz szczodry w stosunku do mnie,

artysty). Przedstawienie w tympanonie tej osobliwej trójki, wbrew tradycyjnym ikonograficznym schematom, umieszczającym zazwyczaj w tympanonie figurę świętego, tłumaczy się peryferyjnością tej fundacji. Podobne przedstawienie nie byłoby możliwe w miejscu, gdzie tradycje i kontrola były znacznie silniejsze.

W ciągu XII wieku, w nierównomierny sposób, lecz wykazując tendencję do stopniowego upowszechniania się, pojawiają się znowu w całej Europie imiona i podpisy rzeźbiarzy, świadczące o ponownym nabraniu znaczenia przez rzeźbę monumentalną i precyzowaniu się roli rzeźbiarza. Ten ogólny proces będzie się rozwijać niejednolicie. We Włoszech wykształci się i nabierze znaczenia typ rzeźbiarza-architekta, we Francji natomiast będzie przeważać i dominować postać architekta.

Pod koniec XII wieku działał we Włoszech wybitny rzeźbiarz należący do grupy tzw. *Magistri Antelami*, lombardzkich kamieniarzy, pochodzących z Val d'Intelvi. Na przedstawiającej *Zdjęcie z krzyża* płycie z katedry w Parmie (1178 r.) podpisuje się on imieniem Benedykt (*Antelami dictus sculptor fuit hic Benedictus*). Jednak, choć określa on siebie jako rzeźbiarza, Benedykt Antelami był wybitnym, utalentowanym i otwartym na nowe idee architektem, twórcą między innymi bazyliki w Parmie. Był on pierwszym gotyckim artystą we Włoszech. Ta dwójka działalności artystycznej była wspólna wielu ówczesnym artystom, którzy nazywali siebie rzeźbiarzami, lecz umieli również pokierować pracami budowlanymi na dużą skalę, jak na przykład budowę katedry. Przytoczmy przykłady Niccoló w Ferrarze, Benedykta Antelamiego, Mikołaja i Jana Pizańczyków i innych (bardzo liczne są przykłady z XIV stulecia). Fakt, że przede wszystkim nazywali siebie rzeźbiarzami i nimi byli, świadczy o prestiżu, jakim cieszyła się ta technika artystyczna, której ścisły związek z kulturą klasyczną był w Italii silnie odczuwany, i wskazuje na koncepcję architektury, w której niezwykle ważny był aspekt plastyczno-dekoracyjny. Inaczej miały się rzeczy gdzie indziej.

W ciągu XIII wieku we Francji postać architekta nabiera coraz większego znaczenia. Jego funkcja na placu budowy zdecydowanie odróżnia się od kamieniarza czy murarza; projektuje on budynek

i koordynuje działalność różnych grup wykonawców oraz różnych artystów, rzeźbiarzy, malarzy, mistrzów witraży, złotników, kowali, stolarzy i innych. W pewnym kazaniu Mikołaja z Biard (1261 r.) pokazany jest na placu budowy, w rękawiczkach, z różgą w ręku, gdy wskazuje kamieniarzowi, w jaki sposób ma przyciąć kamień i choć nie pracuje fizycznie przy budowie, pobiera wyższe wynagrodzenie. To zachowanie, uznane za naganne przez dominikańskiego kaznodzieję, który bierze je za pretekst, by krytykować pewnych współczesnych prałatów, jest w rzeczywistości znakiem nowoczesności i zaawansowanego podziału pracy. Poczynając od pierwszych dziesięcioleci XIII wieku, znane są liczne imiona architektów, którzy kierowali wielkimi gotyckimi przedsięwzięciami budowlanymi: Robert z Luzarches, a później Tomasz z Courmont i Renault z Courmont w Amiens, Jan i Piotr Deschamps w Clermont, Fer-rand, Jan le Loup, Jan z Orbais, Gaucher z Reims, Bernard z Sois-sons w Reims, Walter i Piotr z Varmfroy i Mikołaj z Chaumes w Meaux i w Sens, Jan i Piotr z Chelles, Piotr, Odo i Raul z Mont-reuil, Jan Ravy i Jan le Bouteiller w Paryżu (przy Notre-Dame, Saint-Denis i Sainte-Chapelle), Jan z Andely w Rouen. Ich imiona umieszczane były teraz na budowlach (na południowym transepcie katedry Notre-Dame w Paryżu, na przykład, pewna inskrypcja przypomina, że budowa tej części katedry została rozpoczęta w lutym 1257 roku przez mistrza Jana z Chelles), czasami przypominane w nagrobnych epigramach, w meandrach wyrysowanych na kościelnych posadzkach labiryntów. Labirynt — dom Dedala, mitycznego przodka tego zawodu — został przedstawiony w katedrach w Amiens i w Reims, z umieszczonymi w rogach i środku postaciami różnych architektów, którzy zmieniali się przy kierowaniu pracami budowlanymi. Wiązanie imienia architekta z imieniem Dedala ma miejsce już na początku XII wieku w inskrypcji na grobie Buscheta w katedrze w Pizie, wizerunek labiryntu zaś bardzo wcześnie pojawia się na portyku katedry San Martino w Luce, co skłania nas do przypuszczenia, że Włochy odegrały pewną znaczniejszą rolę w tym względzie. Przedstawienia i inskrypcje na grobach gloryfikują postać architekta — Wilhelm na swym nagrobku w chórze kościoła Saint-Etienne w Caen nazwany został *petrarum summus in arte*; Piotr z Montereuil, architekt kościoła opactwa

Saint-Denis, Saint-Germain-des-Pres oraz Saint-Chapelle w Paryżu został określony na kamiennej płycie swego nagrobka z 1267 roku w kaplicy Najświętszej Dziewicy w Saint-Germain-des-Pres jako *doctor lathomorum*, co świadomie stawiało go na równi z mistrzem uniwersytetu. Przypuszczać można, że chciał, za pomocą własnych środków wyrazu, przeciwstawić się prowadzonej wówczas przez scholastykę ofensywie przeciw sztukom mechanicznym. Hugo Libergier, architekt dziś zniszczonego kościoła Sainte-Nicaise w Reims, przedstawiony na płycie nagrobka, przyodziany jest w wystawną szatę, przypominającą akademicką togę i trzyma w ręku model zbudowanego kościoła. Przywilej ten zarezerwowany był w dotychczasowej ikonografii tylko dla fundatorów. Nowy, widowiskowy charakter architektury francuskiego gotyku stanowił wielką przynętę i francuscy architekci byli poszukiwani w całej Europie — Wilhelm z Sens dość wcześnie (już 1178 r.) zaczął w nowym stylu budowę chóru katedry w Canterbury; Stefan z Bonneuil wezwany został w 1287 roku z Paryża do Szwecji, by pracować tam przy budowie katedry w Uppsali; odbudowa w „sztuce francuskiej”, czyli według zasad stylu gotyckiego, kościoła w Wimpfen, w Tal na granicy Schwarzwald, została powierzona około 1270 roku pewnemu *peritissimo architectoriae artis latomo*, przybyłemu z Paryża; a około połowy tego stulecia Villard z Honnecourt udał się na Węgry. Po tym ostatnim zachował się zbiór wzorów, gdzie obok szkiców planów elewacji, perspektyw i szczegółów budowli, od Meaux do Laon, Reims i Lozanny, znajdują się rysunki rzeźb, dawnych budowli, maszyn. Tematyczna różnorodność szkiców Villarda potwierdza, że kierujący wielkim trzynastowiecznym placem budowy we Francji architekt koordynował i zarządzał pracami różnych specjalistów, wydając każdemu z nich dyspozycje i wskazówki, podsuwając pomysły. Możliwe, że to właśnie dlatego nie znajdujemy w XIII wieku we Francji żadnego podpisu rzeźbiarza, choć były one liczne w stuleciu poprzednim, oraz tylko jeden podpis mistrza witraży, owego Klemensa z Chartres, który umieścił swe imię na jednym z okien katedry w Rouen. Możliwe, że niektórzy kierownicy wielkich gotyckich budowli byli głównie rzeźbiarzami, jak Gaucher z Reims, budowniczy katedry w Reims w latach 1247-1255, który — jak zostało to nam przekazane — *ouvra aux voussures et portaux* (pracował przy sklepieniach

i bramach), a więc prawdopodobnie wykonał wiele rzeźb na portalach i archiwoltach; jak być może również Stefan z Bonneuil wezwany do Uppsali, by *ouver de taille de pierre* (pracować przy obróbce kamienia). Można by powiedzieć, że w XIII wieku jedynymi artystami, którzy obok architektów zachowali we Francji prawo do własnego imienia, byli złotnicy, bardzo poszukiwani w całej Europie, a nawet i dalej, jeśli przypomnimy sobie przygodę Stefana Bouche-ra, który, udawszy się — podobnie jak Villard z Honnecourt — na Węgry, dostał się do niewoli tatarskiej, i w Chinach został złotnikiem wielkiego chana, jak opowiada Wilhelm z Rubruku w swej relacji z dalekowschodniej podróży.

Na francuskim dworze, a także i na tych dworach, które szły za jego przykładem, zauważamy pod koniec XIII i na początku XIV wieku nowe i wyjątkowe zjawisko — nobilitacje artystów. Spostrzeżenie to opiera się na razie na bardzo niewielu danych i potrzebne są szersze badania, by objąć rzeczywisty zasięg tego zjawiska. Faktem jest, że w 1270 roku Filip Piękny przyznaje nadwornemu złotnikowi Raulowi tytuł szlachecki, w 1289 roku zaś imię Piotra z Agincourt, działającego na dworze Andegawenów w Neapolu architekta, pojawia się w pewnym dokumencie opatrzone tytułem *miles*. Jeśli nie mamy tu do czynienia z homonimem, być może stało się ono również udziałem Szymona Martiniego w czasie jego pobytu w Neapolu. Chcielibyśmy wiedzieć, czy artyści, którzy weszli do *familii* władcy, byli wynagradzani i nobilitowani z racji swej sztuki, czy też chodziło tu o szczególne przypadki, w jakich szlachectwo nadawane było bardziej funkcjonariuszowi niż artyście. Z całą pewnością możemy powiedzieć, że we Francji, w Anglii i w Neapolu wraz z rozwojem i reorganizacją dworu królewskiego coraz częściej pojawia się nowa osobistość, a mianowicie nadworny artysta. Jest to niewątpliwie droga wiodąca ku nowej pozycji społecznej, nowemu uznaniu artysty. Ta sytuacja najwyraźniej, najsilniej i w sposób rokujący widoki na przyszłość zaznaczy się we Włoszech i pozwoli Albrechtowi Diirerowi zawołać w czasie pobytu w Wenecji: *Hier bin ich ein Herr* (Tutaj jestem panem).

W porównaniu z Francją sytuacja we Włoszech przedstawia się zupełnie inaczej. Nie istnieje tutaj jeden dominujący ośrodek jak

Paryż; wręcz przeciwnie, poszczególne miasta komunalne, osiągając szczyt potęgi ekonomicznej, tworzą ogólny klimat żywego i nieposkromionego policentryzmu. Jednocześnie zaś nieznaną tu jest absolutna supremacja architekta, która cechuje sytuację artysty we Francji.

Rozwija się i rozszerza twórczość malarska, przede wszystkim w miastach Toskanii. Jej ważnymi ośrodkami są Piza, Lukka, Florencja, Siena, Arezzo i Pistoia. Znamy też bardzo wiele nazwisk malarzy, jak Giunta Pisano, Bonawentura Berlinghieri, Coppo z Marcovaldo, Meliore, Guido z Sieny, Margarito z Arezzo, Manfre-dino z Pistoii, by wymienić tylko niektórych, gdyż mamy również dokumenty i świadectwa o działalności wielu innych. Tutaj zachowały się pierwsze kontrakty na wykonanie dzieł malarskich, jak na przykład na Madonnę Rucellai Duccia, lub kontrakty dotyczące działalności Coppo z Marcovaldo w Pistoii. Zamówienia papieży i kardynałów ściągają artystów do Rzymu, miasta, które w ostatnich dziesięcioleciach XIII wieku przeżywało rodzaj swoistego babiego lata. Przy dekoracji bazyliki świętego Franciszka w Asyżu pracowali artyści z różnych stron, a dwory południowych Włoch, najpierw szwabski dwór Fryderyka II, a następnie dwór Andegawców w Neapolu, również ściągają i skupiały artystów.

Nawet i w tej dynamicznej, policentrycznej sytuacji, tym, kto w najbardziej świadomy i znaczący sposób pozwala nam poznać, jakie były te nowe ambicje artysty i jakie miał on poczucie własnej tożsamości i własnej pracy, był raz jeszcze pewien rzeźbiarz — Jan Pizańczyk (Giovanni Pisano). Jest to jedno z najwybitniejszych imion sztuki średniowiecznej, a zarazem przypadek skrajny; artysta, który miał ogromną świadomość ważności własnego dzieła, bezmierną dumę i nie wahał się z tego powodu wejść w konflikt i zerwać ze swymi zleceniodawcami; artysta, który swą postawą zdawał się chcieć zerwać pęta i ograniczenia, jakie krępowały i gnębiły średniowiecznego twórcę.

Do dramatycznych napięć między nim a zleceniodawcami doszło w Sienie, gdzie porzucił swą funkcję głównego budowniczego katedry, opuszczając nagle miasto, a także, choć w sposób mniej drastyczny, w Pizie. Niezależnie jednak od jego postępowania, duma

i poczucie własnej wartości tego artysty dochodzą do głosu również w inskrypcjach, jakie pozostawił na swych dziełach. Na ambonio w kościele SanfAndrea w Pistoji jednocześnie z podkreśleniem swoich związków rodzinnych zaznacza własną wyższość i wbrew wszelkiemu zwyczajowi, w imię pewnej nieznaney jeszcze wówczas strategii, uważa się za lepszego od ojca: „Wyrzeźbił Jan, który nigdy nie wykonał dzieł marnych (*qui res non egit inanes*), zrodzony z Mikołaja, lecz posiadający większe umiejętności (*Nicoli natus scientia meliore beatus*), przewyższa w uczoności wszystko to, co dotychczas widziano (*doctum super omnia visa*)”. Postawa zupełnie odmienna od pewnego Tina z Camaino, który około dwudziestu lat później w inskrypcji na wykonanym w katedrze florenckiej dla biskupa Orsa nagrobku napisze, iż nie chce, by zwano go mistrzem, dopóki żyje jego ojciec, Crescentino (*Hunc pro patre genitivo decet inclinari / ut magister Mo vivo nolit apellari*).

W dwóch inskrypcjach z ambony w pizańskiej katedrze Jan pozostawia potomnym dramatyczną autobiografię. W pierwszej z nich wyraża swe przekonania na temat sztuki i zdolności twórczych, które uważa za dar Boży (*Laudo deum verum per quem sunt optima rerum / Qui dedit has puras kominem formare figuras*). Tworząc wspaniałe dzieła w różnych technikach i materiałach (*scul-pens in petra, ligno, auro splendida*) i nie umiając, nawet choćby chciał, rzeźbić dzieł brzydkich (*tetra sculperere nescisset vel turpia si voluisset*), pokazuje on, w jak wielkim stopniu został wyróżniony tym darem Bożym (*Criste miserere / cui talia donafuere*). Wielu jest rzeźbiarzy, lecz wśród nich wszystkich to właśnie jemu przypadają zaszczyty i chwała za wykonanie przewspaniałych dzieł i różnych posągów: *Plures sculptores: remanet sibi laudes honores. / Claras sculpturas fecit variasque figuras. / Quisquis miraris tunc recto iure probaris*.

W drugiej inskrypcji Jan rozwija rodzaj apologii, przypominając niesłuszne krytyki, które musiał znosić. Na początku wskazuje samo dzieło, jego kosmogoniczne znaczenie i jego autora — *Circuit hic omnes mundipartesque Johannes*: Jan wpisał tu rzeki i części świata są nimi rzeźby Ewangelistów i Cnót podtrzymujące kazalnicę, alegorycznie utożsamione z rzekami rajy i częściami świata. Dzieło

i twórca są nierozdzielnie związani, a przypomnienie włożonego weń trudu i własnych doświadczeń (*plurima temptando gratis dis-cenda, parando I queque labore gravi*) nadaje inskrypcji apologetyczny akcent biograficzny, zwłaszcza tam, gdzie mówi o stawianych mu zarzutach, rzucanych na niego kalumniach i o swej niewielkiej przezorności (*non bene cavi*). Na zakończenie, z wyzwaniem dla oszczerców i krytyków, potwierdza własną absolutną wyższość: *Se probat indignum reprobans diademate dignum I Sit hunc quem reprobat se reprobando probat* (Okazuje się niegodnym ten, kto krytykuje tego, kto godny jest korony; ten, kto czyni zarzuty, dowodzi tylko, że sam jest godny zarzutów).

Dzieła, postępowanie i dramatyczne wyznania Jana Pizańczyka zwiastują i zapowiadają, a nawet ukazują już właściwie odczucia artysty renesansowego. Na razie pozostał on jednak odizolowanym przypadkiem, bez żadnych bezpośrednich konsekwencji. Droga, która pozwoli sztukom plastycznym wyjść z ich ciągle jeszcze podrzędnej pozycji, będzie inna, a mianowicie taka, którą moglibyśmy określić jako przymierze artystów z intelektualistami, ludźmi pióra, z tymi, którzy byli strażnikami i prawodawcami na tym uprzywilejowanym polu, do jakiego przez wieki dostęp mieli tylko uprawiający sztuki wyzwolone.

Uniwersytecki tytuł *doctor*, umieszczony na grobie Piotra z Montreuil, został już użyty w odniesieniu do artysty, a mianowicie do niejakiego Solsternusa, który w 1207 roku zaprojektował wielką mozaikę na fasadzie katedry w Spoleto i został nazwany *Doctor Solsternus — hac summus in arte modernus*. Epitety takie jak *doctus* i *doctissimus* znajdujemy, jak pokazaliśmy, w ciągu XII i XIII stulecia jako odnoszące się do rzeźbiarzy i kamieniarzy — wyrażenia takie jak „uczony kciuk” rzeźbiarza Gerarda w Mediolanie, „uczona dłoń” Mikołaja Pizańczyka, stanowią zwroty retoryczne, za których pomocą artyści starali się wyjść z getta sztuk mechanicznych. Prawdziwy przełom w tej sytuacji odzwierciedla *passus* z Dantego, gdzie w jedenastej pieśni „Czyśćca” wymienia się imiona dwóch miniaturzystów, Oderisiego z Gubbio i Franca Bolońskiego (Franco Bolognese), oraz dwóch malarzy, Cimabuego i Giotto, porównując ich do literatów. Fakt, że imiona pisarzy i malarzy znalazły się obok siebie

w tym samym kontekście, był niezmiernie ważny, podobnie jak fakt, że imiona te znalazły się w tekście, który miał się cieszyć szybkim i bardzo szerokim sukcesem, jakim była *Boska komedia*. Częściowo wyzwolenie się artystów z podrzędnej sytuacji, w jakiej stawał ich związek ze sztukami mechanicznymi, przeżywa bowiem wówczas swój ważny moment dziejowy i znajduje w kulturze florenckiej możliwości urzeczywistnienia. Z jednej strony oddziaływał ciężar słów Dantego, z drugiej — wpływ głęboko nowatorskiej sztuki Giotta. Wokół tego ostatniego szybko rozciągnie się sieć solidarności i podziwu. Sposób, w jaki jego imię i dzieła opisywane są we współczesnych mu świadectwach, jest wskaźnikiem jego niezwyklej sławy. W 1312 roku pewien testament wspomina krucyfiks z Santa Maria Novella, namalowany przez znakomitego malarza Giotta di Bondone. W 1313 roku bardzo zainteresowany malarstwem literat, Francesco da Barberino, zacytuje *Zawiść*, postać na cokole Kaplicy Scrovegnich. W 1330 roku znajdujemy o nim wzmianki, gdy pracuje w Neapolu, jako bliski królowi, jako *protopictor*, *protomagister*, a gdy trzy lata przed śmiercią wzywa się go z powrotem do Florencji, stwierdza się uroczyście, że nigdzie nie można znaleźć nikogo zdolniejszego od mistrza Giotta florenckiego i dzięki osiedleniu się w tym mieście jego wiedza i nauczanie przyniosą korzyść wielu, a Florencja zyska na swej piękności. Florencja wezwała go wówczas, by powierzyć mu funkcję miejskiego architekta, co oznacza, że z jednej strony było to najwyższe stanowisko, jakie władze miejskie mogły mu ofiarować, a z drugiej świadczy o uznaniu, iż jego umiejętności projektowania i zmysł plastyczny mogły znaleźć wyraz w różnych dziedzinach.

Słynny *passus* Dantego był rozwijany, podejmowany i różnie interpretowany przez komentatorów *Komedii*, a nie brakło również i tych, którzy dziwili się, że poeta zacytował postacie tak niskiej kondycji. W ciągu tego stulecia jednak literaci zawładną postacią Giotta i uczynią z niego równego sobie artystę, przynależącego do pewnej elity i do tej elity się zaliczającego. W jednym z opowiadań *Dekameronu*, mającym za swego bohatera Giotta, Boccaccio stwierdza, że „on to bowiem sztukę, setki lat krzywdzoną przez tych, którzy więcej dbali o przypodobanie się oczom nieukształconych widzów niż umysłowi ludzi światłych, z upadku podniósł i nowym blaskiem oto-

czył. Słusznie nazywano go przeto jednym z promieni chwały świetlanej Florencji"³. Petrarca, przekazując w testamencie w 1370 roku obraz Giotta pewnemu możnemu padewskiemu, zauważa, że jego piękna nie są w stanie pojąć prostacy, lecz że zdumiewa ono mistrzów (*cuius pulchritudinem ignoranti non intelligunt, magistri autem stupent*).

To dyskryminujące rozróżnienie między uczonymi a prostakami, jakie dokonuje się w stosunku do publiczności i jakie zachodzi na polu odbioru, posłuży przede wszystkim jako kryterium oceny. Za jego pośrednictwem sztuki plastyczne przybliżą się do godności sztuk wyzwolonych, dzięki wieloletniemu wysiłkowi samolegitymizacji artystów, którzy w swych podpisach podkreślali wykształcony, uczony i nie mechaniczny, lecz intelektualny charakter swej pracy. Petrarca postawi na równi imiona Wergiliusza i Szymona Martinięgo. W wergiliańskiej alegorii, którą kazał Szymonowi namalować na pierwszej stronie szczęśliwie odnalezionego kodeksu Wergiliusza, podkreśla, że Mantua wydała Wergiliusza *qui talia carmina finxit*, a Siena Szymona *digito qui taliapinxit*. Choć gra słów *finxit* *pinxit* oraz wzmianka o dziele wykonanym za pomocą palców nawiązuje dyskretnie do dawnego rozróżnienia, faktem o zasadniczym znaczeniu jest jednak postawienie ich na równi. Pod koniec tego stulecia Filip Włani zaliczy Giotta i innych florenckich malarzy do grona wybitnych mężów miasta, „gdyż słusznie wielu sądzi, że niektórzy malarze wcale nie ustępują talentem tym, którzy są mistrzami sztuk wyzwolonych”. Postawienie ich obok intelektualistów, to znaczy tych, którzy zajmowali się sztukami z definicji wyzwolonymi, będzie miało doniosłe znaczenie i doprowadzi Florencję do wczesnego poszerzenia pola działalności artystycznej i do nabrania przez tę ostatnią bardziej złożonej, nowożytnej struktury.

i .,BM ■■■■■ (■) ■■■■■.

³ Por. Boccaccio G., *Dekameron*, tłum. E. Boye, Warszawa 1974, t. II, s. 24 (przyp. red.).

BIBLIOGRAFIA

- AA.W, *Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter* (pod red. K. Clausberg), Giessen 1981.
- AA. W, *Lanfranco e Wiligermo. Il Duomo di Modena*, Modena 1984.
- Ariistes, artisans et production artistiaue au Moyen-Age*, Actes du Colloque do Rennes 1983, Paris 1987.
- Binding G., Nussbaum N., *Der mittelalterliche Baubetrieb nórdlich der Alpen in zeitgenossischen Darstellungen*, Darmstadt 1978.
- Camesasca E., *Artisti in bottega*, Milano 1966.
- Claussen P C, *Magistri Doctissimi Romani. Corpus Cosmatorum*, 1987.
- Du Colombier P, *Les chantiers des cathedrales*, Paris 1953 (II wyd. Paris 1973).
- Gimpel J., *Les Batisseurs des Cathedrales*, Paris 1958.
- Huth H., *Kilnstler und Werkstatt der Spatgotik*, Augsburg 1923.
- Knoop D, Jones G. P, *The Medieval Mason*, Manchester 1933 (III wyd. 1967).
- Larner J., *The Artist and the Intellectual in 14th Century Italy* (w:) «History», **LIV (1969)**, ss. 13 nn.
- Legner A. (red.), *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Kilnstler der Romantik*, Koln 1985,1.1.
- Martindale A., *The Rise ofthe Artist in the Middle Ages and Early Renaissance*, London 1972.
- Middeldorf Kosegarten A., *The Origins ofthe Artistic Competition in Italy* (w:) *Lorenzo Ghiberti nel suo tempo*, Firenze 1980,1.1, ss. 167 nn.
- Mortet V., Deschamps E, *Recueil de textes relatifs a l'histoire de l'architecture et a la condition des architects en France au Moyen-Age, XI-XIII siecle*, Paris 1911.
- Pevsner N., *The Term „Architect" in the Middle Ages* (w:) «Speculum», 1942, s. 549.
- Stein H., *Les architects des cathedrales gotiques*, Paris 1929.
- Warnke M., *Bau und Uberbau. Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach des Schrifiquellen*, Frankfurt 1976.
- Wentzel H., *Glasmaler undMaler im Mittelalter* (w:) «Zeitschrift fur Kunstwissenschaft», **III (1949)**, s. 53 nn.
- Wylic Egbert V., *The Medieval Artist at Work*, Princeton 1967.

ROZDZIAŁ VII

KUPIEC

Aron J. Gurkiewicz



Droga, jaką między XI a XV wiekiem przebył średniowieczny kupiec, odzwierciedla niezwyklej wagi przemiany, które w tej epoce dokonały się w dziedzinie gospodarczej, społecznej i kulturalnej. Z czynnika ważnego, choć raczej o drugorzędnym znaczeniu, jakim był kupiec na początku wieków średnich w tym przeważnie wiejskim społeczeństwie, stawał się on stopniowo postacią pierwszoplanową, nośnikiem nowych idei, które podważyły tradycyjne podstawy feudalizmu. Tu zajmiemy się jednak nie tyle działalnością gospodarczą kupca, ile nim samym jako typem ludzkim. Kupiecka mentalność pod wieloma względami odróżniała się w dość zasadniczy sposób od mentalności rycerzy, kleru i chłopów. Obraz świata, który stopniowo kształtował się w środowisku kupieckim, w miarę jak ono się rozwijało, kontrastował z wizją świata innych grup i klas feudalnego społeczeństwa. Wykonywany zawód i styl życia ludzi interesu sprzyjały tworzeniu się nowych postaw etycznych i odmiennego typu zachowania.

1. Mimo że na początku XI wieku, w Europie, zdecydowana większość ludności żyła na wsi, miasta, podobnie jak i sama warstwa kupiecka, nie tylko istniały, lecz rola tej ostatniej nie była pozbawiona znaczenia. Władcy, arystokracja świecka i duchowna, częściowo również i szersze warstwy społeczeństwa potrzebowały różnego rodzaju artykułów i towarów, które nie mogły być wytwarzane na miejscu. Musiały być zatem sprowadzane z innych, niekiedy bardzo dalekich krajów. Drogą morską lub lądową często były przywożone

przez kupców nie tylko luksusowe tkaniny i szaty, drogocenni* naczynia i inne rzadkie towary, które zaspokajały prestiżowe potrzeby rządzącej elity. Nierzadko były to przedmioty codziennego użytku. Morza południowej i północnej Europy, wielkie rzeki, a gdzieś tam również i odziedziczone po Rzymianach drogi wykorzystywano jako szlaki handlowe.

Kupiec wczesnego średniowiecza był postacią zasadniczo odmienną od tego, jaki żył w połowie lub u schyłku tej epoki. Za przykład mogą tu posłużyć kupcy, którzy działali w północnej Europie w epoce wikingów. Wiking był wojownikiem, zdobywcą, rabusiem, śmiałym żeglarzem i kolonizatorem. Mieszkańcy Francji i Anglii, dawnej Rusi i basenu Morza Śródziemnego ucierpieli wskutek najazdów tych przybywających ze Skandynawii wojowników. Tam gdzie się pojawiały ich oddziały, płonęły wsie i miasta, klasztory popadały w ruinę, ginęli ludzie i zwierzęta. Wikingowie zgarniali bogate łupy, nie wyłączając skarbców kościołów oraz niewolników. Europa zanosila modły do Boga z prośbą o ochronę przed ich najazdami. Nie należy jednak zapominać, że wyprawy wikingów ściśle wiązały się z handlem. Nierzadko podróż Norwega czy Szweda do pogranicznego kraju była przedsięwzięciem o mieszanym charakterze. Przywoził ze sobą pewne towary — artykuły łowieckie lub wyroby rzemieślnicze — i wymieniał je na przedmioty codziennego użytku. Wśród licznych znalezisk ery wikingów archeolodzy napotkali, obok broni, również wagi z ciężarkami, którymi posługiwali się skandynawscy żeglarze. Niewątpliwie nie wszystkie liczne, odkryte na północy, skarby srebrnych i złotych monet stanowiły rezultat rabunków. Część pieniędzy pochodziła z pokojowej wymiany kupieckiej. Ale, jak dowiadujemy się z islandzkich sag, podróż handlowa Skandynawa często kończyła się napadem na miejscowych mieszkańców i to, czego nie zdołał zyskać drogą wymiany, przejmował przy użyciu siły. Handel i rabunek szły w parze.

Również i nie zamieszani w rozbój i rabunek kupcy wczesnego średniowiecza musieli odznaczać się swoistą walecznością. Udawali się bowiem ze swoimi karawanami do dalekich krajów, podróżowali wśród obcych ludów i plemion, narażając się na różnego rodzaju niebezpieczeństwa. Napotykali oni rabusiów i podobnych do nich lokal-

nych panów, którzy przybywającym dawali się we znaki, zagarniali ich dobra, nakładali wysokie cła lub wręcz zawłaszczali sobie ich towary i zyski. Kupcy cierpieli uciążliwości podróży na morzu z powodu burz, na lądzie z racji nieprzejezdnych dróg. Dochód uzyskany za rzadkie towary bywał niekiedy bardzo wysoki, lecz związane z tym ryzyko wcale nie było mniejsze. W *colloquium* angielskiego pisarza i opata Aelfrika (z początku XI wieku), opisującego różnego rodzaju zawody, wymienieni są obok mnicha, rolnika, pasterza, tkacza, wytwórcy soli, rybaka, łowcy, kowala również i kupcy. W usta kupca właśnie włożone zostały następujące słowa: „służę pożytkiem królowi, szlachetnie urodzonemu, bogatemu i całemu ludowi. Wchodzę z moim towarem na pokład okrętu, płynę aż do zamorskich lądów, sprzedaję mój towar i zakupuję cenne przedmioty, których nie ma w moim kraju. Przewożę je, narażając się na wielkie niebezpieczeństwa, czasami padam ofiarą katastrofy morskiej, tracąc przy tym wielkie dobra i ledwie uchodząc z życiem”. Kupiec przewozi cenne szaty i tkaniny, drogocenne kamienie i złoto, wino i oliwę, kość słoniową, żelazo i inne metale, szkło i wiele innych artykułów. Rozmówca zapytuje go: „Czy sprzedajesz te rzeczy po tej samej cenie, za jaką je kupiłeś? Nie. W przeciwnym razie cóż by mi przynosił mój trud? To, co kupiłem, sprzedaję po wyższej cenie, aby osiągnąć z tego zysk i móc utrzymać żonę i dzieci”.

Jednakże w ocenie Aelfrika najważniejsza dla społeczeństwa była praca rolnika, który dostarczał wszystkim pożywienia. „Myśl ekonomiczna” wczesnego średniowiecza nie wykraczała poza zakres wyznaczony przez gospodarkę naturalną. Podobnie teoretycy kształtującego się społeczeństwa feudalnego, przedstawiając je jako trójdzielny system z monarchą na czele, wymieniają jedynie duchowieństwo („ci, którzy się modlą”), rycerzy („ci, którzy walczą”) i chłopów („ci, którzy pracują na roli”). Ludność miejska, rzemieślnicy i kupcy umykają ich uwadze. Nie dlatego oczywiście, żeby ich rola była zupełnie pozbawiona znaczenia, lecz dlatego że w jedenasto-, dwunasto-wiecznym, zdominowanym przez tradycję społeczeństwie dawne schematy pojęciowe zachowywały do tego stopnia swą żywotność, że pozwalały na ignorowanie dynamicznej i różnorodnej konkretnej rzeczywistości. Jeśli dla dobrego funkcjonowania orga-

nizmu społecznego praca chłopca była równie niezbędną jak nuda litwy mnichów i księży oraz wojenne wyczyny rycerzy, zajęcia miejskie, a zwłaszcza handel, pozostawały wątpliwe i podejrzane z punktu widzenia panującej etyki. Nieufność wieśniaków i pogardliwa pycha szlachetnie urodzonych w stosunku do kupca znajdowały na planie ideologicznym wsparcie i uzasadnienie w nauczaniu Kościoła.

Stosunek średniowiecznego społeczeństwa do kupca był szczególnie pełen sprzeczności. Trudno się było bowiem bez niego obyć. Pouczenia dawane przez ojca synowi w *speculum regale*, opisujące różne warstwy i kategorie społeczne Norwegii z perspektywy wykształconego Norwega z pierwszego trzydziestolecia XIII wieku, zaczynają się od przedstawienia działalności kupca. „Mąż, który wybiera zawód kupca — mówi ojciec — naraża swe życie na liczne niebezpieczeństwa, zarówno na morzu, jak i na ziemiach pogan czy obcych ludów. Musi być nieustannie przezorny, tam gdzie się znajduje, na morzu musi umieć podejmować szybkie decyzje i wykazywać wielką odwagę. Gdy zaś dotrze do miejscowości handlowej lub jakiegokolwiek innego miejsca, musi okazać się osobą dobrze wychowaną i przyjemną w obejściu, by zdobyć sobie powszechną sympatię”. Trzeba starannie poznać obyczaje miejsc, w których się handluje, a przede wszystkim należy dobrze znać prawo handlowe. Aby odnieść sukces w interesach, kupiec musi znać języki obce, a zwłaszcza łacinę i francuski, ponieważ są one najbardziej rozpowszechnione. Kupiec-żeglarz musi umieć się orientować według gwiazd, przebiegu słońca w ciągu doby, a także rozróżniać strony świata. „Nie przepuść ani jednego dnia bez nauczania się czegoś dla siebie użytecznego (...) i jeśli rzeczywiście pragniesz zdobyć sobie reputację człowieka roztropnego, musisz stale się uczyć”. Kupiec musi zachowywać postawę spokojną i powściągliwą, „lecz, gdy okoliczności zmuszają do starcia się z przeciwnikiem, nie śpiesz się, by opuścić to miejsce; po dokładnym rozważeniu wszystkiego działaj, mając pewność”. Szczególną ostrożność należy zachować przy wyborze współników w handlu. „Część zysku należy zawsze oddać Bogu i Najświętszej Dziewicy Maryi, a także świętym, do których zwykłeś się zwracać o pomoc”.

Stosując się do tych wszystkich porad, można się wzbogacić. Autor *Speculum regale*, uznając wielkie ryzyko, z jakim związany jest zamorski handel, zaleca młodemu kupcowi: „Gdy zauważysz, że w wyniku podróży handlowych twoje bogactwa naprawdę znacznie wzrosły, najlepiej jest wyłączyć z interesów dwie trzecie kapitałów i zainwestować je w solidną posiadłość ziemską, gdyż ten rodzaj dóbr wydaje się pewniejszy zarówno dla samego ich posiadacza, jak i dla jego potomków”.

Rzecz ciekawa, że podobną radę spotykamy w Norwegii — kraju, w którym brakowało przestrzeni dla rolnictwa. Ze zjawiskiem inwestowania w posiadłości rolne kapitałów, owoców działalności kupieckiej, spotykamy się również w innych krajach kontynentu europejskiego, od Niemiec po Włochy. Handel jest ważny, lecz wiążące się z nim różnego rodzaju niebezpieczeństwa oraz towarzyszące temu zawodowi społeczne i gospodarcze ryzyko skłaniają kupców do zainteresowania się pewniejszą dziedziną, a mianowicie własnością ziemską.

Z drugiej strony, społeczny prestiż kupców był raczej niewielki. Bogaty kupiec wzbudzał zawiść i niechęć, jego zaś uczciwość i sumiennosc wydawały się bardzo podejrzone. Zasadniczo kupiec pozostawał, by użyć wyrażenia pewnego współczesnego historyka, „pariasem” wczesnośredniowiecznego społeczeństwa. Jakie jest bowiem usprawiedliwienie jego zysku? Zakupuje on towar po pewnej cenie i sprzedaje go po cenie znacznie wyższej. Kryją się w tym możliwości oszustwa i niegodziwego zysku. Teologowie chętnie przypominają słowa: „Zawód kupca nie jest Bogu miły”. Zdaniem Ojców Kościoła, rzadko kiedy akt kupna-sprzedaży wolny jest od grzechu. W spisach zawodów uznawanych za „nieuczciwe” czy „nieczyste” — listy te sporządzane były przez teologów — prawie zawsze pojawia się handel. Odrzucając świat doczesny, dewaluując go w stosunku do świata niebieskiego, kler nie mógł nie potępiać handlu — zajęcia, którego celem było osiągnięcie zysku.

Takie było stanowisko Kościoła przynajmniej do czasu, gdy w większym niż poprzednio stopniu musiał wziąć pod uwagę zmieniającą się rzeczywistość. Zmiana ta stała się odczuwalna w XIII wieku. Czyż fakt, że w swoich wysiłkach narzucenia i umocnienia

własnej doktryny etyczno-religijnej Kościół był teraz zmuszony przesunąć punkt ciężkości ze wsi do miast, nie jest znamienny? Nowe zakony żebracze, franciszkanów i dominikanów, skupiały się przede wszystkim w miastach, a ich nauczanie, choć nie pomijało innych warstw społecznych, zaczęło się zwracać przede wszystkim do ludności miejskiej. Ponieważ — według określenia pewnego przedstawiciela Kościoła — właśnie w mieście koncentrują się masy ludności, do miasta przyciągani są również mieszkańcy wsi i miasto — jest to argument zasadniczy — stanowi szczególnie żyzny teren dla herezji, którą tu właśnie trzeba wykorzeniać. Także i w tym okresie stosunek do zawodu kupieckiego był w gruncie rzeczy pełen sprzeczności. Mimo że Kościół uznawał ważność handlu dla funkcjonowania organizmu społecznego, mimo że od czasu do czasu otaczał handel opieką, a nawet czerpał z niego zyski, zachowywał jednocześnie w stosunku do niego wszystkie swoje uprzedzenia. „Handel ma w sobie coś wstydliviego”, napisał Tomasz z Akwinu, który przecież w pełni uznawał jego niezbędność dla społeczeństwa.

Ten pełen sprzeczności średniowieczny stosunek do kupca dochodzi bardzo wyraźnie do głosu w kazaniach braci żebrzących. Nie zapominajmy, że założyciel zakonu franciszkanów pochodził z rodziny bogatych kupców-sukienników. Przejęty ideałami ewangelicznego ubóstwa Franciszek z Asyżu wyrzekł się rodzinnego majątku, zerwał z rodziną i zorganizował swoich zwolenników we wspólnotę, która szybko przekształciła się w zakon. W obliczu rosnącego niezadowolenia mas ludowych wobec bogactw Kościoła, rycerstwa i wyższych warstw mieszczaństwa — niezadowolenia, które rodziło herezję — Kościół uznał za właściwe wziąć pod opiekę braci żebrzących i wcielić ten ruch do swojej oficjalnej struktury. Pragnął, by ci „nadszli za nagim Chrystusem” pod Jego egidą, a nie śladem ruchów heretyckich. Nauki głoszone przez te nowe zakony stawiały bogaczy przed poważnym moralnym dylematem. Królestwo niebieskie miało być otwarte dla tych, którzy wyrzekli się dóbr ziemskich, a zachłanność — źródło bogactw — stała się jednym z najcięższych grzechów śmiertelnych. Kaznodzieje nie ustawiali w rzucaniu gromów na głowy chciwych i bogatych.

2. Szczególne oburzenie budzili ci, którzy trudnili się pożyczaniem pieniędzy na procent. Do tego sposobu pomnażania kapitału uciekali się najczęściej kupcy. Zamiast dalekich, wiążących się z niemałym ryzykiem podróży handlowych (lub obok nich), liczni bogaci kupcy woleli pożyczać pieniądze tym, którzy znaleźli się w potrzebie. Potrzebowali ich natomiast wszyscy: od władców po rycerzy, od drobnych handlarzy po rzemieślników i chłopów. Pisarze chrześcijańscy zawsze potępiali lichwę, grożąc lichwiarzom piekłem na tamtym świecie. W 1179 roku Kościół oficjalnie zabronił chrześcijanom uprawiania lichwy. Zakazy te tłumaczą w pewnym stopniu rolę, jaką odegrali Żydzi w życiu gospodarczym Zachodu. Jako niewierni mogli oni trudnić się działalnością, która w praktyce okazywała się niezbędna, lecz była zdecydowanie potępiana przez Kościół jako zajęcie niechrześcijańskie. Mimo to również i wielu chrześcijan trudniło się lichwą.

W kaznodziejstwie XIII wieku oraz stuleci następujących zawarta jest stanowcza krytyka społeczna. Wychodząc od zasad etyki chrześcijańskiej, bracia bezlitośnie piętnują tych, którzy się do nich nie stosują, a więc praktycznie wszystkich: władców, rycerzy, mieszczan, chłopów, a nawet i sam kler — nikt nie jest bez grzechu. Najostrzejsze krytyki padają jednak pod adresem lichwiarzy. W *exemplach*, to znaczy w krótkich anegdotach, które — przytaczane w kazaniach, a zaczerpnięte z folkloru i z dawniejszej literatury — zawierały budujące pouczenia, lichwiarz był przedstawiony jako moralny potwór. *Exempla* o lichwiarzach poruszają ciągle tę samą strunę: lichwiarz jest wrogiem Boga, natury i człowieka. Bracia gwałtownie atakowali niesłusznie zarobiony pieniądź, złożony w tej samej skrzynce obok jałmużniczych oboli. Podczas morskiej podróży pewna małpa, wspiąwszy się na maszt okrętu z zabraną lichwiarzowi torbą, obwąchuje monety i wrzuca do morza te, które zgromadził dzięki lichwie. Sąd nad duszą lichwiarza odbywa się w chwili śmierci i straszliwe demony ściągają jego duszę bezpośrednio do piekła, wkładając mu równocześnie do ust rozżarzone monety. Lichwiarz jest najwierniejszym sługą diabła, który niezwłocznie staje przy jego duszy, nie dając nieszczęsnemu żadnej szansy na odkupienie popełnionych win czy na uzyskanie zgładzenia grzechów przez modlitwę.

Przypomnijmy sceny piekielnych tortur, jakie cierpią lichwiarze w dantejskim *Piekle*. Nic nie może uratować żyjącego z procentów „finansisty”, jak tylko całkowite rozdanie niesprawiedliwie nagromadzonych bogactw tym, których za życia wykorzystywał. Żadne częściowe wynagrodzenie win nie może go uratować.

Lichwiarz budzi odrazę w oczach Boga i ludzi, przede wszystkim dlatego że nie istnieje żaden inny grzech, który byłby popełniany równie często. Cudzołożnicy, rozpustnicy, zabójcy, krzywoprzysięzcy, bluźniercy w pewnej chwili zaprzestają popełniania grzechów, podczas gdy zyski lichwiarza nieprzerwanie rosną. Jego działalność zakłóca normalny rytm pracy i wypoczynku. Lichwa niszczy więź między człowiekiem a jego pracą, gdyż nawet wtedy, gdy lichwiarz je, śpi czy słucha kazania, jego zyski stale rosną. Bóg nakazał człowiekowi zdobywać chleb codzienny w pocie czoła, lichwiarz zaś bogaci się, nie pracując. Handlując oczekiwaniem na pieniądze, czyli czasem, kradnie on to, co stanowi własność wszystkich stworzeń, a mianowicie czas. Ten, kto sprzedaje światło dnia i spokój nocy, nie powinien posiadać tego, co sprzedał, czyli światłości i odpoczynku wiecznego.

Ciężar przekleństwa wiszącego nad duszą lichwiarza jest tak wielki, że na pogrzebie jednego z nich sąsiedzi nie byli w stanie unieść jego ciała. Księża odmawiali grzebania tych wyzyskiwaczy w poświęconej ziemi, a gdy wywożono zwłoki lichwiarza na ośle, wyrzucano je poza miasto na śmietnisko pod szubienicą. W pewnym *exemplum* bogaty lichwiarz w chwili śmierci stara się przekupić własną duszę, by nie opuszczała jego ciała, obiecując jej srebro i złoto, lecz gdy mu się to nie udaje, oburzony sam posyła ją do piekła. Lichwiarze, którzy mają świadomość grzesznego charakteru własnej profesji, nawiedzani są niekiedy przez straszliwe wizje. Jeden z nich, gdy wypoczywał w łóżku, ujrzał nagle siebie samego na Sądzie Ostatecznym i usłyszał wyrok, który wydawał go w ręce diabłów. Po przebudzeniu się, w ataku obłędu wybiegł przed dom, odmawiając wyrażenia skruchy i odkupienia win. Lecz oto na rzece pojawił się okręt, płynący bardzo szybko pod prąd, bez żeglarza. Lichwiarz zaczął krzyczeć, a że okręt ten pełen był diabłów, ci natychmiast pochwycili go i wprowadzili.

Lichwa budziła ogromne oburzenie kaznodziejów. Jak wyjaśnić ten oskarżycielski zapal? Dlaczego właśnie w kazaniach musiano nieustannie powracać do sprawy lichwy? Wątpliwe, by kwestia ta ograniczała się do samych tylko motywów natury doktrynalnej. Należy raczej przypuszczać, że krytyczna argumentacja teologów, którzy nauczali o grzeszności lichwy, wpływała — jako pewien rodzaj naukowego uzasadnienia — z nienawiści, jaką słuchacze kaznodziejów żywili w stosunku do lichwiarzy. Wydaje się mało prawdopodobne, by wszystkie, przepelniające kazania, historie o lichwiarzach, pochodziły od autorów tych *ezemplów*. Czyż nie rodziły się one, przynajmniej częściowo, z opinii publicznej? W niektórych *exemplach* wyraźnie dochodzi do głosu wrogość mieszkańców miasta wobec tych, którzy pożyczają pieniądze na procent. Pewien ksiądz, pragnąc wykazać, że lichwa jest zawodem tak haniebnym, iż nikt nie chce się do niego publicznie przyznać, powiedział podczas kazania: „Pragnę udzielić wam odpuszczenia grzechów w zależności od zajęcia i zawodu każdego z was. Niech powstaną kowale”. Kowale wstali z ławek i otrzymali odpuszczenie grzechów. Po nich odpuszczeniem grzechów objęci zostali również i inni rzemieślnicy. Wreszcie kaznodzieja zawołał: „Niech powstaną lichwiarze, a otrzymają odpuszczenie”. Choć było ich więcej niż przedstawicieli innych zawodów, nikt się nie podniósł, a wszyscy oni pokurczyli się i pochowali na swych miejscach. Wśród powszechnych wybuchów śmiechu lichwiarze oddalili się pełni wstydu. Zdemaskowanie lichwiarza często jest opisywane w *exemplach* jako wydarzenie ważne w życiu miasta, jako publiczny skandal. I tak, podczas ceremonii ślubnej w Dijon w 1240 roku, pewien lichwiarz padł martwy u wrót kościoła. Spadła mu bowiem na głowę i ją roztrzaskała, kamienna torba lichwiarza, przedstawionego na zachodnim portalu świątyni; w miejscu tym zazwyczaj umieszczano scenę Sądu Ostatecznego.

Nienawiść do lichwiarzy była nieprzejeđnana. Pewien kronikarz z pierwszej połowy XIII wieku, Mateusz z Paryża, pisał o Lombardczykach (tak nazywano w krajach na północ od Alp bankierów i lichwiarzy włoskich): „Lombardczycy, wielcy spryciarze (...) są zdrajcami i oszustami (...). Pożerają nie tylko ludzi i zwierzęta

domowe, lecz także młyny, zamki, posiadłości ziemskie, łąki, zarośla i lasy (...). W jednej dłoni trzymają kartkę papieru, a w drugiej pióro, i za ich pomocą wyzyskują miejscową ludność i napełniają swoje lor by jej srebrem (...). Bogacą się na potrzeby innych i są niczym wilki, które pożerają ludzi". Prześladowania i pogromy włoskich lichwiarzy na Zachodzie, zwłaszcza we Francji w ostatniej ćwierci XIII i w XIV wieku, były zjawiskiem równie częstym i rozpowszechnionym jak pogromy Żydów, z tą różnicą, że te ostatnie uzasadniane były, obok nienawiści do bogatych lichwiarzy odmiennej wiary, również argumentami natury religijnej. Zresztą w *Kronice Strasburga* (koniec XIV-początek XV wieku) czytamy: „Gdyby Żydzi byli biedni, a panowie nie byli u nich zadłużeni, nie palono by ich”.

Lichwa skazuje na potępienie nie tylko dusze samych wyzyskiwaczy, lecz także i ich dzieci, jeśli odziedziczyły one niesłusznie zdobyte bogactwa i nie odkupiły win ojców. Pewien mąż miał następującą wizję: z brzucha gorzejącego wśród piekielnych płomieni mężczyzny wyrasta wielkie drzewo, na którego gałęziach wiszą ludzie, pochłaniani przez ogień. Cóż to znaczy? Znajdujący się na dole mężczyzna jest ojcem wszystkich tych pokoleń, które wzbogaciły się dzięki lichwie, a jego potomkowie cierpią męki, gdyż poszli w ślady ojca. Pewien ksiądz głosił na kazaniu: „Nie módlcie się za duszę mojego ojca, który był lichwiarzem i nie chciał zwrócić zgromadzonych dzięki lichwie bogactw. Niech będzie przeklęta jego dusza i niech na wieki cierpi piekielne męki, by nigdy nie mogła ujrzeć Bożego oblicza ani uwolnić się ze szponów diabelskich”.

W tym zhierarchizowanym, podzielonym na różne warstwy społeczeństwie przywiązywano wielką wagę przede wszystkim do szlachetności urodzenia i do związanej z nim rycerskiej odwagi. Mieszczanin, nawet jeśli był bogatym kupcem, spotykał się z pogardą ze strony rycerstwa. Nie oczekiwano od niego rycerskich cnót. W oczach rycerzy i szlachetnie urodzonych dam był on łotrem i prostytutkiem. Niemniej jednak miejscy bogacze, kupcy i lichwiarze starali się dzięki majątkowi osiągnąć wysoką pozycję społeczną. Opowiedziana przez trzynastowiecznego francuskiego kaznodzieję anegdota pokazuje, jak nowobogaccy nieszlacheckiego pochodzenia zdobywali sobie szacunek bliźnich. Jakiś, pokryty parchami, mło-

dzieniec dotarł, zebrząc, do pewnego miasta, gdzie zaczął być znany pod przydomkiem „parszywego”. W miarę jednak jak się dzięki lichwie bogacił, jego społeczny prestiż stale wzrastał. Najpierw zaczęto go nazywać *Martinus Scabiosus*, następnie *Domnus Martinus*, a gdy został jednym z najbogatszych mieszkańców miasta, stał się *dominus Martinus*, by wreszcie być tytułowanym *meus dominus Martinus*. Po francusku tytuły te brzmiały: *maitre*, *seigneur*, *Mon-seigneur*. W *exemplum* ten społeczny awans lichwiarza kończy się oczywiście jego upadkiem do piekła.

Chciwość uchodzi za najbardziej odrażającą z wad. „Możesz otrzymać krzyż od papieża, przemierzyć morza, walczyć z poganami, zdobyć Święty Grób i umrzeć w Bożej sprawie, a nawet zostać pochowany w Świętym Grobie — zwraca się niemiecki franciszkanin Bertold z Ratzbony do pewnego, wstrząśniętego kazaniem lichwiarza — a i tak mimo całej twój świętości dusza twoja jest zgubiona”. Nic bowiem nie może uratować lichwiarza, jak tylko całkowite wynagrodzenie, co do ostatniego grosza, wyrządzonych przez niego krzywd.

Stanowisko Kościoła w stosunku do lichwy pozostało negatywne również w stuleciach następnych, choć biskup Florencji, Antonino, w swoich traktatach teoretycznych poczynił pewne ustępstwa na rzecz działalności finansowej, która w miastach włoskich XIV i XV wieku osiągnęła szczyt swego rozwoju. W kazaniach Bernardyna ze Sieny pokazany został jednak wstrząsający obraz potępienia lichwiarza przez wszystkich świętych i w zasadzie przez cały wszechświat: „wszyscy święci, błogosławieni i aniołowie wołają w raju: «do piekła, niech idzie do piekła»; niebiosy wołają wraz ze swymi gwiazdami: «do ognia, niech idzie do ognia!»; planety wołają: «w głąb piekieł, w głąb piekieł!» Natomiast powstałe przeciwko niemu żywioły wołają: «na męki, niech idzie na męki!» A dom, w którym leży umierający [lichwiarz], nie przestaje wraz z murami i belkami upominać się o kary dla niego”.

Kazania i potępienie zawodu lichwiarzy nie były jednak w stanie położyć kresu ich działalności, mimo że ci ostatni uciekali się do różnych wybiegów, by uniknąć publicznego potępienia. Z drugiej strony jednak błędem byłoby sądzić, że oskarżenia te nie odnosiły żadnego

skutku — ich wpływ był przede wszystkim psychologiczno-społeczny. Świadomość sprzeczności między zyskową praktyką ekonomiczną a jej niezmiernie niską oceną moralną musiała prowadzić do głębokiej ambiwalencji w życiu duchowym lichwiarza, przynajmniej tak długo żywa była jego pobożność.

Etyka gromadzenia pieniędzy wchodziła w konflikt nie tylko z doktryną religijną, lecz była wyraźnie sprzeczna również z podstawowymi zasadami życiowymi arystokracji. W oczach tej ostatniej ostentacyjne i otwarte wydawanie bogactw i publiczna rozrzutność stanowiły cnotę. Wydawanie pieniędzy, których nie uważano za rzeczywiste dochody, było oznaką szlacheckiego urodzenia i związanej z nim szczodrości. Kupiec natomiast powinien być oszczędny i gospodarny, powinien gromadzić pieniądze i rozsądnie je wydawać, licząc na zysk. W połowie XIV wieku w Anglii został skomponowany anonimowy poemat, zatytułowany *Nowa dysputa między Zachłannym a Rozrzutnym*. Pierwszy uosabia kupca, jurystę; drugi jest wcieleniem rycerza, arystokraty. Zachłanny, który raduje się oglądaniem nagromadzonych bogactw, wygłasza pochwały na cześć tego, kto niewiele wydaje. On sam umie żyć oszczędnie i robić interesy. Lekkomysłowość i ekstrawagancja Rozrzutnika, które przejawiają się w ubiorach, w jedzeniu i w picu, są dla niego niepojęte i wywołują jego zgorzelenie. Lista potraw podawanych na ucztach w domu Rozrzutnika staje się prawdziwym traktatem kulinarnym. Osoby, które, nie mając ani grosza, zakupują cenne futra i tkaniny oraz inne kosztowne artykuły luksusowe, wzbudzają nieufność i niechęć Zachłannego. Zarzuca on próżniakowi, że nie dba o uprawę swych ziem i że wyprzedaje swe narzędzia pracy, by opłacić sobie wojenne przygody czy łowieckie rozrywki. Obżarstwo i pijaństwo są przyczyną roztrwonienia dziedzicznych posiadłości ziemskich. Bezskutecznie wzywa on Rozrzutnika, by ograniczył wydatki, by miał się na baczności przed bankructwem i by przyuczył członków swej rodziny do pracy. Interpretacja Zachłannego jest następująca: to „pycha” skłania Rozrzutnego do trwonienia dóbr.

Ze swej strony Rozrzutnik zarzuca Zachłannemu, że zgromadzone przez niego skarby nikomu nie służą. „Czemu służą te bogactwa, jeśli się ich nie wydaje? Jedną część rdzewieje, drugą butwieje lub

pada łupem szczurów". Wzywa on Zachłannego, by w imię Chrystusa przestał napępiać swe skrzynie i rozdał biednym część swego srebra. Rozrzutnik z naciskiem podkreśla pustotę gromadzonych bogactw i mówi o złu, jakie mogą one spowodować: im człowiek bogatszy, tym staje się podlejszy. Czyż nie lepsze jest życie krótkie, lecz szczęśliwe?

Dyskusja między Rozrzutnikiem a Zachłannym, wniesiona przed sąd króla Anglii, pozostaje nie rozstrzygnięta. Rozrzutnik i Zachłanny są nie tyle przedstawicielami ściśle określonych grup społecznych, ile uosobieniem dwóch różnych stylów życia i dwóch przeciwstawnych skali wartości. Nie mamy jednak wątpliwości, po której stronie w tym sporze szukać należy kupca.

3. Jak już wspomnieliśmy, pisarze kościelni XI i XII wieku, opisując społeczeństwo, posługiwali się trójfunkcyjnym modelem „modlących się-walczących-pracujących na roli”. Jednakże w XIII stuleciu ten archaizujący schemat stanął już w jaskrawej sprzeczności z rzeczywistością społeczną. W kazaniach zakonów żebraczych dostrzegamy uznanie różnorodności zawodów i warstw ludności. Porzucenie panującej poprzednio koncepcji struktury społecznej było związane przede wszystkim z rozwojem mieszczaństwa, a zwłaszcza warstwy kupieckiej. Najważniejszą i najciekawszą próbę ujęcia w nowy sposób złożoności i wielorakości społecznego systemu dał wspomniany już Bertold z Ratyzbony.

Uważał on poszczególne kategorie i warstwy za sposób odzwierciedlenia hierarchii niebieskiej, która stanowi podstawę i uzasadnienie ziemskiej organizacji społecznej. Opisanym niegdyś przez Pseudo-Dionizego dziewięciu chórom anielskim odpowiadało dziewięć szeregów, obejmujących grupy ludzi świadczące różne usługi. Jak niższe chóry anielskie usługują wyższym, tak niższe szeregi ludzkie podporządkowane są wyższym. Podobnie jak w hierarchii anielskiej istnieją trzy przewyższające wszystkie inne chóry, również i wśród ludzi trzy szeregi wyniesione są ponad pozostałe, ponieważ sam Chrystus wybrał je, by inni byli im posłuszni. Tymi trzema szeregami są duchowieństwo z papieżem na czele, mnisi oraz świeccy sędziowie, obejmujący cesarza, królów, książąt, hrabiów i wszyst-

kich świeckich panów. Pierwsze dwa szeregi troszczą się o dusze chrześcijan, trzeci zaś — o ich ziemski dobrobyt, otaczając opieką również wdowy i sieroty.

Jakie jest te pozostałe sześć szeregów, których przedstawiciele powinni spełniać swoje obowiązki i wiernie służyć wyższemu szeregowi? Zauważmy przede wszystkim, że opisując je, kaznodzieja przestaje widzieć je hierarchicznie; zostają one postawione jeden obok drugiego, na jednym poziomie. Hierarchia, która ma swój sens w świecie niebieskim, traci w jego oczach wszelkie znaczenie w świecie ludzkim, który w kazaniu jest równoznaczny ze światem miejskim. Do pierwszego z tych szeregów czy „chórów” wchodzi ci, którzy wytwarzają ubrania i buty. Rzemieślnicy, którzy pracują żelaznymi narzędziami (złotnicy, bijący monety, kowale, stolarze, murarze), tworzą drugi „chór”. Trzeci „chór” stanowią kupcy. Przewożą oni towary z jednego królestwa do drugiego, przemierzają morza, sprowadzają jedną rzecz z Węgier, a inną z Francji. Czwarty „chór” (czyli czwartą funkcję) stanowią sprzedawcy żywności i napojów, którzy zaopatrują ludność w niezbędne artykuły. Piątym są chłopcy, a szóstym — lekarze. Oto dziewięć „chórów”. I podobnie jak dziesiąty „chór” aniołów odstąpił od Boga, by oddać się Szatanowi, tak dziesiąty „chór” ludzki obejmuje mimów i aktorów, których całe życie służy złu i skazuje ich dusze na wieczne potępienie. Łatwo poznać, że określając poszczególne kategorie, Bertold zaczerpnął różnorodność zawodów przede wszystkim z miast: rzemieślnicy, wielcy kupcy, drobni handlarze. Niemiecki kaznodzieja zwracał się do wszystkich kategorii mieszczan, jak również do chłopów, napominając ich, by pracowali i służyli uczciwie i bez oszustw. Rozróżnienie między wielkimi kupcami, zajmującymi się handlem dalekosiężnym, a drobnymi handlarzami jest typowe dla średniowiecznego miasta. Uwaga Bertolda skupia się jednak na zajęciach miejskich i mimo że rzuca on nieustannie słowa potępienia pod adresem „chciwych” i bogatych, jednak w pełni usprawiedliwia istnienie handlu i kupców. Są oni niezbędni dla właściwego funkcjonowania całego społeczeństwa i ich zawód jest uważany za pochodzące od Stwórcy powołanie, podobnie jak zawód rolnika, sędziego czy mnicha. Uczci-

wy handel — oto ideał Bertolda z Ratzbony, podobnie jak i innych trzynastowiecznych kaznodziejów.

Skoncentrowanie się myśli „socjologicznej” tego franciszkańskiego zakonnika na ludności miejskiej ujawnia się nie tylko w opisie struktury społecznej. Równie interesująca jest jego interpretacja ewangelicznej przypowieści o powierzonych przez Pana swoim sługom „talentach”. W kazaniu tym widać wyraźnie, jak rzeczywistość zmusza kaznodzieję do wprowadzenia nowej treści do tradycyjnej formy egzegezy świętego tekstu. Czym są te *libry* czy „talenty”, które zostały dane człowiekowi przez Stwórcę? Pierwszym „talentem” jest sama nasza „osoba”, którą Bóg stworzył na swój wzór i podobieństwo i uszlachetnił ją, dając jej wolną wolę. Drugim „talentem” jest „twoje zajęcie, do którego Bóg cię powołał, wyznaczając każdemu człowiekowi jego służbę”. Społeczeństwo składa się z ludzi wykonujących wyznaczone im funkcje społeczne, a każda z tych funkcji, wielka czy mała, jest ważna i konieczna dla istnienia całości. Zauważmy, że podczas gdy stary trójfunkcyjny model przewidywał anonimowe, pojmowane jako zbiorowość „rzędy” (*ordines*), Bertold z Ratzbony odwoływał się do wypełniających poszczególne zadania jednostek. Punkt wyjścia w jego rozważaniach stanowi osoba, nie zaś warstwa społeczna. Poszczególne funkcje rozdzielone są w sposób mądry, zgodnie z wolą Bożą, i nikt nie może porzucić własnych obowiązków i przejść z jednego do innego „rzędu” społecznego. Istnieją jednak pewne zajęcia, które nie są „funkcjami”, czyli wyznaczonymi przez Boga powołaniami. Są nimi lichwa, paskarstwo, oszustwo i kradzież. W tym miejscu Bertold potępia handlarzy, którzy sprzedają wodę jako wino, „powietrze jako chleb”, fałszują piwo i wosk oraz używają fałszywych miar i wag. Tak więc, jeśli pierwszym darem Bożym dla człowieka jest sama jego osoba, drugim jest właśnie funkcja społeczna jednostki, jej klasowe i zawodowe powołanie. W koncepcji Bertolda człowiek stanowi społecznie określoną osobowość, której przymioty pozostają w ścisłym związku z jego przynależnością do danej klasy, do danej warstwy, do danej grupy społecznej. W miejsce nawoływań do ascetycznej bierności czy porzucenia tego świata franciszkański kaznodzieja z naciskiem pod-

kreślą konieczność społecznie użytecznej działalności jako podstawy istnienia społeczeństwa.

Trzecią *librą* czy „talentem”, powierzonym człowiekowi przez Boga jest dany mu na okres życia czas, a Bóg zażąda od nas rozrachunku, jaki zrobiliśmy z niego użytek. Czas został nam dany na pracę i nie należy spędzać go bezużytecznie. Będziemy musieli odpowiedzieć za jego zmarnowanie. Trzeba go wykorzystać dla własnego zbawienia, a nie po to, by pomnażać niepokoje tego świata.

Czwartym „talentem” danym człowiekowi przez Boga są dobra ziemskie. Należy z nich roztropnie korzystać i uczciwie nimi gospodarować. Własnością jest to, co zdobywa się w sposób zgodny z prawem, uczciwą pracą. Rzucane przez Bertolda pod adresem „zachłannych”, „złodziei” i „oszustów” gromy spowodowane są nie tyle nierównym podziałem dóbr, ile ich złym użytkowaniem. Bóg bowiem stworzył wystarczającą ilość dóbr, by wszyscy mogli się wyżywić. Nierówność w ich posiadaniu oraz istnienie bogatych i biednych schodzą na dalszy plan w obliczu absolutnej równości wszystkich ludzi przed Stwórcą. Wszystko od Niego pochodzi i na końcu do Niego powróci. Kaznodzieja nie uznaje więc pełnego, całkowitego prawa do własności. Dobra powierzone są przez Boga ich posiadaczom, podobnie jak osoba, czas i funkcja społeczna. Są oni tylko zarządcami swoich bogactw i będą musieli zdać sprawę ze zrobionego z nich użytku.

Piątym darem (*librą*) wreszcie jest miłość bliźniego, którego należy kochać jak samego siebie. I wkrótce zobaczymy, w jaki sposób.

Pięcioma powierzonymi człowiekowi darami, stanowiącymi podstawowe wartości, z których użytku trzeba będzie zdać sprawę przed Najwyższym, są więc: osoba, powołanie społeczne, czas życia, dobra ziemskie i stosunki z innymi ludźmi. A dusza? Nie wspomina się o niej, lecz w tej koncepcji kaznodziei jest ona widoczna jako ukryte jądro, ku któremu zbiegają się wszystkie wymienione wyżej dary Stwórcy. Jednak najistotniejsze jest co innego. W koncepcyjnym łańcuchu jedno z ogniw kazania stanowi „służba”, która jest nieodłączną cechą człowieka jako osoby. Osoba ludzka nie ogranicza się do jedności duszy i ciała, ponieważ obejmuje również społeczną funkcję człowieka. Przeto w bardzo logiczny sposób trzecim darem

Stwórca staje się czas ludzkiego życia. Niewątpliwie w kazaniu tym czas nie jest zupełnie zeświecczony; nie przekształcił się jeszcze całkowicie z „czasu Kościoła” w „czas kupców”, jest on czasem Boga, przed którym człowiek będzie musiał zdać sprawę, w jaki sposób ten dany mu czas spożytkował. Okres ziemskiego życia, czas zbawienia, nie stał się jeszcze w oczach kaznodziei niezależną wartością doczesną; stanowi on element życia pozagrobowego i wyraźnie traci na wartości, gdy mowa jest o wieczności. Niemniej jednak fakt, że w kazaniu „O pięciu talentach” czas zostaje zaliczony do grona najważniejszych wartości życia ludzkiego jako warunek spełniania własnej służby, czyli społecznego powołania, jest bardzo znamieny i pełen znaczenia. Czas zostaje uznany za nieodłączny parametr osoby.

Najwidoczniej dla kaznodziejów, którzy należeli do zakonów żebraczych i prowadzili swą działalność w bliskim kontakcie ze środowiskiem mieszczańskim, czas zaczął nabierać nowej wartości i choć, podobnie jak poprzednio, ujmowali oni tę wartość w kategoriach teologicznych, już sam fakt związania czasu życia ludzkiego z pojęciami osoby ludzkiej i społecznego powołania jest dość symptomatyczny. Można przypuszczać, że wysokie cenie sobie czasu, podobnie jak i przynależności do korporacji, naturalne w środowiskach kupiecko-rzemieślniczych miast wczesnego średniowiecza, wywarło swój wpływ na kaznodziejstwo, które przesunęło zarówno pojęcie czasu, jak i wykonywanego zawodu oraz bogactwa na płaszczyznę moralno-religijną.

Jest bardzo znamienne, że zwracając się do wiernych mieszczańskich, Bertold z Ratzbony nie mógł już mówić o bogactwie w tonach wyłącznie negatywnych, jak to zwykli robić kaznodzieje poprzedniego okresu. Dobra materialne służą zaspokajaniu potrzeb człowieka i jego rodziny. Niewątpliwie trzeba pomagać biednym i nieszczęśliwym, spełniać dobre uczynki, lecz nie zapominać o sobie samych. Bertold w różnych kazaniach wielokrotnie podejmuje temat nierównego podziału bogactw: jedni mają ich bardzo dużo, inni niewiele lub wcale. Jakie jednak praktyczne wnioski wypływają z tego stwierdzenia? Czy posiadający liczne szaty bogacz powinien się nimi podzielić z ubogimi? Pytanie to zadaje kaznodziei jeden

z jego wymagowanych rozmówców i słyszy w odpowiedzi: „Tak, mam piękną szatę i nie dam ci jej; lecz pragnę, byś miał nie mniej niż ja, a nawet więcej niż ja. Miłość bliźniego polega na pragnieniu dla niego tego samego, czego się pragnie dla siebie. Pożądasz dla siebie Królestwa Bożego, požądaj go również i dla niego”. W czasach Ben tolda doktryna, według której ten, kto ma dwie koszule, powinien się nimi podzielić z biednymi, była już uważana za herezję. W świadomości kupców i mieszczan bogactwo tak ściśle wiązało się z osobą, z jej społeczną „funkcją”, z jej przeznaczeniem, że „miłość bliźniego” nabrała znacznie bledszego i mniej wyraźnego niż dawniej charakteru.

Czyż można wątpić, że w tym przewartościowaniu cech chrześcijańskich dochodzi do głosu ukryty wpływ nowej etyki pracy i własności, która ukształtowała się w miastach? Ideały kaznodziei, prowadzącego swą działalność przede wszystkim w środowisku miejskim, zdecydowanie się różnią od tradycyjnych ideałów monastycznych. W kazaniu o „talentach” jesteśmy świadkami niewątpliwej sprzeczności, świadkami swoistej więzi łączącej tradycyjną, teocentryczną wizję świata i stopniowo kształtującą się w świadomości społecznej mieszczan taką jego wizję, w której ośrodku stoi człowiek ze swymi aspiracjami i ziemskimi zainteresowaniami. Nowy, rodzący się obraz świata nie neguje roli Stwórcy i w tym sensie jest również teologiczny, lecz zawiera w sobie nowe możliwości. Bertold z Ratzbony nie mógł nie wyczuwać tych wychodzących ze środowiska mieszczan i kupców nowych impulsów. Należy przy tym pamiętać, że miasta południowych Niemiec, gdzie kaznodzieja prowadził swą działalność (Augsburg, Ratzbona i inne), stanowiły w XIII wieku wielkie ośrodki handlowe z silną warstwą bogatych kupców.

W okresie tym chrześcijaństwo, według wyrażenia pewnego współczesnego mediewisty, z „religii duchownych” staje się „religią mas”. Jako teolog i kaznodzieja Bertold z Ratzbony pozostawał wierny duchowi średniowiecznego chrześcijaństwa. Jednak w sposób nieuchwytny dla współczesnych sam ów duch się zmieniał, przesuwający się punkty ciężkości i do „starych dzbanów” zaczęło napływać „nowe wino”. Zmiany te stają się bardziej odczuwalne

w XIV wieku, lecz ich zwiastuny i przesłanki można dostrzec już u tego niemieckiego kaznodziei z połowy XIII stulecia. Rozwijane przez niego idee dawały etyczno-religijny wyraz nadziei i aspiracji tych grup ludzkich, które nie potrafiły ich jeszcze wyrazić w niezależny sposób. Fakt, że znajdowały one jego kazaniach teologiczne uzasadnienie, nadawał im szczególną siłę i znaczenie. Doczesne zainteresowania i materialne troski uzyskiwały w ten sposób wyższą sankcję, zostawały wyniesione do rangi wykonywania nakazów Bożych. Człowiek, który zaczynał nabierać własnej świadomości, uważał siebie samego, swe społeczne i zawodowe powołanie, swe dobra i swój czas za dary Boże, za *libry* czy „talenty”, które trzeba zwrócić Stwórcy przechowane i pomnożone. Nie umiał on jeszcze znaleźć uzasadnienia w sobie samym, lecz jego poddanie się Stwórcy stanowiło źródło i uzasadnienie przekonania o absolutnym wymiarze posiadanych przezeń wartości. Broniąc tych wartości, jednostka brała osobisty, bezpośredni udział w uniwersalnej walce najwyższego Dobra z metafizycznym Złem.

Zarówno w swej działalności kaznodziejskiej, jak i w podręcznikach dla spowiedników oraz w sumach teologicznych, teologowie, bracia z zakonów żebraczych, przyczynili się w niemałym stopniu do etyczno-religijnego uzasadnienia handlu i kupców.

4. Wiek XIII i pierwsze trzydziestolecie XIV stulecia są okresem rozkwitu warstwy kupieckiej. W wielu miastach Europy kupiecka elita, skupiająca w swych rękach ogromne bogactwa, tworzyła warstwę rządzącą tego środowiska, patrycjat, który wywierał decydujący wpływ na politykę miasta. Ci przedsiębiorcy i kupcy, choć stanowili nieznaczny procent ludności miejskiej, skupiali w swych rękach całą władzę w mieście. Zapełniali rady miejskie, prowadzili korzystną dla siebie politykę podatkową, kontrolowali wymiar sprawiedliwości i lokalne ustawodawstwo. Na ich łaskę zdane były masy najemnych robotników, sług, drobnych rzemieślników i handlarzy. We Florencji ta kupiecka oligarchia była nazywana w wymowny sposób *popolo grasso* (tłusty lud), któremu przeciwstawiany był *popolo minuto* (chudy lud). Według pewnego włoskiego kronikarza „ludem” (*populus*) jest „część społeczeństwa, która żyje ze sprzedaży”; tych

zaś, „którzy żyją z pracy własnych rąk, nie uważa się za lud”. Pewien niemiecki kronikarz, opisując powstanie w Moguncji, określa ten plebs jako „niosące zarazę masy” (*pestilens multitudo*), jako „niebezpieczny tłum”.

Szlacheckość rycerza opierała się przede wszystkim na jego pochodzeniu. W pewnych przypadkach również i kupiec mógł powoływać się na swoich pracowitych i szczęśliwych przodków czy rodziców (wśród kupców zdarzali się również ludzie pochodzenia arystokratycznego), lecz zazwyczaj musiał on liczyć wyłącznie na własną przedsiębiorczość. Lubecki kupiec, Bertold Ruzenberg, nie bez dumy pisał w swym testamencie (1364 r.), że niczego nie odziedziczył po rodzicach i że wszystkie bogactwa zdobył sam, własną ciężką pracą. W duchu epoki kupiec, któremu się powiodło, skłonny był oczywiście przypisywać pomnożenie swoich bogactw błogosławieństwu Bożemu. Nie pochodzenie, lecz zdolności i ich inteligentny użytek stanowiły podstawową cnotę kupca. Kupiec to *self-made man*.

Lecz kim był ten nowobogacki, który wcisnął się między patrycjuszy? Wiadomo, że wyzysk chłopów przez szlacheckich właścicieli ziemskich bywał czasami ogromny i że panowie często traktowali swoich poddanych ze źle ukrywaną pogardą, a nawet z nienawiścią, odmawiając im wszelkiej godności ludzkiej. Jednakże w stosunkach feudalnych obecny był element osobisty — były to stosunki międzyludzkie o charakterze osobistym, nie zaś bezosobowe i anonimowe. Czy stosunki między zajmującymi się handlem i przemysłem bogaczami a drobnymi, zależnymi od nich wytwórcami były zorganizowane według tego samego feudalnego modelu? Na pytanie to trzeba dać odpowiedź przeczącą. Drobnny lud, rzemieślnicy, plebs, przedproletariacki element średniowiecznego miasta stawali się przedmiotem niepohamowanego i bezwstydnego wyzysku. W sferze rolnictwa już sama struktura stosunków senioralnych zakładała pewien patriarchalizm; w mieście średniowiecznym wykluczała to pogoń za brzęczącą monetą.

Przyjrzyjmy się pod tym względem jednej tylko, lecz bardzo charakterystycznej postaci, a mianowicie sukiennikowi flamandzkiemu Jehanowi Boinebroke'owi, zmarłemu około 1286 roku. Nie istniał

środek, do którego by się nie uciekał ten patrycjusz z Douai, by pomnożyć swoje zyski. Wykorzystywani przez niego bezlitośnie drobni rzemieślnicy i robotnicy stanowili w jego oczach tylko narzędzia zysku. Odzierając ich z dobytku i doprowadzając do ruiny, Boi-nebroke upokarzał ich na wszelkie sposoby i znieważał, nie uznając w nich żadnej godności ludzkiej i wykorzystując ich całkowitą od siebie zależność. Historyk, który przebadał archiwum Boinebroke'a, opisuje go w następujący sposób: był to człowiek pieniądza, którego jedynym celem w życiu było bogacenie się. Temu celowi podporządkował wszystkie swoje myśli, słowa i czyny. Niemoralność i cynizm środków, do których się uciekał, z oszustwem, kradzieżą i szantażem włącznie, zupełnie go nie przejmowały. Przyświecającą mu zasadą było nie zwracać długów i przywłaszczać sobie to, co do niego nie należało. Osoby i okoliczności zupełnie go przy tym nie interesowały. Boinebroke postępował jak nieposkromiony tyran, jak prawdziwy „przemysłowiec-bandyta” — dochodzi do wniosku badacz, podkreślając, że w tej ocenie nie ma żadnej przesady. Niemniej jednak ten kupiec-sukiennik nie mógł nie zdawać sobie sprawy, że jego duszę czeka na tamtym świecie kara i zgodnie z postanowieniami testamentu jego spadkobiercy wypłacili odszkodowanie tym, których on ograbił za życia.

Nie chcielibyśmy przesadnie uogólniać, lecz sądząc z wybuchów nienawiści, które w XIII i XIV wieku wstrząsnęły zachodnioeuropejskimi miastami, Boinebroke nie stanowił wyjątku. Równie nie znającym miary wyzyskiwaczem był Bertran Mornewech, biedak, który wzbogacił się z niesłychaną szybkością i został członkiem rady miejskiej w Lubece. Zmarł w tym samym roku co Boinebroke i wdowa po nim została wierzycielką wielu zamożnych rodzin.

Postacią wyjątkową był natomiast Godrich von Finchale, pewien kupiec żyjący na przełomie XI i XII wieku; wyjątkową oczywiście nie w sensie, że z dobrego handlarza stał się w krótkim czasie wielkim kupcem, który przemierzał Bałtyk we wszystkich kierunkach i czerpał wielkie zyski z handlu rzadkimi towarami, lecz dlatego, że ten nowobogacki po zgromadzeniu wielkiej fortuny pod koniec życia porzucił lukratywny handel, oddając się życiu religijnemu dla zbawienia własnej duszy i po śmierci został uznany za świętego. Zresztą

również i on nie stanowił wyjątku. Wiele lat później uznany za świętego kupiec Homobonus z Kremony, który zajmował się handlem aż do kresu swoich dni, został świętym dzięki swemu testamentowi. W 1360 roku sienieński kupiec Giovanni Colombini, porzuciwszy świat interesów, założył zakon żebraczy jezuitów. Przychodzi tu na myśl bohater pierwszego opowiadania z pierwszego dnia *Dekameronu*, Ciappelletto z Prato, znany krzywoprzysięzca i bluźnierca, który na łożu śmierci za pomocą fałszywej spowiedzi wprowadził w błąd zakonnik i w taki sposób po śmierci ogłoszono go świętym.

Należy jednak pamiętać, że Ciappelletto, z poczucia solidarności z florenckimi lichwiarzami, przed śmiercią obciążył swą duszę jeszcze jednym grzechem...

Ci „nowi ludzie”, którzy ujawnili się dzięki działalności handlowej i finansowej, wyróżniali się za sprawą swej aktywności, przedsiębiorczości, bystrości, a także dzięki bezczelności, egoizmowi i bardzo swobodnemu stanowisku w stosunku do wszelkich dawniejszych, patriarchalnych norm i zasad. Samo posiadanie ruchomego majątku nie zapewniało jeszcze jednak szacunku i prestiżu w feudalnym społeczeństwie. Przytoczmy pewien charakterystyczny przykład, by zrozumieć pogardę, z jaką szlachetnie urodzeni odnosili się do zamożnej mieszczańskiej elity. Gdy w pewnym niemieckim mieście członek rady miejskiej pozwolił sobie na krytyczne uwagi pod adresem pewnego wpływowego rycerza, ten ostatni zawołał: „Nawet choć panowie i wieprze przebywają pod tym samym dachem, nadal nie mają ze sobą nic wspólnego”. Podobnie gdy pewien mieszczanin z Ravensburga usiłował w liście „zwracać się na ty” do rycerza, tak jak ten ostatni czynił to w stosunku do niego, rycerz wskazał przynależne mu miejsce, przypominając mu swoją starodawną szlacheckość, podczas gdy jego korespondent był tylko „mieszczaninem” i kupcem. Niech idzie do piwiarni i niech się dowiaduje o przybywające z Aleksandrii czy Barcelony towary, lecz niech nie śmie dowodzić swego pochodzenia! We Włoszech granica między szlachtą a patrycjatem jeśli nie zatarła się, to przynajmniej uległa podważeniu, podczas gdy w Niemczech jeszcze tak się nie stało.

Zrozumiałe jest zatem, że miejski patrycjat dążył do zmniejszenia barier klasowych, które dzieliły go od arystokracji. Przed częścią

kupców możliwości awansu otwierały się dzięki zakupowi rozległych posiadłości ziemskich i dzięki mieszanym małżeństwom. Często zubożali rycerze, pragnąc poprawić swą sytuację finansową, zawierali małżeństwa z córkami zamożnych kupców. Niektórym mieszczanom udawało się nawet uzyskać godność rycerską. Charakterystyczne dla kupców-patrycjuszy jest dążenie do życia w luksusie. By umocnić własny prestiż i wywrzeć wrażenie na społeczeństwie, wznosili oni sobie kamienne domy i otoczone wieżami pałace. Późnogiegotyckie siedziby południowoniemieckich patrycjuszy i renesansowe pałace włoskich kupców mogły wzbudzić zazdrość arystokracji. W oknach patrycjuszowskich domów pojawiają się szyby, komnaty są pięknie umeblowane, ściany zdobią kobierce. Za przykładem szlachty kupcy oddają się polowaniom — „sportowi szlachetnie urodzonych”. Rywalizują z arystokracją w szatach i ozdobach, a nawet i w obrzędach pogrzebowych, które urządzają z wielkim przepychem. Na grobowcach wznoszą wystawne pomniki: patrycjatowi spieszo jest uwiecznić własną chwałę. Niektórzy popadają w przesadę. W pochodzącym z 1415 roku inwentarzu kosztów, związanych z weselem pewnego patrycjusza z Pistoii, zostały dokładnie wyliczone wszystkie wydatki, które obejmowały opłacenie świty ośmiu konnych paziów, zakup sześciu okrytych futrem i srebrem szat dla narzeczonej, skrzyń drogocennych kamieni, bielizny pościelowej itd. Wszystko to kosztowało prawdziwą fortunę — prawie sześćset florenów.

Z kupiecką i handlową elitą liczyła się również władza królewska, która potrzebowała politycznego i finansowego poparcia z ich strony. Niektórzy cieszący się największym sukcesem kupcy pozostawali w bardzo zażyłych stosunkach z dworem królewskim. Bankier Jakub Coeur, „pierwszy magnat finansowy Europy” (ok. 1395-1456), który inwestował swoje kapitały we wszelkie możliwe lukratywne operacje, a sieć jego interesów obejmowała całą Europę, został skarbnikiem i ministrem króla Francji, Karola VII, i uczestniczył w przeprowadzaniu reform państwowych oraz w wojennej i dyplomatycznej polityce Francji. Bezprecedensowa kariera i upadek Coeura, który popadłszy w niełaskę, musiał ratować się ucieczką i zmarł na wygnaniu, wywarły niezatarte wrażenie na

współczesnych, tak że po śmierci tego królewskiego kupca Francois Villon wyrażał swe wątpliwości co do miejsca zarezerwowanego dla duszy Coeura w zaświatach.

Życie Jakuba Coeura pełne jest przygód i zdarzeń. Podobne jest również życie kupca nieporównywalnie skromniejszego, nieco starszego od Coeura, Buonacorso Pittiego (1354-1430). Brał on aktywny udział w sprawach publicznych Florencji i, uważając się za równego najwyższej arystokracji, uczestniczył w wojnach i intrygach politycznych, mieszał się w walki stronnictw swego rodzinnego miasta. W poszukiwaniu „szczęścia” Pitti podróżował z Florencji do Nicei, z Awinionu do Hagi i Brukseli, z Augsburga do Zagrzebia; wyjeżdżał w misjach dyplomatycznych do Londynu, Paryża, na dwór cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego, zajmował wysokie stanowiska w Republice Florenckiej. Pitti, przewidujący kupiec, lecz również i zapalony gracz w kości, który raz przegrywa, raz wygrywa duże sumy pieniędzy, zawsze je skrupulatnie odnotowując, był miłośnikiem przygód, człowiekiem interesu oraz literatem. Pozostawił po sobie wspomnienia w postaci „kroniki”, bogatej w wiadomości na temat wydarzeń swego pełnego przygód życia, członków swej rodziny oraz bliższych i dalszych krewnych, na temat pojedynków i intryg, których był uczestnikiem, oraz starć politycznych, których był przypadkowym świadkiem.

W żadnej innej części Europy warstwa kupiecka nie osiągnęła tak wielkiej potęgi gospodarczej i politycznej jak w miastach włoskich. Nigdzie indziej tak znaczny procent społeczeństwa nie trudnił się działalnością kupiecką. Pewien podróżnik, który odwiedził Wenecję na krótko przed „czarną śmiercią” z 1348 roku, doszedł do następującego wniosku: „wszyscy mieszkańcy są kupcami”. O Genuńczykach mówiono: „Genuńczyk, a więc kupiec”. Opinie te są słuszne w tym sensie, że właśnie wielka warstwa kupiecka nadawała ton całemu społeczeństwu, politycznemu i gospodarczemu życiu tych włoskich miast. Zawód kupca doczekał się we Włoszech moralnej rehabilitacji i Jakub z Varazzo, biskup Genui i autor słynnej *Złotej legendy* (podobnie zresztą jak i Federigo Visconti, biskup Pizy), porównywał nawet do kupca samego Chrystusa; przybywa On na okręcie Krzyża, by dać ludziom możliwość zamiany przemija-

jących dóbr ziemskich na wieczne. Bogactwo nie ma już negatywnego znaczenia, gdyż — jak twierdzi Jakub z Varazzo — bogaci byli zarówno biblijni patriarchowie, jak i sam Chrystus.

W wieku XIII i w następnych stuleciach nie ma kupców podejmowało się dalekich i niebezpiecznych morskich podróży. Wystarczy przypomnieć słynnego Marco Polo. W 1291 roku genueńscy bracia Vivaldi udali się w podróż, w którą — według słów kogoś z im współczesnych — „nikt wcześniej nie odważył się wybrać”. Wyruszyli oni na zachód, poza Gibraltar, by odkryć bajecznie bogate Indie, czy to na zachodnich wodach Atlantyku, czy to żeglując wokół Afryki — w każdym razie nie mieli żadnych prekursorów ani punktów odniesienia, które mogłyby im posłużyć za przewodnika. To Indie, Chiny, kraje Afryki, Bliski Wschód przyciągały tych śmiałych odkrywców i podróżnych, którzy łączyli pogoń za zyskiem z poznawczą ciekawością i duchem przygody. Kupiec łatwo przemienia się w korsarza. Przypomnijmy czwartą opowieść czwartego dnia *Dekameronu*: padłszy sam ofiarą rabunku, pewien kupiec oddaje się piractwu i powraca do rodzinnego kraju wzbogacony. W podróże handlowe kupcy wyjeżdżali uzbrojeni, a w 1344 roku w Genui zostało wydane prawo, które zabraniało kupcom wypływania bez uzbrojenia poza Sycylię i Majorkę.

Podjemujący dalekie podróże w poszukiwaniu towarów i narażający na niebezpieczeństwo własne bogactwa, a nawet życie, kupiec staje się bohaterem różnych opowieści. Podkreślając lukratywny charakter zawodu kupca, autorzy tych tekstów zwracają równocześnie uwagę na cechujące go zalety: zręczność, przedsiębiorczość, odwaga, umiłowanie niebezpieczeństw. Według *Opowieści kupieckich (Le dit des Marchebants)* zasługują oni na wielki szacunek, gdyż świadczone przez nich usługi ważne są zarówno dla Kościoła, jak i dla klasy rycerskiej oraz dla całego społeczeństwa. Przywożą rzadkie towary i podróżują z kraju do kraju, z dzielnicy do dzielnicy, stawiając czoło różnym niebezpieczeństwom. W opowieściach tych, jak i w innych źródłach, z reguły przeciwstawia się kupców innym bogatym mieszczanom: ci ostatni prowadzą spokojne życie, podczas gdy kupcy są niespokojnymi, błędzącymi duchami. Pewien podeszły już wiekiem paryżanin, który pod koniec XIV wieku napisał księgę

zaleceń dla swej młodej żony, radzi jej, jeśli by została wdową i wyszła ponownie za mąż za kupca, aby dbała o wygodę swego męża, gdyż jest on zmuszony do podróżowania w deszcz, burzę i w śnieżycę, doświadczając wszelkich uciążliwości podróży. Nasz autor nie omieszkiał nawet przypomnieć jej, by oczyściła komnatę i łóżko z pcheł...

Kupiec musiał umieć stawiać czoło niebezpieczeństwu: stanowiło ono nieodłączną część jego profesji i skutkiem tego świadomość ryzyka i zagrożenia nigdy go nie opuszczała. Niebezpieczeństwo kryło się w dalekich podróżach, zwłaszcza morskich. Groziło zatonięcie okrętu, napady piratów lub po prostu kupców-konkurentów. Niebezpieczeństwo kryło się również w zakłóceniach rynku. Źródłem niebezpieczeństwa były także różnego rodzaju osoby, z jakimi kupiec miał styczność. Z tego właśnie powodu w zapiskach i napomnieniach, które wyszły spod pióra kupców-pisarzy, przewijają się liczne ostrzeżenia pod adresem partnerów handlowych, współobywateli, przyjaciół, a nawet krewnych. Kupcowi zaleca się, by stale się miał na baczności. Pewien bogacz z Prato, Francesco Datini, napominał na starość swego współpracownika: „Jesteś młody, lecz gdy osiągniesz mój wiek i gdy będziesz miał do czynienia z tyloma ludźmi, z iloma ja miałem, zrozumiesz, że każdy człowiek już sam w sobie stanowi zagrożenie i że już samo pertraktowanie z nim kryje w sobie ryzyko”. Według słów pewnego kupca z Kilonii, życie upłynęło mu na trudach, niebezpieczeństwach i troskach. Powstawanie kompanii handlowych, które zamierzały partycypować w ewentualnych stratach kupca-właściciela kapitału handlowego z jednej strony i kupca-żeglarza — z drugiej, spowodowane było w znacznej mierze świadomością stale grożącego niebezpieczeństwa: pierwszy ryzykował pieniądze i towary, drugi — życie i skromniejsze środki, które inwestował w przedsięwzięcie — np. wenecka *colleganza*, genueńska *commenda*, północnoniemieckie *Widerlegunge*. Stopniowo jednak dominujący typ wielkiego kupca zaczyna ulegać przemianie. Z przemierzającego szlaki morskie i lądowe, wystawionego na wszelakie niebezpieczeństwa przedsiębiorcy staje się on kupcem, który załatwia interesy głównie za pośrednictwem agentów i korę-

spondencji. Przemiana ta wywrze dalekosiężny wpływ na cały model kupca, jego psychikę i kulturę.

5. Jak dotąd poznaliśmy tylko słowa tych, którzy, nie będąc kupcami, wyrażali opinie o ludziach interesu, zajmujących się handlem i lichwą. Jest to zresztą zupełnie zrozumiałe, z chwilą gdy przez dłuższy czas umiejętność czytania i pisania pozostawała przywilejem, jeśli nie monopolem, kleru. Począwszy od XIII wieku, sytuacja ta wszędzie, od Flandrii po Włochy, zaczyna się zmieniać. Działalność handlowa wymagała odpowiedniego przygotowania, ze zdobyciem pewnego wykształcenia włącznie. Kupcowi-analfabecie trudno byłoby z powodzeniem prowadzić interesy. W miastach, nie tylko dużych, lecz również i względnie niewielkich, pojawiają się szkoły świeckie, w których synowie zamożnych mieszczan uczą się czytać, pisać i liczyć. Podczas gdy w szkołach kościelnych studiowano święte teksty, a arytmetyka służyła przede wszystkim do obliczania kalendarza, to w nowej szkole miejskiej zdobywana wiedza podporządkowana była przede wszystkim celom praktycznym. W następstwie tego stanu rzeczy zmieniły się również metody nauczania. Punkt ciężkości przesunął się z klasycznych dziedzin wiedzy na nauki stosowane. Potrzeby warstwy kupieckiej przyczyniły się do przejścia od cyfr rzymskich na odpowiedniejsze, z punktu widzenia handlowej księgowości, cyfry arabskie oraz do wprowadzenia zera. Stopniowo kształtuje się „mentalność arytmetyczna” (według wyrażenia pewnego współczesnego historyka), z jej zacięciem i zamiłowaniem do rachunków i do precyzji, co nie było równie wyraźne we wcześniejszym okresie wieków średnich. Arytmetyka rozwijała się nie tylko w pracowniach ludzi nauki czy w kancelariach skarbu królewskiego, lecz również w biurach kupców; pewien dwunastowieczny satyryk przemienia żartobliwie to słowo w *aerismetica*, to znaczy „sztuka pieniądza”. W testamencie weneckiego kupca z 1420 roku czytamy zalecenie, aby jego synowie uczęszczali na kurs rachunków, „by nauczyć się handlu”. Tego rodzaju „podręczniki do rachunków”, czyli wprowadzenie do księgowości handlowej — niekiedy rymowane, co miało ułatwić naukę — zaczynają być układane, poczynając od XIII wieku. Kupiec i bankier Gkwanni Yillani, florencki kronikarz

z pierwszej połowy XIV wieku, pierwszy autor, który wykazał zainteresowanie dla statystyki, doliczył się w swoim mieście od ośmiu do dziesięciu tysięcy studentów, uczęszczających do szkół miejskich, w których uczono matematyki. W Londynie specjalny statut zobowiązywał przysposabiających się do zawodu złotnika, aby uczęszczali do szkoły. W miejskich szkołach uczono łaciny, lecz listy i dokumenty często już były redagowane w języku ludowym. Najstarszym znanym tekstem w języku włoskim jest fragment rachunków kupieckich ze Sieny (1211 r.). Zmiana kroju pisma, przejście w ciągu XII i XIII wieku od „minuskuly karolińskiej” do „kursywy”, było bezpośrednio związane z rozwojem korespondencji w interesach, zwłaszcza handlowych.

Synowie ludzi interesu chętnie uczęszczali na uniwersytety. Rada miejska w Hamburgu ustanowiła stypendia przy uniwersytecie w Rostocku dla synów mieszczańskich. Osiemnastu młodzieńców należących do trzech pokoleń rodziny członka rady miejskiej w pewnym małym północnoniemieckim miasteczku uczęszczało na uniwersytet. Niewątpliwie nie wszyscy synowie kupców po uzyskaniu wyższego wykształcenia wracali do zawodu ojców. Niektórzy zostawali duchownymi, lekarzami, jurystami. W 1360 roku syn lionńskiego handlarza suknom uzyskał stopień doktora prawa rzymskiego. Inni, zostawszy członkami rad miejskich lub burmistrzami, nie porzucali handlu. Prawie połowa członków niektórych niemieckich rad miejskich miała wykształcenie uniwersyteckie.

Wielką wagę przywiązywano do nauki języków obcych. Synowie włoskich kupców uczyli się angielskiego i niemieckiego; należący do Hanzy Niemcy uczyli się również rosyjskiego, który był im potrzebny do prowadzenia lukratywnych interesów w Nowogrodzie, oraz estońskiego, by móc porozumiewać się ze swymi partnerami na okalających Bałtyk ziemiach. Na użytek kupców były tworzone słowniki i rozmówki, z podręcznikami do nauki języków wschodnich włącznie. Najczęściej używanymi w komunikacji międzynarodowej językami był włoski (w basenie Morza Śródziemnego) i środkowo--dolnoniemiecki (w krajach nadbałtyckich).

Książka, której posiadanie było niegdyś monopolem duchownych, pojawia się w domu kupca i bogatego mieszczanina. I choć aż

do końca wieków średnich książki nie były w tym środowisku szeroko rozpowszechnione i pozostawały raczej przedmiotami luksusowymi, jednakże na przykład na Sycylii, na sto dwadzieścia trzy znane historykom czternasto- i piętnastowieczne biblioteki, ponad sto znajdowało się w posiadaniu mieszczan. Jakie książki składały się na bibliotekę kupca? Były to przede wszystkim żywoty świętych, Biblia, Psalterz, lecz również dzieła Boecjusza, Cyserona, poetów rzymskich, *Boska komedia*, a nawet i Boccaccio. Poważnymi bibliotekami — według ówczesnej miary — dysponowały już wówczas niemieckie rady miejskie.

W księgach rachunkowych kupiec zaznaczał, obok wydatków i dochodów, również najróżniejsze uwagi o, jego zdaniem, godnych odnotowania wydarzeniach. Jego horyzont znacznie się poszerzył, nie tylko w następstwie poznawania innych miast i krajów, lecz także wskutek wykształcenia. Obserwując europejskie i wschodnie rynki, poznawał jednocześnie obyczaje i instytucje różnych ludów i umiał je porównać z historią i kulturą własnego miasta czy państwa.

Pojawiły się również praktyczne podręczniki działalności handlowej, w których wyliczano towary, miary i wagi, wskazywano kursy walut, cła graniczne, a nawet i sposoby obejścia władz, które ściągały z kupców podatki; podawano w nich opisy dróg handlowych, wzory rachunków i kalendarzy oraz porady dotyczące wyrabiania różnorodnych artykułów. Nie abstrakcyjna i gardząca dniem codziennym wiedza scholastyczna, lecz informacje na temat konkretnych, praktycznych i wymierzalnych spraw stały w centrum zainteresowań autorów tych przewodników dla kupców i przedsiębiorców.

Człowiek interesu prowadził szeroką korespondencję. Pisał listy sam lub dyktował je sekretarzowi. Umiejętność czytania i pisania była podstawowym warunkiem sukcesu w interesach. Okręty, wypływając z towarem, zazwyczaj przewoziły również korespondencję handlową. W archiwum wspomnianego już wielkiego kupca z Prato Francesca Datini (zmarł w 1410 roku) zachowało się ponad 150 tysięcy listów w interesach. Florentczyk Paolo z Certaldo, autor powstałego w latach sześćdziesiątych XIV wieku zbioru zaleceń, w którym nabożne pouczenia przeplatają się z poradami o czysto

praktycznym charakterze, przypisuje wielką wagę korespondencji handlowej. Gdy tylko otrzymasz list — pouczaj on — przeczytaj go i w razie konieczności zadbaj, by niezwłocznie wysłano kuriera, jeśli list ten dotyczy kupna i sprzedaży. Nie doręczaj jednak listów, które zostały ci przekazane przez innych ludzi, dopóki nie zadbasz o własne interesy; mogą one bowiem zawierać szkodliwe dla ciebie informacje, toteż nie powinienes oddawać przysług innym, gdy dbasz o własne interesy.

U Paola z Certaldo etyka kupiecka znajduje niezwykle precyzyjny wyraz. Trzeba umieć zarobić pieniądze, lecz, co ważniejsze, trzeba umieć je właściwie i rozsądnie wydawać — jak zauważył pewien badacz. W jego dziele kluczowe słowa to „miłujący pracę”, „pracowity”, „wytrwały”, „skrzętny”. Paolo z Certaldo przedkłada zdobyte własnym wysiłkiem bogactwo nad odziedziczone. Podobnie jak inni kupcy, którzy pisali w XIV wieku, był on religijny. Lecz jaka to była religijność? Piekło grozi nieprzezornym, a ponieważ nie można nie bać się śmierci, trzeba być na nią stale przygotowanym, to znaczy utrzymywać swoje sprawy w nienagannym porządku i przed opuszczeniem tego świata rozliczyć się z Bogiem i ze współnikami. W przekonaniu Paola z Certaldo dług wobec Boga stoi dokładnie na równi ze wszystkimi innymi zobowiązaniami kupca. Niewątpliwie uwadze tego kupca-pisarza nie umknęły sprzeczności między wymogami codziennego życia a ideałami religijno-etycznymi i oscyluje on między tymi dwoma biegunami, nie dramatyzując jednak problemu i rozwiązując go milcząco na korzyść kupieckiego sumienia.

Nie dziwi fakt, że w środowisku kupców pojawiają się autorzy „rodziny kronik”. Ciągłe jeszcze nie jest pewne, czy kroniki te powstawały pod wpływem dzieł historycznych, często redagowanych (zwłaszcza we Florencji) przez autorów kupieckiego pochodzenia, i dawały wyraz zainteresowaniom „ludzi interesu” dla spraw gospodarczych, statystyki i faktograficznej dokładności, czy też „wielka historia” rozwijała się równolegle do „małej” historii kupieckich rodzin. W każdym razie jesteśmy tu świadkami jednolitego nurtu życia umysłowego w wielkich miastach europejskich, związanego z rozwojem świadomości jednostkowej i zbiorowej u najbardziej aktywnej, zamożnej i rozwiniętej części ich społec-

ności, a mianowicie ludzi interesu. Najważniejsze jest to, że te „kroniki rodzinne” zawierały wiadomości dotyczące narodzin, ślubów i zgonów członków rodziny, korzystnych transakcji handlowych i wyboru na wysokie urzędy miejskie, podawały również informacje o czysto historycznym charakterze. Wymowny jest tytuł jednej z nich: *Libro di Gioienco Bastari di tutti i suoi fatti, creditor, debi-tori e ricordanze notabili* (Księga Giovenca Bastariego o wszystkich jego przypadłościach, wierzycielach, dłużnikach i ważnych wydarzeniach). Interesy kupców-pisarzy często bezpośrednio zależały od koniunktury politycznej i wybuchających w mieście czy w kraju rozruchów.

Zapiskom wspomnianego już Bonaccorsa Pittiego, które prowadził aż do ostatniego dnia swojego życia, niezupełnie odpowiada nazwa „kroniki rodzinnej”, gdyż uwaga jego notatek koncentruje się nieustannie na jego własnej osobie. Stanowią one raczej autobiografię i egoistyczne „ja” Pittiego przemawia do nas z każdej strony jego wspomnień.

Osobowość i zasadnicze wartości życiowe włoskiego kupca z końca XIV i początku XV wieku wyraźnie dochodzą do głosu również we *Wspomnieniach (Ricordi)* Giovanniego di Pagolo Morellego (1371-1444). Obejmują one okres od 1393 do 1421 roku. Ten potomek sukieników i farbiarzy nie należał do najwybitniejszych rodzin florenckiej oligarchii ani nie posiadał wielkich bogactw. Średni kupiec dzięki własnej pracowitości i oszczędności zdołał zgromadzić pewien majątek. W swych nie przeznaczonych dla szerszego kręgu czytelników pamiętnikach wyłożył dość otwarcie zasady życiowe, które niewątpliwie były również zasadami wielu jego rodaków i klasowych współbraci.

W odróżnieniu od Pittiego, obracającego się w samym środku florenckich i europejskich wydarzeń politycznych i biorącego udział w najbardziej nieoczekiwanych intrygach, Morelli był człowiekiem niezmiernie ostrożnym i przezornym. Uczy, jak się wzbogacić, unikając ryzyka i nie goniąc za zyskiem, jeśli wydawałoby się to niebezpieczne. W tym sensie Morelli stanowi może najbardziej reprezentatywny przykład późnośredniowiecznego środowiska kupieckiego, z wiernością zasadzie „umiarkowania”. Patriotyzm Mo-

rellego schodzi na drugi plan, ustępując miejsca miłości do domu i rodziny. Jego *Wspomnienia* pełne są porad w rodzaju: staraj się ukryć przed miastem wielkość dochodów, by uniknąć płaceni podatków, i staraj się na wszelkie sposoby pokazać, że posiadasz tylko połowę tego, co rzeczywiście masz (przypomina się tutaj bohater opowiadania Franca Sacchettiiego, udający bankruta, by nie płacić podatków); bądź przyjacielem tych, co stoją u władzy i wstępuj zawsze do silniejszego stronnictwa; nie ufaj nikomu, ani sługom, ani krewnym, ani przyjaciółom, ponieważ ludzie są pełni wad i skłonni do oszustwa i zdrady; gdy chodzi o twoje pieniądze czy o jakieś inne dobra materialne, żaden krewny czy przyjaciel nie zajmie się tym lepiej od ciebie samego; jeśli jesteś bogaty, zadowol się kupieniem sobie przyjaciół za pieniądze, z chwilą gdy nie możesz ich zdobyć w inny sposób. Morelli poucza, jak należy odmawiać pożyczek i rękojmi, jak postępować, by krewni się nie objadali w twoim domu i jak trzymać na oku służbę. Lichwa nie jest w jego oczach godna potępienia ze względu na złą sławę, jaką może zyskać sobie lichwiarz. Egoistyczna moralność wyzyskiwacza rysuje się pod piórem Morellego niezwykle wyraziście.

W jego pojęciu dobro równoznaczne jest z użytecznością, cnota z zyskiem, a zło — ze stratą. Badający te *Wspomnienia*, historyk podkreśla, że Morelli nie wie, ile dzieci ma jego synowa, lecz dokładnie pamięta wielkość jej wiana.

Podobnie jak kupcy epoki nowożytnej, Morelli przywiązuje wielką wagę do rygorystycznie prowadzonej księgowości. Jednocześnie nie ogranicza wiedzy do samych tylko doświadczeń praktycznych. Obok rachunkowości i gramatyki dobrze jest znać Wergiliusza i Boecjusza, Senekę i Cyserona, Arystotelesa i Dantego, by nie wspomnieć o Piśmie Świętym. Użyteczne jest podróżowanie i poznawanie świata. Ten kupiec-indywidualista, który postawił na szczycie swego systemu wartości sztukę bogacenia się, był jednocześnie współczesny szerokiemu ruchowi kulturalnemu, wobec którego nie pozostał obojętny. Sprzyjał rozwojowi umiejętności niezbędnych dla działalności przedsiębiorcy handlowego, a kultura dostarczała mu również przyjemności duchowych. Prawdę mówiąc, Morelli przykłada również i do tej sfery kupiecką miarkę: „Czytając

Wergiliusza — pisze on — będziesz mógł przebywać w jego towarzystwie tak długo, jak długo wyda ci się stosowne, a on (...) będzie cię uczył, nie żądając w zamian żadnej zapłaty w pieniądzu czy innej".

Pobożność Morellego godzi Boga i pogoń za pieniądzem. Jak podkreśla, jego ojciec nie tracił ani minuty, nieustannie zabiegając, by zasłużyć sobie na miłość Stwórcy, a jednocześnie pozyskać sobie przyjaźń osób dobrych, wpływowych i bogatych. Bóg wspomaga mądrych, a oni zaś sami sobie pomagają. Morelli utożsamia pomyślnie prowadzony handel ze służeniem Bogu. Również i pod tym względem, raz jeszcze nie jest on wcale oryginalny. W jakże wielu dokumentach, formalizujących dokonywane transakcje handlowe, znajdujemy wezwania do Stwórcy, Matki Bożej i Świętych? „W imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i Najświętszej Dziewicy Maryi i wszystkich świętych w raju, niech nam Oni zapewnią dobra i zdrowie, na morzu i na lądzie, niech pomnażają nasze dzieci i bogactwa, a nasze dusze i ciała będą zbawione!". W księgach rachunkowych kupców i towarzystw handlowych zapisywano szczególne „rachunki Pana Boga".

Zaznaczano tu sumy, jakie kupcy ofiarowywali na biednych i na instytucje dobroczynne, by uchronić swe dusze od niemiłych konsekwencji w zaświatach. Traktowano Boga jak członka kompanii handlowej i przeznaczona Mu kwota zależała od wysokości uzyskanego przez tę kompanię handlową zysku. W ten sposób Bóg był bezpośrednio zainteresowany zapewnieniem przedsiębiorcom jak największego dochodu! Całkiem racjonalny sposób nakłaniania Boga, by dał posłuch modlitwom kupców i bankierów. Jak słusznie zauważa pewien badacz, pobożność kupców była przesycona duchem handlowym w ten sam sposób, w jaki pogoń za dobrami ziemskimi była przez nich pojmowana jako służba Boża. Uczciwe prowadzenie interesów handlowych nie tylko nie przeszkadza, lecz wręcz ułatwia zbawienie duszy. Takie było w każdym razie przekonanie autora pewnej inskrypcji na zbudowanej w XV wieku siedzibie kompanii handlowej w Walencji: kupiec, który nie grzeszy językiem, dochowuje złożonych bliźniemu przysięg i nie pożycza pieniędzy na lichwiarski procent, „wzbogaci się i zasłuży na życie

wieczne". Na pieczęciach angielskich kupców znajdujemy molla w rodzaju: „Prawica Boga wywyższyła mnie”, „O Boże, pomóż temu lepszemu człowiekowi!”. W testamentach wymieniają swe majątki, „dane im przez Boga”.

Powróćmy do Giovanniego di Pagolo Morellego. Podobnie jak wielu mu współczesnych, był głębokim pesymistą. Ludzie są z natury źli, życie jest ciężkie, los jest okrutny, a obecnie bardziej niż kiedykolwiek indziej. Ówczesni włoscy kupcy dopatrywali się „złotego wieku” gdzieś w przeszłości. We współczesnym im społeczeństwie i w interesach panować miały oszustwo i nieuczciwość. Badacz *Wspomnień* mówi o „handlowym pesymizmie” Morellego: liczy on nie tyle na zysk i wzbogacenie się, ile na zachowanie tego, co posiada. W tej sytuacji jedynym schronieniem staje się rodzina. Kupiec ten pojmuje życie jako dramat, jako nieustanną i bezlitosną walkę. Pesymizm Morellego jest dość charakterystyczny dla wizji świata ludzi Odrodzenia. W przeciwieństwie do uporczywie utrzymującego się poglądu o renesansowym optymizmie i wierze we wszechmoc człowieka, który po raz pierwszy w tej epoce miał odkryć świat przeżyć wewnętrznych i świat, w jakim żył, dzisiaj coraz silniej i z coraz głębszym uzasadnieniem dochodzi do głosu odmienny punkt widzenia. Ludzie Odrodzenia, którzy z bliska zetknęli się ze śmiercią i przeciwnościami losu, wcale nie byli przepelnieni nastrojami radości i wesołości. Świadomość niestałości i kruchości ludzkiego życia, przygnębiająca wizja człowieczej natury są często dostrzegalne u wielu humanistów, a także i u kupców-pisarzy w rodzaju Giovan-niego Morellego.

„Kupiecka epopeja” Morellego powstała w okresie złożonego kryzysu gospodarczo-społecznego, jaki dotknął Włochy około połowy XV stulecia. Na tle kryzysu rozwijało się włoskie Odrodzenie. Kupiecki utylitaryzm przedstawiciela *popolo grasso* i humanizm dzieli ogromny dystans. Humanisci byli zamknięci w sztucznym kręgu kultury, podczas gdy kupcy żyli zainteresowaniami wyłącznie ziemskimi. Świat idealnych wartości tych pierwszych niewiele miał punktów styczności z wyłącznie praktyczno-interesownym światem drugich. Kultura ukształtowana przez poetów i myślicieli jest bardzo odległa od cywilizacji stworzonej przy aktywnym udziale ludzi

interesu. A jednak między tymi, tak odmiennymi, a nawet przeciwnymi światami istniał pewien związek. I nie chodzi tu wcale o fakt, że niemało humanistów uczestniczyło w bankowych czy handlowych operacjach. Czyż stworzona przez humanistów wizja świata nie była w gruncie rzeczy wysublimowanym i przekształconym na język sztuki i literatury wyrazem wymogów tegoż właśnie mieszczaństwa, które w swoich intymnych wynurzeniach odsłaniało własną nagość, pokazując siebie samych w sposób zupełnie inny, nie wyidealizowany czy utopijny, lecz bardzo ziemski i prozaiczny? Na obrazach i portretach pędzla włoskich i flamandzkich mistrzów bogaci kupcy jawią się nam jako mężowie uroczyści, elegancy i pobożni, hojni donatorzy, założyciele szpitali i mecenasami dekoracji kościołów i innych budynków publicznych, podczas gdy w prywatnych wspomnieniach i „kronikach rodzinnych” odsłaniają swój bezlitosny egoizm i cyniczną postawę wyzyskiwacza w stosunku do współobywateli miasta i partnerów transakcji handlowych. Człowiek interesu epoki Odrodzenia łączył w sobie obie te natury. Łączył on kulturę z handlem, religijność z racjonalizmem, pobożność z nie-moralnością. Uwalniając politykę od moralności, człowiek ten naprawdę był „makiawelijczykiem przed Machiavellim”. Starał się on uporządkować stosunki między moralnością a religią w taki sposób, by wiara w Boga nie stanowiła specjalnej przeszkody w jego niezbyt czystych przedsięwzięciach.

Co prawda, nie zawsze mu się to udawało i strach przed ogniem piekieł skłaniał niejednego kupca i bankiera, choć w ostatnich chwilach życia, do oddania własnych bogactw biednym i Kościołowi. Dobrze znana z traktatów filozoficznych i sztuki Odrodzenia „melancholia” nie jest sentymentalnym smutkiem, lecz — jak poucza lektura zwłaszcza „kronik rodzinnych” i testamentów kupców — jest ona o wiele dotkliwszym i nieuleczalnym strachem przed wiecznym potępieniem; obawą, która wpływała z niewiary w możliwość osiągnięcia zbawienia. Pod koniec zajmującego nas okresu „melancholia” staje się szeroko używanym wyrażeniem do określenia dominujących w kręgach kupieckich nastrojów. Uczni określają epokę Odrodzenia jako „złoty wiek melancholii” i podkreślają, że słowo „desperacja”, rzadko spotykane w tekstach epoki poprzedniej, staje

się bardzo częste w utworach renesansowych. „Nieczyste sumienie” człowieka interesu, strach przed zmiennością ludzkiego losu, wy o I brzymiony obawami przed pośmiertną karą, są zwiastunami indywidualizmu i towarzyszą jego rozwojowi.

Troska o zbawienie duszy nie stanowiła jednak dla średniowiecznych kupców przeszkody w handlowaniu z wrogami chrześcijaństwa, a mianowicie z muzułmanami. Włoscy czy hiszpańscy kupcy łatwo łamali zakaz sprzedaży broni Arabom i Turkom. Handel chrześcijańskimi niewolnikami przynosił bajeczne zyski, a Petrarca przygnębiony mówił o „brudnej hołocie” niewolników, która zapełniała weneckie uliczki i profanowała to wspaniałe miasto.

Czy fakty te miałyby świadczyć o tym, że pogoń za zyskiem nie stawiała kupca i bankiera w trudnej sytuacji moralnego konfliktu? Liczne potępienia operacji lichwiarskich skłoniły władze Florencji do ograniczenia dozwolonego procentu; uważano za lichwiarski zysk, który przekraczał 15-20 procent. Władze Konstancji zabroniły mieszczanom pobierać za pożyczki zyski przekraczające 11 procent. Testamenty wielu ludzi interesu ujawniają dręczące ich wyrzuty sumienia i strach przed pośmiertną karą; rezygnują często ze znacznej części swych dóbr na rzecz ubogich. Francesco Datini oddawał się na starość pokucie i postom, odbywał pielgrzymki i wreszcie oddał prawie cały swój olbrzymi majątek (75 tysięcy florenów) na cele dobroczynne, co zresztą nie uwolniło go od poczucia winy i „melancholii”. Niektórzy z dożów weneckich porzucili urzędy z pobudek religijnych, znamy też bogaczy, którzy zamknawszy swe sklepy, wycofali się do klasztoru.

Oczywiście nie wszyscy kupcy w jednakowym stopniu odczuwali te utrudnienia w swej niepohamowanej pogoni za zyskiem. Zauważono, że zwłaszcza Włosi bardziej niż hanzeaci starali się znaleźć sposoby ominięcia kościelnych zakazów parania się lichwą.

Średniowiecze zapożyczyło od starożytności ideę Fortuny — nieustannie obracającego kołem ślepego losu, który raz wynosi, a raz zrzuca w dół czepiających się go, szukających szczęścia ludzi. W średniowiecznym społeczeństwie obraz ten do nikogo nie pasował lepiej niż do kupca. Słowo „fortuna” miało dwa znaczenia: jedno szczęśliwego losu, powodzenia, i drugie — pieniędzy i bogactwa.

I nieprzypadkowo. Nigdy nie opuszczające kupca poczucie niebezpieczeństwa wiązało się z ideą losu, który drwi sobie z człowieka. Średniowieczna koncepcja losu, który samowolnie rozporządził ludzkimi sukcesami i klęskami, narzucała się ze szczególną siłą w przypadku kupców, którzy zaznawali zarówno raptownych wzbogaceń, jak i jeszcze gwałtowniejszych upadków (przypomnijmy bankructwa największych florenckich kompanii bankowych, Bard ich i Peruzzich), jak i renesansowych myślicieli. Oczywiście nie była to już starożytna Fortuna, lecz siła Bożego przypadku. Pewien augsburski kupiec pisał, że Bóg dał jego przodkom „łaskę, powodzenie i zysk” (*gnad, gliick, gwin*). Jednak w warunkach narastającego kryzysu pojęcie „fortuny” nabiera coraz bardziej jednostronnego znaczenia, a mianowicie znaczenia niszczycielskiej, złowrogiej, niosącej śmiertelne niebezpieczeństwo siły, znaczenia przeciwnego losu.

Kupcy potrzebowali więc świętego opiekuna, który chroniłby ich przed niepewnością losu. Znaleźli go w osobie Mikołaja z Miry, świętego patrona handlu i żeglugi. Od końca XI wieku jego relikwie znajdowały się w Bari, przyciągając tłumy pielgrzymów. Następnie kupcy weneccy zaczęli twierdzić, jakoby prawdziwe relikwie świętego Mikołaja znajdowały się w ich mieście. Konkurencja handlowa miała w ten sposób swoje przedłużenie również i w kulcie świętego. Lecz święty Mikołaj czczony był jako patron kupców również w północnej części Europy, w całym basenie Morza Bałtyckiego. Zauważono, że wraz z zaostreniem się poczucia niepewności gospodarczej wzrosła się wśród włoskich mieszczan potrzeba nadawania własnym dzieciom imion świętych, którzy mieli je strzec przed przeciwnościami losu. Dość często zaczęto nadawać imiona świętych również i okrętom handlowym, co miało stanowić swoiste „zabezpieczenie” przed katastrofą morską i zatonięciem.

W związku z mniej korzystną koniunkturą handlową część kupców, pragnąc uniknąć ryzyka związanego z dalekosiężnym handlem, przechodzi na bardziej bezpieczny system inwestowania pieniędzy. Czyż dzieje weneckiej rodziny Barbarigo nie mogą tu posłużyć za przykład? Już kupiec Andrzej Starszy pod koniec życia wolał kupować ziemię. Natomiast jego syn Niccoló nakazał w testamencie

synowi Andrzejowi Młodszeemu, by w ogóle nie inwestował pieniędzy w handel. Podobnie Matteo Palmieri, autor dzieła *Della vita civile* (O życiu miejskim — 1438-1439), choć pochwała handel, wyżej stawia jednak zajęcia rolnicze, które zapewniają spokojne życie.

Rezygnacja z handlu na rzecz finansów lub własności ziemskiej odsunęła włoskich ludzi interesu od uczestnictwa w przedsięwzięciach na Oceanie Atlantyckim. Odkrycia geograficzne z przełomu XV i XVI wieku łączą się z gospodarczym upadkiem Włoch, które znalazły się daleko od nowych wielkich szlaków handlowych.

Zmniejszenie się aktywności gospodarczej, olbrzymi spadek liczby ludności w następstwie Wielkiej Zarazy z 1348-1349 roku (odbieranej przez ówczesnych jako przejaw gniewu Bożego za grzechy ludzi) doprowadziły do głębokiego kryzysu psychologiczno-społeczno i moralnego, który dotknął również i warstwę kupców. Śmierć staje się bliską znajomą i stałą groźbą. Zabawne historyjki opowiedziane w *Dekameronie*, tej „kupieckiej epepei”, nie mogłyby zostać właściwie zrozumiane, gdyby zostały wyrwane z kontekstu, w którym umieścił je Boccaccio. Złowróżbny obraz, jaki otwiera pierwszy dzień *Dekameronu*, obraz ogólnego spowodowanego zarazą zniszczenia i ludzkiego zdziwienia, rozkładu wszelkich związków międzyludzkich z rodzinnymi włącznie, stwarza tło dla dalszej narracji. Szczególne wydarzenia i frywolne historyjki, w które obfituje to dzieło, opowiedziane są na tle szalejącej straszliwej zarazy, przed którą dziesięcioro młodzieńców i dziewcząt uciekło z Florencji. Opowiadane przez nich historie stanowią tylko artystycznie przetworzoną jedną stronę rzeczywistości, lecz nie należy zapominać o tej przerażającej drugiej stronie, która jest stale obecna zarówno w narracji Boccaccia, jak i w świadomości jego współczesnych i czytelników, a którą można by określić jako triumf śmierci. We wstępie do swoich noweli Franco Sacchetti otwarcie przyznaje, że ludzie pragną słuchać historii, które sprawiałyby im przyjemność i przynosiły pociechę wśród tak licznych klęsk, zarazy i śmierci. By zrozumieć, jak silnie ludzie Odrodzenia byli przejęci obsesją śmierci i następującej po niej kary, wystarczy przypomnieć dzieło przyjaciela Boc-

caccia, sukiennika Angela Toriniego, poświęcone opisowi klęsk i kruchości ludzkiej egzystencji.

W masowych pokutach, w falach frenetycznej pobożności i fanatyzmu z towarzyszącymi im publicznymi procesjami biczowników, jakie nagle rozlały się po całej Europie w tym okresie Jesieni średniowiecza", brała również udział i elita miejskiej społeczności. Niekiedy skłaniała się ona także i ku herezji, choć udział i rola warstwy kupieckiej w tych ruchach nie są jasne. Z drugiej strony, bogata burżuazja nieodmiennie stawała się przedmiotem nienawiści ze strony wyzyskiwanej przez siebie biedoty. Wystarczy przypomnieć powstanie *ciompich* we Florencji (1378 r.), które odznaczało się już wszystkimi cechami walki klasowej proletariatu przeciw burżuazji. Wiek później Florencja, zaledwie wyzwolona od tyranii Medyceuszy, stała się widownią skierowanych przeciwko bogatym i klerowi ataków ze strony reformatora i apostoła ascetyzmu, Savonaroli. Jego ideałem było miasto przemienione w gigantyczny klasztor, w którym nie byłoby miejsca na luksusy, bogactwa i lichwę, ale też i na świecką sztukę i literaturę. Lecz były to skrajne przypadki przejawów nienawiści w stosunku do bogatych. W zasadzie średniowieczny ideał w dziedzinie handlu znajdował raczej swe wcielenia w skromnej produkcji zwróconej ku określonymu, ograniczonemu rynkowi oraz w umiarkowanej wymianie handlowej, która odpowiadałaby wymogom „godziwej ceny” i „umiarkowanego zysku”. Ten ostatni nie powinien znacznie przekraczać poniesionych przez kupca strat i potrzeb jego rodziny. Niemniej jednak tego rodzaju ideały stały w jaskrawej sprzeczności z rzeczywistością. Kupiecka religijność splatała się z żądzą zysku, z pragnieniem posiadania bogactw, i temu pragnieniu, w ostatecznym rozrachunku, była podporządkowana cała kupiecka etyka.

Przytoczyliśmy już wyżej słowa z kazania pewnego księdza, który napominał parafian, by nie modlili się za duszę ojca, jeśli był on lichwiarzem, a więc zasłużył na wieczne potępienie. Słowa te są przytoczone w pewnym budującym *exemplum* i nie ulega wątpliwości, że zostały wymyślone. Jednak był to wytwór fantazji, który dawał jedynie wyraz rzeczywistej praktyce. W testamencie florenckiego kupca, Simone di Rinieri Peruzziego na przykład, znajdujemy

niemal dosłownie to samo ojcowskie przekleństwo, z tą różnicą, że zwrócone jest ono nie przez syna pod adresem ojca, lecz przez ojca pod adresem syna: „Niech mój syn będzie przeklęty na wieki, przeze mnie i przez Boga! Niech tak się stanie! Jeśli przeżyje on moją śmierć i ja nie będę mógł go właściwie ukarać, niech spadną na niego wielkie kary Boże, jako na niewiernego i zdrajcę”. Jaki był powód tego strasznego gniewu ojcowskiego, który pewien badacz nie bez racji uznał za najbardziej wstrząsające przekleństwo, jakie kiedykolwiek napisano w średniowieczu? Syn wyniósł z ojcowskiego domu garść srebrnych monet!

Błędem byłoby jednak wnioskować na podstawie tego rodzaju faktów, że rodzina kupiecka była pozbawiona solidnych podstaw uczuciowych. Wręcz przeciwnie, to właśnie w tym środowisku zaczyna kształtować się nowożytna rodzina. Wykonywany przez głowę rodziny zawód jest zawodem całej rodziny i przechodzi dziedzicznie z ojca na syna. Właśnie w tych rodzinach, w następstwie uznania władzy ojca, ośrodkiem komórki rodzinnej staje się dziecko — kontynuator ojcowskiej profesji. Rodzina jest podstawowym elementem strukturalnym w organizacji wielkiego handlu i kredytu, a kompanie handlowe, które zdominują życie gospodarcze XIV i XV wieku, są przede wszystkim spółkami rodzinnymi. Rodziny miejskich możnych dziedziczą najwyższe urzędy w radzie miejskiej. Na przykład w Kolonii w XIII i XIV wieku rodzina Overstolz 25 razy sprawowała urząd burmistrza. „Kroniki rodzinne” stanowią jedno z najważniejszych świadectw tej wysoko rozwiniętej „świadomości rodzinnej”. Upamiętnia się w nich zasługi rodziny, czci się w nich rodzinny honor. Tego rodzaju kroniki spisywane są również i w miastach niemieckich (Norymberga, Augsburg, Frankfurt). W dziełach tych losy rodziny i jednostki, miasta i państwa, przeszłość i teraźniejszość są przeżywane z żywą świadomością historyczną. Traktat Albertiego *O rodzinie (Della famiglia* — 1432--1441) stanowi tylko jeden z licznych przykładów tego rosnącego zainteresowania dla życia rodzinnego, tej konsolidacji sił dośrodkowych wewnątrz rodziny. Czy jest rzeczywiście dziełem przypadku, że pod koniec średniowiecza również i w malarstwie religijnym częstsze stają się przedstawiania scen z życia rodzinnego? W tym

samym czasie w malarstwie wnętrze domu staje się coraz bardziej tłem przedstawienia, a ognisko domowe staje się ośrodkiem uwagi. Mieszczańska rodzina stanowi przedmiot grupowych portretów, które ustalają się w ówczesnej sztuce. Portret rodziny wewnątrz domu jest tematem nowym. W swych aspiracjach upamiętnienia siebie samych kupcy i bankierzy zlecają własne portrety, a artyści przedstawiają ich w konkretnych sytuacjach wnętrza domu, sklepu, z żonami i dziećmi.

6. Działalność ludzi interesu, która potrzebowała dla siebie nowego systemu wartości i sprzyjała jego powstaniu, wcale nie od razu zdobyła sobie uznanie w literaturze. Dante patrzył na kupców z góry, zimno, z arystokratyczną pogardą; Petrarca po prostu ich nie zauważał. Miejskie życie handlowe znajduje natomiast niepohamowane ujście w nowelistyce włoskiej XIV i XV wieku. Znany badacz historii literatury włoskiej nie bez racji określa *Dekameron* jako „prawdziwą odyseję handlu”. W miejsce dawnego nosiciela heroicznej idei — rycerza, wojownika — pojawia się bohater nowy — przedsiębiorczy i energiczny kupiec, „prawdziwy pionier późnego średniowiecza”. Ci „rycerze handlu” zakładali podstawy nowego świata i Boccaccio pierwszy oddał im należny literacki hołd.

Krażenie pieniądza zmieniło tradycyjną mentalność średniowieczną, która wcale nie była bliska temu, torującemu sobie teraz drogę, kupieckiemu podejściu do człowieka. W piętnastowiecznych Włoszech i Francji modne już były wyrażenia w rodzaju: „człowiek, który wart jest wielu tysięcy florenów (franków)”. Kupiecki sposób myślenia, skłonność ku ocenianiu najróżniejszych stron życia przez pryzmat kalkulacji i zysku wszędzie dochodzą do głosu. W księdze rachunkowej Wenecjanina Jacopa Loredana znajdujemy następującą uwagę: „Doża Foscarelli jest mi dłużnikiem za śmierć mojego ojca i mojego stryja”. Po pozbyciu się przeciwnika i jego syna kupiec w odpowiedniej kolumnie odnotowuje z satysfakcją: „dług spłaco-ny”.

Kalkulacja i interes przenikają również do sfery nadprzyrodzonej. W XIII stuleciu w katolickiej geografii zaświatów ustaliło się nowe królestwo: Czyściec. Jeśli w poprzednim okresie średniowie-

cza wierzone, że duszy ludzkiej przeznaczony był (natychmiast po Sądzie Ostatecznym) albo Raj, albo — perspektywa nieporównywalnie prawdopodobniejsza — Piekło, obecnie otwierała się przed nią możliwość nowa, a mianowicie wejście do nieba po zniesieniu dłuższych lub krótszych, czyścicowych cierpień. By skrócić czas przebywania w ogniu czyścicowym, odprawiano msze żałobne, dokonywano szczodrych ofiar na rzecz Kościoła, wspomagano biednych. W czternasto- i piętnastowiecznych testamentach bogaci posiadacze polecają, żeby zaraz po ich śmierci wykonawcy testamentalni i spadkobiercy kazali odprawić dużą liczbę mszy (setki i tysiące), by ich dusze jak najszybciej zostały wybawione z czyścicowych udręk i dopuszczone do Raju. Autorzy testamentów starają się w obsesyjny sposób wyrzucić swoistą presję przez zamówienie możliwie największej liczby mszy. Strach przed pośmiertnymi cierpieniami stanowi jedną z przyczyn rozpowszechnienia się pod koniec średniowiecza praktyki spisywania testamentów. Utrwała się idea o proporcjonalności między „dobrymi uczynkami” na ziemi a pośmiertną za nie zapłatą. Bogacz, kupiec starają się zapewnić sobie, w miarę możliwości, jak najwygodniejszą pozycję również i w zaświatach.

Nowa wizja świata znajduje wyraz także w malarstwie, gdzie triumfuje perspektywa linearna, która odpowiada kształtowi przestrzeni, zorganizowanej z punktu widzenia jednostki. W nowym malarstwie perspektywicznym punktem wyjścia jest pozycja oglądającego, którego spojrzenie aktywnie przenika w przestrzeń głębszą, wielowymiarową, przede wszystkim przestrzeń miejską.

Potrzebom kupców-żeglarzy odpowiadały tak zwane portulany — przewodniki i opisy portów i szlaków morskich — oraz mapy Europy i świata. To właśnie czternasto- i piętnastowieczne podróże i wyprawy doprowadziły do rozwoju kartografii, do bardziej racjonalnego opanowania przestrzeni.

Udawanie się na targi, wykorzystywanie sprzyjającej koniunktury, by zyskownie poprowadzić operacje handlowe i finansowe i odnieść korzyści na spekulacji — wszystko to wymagało przywiązywania dużego znaczenia do czasu. Według wyrażenia pewnego współczesnego historyka, kupiec myślał w kategoriach dni, nie zaś wieków. Jest procesem całkiem naturalnym, że wraz z reorganizacją

przeźrzeni dokonała się również przemiana w odczuwaniu czasu. Jak zauważyliśmy, czas historyczny przeniknął do „Kronik rodzinnych”. Norymberski kupiec i patrycjusz, Ullmann Stromer, właśnie pod koniec XIV wieku pisze historię swej rodziny, zaczynając od wspomnienia przodka-rycerza, mającego żyć na początku XIII stulecia. Portret, który wówczas ustala się w malarstwie, wyraża pragnienie utrwalenia i uwiecznienia pewnej określonej chwili z życia jednostki. „Czas kupców” głosi zdecydowanie własną autonomię w stosunku do „czasu Kościoła”; ten ostatni zaczyna tracić swą władzę nad kontrolowaniem czasu. Ludziom interesu przestaje odpowiadać kalendarz kościelny z jego ruchomymi świętami i początkiem roku, który oscylował między 22 marca a 25 kwietnia; potrzebna im jest forma podziału czasu odpowiadająca bardziej dokładnym, świeckim kalkulacjom i w związku z tą ich potrzebą początek roku zostaje ustalony na święto obrzezania Chrystusa: pierwszy stycznia.

Jednak kupcy potrzebowali również jednolitego i dokładnego odmierzania krótkich odcinków czasu, a więc i zegarów, których tarcze byłyby podzielone na równe części. Wynalezione na początku XIII wieku zegary mechaniczne pojawiają się na wieżach miejskich ratuszów i katedr: w 1300 roku w Paryżu, w 1309 roku w Mediolanie, w 1314 roku w Caen, w 1325 roku we Florencji, między 1326 a 1335 rokiem w Londynie, w 1344 roku w Padwie, w 1354 roku w Strasburgu i w Genui, w 1356 roku w Bolonii, w 1359 roku w Sienie, w 1362 roku w Ferrarze... Obecnie dni podzielone są na 24 godziny, wyznaczone biciem zegara lub, jak w Strasburgu, pianiem mechanicznego koguta. Ten nowy wynalazek dawał wiele praktycznych korzyści, lecz przede wszystkim odmierzał przemijanie czasu w służbie obywateli miasta, patrycjatu, władz świeckich. W XV wieku pojawiają się mechaniczne zegarki prywatnego użytku. Miejsce mało precyzyjnego, przybliżonego czasu średniowiecznego, czasu świętego, związanego z liturgią, zajmuje czas zeświecczony i wymierzalny, podzielony na równej długości odcinki. Czas „teologiczny” ustępuje miejsca czasowi „technologicznemu”. Pojawia się wyraźniejsze poczucie przemijającego czasu. Genueńscy notariusze, reda-

gując dokumenty, zaczynają zaznaczać nie tylko dzień, lecz także i godzinę ich sporządzenia.

Przywiązuje się obecnie większą wagę do wartości czasu i jeśli poprzednio był on uważany za dobro Boże (tak należy interpretować słowa św. Bernarda: „Nie ma nic cenniejszego nad czas”), obecnie jest odbierany jako *patrimonium* jednostki ludzkiej. W tych warunkach okazywało się użyteczne odwołanie się do słów Seneki: „Nic tak całkowicie do nas nie należy jak czas; wszystkie inne rzeczy są nam obce, jedynie czas jest nasz”. „Istnieją trzy rzeczy, które człowiek może określić jako przynależne do niego” — pisze Leon Battista Alberti — są one mu dane przez naturę i „są z nim nierozdzielnie związane”. Pierwszą z nich jest dusza, drugą jest „narzędzie duszy”, czyli ciało. Trzecią jest „rzecz najcenniejsza. Bardziej ona do mnie należy niż moje ręce czy moje oczy (...), jest nią czas”. I dodaje: „Wszystko to, co stracimy, może zostać odzyskane, z wyjątkiem czasu”. Wspomniany już wyżej, podeszły wiekiem paryski mieszczanin, autor książki zaleceń dla swej młodej żony, napominają, że w zaświatach każdy będzie musiał odpowiedzieć za zmarnowany czas. Podobnie Giannozzo Manetti, członek florenckich władz miejskich, podkreśla, że u kresu życia każdy człowiek będzie musiał zdać sprawę z tego, jak spożytkował dany mu przez Boga czas; co więcej, Bóg zażąda od każdego zdania sprawy nie tylko z lat i miesięcy, lecz również z poszczególnych dni, godzin i chwil. Jest to pogląd humanisty. Oto zaś opinia Francesca Datini, przedsiębiorcy i bankiera: „ten przewyższa innych, kto lepiej umie spożytkować czas”. Przyjaciel Boccaccia, Paolo z Certaldo, w swojej *Księdze dobrych obyczajów* (*Libro de buoni costumi*) opisuje chwile, jego zdaniem, najbardziej odpowiednie na zakup czy sprzedaż różnych produktów. Raj i piekło współżyją w jego dziele razem z cenami zboża, oliwy i wina; wieczność — z okresami rocznego cyklu handlowego. Wiek później pewien wenecki kupiec ponownie odnotowuje, w jakich miesiącach roku wzrasta zapotrzebowanie na pieniądź, a więc, kiedy można go zainwestować z największym zyskiem: w Genui we wrześniu, styczniu i kwietniu, gdy okręty wypływają na morza, w Walencji w lipcu i sierpniu, po zbiórce zboża; w Montpellier zaś potrzeba pieniądza największa jest w okresie targów, które odbywają się trzy razy

w roku... Kalkulując własne zasoby i sposoby ich pomnożenia, kupiec nieustannie obserwuje kalendarz. Czas to pieniądz!

Oczywiście „czas kupców” nie jest tym samym, co „czas humanistów” i ludzie interesu szanowali czas z powodów nieporównywalnie bardziej prozaicznych niż poeci czy filozofowie. Lecz duch, który przenika wypowiedzi jednych i drugich o czasie, jest w ostatecznym rozrachunku identyczny. Czas staje się subiektywny, „humanizuje się” i potrzeba „uczynienia go własnym”, posiadanie go daje się odczuć w równym stopniu zarówno u ludzi interesu, jak i u uczonych, poetów i artystów, wysoko ceniących czas z perspektywy zdobywanej mądrości, by „dzień po dniu stawać się tym, kim się nie było dzień wcześniej”.

Ludzie interesu Florencji i innych miast włoskich stanowili podstawową bazę społeczną humanizmu. Ich mecenat, ich zlecenia, obok zamówień papieży, tyranów i innych arystokratycznych możnych, zapewniały materialne podstawy artystycznej działalności architektów, rzeźbiarzy i malarzy, którzy wznosili katedry i pałace, zdobili je freskami i posągami. W swym pragnieniu naśladowania arystokracji i upodobnienia się do niej miejscy bogacze nie szczędzili pieniędzy, by gloryfikować własne miasto, a wraz z nim siebie samych. Partycypacja w życiu artystycznym wzmocniała ich społeczny prestiż i przyczyniała się do znacznego poszerzenia horyzontów duchowych. Stworzony przez renesansowych mistrzów mitologizujący, utopijny świat kultury wywarł swój wpływ na codzienne życie kupców i przedsiębiorców i je uszlachetnił. Umiejąc liczyć i gromadzić pieniądze, ludzie ci potrafili również hojnie je wydawać, by kultywować wokół siebie świat wysokich wartości duchowych. Wykształcenie kupca nie ograniczało się do zaspokojenia ściśle użytecznych potrzeb; znajdował on osobistą przyjemność w oglądaniu dzieł sztuki i czytaniu literatury pięknej. Stosunki łączące ludzi interesu, artystów i poetów układały się bardzo różnie, od uwielbienia po wykorzystywanie artystów na równi z najemnymi robotnikami, jako podobnych wszelkim innym żyjącym z pracy ręcznej rzemieślnikom. Nie mogli oni jednak nie uznać, że sztuka wprowadzała do ich praktycznego życia element odświętności i ożywienia, nadawała mu wyższy sens. Nowe spojrzenie na przyrodę,

umiejętność jej wewnętrznego przeżywania, perspektywiczne postrzeganie przestrzeni i umiłowanie rzeczywistego szczegółu, głęboko zmienione poczucie czasu i rozumienie historii, „zhumanizowanie” chrześcijaństwa, wreszcie nowe, wysokie cenie jednostki ludzkiej — wszystko to odpowiadało bardziej racjonalnej wizji świata i głębokim potrzebom nowej klasy społecznej: protoburżuazji. Kupiecką praktykę i twórczą działalność renesansowych geniuszy dzieliła nieprzebyta przepaść, podobnie jak różne było u humanistów i ludzi interesu rozumienie idei jednostki, wartości i cnoty. Lecz i jedni, i drudzy współdziałali przy tworzeniu wspólnego dzieła, brali udział w tworzeniu nowego świata.

Sytuacja ludzi interesu w średniowiecznym społeczeństwie była wyjątkowo pełna sprzeczności. Pożyczając pieniądze arystokracji i władcom (których niewypłacalność czy niechęć do płacenia często były przyczyną bankructwa wielkich banków), zakupując posiadłości ziemskie, wiążąc się małżeństwami z rodzinami rycerskimi i ubiegając się o szlacheckie tytuły i herby, kupiecki patrycjat zapuścił głęboko korzenie w feudalnym społeczeństwie, stając się jego nieodłączną i podstawową częścią. Rzemiosło i handel, miasto i finanse stanowiły organiczne elementy rozwiniętego feudalizmu. Jednocześnie pieniądz podważał tradycyjne podstawy panowania arystokracji ziemskiej i wojennej, prowadził do zubożenia rzemieślników i chłopów. W zakładanych przez kupców wielkich przedsiębiorstwach pracowali najemni robotnicy. Pieniądz, który wyrósł na potężną siłę społeczną, wielki handel międzynarodowy, kierujący kupcami duch zysku stary się pod koniec średniowiecza zwiastunami nowego porządku gospodarczo-społecznego, a mianowicie kapitalizmu.

Jakkolwiek wielki kupiec usiłował „zakorzenić się” w feudalnej strukturze, zaadaptować się do niej, był on jednak z psychologiczno-społecznego punktu widzenia przeciwieństwem pana feudalnego. Był rycerzem zysku, który narażał się na niebezpieczeństwo nie na polu bitwy, lecz w swoim przedsiębiorstwie, w swoim biurze, na handlowym okręcie czy w banku. Cnotom wojennym i impulsywnej przesadzie arystokracji przeciwstawiał rozsądną kalkulację i zdolność przewidywania, nieracjonalności — racjonalność. W środo-

wisku ludzi interesu wykształca się nowy typ pobożności, w paradoksalny sposób łącząc wiarę w Boga i strach przed pośmiertną karą z kupieckim podejściem do „dobrych uczynków”, za które spodziewali się, wyrażającego się w dobrobycie materialnym, wynagrodzenia — zapłaty.

Jeśli pod koniec wieków średnich Europa oderwała się od innych cywilizacji świata, umiając odstąpić od tradycjonalizmu i archaizmu i zapoczątkowała swą światową ekspansję, w końcu radykalnie zmieniając oblicze naszej planety i inicjując nowy etap w dziejach świata, wśród tych, którzy najbardziej przyczynili się do urzeczywistnienia tej niezwyklej i bezprecedensowej w dziejach przemiany, wymienić trzeba przede wszystkim kupców.

BIBLIOGRAFIA

- Bec Ch., *Les marchands ecriuains. Affaires et humanisme a Floreccc, 1375-1434*, Paris-LA Haye 1967.
- Le Goff L., *La Bourse et la vie*, Paris 1986 (wyd. polskie: *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, Gdańsk 1995).
- Le Goff L., *Marchands et banquiers du Moyen Age*, Paris 1956.
- Le Goff L., *The Usurer and Purgatory*, w: *The Dawn of Modern Banking*, New Haven and London 1979, s. 25-52.
- Kedar B. Z., *Merchants in Crisis. Genoese and Venetrian Men of Affairs and I lir Fourteenth-Century Depression*, New Haven and London 1976.
- Maschke E., *La mentalite des marchands europeens au Moyen Age*, w: „*RevUt d'histoire economique et sociale*”, t. XLII, nr 4, 1964, s. 457-84.
- Mercanti scrittori, Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento* (pod red. Vittore Branca), Milano 1976.
- Renouard L., *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, Paris 1949.
- Sapori A., *Le marchand italien au Moyen Age*, Paris 1952.

ROZDZIAŁ VIII

KOBIETA I
RODZINA

Christiane Klapisch-Zuber

;

Na granicy omawianej epoki, około XI stulecia, trójdzielny schemat, który zdominował koncepcję społeczeństwa chrześcijańskiego, nie przyznał kobietom żadnego szczególnego w nim miejsca. Zhierarchizował on *ordines* czy *conditiones* — rycerze, duchowni, chłopci — lecz owa piramida, w której ci, którzy się modlą, rywalizują o pierwsze miejsce z tymi, którzy walczą lub sprawują wymiar sprawiedliwości, nie przewidywała „stanu kobiecego”.

Jednakże ludzie wieków średnich przez dłuższy czas pojmowali „kobiety” jako pewną kategorię — lecz dopiero w późniejszym okresie zostały wprowadzone rozróżnienia w zależności od pozycji społecznej i wykonywanego zawodu, nadające różne odcienie proponowanym im modelom postępowania. Zanim została chłopką, kasztelanką czy świętą, „kobieta” była definiowana przede wszystkim ze względu na swe ciało, płeć i na stosunki rodzinne. Czy chodziło o małżonki, wdowy, czy też o dziewice, ich stosunek do jednego lub do grupy mężczyzn determinował ich osobowość prawną i codzienną etykę.

W niniejszym eseju nie zamierzamy zatem pokazywać galerii portretów różnorodnych postaci kobiecych, jakie w ciągu tej połowy tysiąclecia wyróżniły się na społecznej scenie. Postaramy się raczej usytuować kobiety w wyznaczonych im przez współczesnych ramach, kobiety skrepowane więzami, które narzucały im pokrewieństwo i rodzina, ograniczając osobowość prawną, moralną

i gospodarczą. Skupiając się zatem przede wszystkim na kontekście rodzinnym, niniejsza praca postara się ukazać stosunki między obiema płciami, tam gdzie wyraźniej uwidaczniają się one w codziennym życiu, a mianowicie w podziale zadań i obowiązków domowych, w których znajdują wyraz cele i nadzieje komórki rodzinnej i grupy krewnych.

Można by zgłosić zastrzeżenie, że tego rodzaju perspektywa badawcza przyjmuje redukcyjny punkt widzenia, na którym zbyt silnie zaciążyły najpierw ciemnota i średniowieczne przesady, a następnie teorie dawnych i współczesnych mediewistów! Czyż kobieta-strażniczka ogniska domowego nie przywodzi na myśl arbitralnej, silnie ugruntowanej tradycji, która od stuleci uwięziła kobiety w ciasnej atmosferze domu, w sferze działalności pozbawionej znaczenia? Można by się obawiać, że rezygnując ze świetnych przykładów kobiet, wyróżniających się dzięki kulturze monastycznej, dziedzicznym funkcjom feudalnym, książęcemu urodzeniu, wybitnemu życiu duchowemu czy mistycznemu, skazuje się kobietę jeszcze bardziej na pozostanie w sferze ciała i natury. Na zepchnięcie jej w szarżynę codziennego życia, do zajęć domowych i macierzyńskich, które nie stanowiły ani źródła chwały, ani zawodu — krótko mówiąc, na przyjęcie wobec niej pełnej współczucia postawy, która pominęłaby wiele faktów, przyczyniając się w gruncie rzeczy do podtrzymania pomniejszającej wizji „kobiecego stanu”.

Związane z tego rodzaju próbą ryzyko jest oczywiste. Postaramy się zatem najpierw pokazać Czytelnikowi rodzinę w kontekście związków pokrewieństwa wykraczającego poza środowisko domowe. W rzeczywistości bowiem życie kobiet nie ograniczało się do tej wąskiej sfery bezpośrednio ich dotyczących nakazów i zaleceń. Obejmowało jednak sferę szerszą i bardziej płynną, w której stosunki międzyludzkie opierały się nie tylko na związkach krwi i małżeństwie, lecz były również związkami przyjaźni, współpracy gospodarczej czy wspólnych celów politycznych. Nie przedstawimy tu ich inwentarza. Jednakże wkład antropologii społecznej wzbogacił gamę problemów, metod i koncepcji, jakie mają dziś do dyspozycji historycy rodziny i sytuacji kobiety — dziedzin tradycyjnie zaliczanych do historii prawa. Studia te pozwoliły im na rozpoczęcie badań

nad strukturami i perspektywami pokrewieństwa i na nową interpretację roli wywieranej przez kobiety w różnych epokach. Zaczniemy zatem od pokazania, jakie miejsce zajmowały kobiety wśród krewnych i w związkach powinowactwa.

Następnie postaramy się pokazać nadzieje i obawy, jakie budziły w mężczyznach należące do rodziny kobiety, a oprzemy się w tym na różnorodnym i często trudnym do interpretacji materiale, który w odniesieniu do tych jeszcze niejasnych stuleci zdołali zebrać historycy społeczeństwa. Sporadycznych i niepewnych informacji dostarcza demografia historyczna, odnawiając jednak nasz pogląd odnośnie do, na przykład, praktyki seksualnej i małżeńskiej, stosunków między mężczyzną a kobietą oraz stosunków międzypokolenio-wych, ówczesnej opinii na temat życia intymnego i kobiety godnej szacunku. Obraz ten, dla dawniejszych epok, ogranicza się z konieczności do informacji pochodzących ze źródeł represyjnych czy normatywnych, podczas gdy dla późnego średniowiecza wzbogaca się o znacznie szerszą gamę dokumentów natury administracyjnej, sądowej czy prywatno-rodzinnej.

Niemniej jednak jedynie nieliczne z tych źródeł przedstawienia kobiety i rodziny oddają głos bezpośrednio zainteresowanej. Odbicie codziennych radości i trosk, przyjemności i wewnątrzrodzinnych niesnasek dochodzi do nas, zabarwione współczuciem, złościwością czy wręcz otwartą wrogością, znacznie częściej za pośrednictwem mężczyzn niż kobiet. Do tego pierwszego, zasadniczego ograniczenia informacji źródłowej dołącza ponadto drugie, które odnosi się do wszelkich badań nad dziejami rodziny i kobiety. Wszystko, co wiemy na ten temat, przekazane jest i częściowo wypaczone przez źródła pochodzące z wyższych klas społecznych, a mianowicie klasy rycerskiej w dawniejszej epoce i klasy mieszczańskiej u schyłku średniowiecza. Rycerska kurtuazja zaś, a później mieszczańska satyra, podobnie jak literatura wczesnośredniowiecznych duchownych i zadawane przez nich pokuty, w równym stopniu cechują się banałem w przedstawianiu zachowań i uczuć. Nie możemy więc żywić zbytnej pewności co do rzeczywistości, jaką będziemy w stanie na ich podstawie odtworzyć. Nasze spostrzeżenia są niewątpliwie uzależnione od pozycji społecznej, kultury i płci naszych informatorów.

W średniowieczu zapoczątkowane małżeństwem związki międzyludzkie oznaczały przede wszystkim zawarcie „pokoju”. Kończąc proces rywalizacji, a niekiedy również i otwartej wojny między rodzinami, małżeństwo wprowadzało i umacniało pokój. Oddanie kobiety rodowi, z którym zawierało się zgodę, czyniło z małżonki centralny punkt porozumienia. Kobiecie — gwarantce i narzędziu zawierania ugody — wyznaczało się rolę, która wykraczała poza jej indywidualny los i osobiste aspiracje.

Silniej może niż obowiązki w stosunku do męża narzucało się jej obowiązkiem utrzymania porozumienia między dwiema grupami rodzinnymi przez unikanie wszelkich postępów, mogących zostać uznane za niewłaściwe; działanie na rzecz przedłużenia rodu, do którego weszła, dając mu potomków; zapewnienie nowemu rodowi wiernego użytku ze swego ciała i wniesionych dóbr. I dopiero w toku powolnej, zrodzonej w środowiskach kościelnych refleksji nad podstawami związku małżeńskiego, do której dołączyły również głębokie przemiany gospodarcze i społeczne, w tej serii przymusów znajdzie się wreszcie miejsce na obraz pary małżeńskiej, a w łonie tejże pary skonkretyzuje się figura „dobrej żony”.

Liczne są przykłady małżeństw, które przy pomocy kobiet wprowadzały lub odnawiały związki przyjaźni między dwoma rodami. Tego rodzaju związki małżeńskie byty poszukiwane przede wszystkim przez samych władców chrześcijańskich. Król Francji, Henryk I, w XI wieku poszukiwał sobie żony aż w dalekim Księstwie Kijowskim, na Rusi. G. DUBY pokazał również, w nieco niższej warstwie społecznej, wszystkie dyplomatyczne warianty tej koncepcji zadziergniętego poprzez wymianę kobiet pokrewieństwa, szeroko praktykowane przez rody feudalne XI i XII wieku, zależnie od własnych ambicji terytorialnych i planów politycznych.

Na jeszcze niższym szczeblu społecznej drabiny, w środowiskach patrycjatu miejskiego XIII-XIV wieku, odwieczne nienawiści i wieloletnie zemsty w ten sam sposób dobiegały końca; w postaci widowiskowej wymiany kobiet, podczas gdy, odwrotnie, wojny, i nie tylko prywatne, wybuchały czasami, gdy taki związek małżeński się rozpadał. Około roku 1300 we Florencji stronnictwo białych skrytykowało się wokół związku małżeńskiego zawartego w 1288 roku

między członkiem rodziny Cerchich i kobietą z rodu Adimarich. Związek ten położył kres dawnej wrogości, podczas gdy nieporozumienia między przywódcą czarnych i jego pierwszą żoną, wywodzącą się właśnie z rodu Cerchich, a następnie jego powtórne małżeństwo z kuzynką, bogatą dziedziczką z przeciwnego stronnictwa, wzniesiło konflikty i wojnę domową. Kilka lat później, w 1312 roku, inny Florentczyk, Giotto Peruzzi, odnotował w swej *Księdze tajemnej (Libro segreto)* kwoty, które każdy członek jego rodu miał wpłacić jako wkład na olbrzymie wiano, jakie jego córka miała wnieść rodzinie Adimarich — wrogiej rodzinie, z którą ród Peruz-zich zawarł właśnie uroczysty pokój, „w obecności przyjaciół obu stron na Piazza dei Priori”. Również i w tym przypadku kobieta, niczym przemieszczana na rodzinnej szachownicy figura, stawała się gwarantką dotrzymania układu — była symbolem pokoju, tego wielkiego średniowiecznego ideału. Szeroko opisywana w kronikach i źródłach dokumentalnych, ta strategia małżeństw rzadko kiedy stawała się jednak przedmiotem dzieł teoretycznych, poza literaturą powstałą z inspiracji kleru, która wyszła spod jego pióra. Literatura ta brała przeważnie za punkt wyjścia stwierdzenia świętego Augustyna. Łączył on obowiązek zawierania małżeństw z osobami, z jakimi nie ma się związków pokrewieństwa, czyli zakaz ezogamii, z koniecznością oparcia jedności społecznej i wszelkich związków społecznych na wzajemnej miłości (*caritas*), którą powinny żywić względem siebie dwie osoby połączone związkiem małżeńskim. Solidarność związków krwi groziła natomiast konfliktami między różnymi, zbyt zamkniętymi w sobie klanami rodzinnymi.

Choć teza ta nie przeszkadzała istniejącym rodzinnym praktykom, gdy odpowiadały one potrzebom pokoju i harmonii społecznej, Kościół powoływał się na nią dla uzasadnienia swych nieustannie powtarzanych między VI a początkiem XIII wieku zakazów małżeństw między krewnymi. Postawa ta stanowiła wyzwanie dla jednego z najsilniej odczuwanych obowiązków wobec rodu, a mianowicie obowiązku zachowania dla potomków zdobytego przez przodków majątku. Świeccy posiadacze szybko zapominali więc o istniejących związkach pokrewieństwa, nawet gdy chodziło o połą-

czenie swoich dzieci, jeśli wymagały tego rodzinne interesy, mimo że ludzie Kościoła określali planowany związek jako kazirodczy.

Dążenie do pokoju i jego następstwo — konieczność wymiany kobiet — nie były więc jednakowo oceniane przez ludzi Kościoła i przez świeckie społeczeństwo. Podczas gdy pierwsi wykluczali wszelkie związki małżeńskie między zbyt bliskimi krewnymi, dla drugich pokrewieństwo stanowiło często wręcz zachętę do popierania tego rodzaju związku. Do konfliktu między tymi dwiema postawami dochodzi pod koniec XI wieku, przy okazji małżeństw królów i książąt. Z czasem Kościół zmniejszył swe wymagania. W 1215 roku IV Sobór Laterański ograniczył zakaz ezogamii z siódmego do czwartego stopnia pokrewieństwa. Wolno więc było teraz ożenić się z krewną czwartego rzędu. W zamian jednak nawet najniższy rangą chrześcijanin nie mógł już udawać, że nie zna swoich związków pokrewieństwa. Kościół wprowadził bowiem nową instytucję ułatwiającą mu sprawowanie kontroli nad legalnością związków małżeńskich, ustanawiając zapowiedzi, które powinny odbyć się wcześniej, aby mieć pewność, że słabo poinformowani narzeczeni nie ryzykują „kazirodztwa”.

Małżeństwo, obok obietnicy i zobowiązania do pokoju, angażowało również status i honor rodzin. Zarówno rodzina oddająca kobietę, jak i ta, która ją przyjmowała, uważnie oceniały prestiż i korzyści materialne uzyskiwane w wyniku tego związku. Tym, co nas tu najbardziej interesuje, jest fakt, że oddana za żonę kobieta stawała się jednocześnie przedmiotem dwojakiego przemieszczenia: przemieszczenia poziomego, które przenosiło ją od siebie do domu męża, i przemieszczenia pionowego, w górę lub w dół, czyli do rodziny zajmującej odpowiednio wyższy lub niższy szczebel drabiny społecznej. Wykazano, że strategia zawierania małżeństw w klasie rycerskiej XI i XII wieku lub wśród arystokracji miejskiej i wyższego mieszczaństwa XIV i XV wieku skłaniała ojców do wybierania na synowe najczęściej kobiet wyższego pochodzenia społecznego. Znaczna część, a może nawet i większość kobiet, ulegała w ten sposób deklasacji w wyniku małżeństwa z niższym od siebie pod względem urodzenia i pozycji społecznej mężczyzną, któremu obowiązywane były jednakże okazywać posłuszeństwo.

Temat kłótlivej i zgorzkniałej żony, nieustannie wytykającej mężowi jego niższe urodzenie, jest częsty w średniowiecznej literaturze, podobnie jak temat strachu mężczyzny przed takim uzbrojonym w herby i genealogię „smokiem”. Boccaccio przedstawił w *Corbaccio* jej doskonałą karykaturę w postaci wdowy, która ponownie wyszła za mąż i wychwała bez ustanku „szlachetność i wspaniałość swoich”, jakby pochodziła „z domu szlachetnego” czy „z rodu królewskiego”. W tym samym czasie Paolo da Certaldo zalecał, by w powtórny małżeństwie brać za żonę kobietę, „która nie byłaby lepiej urodzona niż pierwsza, tak by nie mogła ci powiedzieć: «Godzi się mi więcej niż jej, gdyż pochodzę z lepszego domu i mam bardziej zaszczytnych krewnych»”.

Przejście kobiety z jednego do drugiego rodu oznaczało nie tylko jej fizyczne przemieszczenie, lecz również przesunięcie majątkowe. Honor rodziny wymagał, by ta „wymiana” odbywała się w dwóch kierunkach. Małżeństwo, niezależnie od środowiska, epoki i obowiązującego systemu prawnego, jeśli miało cieszyć się społecznym uznaniem, wymagało, by jednocześnie z przekazaniem kobiety pewne dobra, choćby nawet niewielkie, zostały „dane” przez jedną grupę rodzinną drugiej. We wczesnym średniowieczu dobra te dawane były przez męża czy jego rodzinę rodzinie kobiety jako „wynagrodzenie” za stratę, której ta doznawała, tracąc jedną ze swych córek. W epoce następnej dobra te dawane były samej kobiecie. Jednocześnie wносиła do domu męża dobra ruchome i nieruchome, pewne sumy pieniężne, które „dawała” małżonkowi lub pozostawały jej własnością. Miały one jej zapewnić utrzymanie w wypadku śmierci męża. Najistotniejsze znaczenie tego rodzaju wymiany dóbr i świadczeń tkwiło jednak w czym innym. Miały one mianowicie silniej związać obie rodziny, biorące udział w wymianie darów. Te ostatnie zaś, dobrze przemyślane, dawały wyraz uczuciom przyjaźni, lecz jednocześnie podkreślały położenie społeczne.

Poczynając od XII wieku, wnoszone przez kobietę wiano coraz bardziej rosło i nabierało większej wartości w porównaniu z darem męzkim i wkładem męża. Niektóre z tych ostatnich zostały również zlikwidowane przez władze, jak na przykład pochodzenia frankijskiego *genuenska tertia* (było to prawo wdowy do jednej trzeciej

dóbr męża), obalona w 1143 roku. W rękopisie kroniki donoszącej o tym fakcie skryba narysował dwie żalące się kobiety! Wiano stało się, zwłaszcza w krajach, które przejęły zasady prawa rzymskiego, najważniejszym elementem tej wymiany darów, wokół którego ogniskował się cały system prawny małżeńskich stosunków majątkowych w późnym średniowieczu. Choć nie usunęło ono całkowicie dawnych darów mężowskich, wiano zajęło jednak teraz pozycję centralną. Ewolucja ta dokonała się w XIV i XV stuleciu, gdy w południowej Francji, we Włoszech, a w końcu także i w Hiszpanii, kobieta zamężna zaczęła być klasyfikowana w zależności od danego jej przez rodzinę wiana. W krajach północnych dar mężowski przetrwał aż do czasów nowożytnych. Dodajmy, że w obu przypadkach kobieta w zasadzie traciła prawo swobodnego dysponowania dobrami wnoszonymi, a także i tymi, które zostały jej „dane” przez męża, natomiast w epoce wcześniejszej mogła swobodnie z nich korzystać, gdy zostawała wdową, a często również i za życia małżonka. Obecnie mąż zarządzał tymi dobrami i korzystał z dochodów, a po jego śmierci wdowa posiadała je tylko w użytkowaniu i nie mogła przekazywać ich w sposób dowolny w testamencie.

Przyczyny tego „wywłaszczenia” na szkodę kobiety były bardzo złożone. Często podaje się jako powód fakt, że feudalizacja stosunku do ziemi wykluczała kobiety z przekazywania dóbr, zamków i lenn. W środowiskach miejskich, które żyły z handlu i rzemiosła, korporacyjne zamknięcie się poszczególnych profesji rezerwowało wykonywanie zawodu i związaną z tym odpowiedzialność dla osób płci męskiej. Fakt wyposażenia kobiety w wiano ułatwiał wykluczenie jej z praw do dziedziczenia właściwego majątku ojcowskiego. Kobiety rezygnowały z niego na rzecz braci, a po wyjściu za mąż traciły faktyczną kontrolę nad dobrami, teoretycznie będącymi ich własnością. Mimo różnych odmian regionalnych i zwyczajowych ogólna tendencja szła wszędzie w tym samym kierunku — u schyłku średniowiecza kobieta była w znacznie mniejszym stopniu panią majątku, a w tym nawet swych własnych dóbr, niż to miało miejsce w dawniejszych epokach.

Zmniejszenie się roli ekonomicznej kobiety i jej możliwości zarządzania własnym majątkiem nieuchronnie doprowadziło do bar-

dziej pogardliwej oceny jej „wartości”. Mizoginia, która dochodzi wyraźnie do głosu w tak wielu tekstach trzech ostatnich stuleci średniowiecza, miała niewątpliwie również inne przyczyny niż spadek gospodarczej i prawnej pozycji kobiet. Jedną z nich był na przykład instynktowny strach duchownych wobec zakazanej płci. Jednakże przyczyna i skutek tego nieprzyjaznego klimatu: fakt uniemożliwienia kobiecie swobodnego dysponowania zapisanymi na nią dobrami, a nawet ograniczenia majątku, który mogła otrzymać w spadku — przyczynił się do rozpowszechnienia wrogich jej stereotypów i do rozszerzenia się konwencjonalnych, w zasadzie nieufnych i negatywnych przekonań i postaw.

W większej części zurbanizowanej Europy rodziny dały się wciągnąć u schyłku wieków średnich w prawdziwą inflacyjną spiralę wian — źródło nowej dyskryminacji ze strony mężczyzn. Dante pierwszy z żalem wspomina „dawne dobre czasy”, gdy „ojciec nie bał się wieści o narodzinach córki, gdy nie marnowano czasu i wiana, a wraz z nimi szanowano umiar”. Rodziny ulegały wspomnianej wyżej modzie, za którą winiły zresztą kobietą próżność i chciwość. Wiano oraz inne związane z małżeństwem świadczenia pozwalały im bowiem na zademonstrowanie i potwierdzenie własnej pozycji społecznej i na uzyskanie uznania tego statusu w oczach zbiorowości. Krótko mówiąc, wzmacniały i chroniły rodzinny „honor”. Z punktu widzenia kobiet oddawanych wraz z wianem mężom, którzy często nie byli w stanie niczego im ofiarować w zamian, ewolucja ta oznaczała — w kategoriach handlowych — że wydanie córki za mąż bardzo drogo kosztowało. Ta bezowocna inwestycja zaczęła być widziana przez mężczyzn z rodziny niemiłym okiem, ponieważ to oni mieli obowiązek zadbać o przyszłość. Przy każdym związku małżeńskim wchodził w grę honor rodziny. Jednak bez przesady można by powiedzieć, że zajęci obroną honoru mężczyźni kazali płacić za to kobietom wysoką cenę.

Honor ten zresztą nie polegał wyłącznie na pozycji majątkowej i znaczeniu danego rodu. Równie ważny był tutaj aspekt seksualny. Zależał on także od postępowania kobiety w dziedzinie, w której ten związek powinowactwa się urzeczywistniał. Gdy z jednej strony ustaliła się zasada dziedziczenia w linii męskiej, z drugiej — po-

dejmowano również dyskusje nad przejętymi od starożytności teoriami medycznymi na temat czynnego lub biernego udziału kobiety w poczęciu. W przekonaniu wielu „krew” ojcowska miała się zachowywać w nienaruszonym stanie w zapłodnionej kobiecie, której rola ograniczała się tylko do umożliwienia dziecku rozwoju i dojrzewania. Każdy „dobry ród” obawiał się, by poza jego wiedzą nie splamiła go obca krew. Zrodzeni poza małżeństwem synowie mężczyzny niewątpliwie komplikowali delikatny mechanizm dziedziczenia, ale łatwo ich było zidentyfikować. Nieślubne dzieci żony były tym bardziej niebezpieczne, że ich matka starała się ukryć swój występki, i że przychodziły na świat w wyniku oszustwa, a jeśli udało się im przeżyć, uważano je za owoc podwójnej hańby, ponieważ narodziły się z grzechu cielesnego i ze zdrady żony w stosunku do rodziny, do której weszła. Wierność seksualna kobiet stanowiła centralny punkt rodzinnych zaleceń. Ich ciało powinno być nieustannie strzeżone, by uniknąć oszukańczych występki, mogących zaszkodzić dobrej krwi rodu.

Postawione w niełatwej sytuacji często nierównych związków zamężne kobiety były obowiązane okazywać lojalność i oddanie interesom obu rodzin, które spokrewniły się za ich pośrednictwem. Tego rodzaju wymogi mogły czasem stanąć w konflikcie z obowiązkiem miłości i posłuszeństwa w stosunku do męża, gdyż zaczęły w tej dziedzinie wywierać swój wpływ również idee, które odnośnie do aktu małżeńskiego wypracowywali stopniowo ludzie Kościoła. Pod koniec zajmującej nas epoki zmiana świadomości ludzi świeckich w tym względzie naruszała zasadę posłuszeństwa własnemu rodowi.

Dopóki była dziewczyną, od kobiety wymagano bezwzględnego posłuszeństwa wobec ojca, brata czy opiekuna. Później musiała zrezygnować ze swych osobistych aspiracji, by zaakceptować mężczyznę, którego jej wyznaczono. Jak już pokazaliśmy, Kościół ingerował w to, odradzając małżeństwa kuzynów, a od końca XI wieku z naciskiem zaczął podkreślać również konieczność pełnej i rzeczywistej zgody obojga młodych małżonków, a także konieczność zaprzestania zawierania małżeństw w wieku, w którym ich zgoda nie miałaby

żadnej wartości. Dla Kościoła założenie nowej rodziny mogło mieć miejsce wyłącznie przy poszanowaniu wolności zawierających małżeństwo stron. W pierwszym rzędzie byli to przyszli małżonkowie, a nie rody. Ta, przynajmniej teoretyczna, zmiana opinii, stanowiła w gruncie rzeczy prawdziwą rewolucję. Przyznawała ona bowiem kobiecie równą mężowi pozycję w udzielanym przez Kościół sakramencie małżeństwa. Przyjrzyjmy się jednak praktycznym skutkom tej przemiany.

Zwyczaj przywłaszczania sobie kobiety drogą gwałtu, bardzo rozpowszechniony we wczesnym średniowieczu, stał się znacznie rzadszy pod koniec tej epoki i nie spotykał się już z uznaniem społeczno-religijnym. Jednakże porwanie kobiety, często praktykowane dla wymuszenia zgody rodzin, a także milczenie kobiety, interpretowane przez najwybitniejszych teologów jako pełne skromności wyrażanie zgody, powstrzymują nas przed zbyt optymistyczną oceną rzeczywistej sytuacji, w której kobiety miałyby uzyskać pewien głos w sprawie małżeństwa. Jeszcze w czasach rozkwitu Renesansu teksty źródłowe przepelnione są dość ponurymi opowieściami o dziewczętach oddawanych wbrew ich woli mężowi lub do klasztoru. Nawet wprowadzone czy przystosowane przez Kościół obrzędy mające gwarantować wolność wyrażenia zgody, bywały czasami wypaczane dla własnych celów.

Między XI a XIV wiekiem obrządek małżeństwa zośrodkował się wokół kilku zasadniczych elementów tego czasami krótkiego, a czasami bardzo długiego procesu, który prowadził do powstania nowej pary małżeńskiej. W Normandii na przykład ściśle prywatna przez całe wczesne średniowiecze tradycyjna ceremonia przekazania dziewczyny przez ojca czy opiekuna mężowi została przez Kościół wzbogacona o pewne dodatkowe obrzędy i zaczęła odbywać się w przedsionku kościoła parafialnego. Ksiądz przyjmował tam narzeczonych, którzy wyrażali przed nim swą obopólną zgodę. Publiczny charakter miejsca, udział świadków, także w osobie księdza, uroczysta ceremonia — niewątpliwie nadawały nieznanie wcześniej znaczenie głosowi kobiety. Głos ten jednak nie wszędzie i nie we wszystkich środowiskach mógł się wyrazić w tak sprzyjających warunkach. Ceremonia ta na przykład wśród możnych włoskich

jeszcze w XVI wieku odbywała się tylko w rodzinnym gronie i w obecności jednego tylko notariusza. Ze względu zaś na formalizm, który towarzyszył religijnemu obrzędowi wyrażenia zgody, Kościół miał ograniczone możliwości wywierania praktycznego wpływu w dziedzinie, w której rodziny walczyły o zachowanie swej swobody działania i kontroli. Potrzebne będą stulecia kazań, by utorowało sobie drogę wewnętrzne przekonanie, że związek małżeński powinien nie tylko być zawierany bez żadnej presji zewnętrznej, lecz również powinien opierać się na wzajemnym pociągu i skłonności.

Jednakże cele, jakie Kościół wyznaczał małżeństwu, nie pozwalały mu w pełni pozytywnie przyjmować teorii o uczuciowych i zmysłowych podstawach małżeństwa. „Lepiej jest się ożenić, niż gorzeć”, powiedział święty Paweł, usprawiedliwiając małżeństwo, choć uznając je jednocześnie tylko za „mniejsze zło”. Albowiem w przekonaniu średniowiecznego kleroika gorzeć w małżeństwie było rzeczą niewiele tylko lepszą od zaspokajania żądzy cielesnych poza tymże związkiem. Jedyne troska o zrodzenie dzieci i zapewnienie prawowitego potomstwa mogła usprawiedliwiać ten niższy stan. Z drugiej strony koncepcja sakramentu małżeństwa skłaniała jednak Kościół do uznania za prawomocny, a więc nierozzerwalny, związek oparty na rzeczywistej zgodzie współmałżonków, wyrażonej w obecności świadków. Zdecydowanie cielesne cele i swoiste związane z małżeństwem obrzędy podważały jednak formy, które Kościół starał się temu związkowi nadać. Publicznie wyrażona obietnica małżeństwa, przypieczętowana kielichem wina, przepołowionym owocem lub wymianą niewielkich podarunków ofiarowywanych sobie przez młodych narzeczonych, stanowiły zobowiązanie do małżeństwa, uznawane za równoważne z religijnymi zaręczynami, jakie zaczęły się ustalać. Procesy wszczęte przed trybunałami biskupimi, którym podlegała jurysdykcja w tej dziedzinie, świadczą o szczerości wielu tych zakochanych, którzy wzajemnie się sobie oddawali za pośrednictwem obrzędów ludowego związku i często żyli w tym związku, nie uświęcając go żadnym innym sakramentem. Procesy te dają również świadectwo faktu, iż niektórzy wykorzystywali te obrzędy, by ożenić między sobą dzieci, czasami przy zupełnym za-

skoczeniu tych ostatnich. Kler, który potępiał cielesne porywy, lecz w równym stopniu czuł odrazę do nadużywania władzy rodzinnej, znalazł się w pułapce. Często musiał bowiem uprawomocnić tego rodzaju rytualne związki, mimo że krytykował kierujące nimi pobudki. Dwuznaczność religijnego stanowiska zostanie wyjaśniona dopiero w XVI wieku przez Sobór Trydencki. Zbliży on pozycje Kościoła do pozycji rodziny, kładąc kres względnemu liberalizmowi, który charakteryzował praktykę rytualnych związków u schyłku średniowiecza.

Należy więc silnie podkreślić rewolucyjny charakter, jaki zarówno w stosunkach rodzinnych, jak i w stosunkach między przedstawicielami obu płci miał wymóg wyrażenia zgody, w tym również i przez kobietę. Jednakże, jak zdecydowanie podkreślił Renę Nelli, to przecież nie duchowni wymyślili małżeństwo z miłości. Choć śmielsi, skorzy do inicjatywy młodzieńcy byli niewątpliwie w stanie wymusić poszanowanie własnych pragnień za pomocą świadomie użytych słów i gestów (cielesna namiętność, której tak bardzo obawiali się duchowni, zdołała po cichu wśliznąć się niemalże do formuł ślubnych), faktem jest jednak, że nieufność wobec sfery seksualnej uniemożliwiała duchownym uznanie wszystkich konsekwencji swej doktryny o podstawach sakramentu małżeństwa.

Czyżby, jak niedawno stwierdził antropolog Jack Goody, Kościół pragnął, by było zawierane jak najmniej małżeństw, niezbędnych, jak powiedzieliśmy, do zapewnienia przetrwania gatunku ludzkiego aż do kresu dziejów i by małżeństwa te pozostawały jak najmniej płodne, by zwielokrotnić okazje, w których dobra zainteresowanych przypadłyby jemu samemu? Te godne Machiavellego projekty umacniały w duchownych strach przed seksualizmem i ciałem kobiety i sprawiały, że mnożyli oni przeszkody w toku życia małżeńskiego. Uważali się za sędziów praktyk seksualnych również i w ramach związku małżeńskiego; za jedynych, którzy mogli uprawomocnić życie seksualne. Jednak czy świeckich łatwo było przekonać?

Jak wykazał J.-L. Flandrin, już od wczesnego średniowiecza ludzie Kościoła ustalili swoisty, w teorii bardzo ograniczony, kalendarz dni, w których małżonkom wolno było współżyć, nie wzbudzając zastrzeżeń Kościoła. Sprawdzenie jednakże rzeczywistego

zasięgu tych zakazów, znanych nam przede wszystkim za pośrednictwem represyjnej literatury penitencjarnej, przewidującej pokutę za wszelkie możliwe wykroczenia przeciw tym zakazom, jest zupełnie inną sprawą. W późniejszych stuleciach, które nas tu zajmują, napomnienia spowiedników mniej pedantycznie zwracały uwagę na zakazane dni, lecz pozostawały bardzo czujne w sprawie dozwolonych praktyk, pozycji i chwil małżeńskiej miłości. Przynajmniej raz w roku, poczynając od XIII stulecia, wierny obowiązany był wyznać spowiednikowi swe wykroczenia w tej dziedzinie. Sędzią odchyłeń osób zamężnych miał być zatem człowiek nieżonaty, któremu przy tym od XI wieku reformatorzy gregoriańscy nie przestawali przypominać jego własnego ślubu wstrzeźliwości i czystości seksualnej — a więc człowiek, który miał na zawsze zrezygnować z założenia rodziny i z wszelkiej cielesnej rozkoszy. Jednakże utrzymujący konkubiny i potomstwo księcia byli jeszcze liczni w XIII wieku. *Lamentations de Mahieu*, dzieło pewnego księdza z Boulogne, którego Sobór w Lyonie w 1274 roku zmusił do dokonania wyboru między żoną a prebendą, daje wyraz przeżywanego przez kler wewnętrznego rozdarcia między świeckimi pragnieniami a obowiązkami duchownego statusu. Nie ulega wątpliwości, że obecność tak wielu żyjących w związku z kobietą duchownych (nie mówiąc już o księżach zręcznych w uwodzeniu swych pięknych parafianek; archetypem jest tu proboszcz z Montailou) skłaniała również i świeckich do oceniania *cum grano salis* i do traktowania na wesoło i z przymrużeniem oka, jak w *fabliaux* i w opowiadaniach, własnych wyczynów na śliskim polu seksualnej i małżeńskiej moralności.

Wśród świeckich porządek życia rodzinnego akceptował praktyki inicjacyjne i pierwsze doświadczenia seksualne, które później wydadzą się pokoleniom duchownych i „naukowych” obserwatorów wyzwaniem dla zdrowego rozsądku. Jak to możliwe, że tak surowe w sprawie małżeństwa i w sprawie „ustatkowania się” własnych dzieci rodziny zezwalały na bardzo daleko posunięte formy miłosnych zalotów? Że młody wasal, gdy przyuczał się do użycia broni u swego seniora, poznawał również tajniki miłosnych rozkoszy i cierpień u zamkowej damy? Że dziewczyna z dworskich romansów w zagubionym w puszczy domu dawała gościnnie utrudzonemu ryce-

rzowi, przyjmowała go do swego łoża i oddawała mu ciało we wszystkich grach miłosnych „z wyjątkiem jednej”? Że w wielu miejscach pary młodych wieśniaków dzieliły to samo legowisko w zaciszu stajni, bez żadnej, wynikającej z tego ciąży? We wszystkich tych poddanych samokontroli miłosnych związkach to właśnie kobiety przewodziły grze seksualnej, wyznaczając granicę między marzeniem, pragnieniem i posiadaniem, której nie wolno było przekroczyć. Faktem jest również, że rodziny tolerowały te przygody, wcale nie będące tylko fikcją literacką, co zmusza nas do pewnego zrelaty-wizowania naszej oceny ich małżeńskich strategii. Nie wykluczały one bowiem ani popędu, ani inicjacji, ani też miłosnych igraszek, jak długo w gruncie rzeczy grupa rodzinna zachowywała ostateczną kontrolę nad zainwestowaniem ciała i majątku kobiety w innej rodzinie. Całą resztę w gruncie rzeczy uważano za sprawę księży i poetów.

Zrodzenie godnych potomków — takie było wielkie zadanie, jakiemu musiały sprostać rodziny w czasach, gdy śmierć była nieubłaganym i codziennym gościem. Sercem średniowiecznego domu była komnata sypialna, w której kobieta żyła, pracowała, poczynała i rodziła dzieci i w której umierała. Bardzo niewiele wiemy o biologicznym życiu zamężnej kobiety, o skutkach, jakie miały dla jej ciała i postępowania wyznaczone jej funkcje. Źródła są w tym względzie niejednolite, rozproszone i często wzajemnie sprzeczne. Wszędzie jednak widać, że jej rola zapewnienia rodowi potomstwa wzbudzała najostrzejsze dyskusje, stanowiła przedmiot najsilniejszej cenzury, największych zabiegów i pochwał.

Kluczem, który wprowadzał ją w tę rolę, było więc małżeństwo. We wczesnym średniowieczu prawa barbarzyńskie i statuty synodalne, opowiadania hagiograficzne i różne opisy sprawiają wrażenie, że wiek i dojrzałość młodych były mniej więcej jednakowe przy zawiązywaniu pierwszego związku małżeńskiego. Wyjątek stanowiła niewątpliwie arystokracja, w której dziewczęta były wydawane za mąż już w bardzo młodym wieku. W środkowym okresie średniowiecza zaznaczył się niewątpliwie przewrót w tej dziedzinie. Jak Europa długa i szeroka młodziutkie dziewczęta były wydawane za znacznie starszych od siebie mężczyzn. We Flandrii czy w Anglii, we

Włoszech, we Francji około 1200 roku arystokracja i miejski patrycjat wydawał za mąż córki zaledwie po osiągnięciu przez nie wieku dojrzewania. Wiek ten waha się między dwunastym a trzynastym rokiem życia — wiek, który zgodnie z prawem kanonicznym pozwalał na zawarcie związku małżeńskiego lub na złożenie ślubów zakonnych — i często powraca na stronicach żywotów świętych kobiet, które wywodzą się co prawda w większości z „dobrych rodzin”. O wiele rzadsze są przed XIV wiekiem informacje dotyczące małżeństw w klasach wiejskich i miejskiego plebsu. Naszym zdaniem, również i w tych klasach wiek dziewcząt w chwili ich pierwszego za-mążpójścia rzadko kiedy przekraczał siedemnaście lat, mimo demograficznej presji, która skłaniała do pewnego opóźniania małżeństw.

Od końca XII wieku mężczyźni ze swej strony dawali się „złapać w sidła małżeństwa” w wieku starszym niż w epoce poprzedniej. Potomkowie klasy rycerskiej dawali tego przykład, odkładając małżeństwo na czas, gdy objęli jakieś lenno lub gdy znaleźli jakąś dziedziczkę, która pozwoliłaby im na ustabilizowanie się. Podobnie — jak w poprzednim przypadku — rzadkie są niestety informacje na temat zwyczajów obowiązujących wśród innych klas społecznych przed XIV wiekiem. Jednakże gatunek literacki *fabliauz*, poczynając już od XIII stulecia, często szydził z małżeństw między osobami o dużej różnicy wieku, które łączyły zniedołężniałego starca i młodziutkie dziewczę.

Więcej informacji mamy z okresu po „czarnej śmierci”, z drugiej połowy XIV i z XV wieku. Częstsze spisy ludności, które choć rzadko tylko odznaczają się bogactwem i jednolitością florenckich katastrów XV stulecia, pozwalają jednakże na zorientowanie się, jaki był przeciętny wiek zawierania małżeństw. Kobiety średnio wychodziły za mąż poniżej osiemnastego roku życia, przy czym wśród chłopów i miejskiego plebsu zaznacza się tendencja do podniesienia tego wieku o rok czy dwa, a wśród bogatszych warstw społeczeństwa — do przyspieszenia go do około piętnastu lat. Lektura rodzinnych dzienników i pamiętników, przede wszystkim tokańskich, pozwala wreszcie na pewniejsze stwierdzenie wieku małżeńskiego kobiet. Wśród florenckiego mieszczaństwa między 1340 a 1530 rokiem wyszło za mąż około 136 młodych kobiet przy przeciętnym wieku

17,2 lat. W tym długim okresie wahania w tym względie były bardzo niewielkie, choć zauważa się tendencję do pewnego opóźniania ślubu. Około 1500 roku florenckie kobiety średnio wychodziły za mąż o rok później w porównaniu z sytuacją przed XV wiekiem. Ta ogólna stabilizacja jednakże zaznacza się wyraźniej niż późniejsza tendencja do podnoszenia się wieku małżeńskiego.

Podobne badania w odniesieniu do równie licznej grupy młodych mężczyzn z tej samej klasy mieszczaństwa kupieckiego pokazują, że pierwsze małżeństwo zawierali oni w wieku średnio powyżej dwudziestu siedmiu lat. Wiek ten ulegał większym wahanom niż wiek dziewcząt. Obniżył się on, na przykład, po okresie zwiększonej śmiertelności, a w ostatnim trzydziestoleciu XV wieku wykazywał przeciwną tendencję niż w przypadku kobiet. W każdym razie pozostaje faktem, że niemal stale przewyższał o dobre dziesięć lat wiek kobiet.

Zbliżający się do trzydziestki, dorosły mężczyzna wprowadzał zatem do swego domu młodszą dziewczynę. Ta późnośredniowieczna małżeńska asymetria ciekawie przypomina obyczaje rzymskie epoki klasycznej. Czyż zatem należy się dziwić, że w późnośredniowiecznej literaturze moralizatorskiej i w traktatach o prowadzeniu domu powracały napomnienia, które czerpały inspirację bezpośrednio z *Polityki* Arystotelesa czy z *Ekonomika* Kseno-fonta? Racjonalizując zwyczaje swego środowiska i czasów, ludzie w rodzaju L. B. Albertiego w *Libri della famiglia* (*Księgi rodziny*) wynosili rzeczywistość do rangi modelu. Mężczyzna powinien poczekać do osiągnięcia pełni wieku dojrzałego, by się ożenić, a kobieta, przeciwnie, powinna zostać oddana mężowi jako młode „dziewczę”, by nie uległa zepsuciu w oczekiwaniu na małżeństwo, „gdyż [kobiety] nabierają złych nawyków, gdy nie mają tego, czego wymaga natura”. Niektórzy ubolewali z powodu tej ewolucji, którą uważali za nowość skłaniającą współczesnych do wydawania córek za mąż w coraz młodszym wieku. Wszyscy jednakże zgadzali się, że dla utrzymania autorytetu w rodzinie i dla zrodzenia zdrowych dzieci lepiej jest, by mężczyzna opóźnił wiek ożenku. Starszy wiek zawierania małżeństw — który będzie będzie charakteryzować zachodnioeuropejską społeczność również i w epoce nowożytnej —

wydaje się zatem między XIII a XV wiekiem zwyczajem, a zarazem i normą, dotyczącą tylko męskiej części społeczeństwa.

Nieobecny prawie procent pierwszych urodzin we florenckich rodzinach przed ósmym miesiącem po zawarciu małżeństwa wskazuje na rygorystyczną kontrolę sprawowaną ze strony rodziny nad tymi bardzo młodymi dziewczętami, które często poznawały narzeczonego dopiero w dniu, gdy miały przyjąć od niego ślubny pierścionek. Z drugiej strony jednak dość duży przedział czasu między zawarciem małżeństwa a urodzeniem pierwszego dziecka wskazuje, że dziewczęta te często jeszcze nie osiągnęły dojrzałości fizjologicznej, niezbędnej do zajścia w ciążę. Nie przeszkadzało to jednak mężom w natychmiastowym podejmowaniu z nimi współżycia małżeńskiego. Po urodzeniu pierwszego dziecka kolejne ciążę i narodziny następowały po sobie w przyśpieszonym tempie. I tak, w wieku dwudziestu dziewięciu lat, w 1461 roku, pewna mieszcanka z Arras została wdową po urodzeniu dwanaściorga dzieci w ciągu trzynastu lat małżeństwa. Nie było w tym nic nadzwyczajnego. Między XIV a XV wiekiem dość rzadkie jeszcze francuskie dzienniki rodzinne i bardzo liczne pamiętniki włoskie przynoszą niezliczone świadectwa tej wielkiej płodności, którą odznaczały się kobiety, przynajmniej z bogatych środowisk miejskich. Florencka kobieta z dobrej rodziny, jeśli wyszła za mąż w wieku siedemnastu lat i nie straciła męża przed okresem menopauzy, miała duże szanse wydania na świat średnio dziesięciorga dzieci przed osiągnięciem trzydziestego siódmego roku życia, czyli o jedno dziecko więcej w porównaniu z francuskimi wieśniaczkami epoki nowożytnej, wychodzącymi za mąż siedem czy dziesięć lat później niż włoskie mieszcзки. Systematyczne bardzo wczesne wydawanie za mąż córek miało zatem wyraźne skutki w dziedzinie płodności i liczby narodzin. Obniżając wiek małżeński, rodziny mniej lub bardziej świadomie starały się zrównoważyć straszne spustoszenia spowodowane wysoką śmiertelnością w tej epoce.

Nadzieje te były jednak bardzo płonne, gdyż nawet w dostatnich rodzinach mieszczan jednego z najbogatszych miast Europy liczne związki małżeńskie przedwcześnie się kończyły, a liczba urodzonych dzieci była niższa od dziesięciu, jak to miało miejsce w rodzinach

długowiecznych. Ogólnie rzecz biorąc, florenckie pary małżeńskie, dotknięte czy też nie przedwczesną śmiercią jednego z małżonków, wydawały na świat przeciętnie siedmioro dzieci. Liczba ta jest nadal duża, lecz, jak zobaczymy, potomstwo to szybko ulegało zdziesiątkowaniu i nieliczni tylko przeżywali własnych rodziców.

Na razie jednak zaznaczmy, że ciąży zajmowały połowę życia zamężnych kobiet przed osiągnięciem czterdziestego roku życia. W pewnych znamienitych rodzinach z francuskiego rejonu Limoges, dobrze znanych z dzienników, przerwa między kolejnymi porodami trwała średnio dwadzieścia jeden miesięcy. Taka była również średnia florencka obliczona na przykładzie 700 przypadków narodzin w zamożnych rodzinach. Spada ona nawet poniżej osiemnastu miesięcy, jeśli odliczymy wyjątkowe przerwy spowodowane nieobecnością męża z powodu interesów, lub jeśli weźmiemy pod uwagę tylko te pary, które żyły razem przez cały okres naturalnej płodności. W przypadku Florencji, jak i Limoges, poczęcia następowały po sobie znacznie szybciej niż dwa czy trzy stulecia później. Praktycznie oznacza to, że okres ciąży zakończony porodem i okresem połogu stanowił normalny stan kobiety przez dziewięć na osiemnaście miesięcy.

Inną konsekwencją tego stanu rzeczy był fakt, że przez połowę życia małżeńskiego para, teoretycznie, nie powinna ze sobą współżyć, by nie uszkodzić płodu, przynajmniej od chwili, gdy odczuwało się jego ruchy. Nieposzanowanie tego zakazu było wprawdzie uważane od czasów Alberta Wielkiego — około połowy XIII wieku — za grzech powszedni, w każdym razie było jednak za grzech uważane. Jeśli matka karmiła, para małżeńska również powinna była w zasadzie powstrzymać się od współżycia, gdyż narodziny nowego dziecka groziły skróceniem okresu karmienia i wystawiały na niebezpieczeństwo życie poprzedniego dziecka. Czy nasze francuskie i włoskie pary małżeńskie przestrzegały jeszcze tych zwyczajowych zakazów? Trudno jest to ocenić. Współcześni przywoływali niekiedy dawne tabu, które wydawały się ciągle jeszcze aktualne, lecz dotyczyły przede wszystkim niebezpieczeństwa stosunków seksualnych w okresie menstruacji. Wybitny kaznodzieja Bernardyn ze Sieny, a także kupiec Paolo z Certaldo zgodnie przypominają, jeden kobie-

tom, a drugi mężczyznom, że jeśli się „poczęło dziecko w tym okresie, to narodzi się ono potworne lub trędowate, chore lub pokryte strupami” i że „nigdy dziecko spłodzone w tym okresie nie rodzi się bez wyraźnego i poważnego uszczerbku”. Plama ta jest hańbą dla ojca, który nie uszanował zakazu i „mógł również sobie samemu poważnie zaszkodzić...”.

Poszanowanie religijnych zakazów jest bardziej wyraźne i bardziej wymierne w tym, co dotyczy przestrzegania „okresów zakazanych”, to znaczy Adwentu i Wielkiego Postu, kiedy to Kościół zabraniał zawierania małżeństw i zalecał, nie czyniąc z tego obowiązku, wstrzeźliwość płciową. Łatwo jest wywnioskować rzeczywisty skutek tych zakazów na podstawie liczby zawieranych małżeństw i poczęć. I rzeczywiście, zarówno w rejonie Limoges, jak i w Toskanii, zauważamy znaczący spadek małżeństw w grudniu i w marcu oraz zmniejszenie się liczby poczęć w okresie Wielkiego Postu. Przynajmniej więc mieszkańcy miast — żyzny teren działalności kaznodziejów — dawali posłuch zaleceniom Kościoła.

Nasze przykłady par małżeńskich, zarówno francuskich, jak i tokańskich, świadczą również o tym, że nie starały się one unikać poczęć, uciekając się do różnych środków antykoncepcyjnych — aborcyjnych pozycji, maści, prezerwatyw, uroków — do których, według świadectwa ich klientów i sędziów, uciekały się prostytutki oraz kobiety oskarżane o magię i czary. Wszystkie sobory od wczesnego średniowiecza aż do XII wieku nieustannie ponawiały zakazy i kary, które miały uderzać w postępkę zmierzającą do uniknięcia lub usunięcia ciąży. Poczynając od XIII wieku, znajomość arabskich traktatów medycznych i moda na Owidiusza upowszechniły, być może, w pewnych środowiskach praktyki antykoncepcyjne. W każdym razie dyskusje na ten temat skłoniły teologów do pewnego złagodzenia stanowiska. Niektórzy nie zakazywali już współżycia parom bezpłodnym lub uznawali *coitus reservatus*. Para małżeńska mogła więc szukać we współżyciu przyjemności, a nie tylko prokreacji. Inni przestali utożsamiać antykoncepcję z dzieciobójstwem. W każdym razie, aż do końca omawianego okresu kaznodzieje z całą siłą podkreślali grzech śmiertelny współżycia seksualnego „przeciw naturze”, które przeciwne było „formie małżeństwa”. Bernardyn

wyjaśniał, zwracając się do swoich słuchaczek: „Posłuchajcie! Zawsze, gdy ludzie łączą się ze sobą w sposób, w jaki nie może dojść do poczęcia, popełniają grzech śmiertelny. Czy powiedziałem wam to jasno? Kto tak czyni, gorzej czyni, niż gdyby zrobił to z własną matką we właściwy sposób. (...) A zatem, kobieto, naucz się tego dzisiaj i zapamiętaj to sobie: jeśli twój mąż zażąda od ciebie czegoś, co byłoby grzechem przeciw naturze, nigdy mu na to nie pozwól”. Jedynym przypadkiem więc, gdy kobieta może i powinna złamać swój obowiązek posłuszeństwa mężowi, nawet ryzykując życie, była sytuacja, gdy mąż zmuszał ją do stosunku cielesnego w pozycji, która „łamie Boży porządek”, „przemienia kobietę w zwierzę czy w mężczyznę” i uniemożliwia jej poczęcie.

Sodomiczne czy inne „przeciwne naturze” praktyki małżonków chrześcijańskich były zwalczane przez tych kierowników sumień, gdyż przypisywali im oni cele antykoncepcyjne. Nie wydaje się jednak, by tego rodzaju praktyki wywarły większy wpływ na płodność ówczesnych par! Średnie przerwy między kolejnymi porodami utrzymywały się stale jednakowo aż do przedostatniego dziecka, co dowodzi, że małżonkowie nie uchylali się raczej, za pomocą różnych sztuczek, od obowiązku prokreacji. Prawdą jest, że bogaci mieszkańcy z rejonu Limoges i florency kupcy mieli środki materialne pozwalające na wychowanie licznych potomstwa. Również i z tego powodu trudno nam jest uogólniać, wychodząc od ich przykładu, odnośnie do ogólnej sytuacji różnych rejonów i środowisk społecznych średniowiecznej Europy.

Istnieje całkowicie naturalny i uznany sposób zwolnienia tempa narodzin — pozwolić, by matka karmiła niemowlę. Jednakże w schyłkowych stuleciach średniowiecza karmicielka, postać dobrze znana z *chansons de gestes* i z dworskich romansów, przestała być przywilejem arystokracji. By znowu odwołać się do przykładu Florencji, tamtejsze rodziny patrycjuszowskie w XV wieku gościły zazwyczaj karmicielkę i w następnym stuleciu w całym średnim mieszczaństwie upowszechnił się zwyczaj korzystania z usług wiejskiej kobiety — karmicielki. Miało to dwojaki skutek. Ubogie kobiety, które przez długi czas karmiły swe dziecko, gdy to ostatnie umierało, oddawały swój pokarm za zapłatą. Zyskiwały w ten spo-

sób nie tylko zarobek, lecz również możliwość oddalenia terminu kolejnego porodu. Natomiast rodziny bogate, rodziny posiadaczy, które, przeciwnie, szczyły się licznym potomstwem i płodnością swych kobiet, mogły dzięki temu skrócić okres między porodami, a więc zwiększyć liczbę dzieci. Zresztą to właśnie w łonie najbogatszych rodzin obserwuje się w piętnastowiecznej Toskanii najliczniejszy procent dzieci. Łoże biedaka było wówczas mniej płodne niż łoże możnych.

Pełen porodów płodny okres wydanej za mąż przed osiemnastym rokiem życia kobiety kończy się, jak powiedzieliśmy, jakieś dwadzieścia lat później. Jednakże z tych wszystkich wydanych na świat dzieci nieliczne przebywają razem z nią pod ojcowskim dachem. Średniowieczne macierzyństwo przedstawiało się w formie linii przerywanej. Matki oddawały mamkom swoje dzieci zaraz po chrzcie i odzyskiwały je dopiero, jeśli dziecko to wyżyło, półtora roku lub dwa lata później. Tymczasem niektóre ze starszych dzieci padały ofiarą jakiejś choroby lub epidemii zarazy, okresowo dziesiątkującej ludność. W ten sposób liczne potomstwo — dziesięcioro, piętnaście-ro dzieci — pozostawało w gruncie rzeczy czysto teoretyczne. Stanowi ono twór dokonanej przez historyków demografii rekonstrukcji! W codziennym wirze narodzin i śmierci w domach późnego średniowiecza pozostawało przy życiu, jak tego dowodzą spisy ludności, średnio nieco powyżej dwojga dzieci, natomiast włączane przez ojca i matkę do testamentu potomstwo rzadko kiedy przekraczało ten wąty bilans.

Dzienniki rodzinne pozwalają na stwierdzenie, że w klasie kupieckiej co najmniej jedna czwarta małych, oddanych mamkom Florentczyków umierała u karmicielki. Inne dane są jeszcze smutniejsze: 45 procent dzieci urodzonych w tych zamożnych rodzinach nie osiągało dwudziestego roku życia. Śmierć stale groziła więc nowo narodzonemu życiu i trzymała się również niedaleko od rodzącej matki. Wprawdzie śmiertelność kobiet przy porodzie prawdopodobnie była rzadsza, niż się sądzi, jednakże poród stanowił nawet dla bogatych kobiet zagrożenie życia. Co trzecia florencka żona umierała wcześniej niż mąż, najczęściej przy porodzie lub w wyniku powikłań poporodowych. Dodajmy do nich kobiety, które

przez lata będą cierpieć na *mai delia matrigha* (ból macicy), jak w 1312 roku diagnozuje pewien mąż, którego nieszczęsna małżonka wydała na świat piętnaścioro dzieci w ciągu dwudziestu trzech lat. Przeciętnie, w tych dobrze sytuowanych rodzinach, co siódma lub co ósma kobieta padała ofiarą działalności prokreacyjnej. I najczęściej pociągało to za sobą również śmierć niemowlęcia.

Trud ciąży i porodów dawał zatem kobiecie tylko 50 procent szans, że dziecko dożyje wieku dorosłego. Rozumiemy zatem to poczucie chrześcijańskiego pogodzenia się z losem, za którym chronili się tracący kolejne dzieci rodzice, a które zbyt pochopnie skłonni jesteśmy uznawać za nieczułość. Niewątpliwie odsyłanie świeżo urodzonych niemowląt do dalekiej niańki nie sprzyjało rozbudzaniu macierzyńskich uczuć czy ojcowskiego zainteresowania. Wiadomość o śmierci niemowlęcia nie rozrywała wówczas sieci związków uczuciowych, tworzących się w wyniku codziennego uczestnictwa w rozwoju dziecka, czego dowodem bywa, czasami bardzo przejmująca, rozpacz ojca po śmierci żyjącego razem z nim w domu dziecka. Jakże nie wierzyć w szczerłość ojca zmarłej w 1509 roku trzyletniej dziewczynki, Falchetty Rinuccini, który napisał: „Pewien jestem, że uleciała do nieba” i modlił się, by „ta najśłodsza gołąbeczka święta modliła się za nas do dobrego Boga i Jego najśłodszej Matki”? Jakże nie dać wiary rozpaczyci Giovanniego Morellego, gdy w 1406 roku zmarł jego dziesięcioletni syn: „Nigdy bym nie pomyślał, że odejście ode mnie wspomnianego syna, którego Bóg przeniósł do innego życia, było i jest dla mnie tak ciężkim ciosem”? Jednakże nawet najbardziej konwencjonalne i oschłe formuły, oznajmiające śmierć oddanego niańce niemowlęcia, nie są w stanie całkowicie ukryć głębokiego rozczarowania i frustracji, które często przeżywali owi rodzice, przynajmniej w ich chęci zapewnienia trwania nazwisku i rodziny. „Spodobało się Bogu zawezwać do siebie tego Lucha dnia 11 sierpnia 1390 roku, po otrzymaniu Jego błogosławieństwa i mojego etc”, głosi modlitwa żałobna pewnego ojca, a inna jest jej podobna: „14 dnia wspomnianego miesiąca i roku przyniosła go zmarłego mamka z Pian di Ripoli: myśleliśmy, że go utopiła. Pochowaliśmy go u świętego Jakuba między fosami: Niech Bóg błogosławi jemu i innym naszym zmarłym...”.

Poza tymi uprzywilejowanymi środowiskami, umiającymi wyrazić własne nadzieje i cierpienia, rzadkie są bezpośrednie świadectwa na temat stosunków między rodzicami i dziećmi. W znacznej części społeczeństwa matki same karmiły niemowlęta, lecz liczne są również i te, które nędza, choroba czy publiczne potępienie zmuszały do dość szybkiego porzucenia własnego dziecka. W jaki sposób jednak przed schyłkiem średniowiecza można odróżnić porzucenie od dzieciobójstwa? Historycy dyskutowali przez dłuższy czas nad istnieniem zróżnicowanych praktyk dzieciobójstwa, zjawiska, za pomocą którego na rozległych obszarach karolińskiej Europy miano jakoby dokonywać selekcji, uznanych za niechciane, dzieci płci żeńskiej. Usiłowano w ten sposób wyjaśnić zaobserwowany brak równowagi między grupami obu płci. Później, u szczytu średniowiecza, problem dzieciobójstwa i porzucania dzieci, często mylony ze sobą przez cenzorów, jest bardzo słabo udokumentowany. Mamy pewne świadectwa obu tych zjawisk i od XIII wieku przytułki niektórych miast otrzymały nowe zadanie położenia kresu dzieciobójstwu — grzechowi tym cięższemu, że uniemożliwiał on na wieki zmarłemu, nie ochrzczoneму dziecku wejście do raju. Instytucje te przyjmowały więc obok ubogich, pielgrzymów i rodzących kobiet również sieroty i znajdy. Jednak to dopiero u schyłku średniowiecza, za pośrednictwem szpitalnych archiwów, spisów ludności i pierwszych zrzębów stanu cywilnego, można poznać rozmiary i następstwa porzucania niemowląt.

Choć zjawisko porzucania noworodków nigdy nie osiągnęło rozmiarów znanych epoce nowożytnej, wydaje się, przynajmniej w miastach, bardzo rozpowszechnione. Przyczyniały się do tego cięższe wolnych i niewolnych służących, a także bieda, stała lub związana z chwilowym brakiem środków utrzymania. Nędzarze często zostawiali swoje pełnoprawne dzieci w przytułkach, żywiąc niekiedy nadzieje, że w przyszłości będą mogli je odebrać i że przytułek skuteczniej od nich samych będzie w stanie uchronić je od śmierci. Jednakże poziom śmiertelności w tych pierwszych wyspecjalizowanych przytułkach, jak na przykład Szpital Niewiniątek (degli Innocenti) we Florencji, był bardzo wysoki. Porzucenie dziecka niewątpliwie oznaczało zwiększenie prawdopodobieństwa jego przedwczesnej

śmierci; innymi słowy było to odsunięte w czasie dzieciobójstwo, w którym zdając na Boga i na miłosierne dusze sprawę ziemskiego zdrowia małego, rodzice mieli nadzieję na pewne przedłużenie mu życia i zapewnienie żywota wiecznego. Wśród tych „podrzutków” liczniejsze były niemowlęta płci żeńskiej. Istniała pewna dyskryminacja, która już od chwili urodzin dawała przewagę chłopcom. Trudno jednak zrozumieć podświadome, nie wyjaśnione w załączonym do niemowlęcia bileciku powody, skłaniające matkę czy rodziców do uprzywilejowywania chłopców.

Jeśli niechciane narodziny skłaniały wielu rodziców do rezygnowania z wychowawczych obowiązków, to konieczność karmienia niemowlęcia wystawiała na próbę rodzicielskie poczucie odpowiedzialności w stosunku do nowo narodzonych. Jak powiedzieliśmy, doktorzy Kościoła zachęcali rodziców do wstrzemięźliwości płciowej w okresie karmienia. To nawoływanie do ostrożności i umiarkowania zwracało uparcie uwagę rodziców na los potomstwa i powoli przygotowywało rodziny do przyjmowania z mniejszym fatalizmem losu ich dzieci. Kler zwracał również uwagę na inny jeszcze aspekt rodzicielskiej odpowiedzialności. Niezwykle zawzięcie walczył, poczynając od XV wieku, z „ciemieniem” niemowląt, często ulegających uduszeniu w łóżu rodziców lub mamki. Powtarzając z uporem rodzicom, że są oni wówczas winni zaniedbania, a nawet podejrzani o premedytację, księża i spowiednicy zdołali najwyraźniej rozbudzić wśród ludzi świeckich, którzy często przyjmowali te wypadki pobłażliwie i jako naturalne, świadomą troskę o to, by niemowlę przeżyło.

Krótko mówiąc, pod koniec średniowiecza obserwujemy powolne dojrzewanie i nabieranie świadomości w tym względzie, co umożliwi, znacznie później, pierwsze rzeczywiste praktyki antykoncepcyjne. Paradoks tkwi w fakcie, że u źródeł rozbudzenia poczucia rodzicielskiej odpowiedzialności, które od XVII wieku skłoni rodziców do robienia większych przerw między kolejnymi porodami, leżało bezwzględne poszanowanie życia. Było ono głoszone przez najbardziej gorliwych przeciwników wszelkich praktyk uniemożliwiających przyjście dziecka na świat.

Wśród licznych zaleceń i zakazów seksualnych, mających wziąć w karby stosunki między mężczyznami i kobietami nawet w ramach małżeństwa, pary te pod koniec średniowiecza liczyły się przede wszystkim z nawoływaniem do umiaru, zalecanego od końca starożytności również przez „autorytety” medyczne tym, którzy pragnęli zdrowego i liczego potomstwa. Nie oznacza to jednak, że wszystkie małżeństwa były podyktowane rozsądkiem i że wszelki czynnik uczuciowy był w „życiu rodzinnym” nieobecny. Jednak ideał dobrego małżeństwa, jaki starała się przez ostatnie trzy wieki średniowiecza narzucić literatura moralizatorska i satyryczna, ubolewał nad przesadnymi zapałami i porównywanymi do obżarstwa niepohamowanymi żądzami, które miały jakoby zakłócać wewnętrzną harmonię narządów. „Używaj sobie umiarkowanie z nią [twoją żoną] i nigdy nie pozwól sobie na ustępstwa” — taką radę daje pewien Florentczyk synom, dzięki czemu mieliby oni uchronić się od „[zaszkodzenia] żołądkowi i nerkom”, od wydania na świat samych tylko córek lub „mizernych” synów, od życia „w znużeniu i we wstydzie, w melancholii i smutku”.

Właściwe „korzystanie” z żony wymagało, by nieustannie mieć się na baczności przed jej żądaniami. Jej ciało, tak konieczne dla przetrwania rodu, podporządkowane jest bowiem zbyt niestałej naturze. Źle zarządzane przez właściwy kobietom niepełny rozum, ciało to wymaga, by jego pan, czyli mąż, ostrożnie i regularnie zaspokajał jego apetyty. Mąż ten jednak nie powinien dać się ponieść zmysłom — w przeciwnym razie straciłby autorytet...

Autorytet — oto inne kluczowe słowo, dominujące w męskiej wizji wewnątrzmałżeńskich stosunków; jedyne słowo, które zostało nam bezpośrednio przekazane. Pierwsze ze stworzeń, najbliższe oryginałowi odzwierciedlenie Boga, silniejsza i doskonalsza natura — mężczyzna — powinien panować nad kobietą. Ten natrętnie powtarzający się temat znalazł zastosowanie w zamkniętych ramach życia rodzinnego. Uzasadniał on, przy uznaniu podporządkowania kobiety mężczyźnie, wynikający z tego podział zadań. Mężczyzna miał „naturalną” władzę nad żoną. Słabość i podrzędność kobiecej natury — teoretyczne podstawy refleksji licznych, poczynając od XIII wieku, traktatów — sprawiały, że od starożytności dziedzina,

w której kobiety mogły dysponować pewną autonomią, była bardzo ograniczona.

Dziedzinę tę stanowił przede wszystkim dom, przestrzeń jednocześnie chroniona i zamknięta, w domu zaś — pewne bardziej intymne jego części, jak wspomniana już wyżej komnata sypialna, pokój do pracy, kuchnia, która czasami była usytuowana oddzielnie i w niektórych regionach znajdowała się na szczycie lub obok domu. Wprowadzenie tu świeżo zaślubionej żony pociągało za sobą zawsze pewne obrzędy, które sankcjonowały jej przyjęcie, lecz również odciły ją od świata zewnętrznego. Z racji na swą kruchość i słabość kobieta wymagała stałej opieki i kontroli. Jej wyjścia na zewnątrz powinny być ograniczone i sprawdzone: kościół, pralnia, publiczna piekarnia czy fontanna. Miejsca te mogły się różnić w zależności od jej pozycji społecznej, lecz były dokładnie wyznaczone. Miejsca te wzbudzały jednocześnie ciekawość i obawy mężczyzn, gdyż mieli oni wrażenie, że padające tam słowa wymykają się spod ich kontroli. Świadczą o tym takie teksty, jak *Evangile des quenouilles*, w której swobodnie dochodzi do głosu napawająca strachem mądrość zebranych razem kum, lub jak *Quinze joies de mariage*, gdy przytaczają przestrogi i dezaprobatę mężów wobec gwarnej paplaniny kobiet towarzyszących rodzącej lub wyruszających razem na pielgrzymkę, a zawsze spiskujących na ich nieszczęście.

Rozpowszechnionym męskim ideałem było zatem trzymanie i zatrudnianie żony w domu. Wynikał z tego rodzaj wyznaczonych jej zajęć. Podczas gdy mężowie, „ci, którzy zarabiają”, mają zdobywać poza domem dobra i bogactwa, stereotypy średniowiecznej literatury o zarządzaniu domem przypisują ich towarzyszkom troskę o zachowanie i przetwarzanie gromadzonych przez mężczyzn produktów na użytek i potrzeby rodziny. Codzienne zarządzanie zapasami, kontrola i planowanie ich użytkowania, przygotowywanie do spożycia — oto zajęcia, w których mogą się wykazać przypisywane kobietom talenty, gdy są właściwie ukierunkowane dzięki ich uległości i rozwadze. Dobra żona, kobieta zapobiegliwa, uległa i rozważna, umie zarządzać dobrami, które dzięki działalności mężczyzny napływają do domu z zewnątrz.

Zasadnicze ogniwa właściwego funkcjonowania społecznego mechanizmu — kobiety, właściwie spełniającej swe funkcje — zapewniają zatem harmonijną asymilację wytworów męskiej produkcji. Jakikolwiek marnotrawstwo z ich strony działa na szkodę całego organizmu społecznego i całości wymiany. Tak więc ustawy przeciw zbytowi dbają o zachowanie porządku społecznego, często występują przeciw kobiecej rozrzutności. Próżność, zachłanność i zbytek są biorącymi się z wynaturzenia pragnień grzechami, ale które właściwie kierowane przez kobiety życie domowe powinno regulować i ograniczać.

Familia jest również zbiorowiskiem osób i żona powinna dbać o nie oraz sprawować nad nimi kontrolę, wyznaczając rytm zajęć i obowiązków. Na pierwszym miejscu jest to mąż, który, powracając zmęczony związanymi z jego pozadomowym życiem troskami, spodziewa się znaleźć w ciepłe ogniska domowego wypoczynek i przyjemności ciepłej kąpieli, zastawionego stołu i gotowego łóża. Następnie zaś służba, gdy rodzina jest dość zamożna, by takową utrzymywać. Małżonka jest obowiązana nią kierować i karać, gdy swoim postępowaniem może ona zaszkodzić interesowi rodziny — krótko mówiąc, ma skłonić służbę do współpracy dla dobra domu. Wreszcie dzieci, których najwcześniejsze wychowanie spoczywa niewątpliwie w rękach żon. Wychowanie to znajduje znacznie większą pożywkę w dawanym przez nie przykładzie i ich miłosierdziu niż w pragnieniu przygotowania potomstwa do podstaw czytania. Zadaniem żony było zapewnienie zgodnego współżycia wszystkich tych osób o różnych potrzebach. Ona jest panią rodzinnego i domowego porządku i harmonii.

I rzeczywiście, pokój życia rodzinnego powinien uczynić z domu odbicie harmonii świata, gdyby... gdyby natura kobieca, wbrew nakładanym wędzidłom, wbrew skierowanym do niej kazaniom, nie zakłócała podstępnie tego, co było jej zadaniem podtrzymywać. Kobiety są bowiem w dużym stopniu fałszywe, niestałe i zwodnicze i „wszelkie wielkie dyshonory, hańby, grzechy i wydatki dzieją się z powodu kobiet. Przez nie rodzą się wielkie nienawiści i upadają wielkie przyjaźnie”. Te obsesyjnie powtarzane męskie zarzuty rodziły się z poczucia nieustannego wpadania w zastawione przez nie

się. Ich gadulstwo wypełnia gwarem dom i sprawia, że domowe tajemnice wydostają się na zewnątrz. Ich kłótność, wspomagana przez szaloną i egocentryczną rozrzutność, jest zdolna rozproszyć wśród codziennych błahostek nawet najsolidniejszy męski umysł. Wszystkie te krytyki pod adresem kobiet rodziły się z głębokiego poczucia niepowodzenia w zestawieniu z tak upragnionymi przez ówczesnych mężczyzn złudzeniami o domowej stabilności i autorytecie.

Niesubordynacja kobiet jest zresztą nie tylko przedmiotem krytyki ze strony mężów, lecz także spotyka się z potępieniem społecznym. Zakłócenie normalnego porządku rzeczy, zbyt jaskrawe nieposzanowanie naturalnej władzy mogły zostać poddane symbolicznemu, wymierzonemu przez społeczność osądowi i karze. Od początku XIV wieku pierwsze wzmianki o hałaśliwych obrzędach przynoszą świadectwo tej społecznej kontroli nad zawieraniem małżeństw. Powtórne związki wdów czy w ogóle wielokrotne związki tej samej osoby ściągały gniew młodych w stosunku do par uznawanych za niewłaściwie dobrane czy nieumiarkowane. W całej Europie to przede wszystkim obrzęd jazdy na oślim grzbiecie miał karać zbyt jaskrawe odwrócenie ról małżeńskich. Jeśli kobieta panowała nad mężem, biła go i wodziła za nos, małżonek lub ten, kto odgrywał jego rolę, musiał za karę przejechać przez wieś posadzony tyłem na tym ośmieszonym wierzchowcu, trzymając go za ogon. Niesubordynacja kobiet zagrażała porządkowi świata i rodziła tego rodzaju obrzędy, a oczyszczenie dokonywało się za pośrednictwem drwiny. Nie istniała sfera prywatna, w której poszczególne jednostki regulowałyby swe konflikty, nie musząc Uczyć się z ingerencją zewnętrznych cenzorów.

Natomiast brak uległości czy dwulicowość synów nie wywoływały tego rodzaju ingerencji ze strony społeczności. Syn kwestionujący ojcowską władzę stanowił raczej przedmiot tragedii niż drwiny i taka sytuacja wymagała narady z „przyjaciółmi” i krewnymi, bez dawania prawa wtrącania się w sprawy rodziny, nieodłącznie związane ze sprawami dziedziczenia. Te poświęcone międzypokoleniowym konfliktom *fabliaux* cechuje wydźwięk znacznie bardziej ponury i zdecydowanie odmienny od słodkich, okrutnych czy rozpustnych historyjek, opowiadających o tym, jak kobieta okrywa

śmiesznością mężczyzną. Ojcu, który zbyt szybko wyzbywa się na rzecz dzieci swych dóbr, a więc i władzy, bajkopisarz powtarza, /, <• „nie należy żywić do nich zbytniego zaufania, ponieważ dzieci nie znają litości”, lub że „syn tak długo jest pokorny, poddany i uległy ojcu, jak długo ojciec dzierży władzę nad domem i majątkiem. Gdy ojciec odda synowi władzę zarządzania swoimi dobrami, ten ostatni wyrasta ponad niego, nienawidzi go, a dzień, w którym ojciec umrze i nie będzie go już miał przed sobą, wydaje mu się odległy niemal o tysiąc lat”.

Pokazany powyżej obraz dotyczy przede wszystkim ideału i niepokojów „gospodarza” mieszczańskiego. Jednakże od góry do dołu drabiny społecznej kobiety wcale nie były tak całkiem zamknięte w domu i uległe małżonkowi, jak życzyliby sobie tego mężowie czy też teoretycy „świętego gospodarstwa domowego”. Wieśniaczki ciężko pracowały w polu, a żony rzemieślników w warsztatach mężów, często przejmując je po ich śmierci. Również w rycerskich czy mieszczańskich domach żony i córki nie miały czasu na próżnowanie.

Na zakończenie pragniemy jeszcze podkreślić pewien ważny aspekt tej kobiecej działalności. Wychowawcy podkreślają ważność zajęć przy użyciu igły czy wrzeciona, które stale powinny wypełniać czas kobiety, gdy jest wolna od innych czynności. Prace te miały na celu unieruchomienie kobiecego ciała, przytępienie toku myśli, uniemożliwiając oddawanie się godzącemu w jej własny i rodzinny honor fantazjowaniu. Od najwcześniejszych lat kobiety nieustannie oddawały się przędzeniu, tkaniu, szyciu i haftowaniu, a im wyższe było ich pochodzenie, im większy honor rodziny, tym mniej wydzielalo im się czasu na zabawy, rozrywki i tańce. Dlatego także dziewczęta z rodzin szlacheckich zajmowały ręce i tłumili niebezpieczne myśli haftowaniem delikatnych ornatów i ołtarzowych obrusów, a swą nie kończącą się pracą miary uzyskiwać skrócenie lat czyścicowej pokuty. Dla uzasadnienia tych zajęć mówiło się, że ojciec ma obowiązek zapewnić im umiejętność, która umożliwiłaby im przeżycie, gdyby wpadły w biedę. Jednak największą dostrzegalną w tych tekstach troską była chęć zneutralizowania niestałej i kruchej kobiecej natury przez zmuszanie do tej nie kończącej się pracy. Według Francesca da Barberino, który na początku XIV wie-

ku napisał rodzaj traktatu o wychowaniu kobiet, córka „rycerza herbowego, szlacheckiego sędziego, medyka czy innego szlacheckiego mężczyzny, a o której honor zwykli dbać zarówno oni, jak i starożytni”, powinna nauczyć się „robić torby, szyć lub prząść (...) tak, by później, gdy będzie w domu swego męża, nie nachodziła jej melancholia i by nie oddawała się lenistwu, a robiła przy tym coś użytecznego”.

Ta nieustanna działalność tekstylna miała również pewną funkcję gospodarczą. Zaspokajała mianowicie potrzeby domowej konsumpcji, a czasem również zapewniała dodatkowy, zewnętrzny dochód. Wiele biednych rodzin starało się uzupełnić swój wątki bilans wytworami pracy kobiet lub wynagrodzeniem otrzymywanym przez kobiety za przędzenie. Jak stwierdza niejeden tokański piętnastowieczny podatnik, „dzięki kądzieli kobieta” pozwala przeżyć jednemu, a „z przędzy [swych] dziewcząt” żyje inny.

Wiele kobiet, zwłaszcza przed kryzysem XIV wieku, oddawało się poza domem jakiejś działalności zarobkowej. Dla większości z nich konieczność pracy wynikała bezpośrednio z małżeńskiego statusu lub z utraty rodzinnej opieki. By zgromadzić sobie wiano i ślubne wyposażenie, dziewczęta z biednych rodzin niekiedy udawały się na służbę, czasem jeszcze jako dzieci, częściej jednak w starszym wieku. Zasadniczą grupę kobiet pracujących stanowiły jednak przede wszystkim wdowy, którym często groziła samotność i nędza. Również i w dobrze sytuowanych klasach średniowiecznego społeczeństwa wdowieństwo groziło kobietom szybką deklasacją, gdyż wpadały w biedę, jeśli nie były w stanie wyegzekwować od spadkobierców męża poszanowania swoich praw. Krewni bowiem, wcale niejako ostatni, chętni byli do ogoławania wdów i sierot. „Znalazłam się sama bez żadnego przyjaciela”, żali się w słynnym dokumencie Christine de Pisań, pierwsza kobieta żyjąca ze swego pióra, zostawszy w wieku dwudziestu pięciu lat wdową z trojgiem dzieci. Idąc za jej przykładem, średniowieczne romanse często opowiadają o smutnych losach samotnych kobiet, które muszą przetrwać w najtrudniejszych sytuacjach, ale są również pokazane jako umiejące poradzić sobie w trudnościach.

Kobiety pozbawione rodziny stały poza „naturalnym” miejscem, wyznaczonym słabej płci w średniowiecznym społeczeństwie. Były one tym bardziej bezbronne, że miały splamioną reputację. Osamotnione wdowy, kobiety ubogie, które przedzeniem zarabiała na życie, służące, żyjące poza obrębem religijnej instytucji pustelnice — podejrzewano o złe prowadzenie się i łatwo oskarżano o prostytutkę. Kobiety bez rodziny, które w XI wieku poszły za świętymi mężami w rodzaju Roberta z Arbrissel, założyciela „mieszanego” klasztoru, zarządzanego przez pewną niewiastę, w XIV stuleciu przyłączały się do grup biczowników lub tworzyły zrzeszenia osób, które ze względu na status matrymonialny, styl życia, a czasami i niezależność ekonomiczną znajdowały się na marginesie.

Nieufność, z jaką odnoszono się do pracy poza domem, do zbyt niezależnego manifestowania własnej wiary i do błąkania się kobiet, wyraźnie świadczy o tym, że późnośredniowieczne społeczeństwo z trudem godziło się z myślą o „kobiecy stanie” poza małżeńskim schematem. Niewątpliwie para małżeńska zyskała w tym czasie pewną autonomię w stosunku do grupy krewnych. Jednak cnoty i wady, uchybienia i postępowanie kobiet były oceniane z perspektywy rodziny, dla której para małżeńska stanowiła fundament. Kobiety pozostawały trybem podporządkowanym mechanizmowi prokreacji. Podporządkowanie to jednak, choć nigdy nie było kwestionowane, coraz częściej było wyjaśniane, uzasadniane, krótko mówiąc, dyskutowane. Przestało już być sprawą całkiem oczywistą.

BIBLIOGRAFIA

De Matteis M.C. (red.), *Idee sulla donna nel Medioevo. Fonii e asPELLI giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, Bologna 1981 (wyd. Patron editore).

Duby G., *Rycerz kobieta i ksiądz*, Warszawa 1986 (przeł. H. Geremek).

Flandrin J.-L., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (Vf-Xf siècles)*, Paris 1983.

Goody J., *Famiglia e matrimonio in Europa*, Milano 1984.

Herlihy D., *Medieval households*, Cambridge (Mass.) 1985 (wyd. Harvard University Press).

Histoire de la famille, red. A. Burguiere, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen i E Zonabend, T. I, Paris 1986 (A. Colin).

Nelli R., *L'erotique des troubadours*, Paris 1963.

Vetere B., Renzi P (red.), *Profili di donne, mito, immagine, realtafra medioeuo ed eta contemporanea*, Galatina 1986 (wyd. Congedo editore).

ROZDZIAŁ IX

ŚWIĘTY

Andre Vauchez

Jednym ze szczególnych zadań historyka jest zdemaskowanie rzekomych ciągłości, które, przynajmniej domyślnie, zdaje się sugerować język. Za pomocą tych samych słów określa on bowiem różne, w zależności od epok, realia, co grozi nam utraceniem poczucia przemian. To ostrożne stanowisko narzuca się nam przede wszystkim w dziedzinie religii, zwłaszcza gdy ma się do czynienia z katolicyzmem, chętnie podkreślającym stałość swych podstawowych wierzeń i instytucji w toku dziejów. I tak czasami sądzimy, że wiemy, kim był biskup w starożytności czy ksiądz w średniowieczu, mając w pamięci osoby, sprawujące dzisiaj te funkcje w Kościele. Jednak tego rodzaju rozumowanie łatwo trąci anachronizmem, gdyż zbieżność terminów słownych przesłania przemianę, jakie w niektórych wypadkach mogły być nawet znaczne.

Problem ten ze szczególną siłą nasuwa się w przypadku świętych. Sama bowiem natura źródeł, na jakich zwykliśmy się opierać, badając to zjawisko, zwiększa jeszcze właściwe wszelkim badaniom historycznym ryzyko zniekształcenia i spłaszczenia rzeczywistości. Żywoty świętych i zbiory cudów (*miracula*) pragną dopasować sługę Bożego do istniejących wzorów, z których każdy odpowiada pewnej uznanej kategorii doskonałości chrześcijańskiej — jak męczennicy, dziewice, wyznawcy itp. — i ponad nimi, do postaci Chrystusa. Każdy godny tego miana święty lub święta starał się bowiem za życia, jeśli nie utożsamiać się z postacią Chrystusa, to przynajmniej jak najbardziej upodobnić się do tego absolutnego ideału. Dlatego nie

należy się dziwić, że wszyscy oni są do siebie podobni i że przypisywane im cuda podobne są do cudów opisanych w Ewangelii, od rozmnożenia chleba po wskrzeszenie umarłych. Wychodząc od żywotów, których ściśle określonym celem było zamazanie indywidualnych rysów poszczególnych jednostek i przekształcenie ich życia we fragmenty wieczności, trudno wyobrazić sobie, jaka była konkretna egzystencja tych bohaterów, sprowadzana często do serii stereotypów. Hagiografia zatem, a wraz z nią pewien nurt historiografii, przedstawiała świętych nie tylko jako istoty wyjątkowe, lecz przede wszystkim jako powielające się postacie, w których życiu jedynym zmieniającym się elementem były ramy czasowo-prze-strzenne, w jakich działali. Samo życie zaś jawiło się niczym rodzaj schematycznej scenarii, służący do uwypuklenia doskonałości bohatera czy bohaterki.

Pod koniec ubiegłego stulecia, jako reakcja na te koncepcje, które kładąc nacisk na ponadczasowy charakter świętości, pozbawiały ją wszelkiego historycznego wymiaru, pojawił się nowy krytyczny nurt, który we Francji znalazł swego głównego przedstawiciela w osobie P. Saintyvesa i zaczął, przeciwnie, uważać świętych chrześcijańskich za bezpośrednich następców bóstw pogańskich. Opierając się na przypadkach ciągłości kultu w miejscach uważanych za święte już w starożytności (źródła, skały lub lasy), autor ten utrzymywał, że pod patyną chrześcijaństwa przetrwały aż do późnego średniowiecza dawne gallorzymskie kulty półbogów i geniuszy uosabiających siły natury. Choć pewne zjawiska pozornie zdają się potwierdzać tę hipotezę, jednak i ta, podobnie jak poprzednia, interpretacja popełnia ten sam błąd wyizolowania świętego z historycznego kontekstu, czyniąc z jego kultu zwykły parawan, za którym miały trwać obrzędy z innej epoki. Utożsamianie zaś kultu świętych z samym tylko procesem przetrwania dawnych rytów sprowadza nieuchronnie to zjawisko do rangi przesądu — pojęcia ogólnikowego, które w żadnym wypadku nie jest w stanie wyjaśnić miejsca, jakie kult tych sług Bożych zajmował w świecie średniowiecznej religijności. Wizja ta ponadto, pod płaszczykiem mitologii czy etnologii porównawczej, prowadzi do zlekceważenia bardzo głębokich prze-

mian, jakich chrześcijaństwo dokonało w dziedzinie stosunków między człowiekiem a naturą. Niszcząc święte lasy i zastępując kult ruczajów i źródeł kultem świętych, Kościół już od schyłku starożytności zaangażował się w długotrwałe przedsięwzięcie, mające na celu antropomorfizację otaczającego świata i podporządkowanie przyrody człowiekowi. Święci odegrali ważną rolę w tym procesie. Naukowe i obiektywne podjęcie problemu kultu świętych musi więc nieuchronnie oznaczać podkreślenie tego zasadniczego aspektu ich funkcjonowania, który zbyt długo był pomijany.

MIEJSCE ŚWIĘTEGO W ŚREDNIOWIECZNYM CHRZEŚCIJAŃSTWIE: DZIEDZICTWO STAROŻYTNOSCI I WCZESNEGO ŚREDNIOWIECZA

Kult świętych nie był tworem średniowiecza, choć w tej epoce bardzo się rozwinął. Dla właściwego zrozumienia tego zasadniczego aspektu późniejszego życia religijnego trzeba więc nawiązać do spuścizny pierwszych stuleci chrześcijaństwa.

Męczennicy — pośrednicy i patroni

Kult świętych rozwinął się bowiem z kultu męczenników, którzy przez pewien czas byli jedynymi czczonymi przez chrześcijan świętymi i którzy zachowują w Kościele znaczny prestiż nawet wówczas, gdy ustalą się inne modele świętości. Mimo pewnych powierzchownych analogii nie mieli oni nic wspólnego z greckimi czy rzymskimi bohaterami. W starożytności klasycznej śmierć stanowiła bowiem nieprzekraczalną granicę między ludźmi a bogami. Natomiast z perspektywy chrześcijaństwa męczennicy, właśnie dlatego że ponosili śmierć jako istoty ludzkie, idąc za Chrystusem i wiernie przestrzegając Jego posłannictwa, uzyskiwali dostęp do chwały rajów i życia wiecznego. Święty był człowiekiem, za którego pośrednictwem zostawał nawiązywany kontakt między niebem a ziemią. Święto upamiętniało jego narodziny w Bogu, ponad śmiercią, i było ono świętem chrześcijańskim w całym tego słowa znaczeniu, gdyż odnawiało zbawczą ofiarę jedyne Pośrednika. W ten sposób kult męczenników — daleki od stanowienia praktyki o drugorzędnym znaczeniu czy też ustępstwa chrześcijańskiej elity wobec mas

pogańskich dla łatwiejszego ich nawrócenia — swymi korzeniami sięgał tego, co w chrześcijaństwie było najbardziej autentyczne i najbardziej oryginalne w stosunku do innych, konkurujących z nim religii.

Nie oznacza to jednak, że chrześcijaństwo wymyśliło wszystko *ex nihilo* w tej dziedzinie. W epoce późnego antyku istniało bowiem dość szeroko rozpowszechnione wierzenie w istnienie duchów opiekuńczych jednostki: demonów, dobrych bóstw, aniołów itp. Przenosząc na osoby ludzkie, to znaczy na świętych, typ stosunków, które poprzednie pokolenia utrzymywały z tymi bezcielesnymi istotami. Wybitni biskupi IV stulecia, jak Paulin z Noli czy Ambroży z Mediolanu, zaproponowali wiernym i gminom chrześcijańskim, by przyjęli za orędowników tych ludzi (mężczyzn i kobiety), którzy dzięki heroicznej wierze zyskali sobie w samym Bogu osobistego opiekuna. Kult męczenników zaczął się „demokratyzować” za pośrednictwem świętego patrona, działającego na podobnych zasadach jak związek klienteli: lojalność ze strony protegowanego, „przyjaźń” i obowiązek opieki ze strony patrona w stosunku do tych, którzy mu się polecili. W tym zagrożonym rozpadem społeczeństwie jednostki żyły w stałej groźbie utraty własnej tożsamości i wolności. Natomiast święci zdawali się przywracać nadzieję i stwarzać perspektywę zbawienia w codziennym życiu.

Do najbardziej dyskusyjnych stwierdzeń angielskiego historyka P Browna na temat początków kultu męczenników należy hipoteza, według której kult ten miał się najpierw zorganizować na planie prywatnym, by następnie zostać przejętym przez przywódców lokalnych kościołów, zaniepokojonych tymi rodzinnymi kultami, kwitającymi wokół grobów, co mogło stanowić zagrożenie dla jedności chrześcijańskiej wspólnoty. W rzeczywistości jednak archeologia rzadko tylko pozwala nam na poznanie starszych form kultu, wyprzedzających jego pierwsze znane świadectwa, które są zawsze natury liturgicznej. Niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że biskupi odegrali ważną rolę w rozpowszechnianiu kultu męczenników, wyznaczyli mu zasadniczo kościelną funkcję i przejęli nad nim kontrolę. Tym tłumaczy się zarówno naruszenie rzymskich katakumb przez papieża Damazego, jak i *inuentio* relikwii świętych Gerwazego

i Protazego w Mediolanie w 385 roku i ich natychmiastowe zawłaszczenie przez Ambrożego na rzecz Kościoła episkopalnego. Stając się niebiańskim patronem (*patronus*) katedry i miasta, święty wzmacniał prestiż swego przedstawiciela, a bardzo szybko również i następcy w doczesnym świecie, czyli biskupa. Coraz bardziej uroczysto oddawanie czci, której przedmiotem stawały się relikwie, przy okazji odmierzanych kalendarzem świąt, stwarzały miastom okazję do zademonstrowania swej jedności i do integracji grup marginalnych, chłopów czy cudzoziemców. Za pośrednictwem procesji zawiązywała się sieć nowych związków między miastem a *suburbia*, gdzie znajdowały się cmentarze oraz *martyria* — małe sanktuaria, w których były przechowywane relikwie męczenników. Dzięki tej silnie rozwijającej się liturgii znajdujące w niej swoje ważne miejsce kobiety wychodzą z odosobnienia, podczas gdy biedota, by oddać się w opiekę świętemu, a później wejść do jego *familia*, zrywa swe tradycyjne związki klienteli, szczątkowe od końca IV wieku. Również możni mieli tu swoje miejsce — poczynając od tej epoki aż do końca wieków średnich, jednym z obowiązków osób dzierżących władzę w społeczeństwie chrześcijańskim było wznoszenie kościołów, mogących gościć szczątki sług Bożych, przenoszone stopniowo z grobu do ołtarza.

Prestiż ascetyzmu: fascynacja Wschodem

Podczas gdy Zachód po zakończeniu prześladowań przechodził, co było logiczne, od kultu męczenników do kultu biskupów, którzy byli jego strażnikami i organizatorami, na Wschodzie rozwój szedł innymi torami i wywarł następnie głęboki wpływ na całe chrześcijaństwo. W następującej po Konstantynie epoce pojawili się tu bowiem, obok męczenników, święci nowego typu, a mianowicie wyznawcy wiary, jak na przykład Atanazy (zmarły w 371 roku), który uczynił z Kościoła aleksandryjskiego ostrze walki przeciw herezji ariańskiej, przede wszystkim zaś asceci, którzy w oddaleniu od świata zaczęli szukać doskonałości, niemożliwej do osiągnięcia w ramach powierzchownie schrystianizowanego i głęboko obcego duchowi Ewangelii społeczeństwa. Eremici z egipskiej pustyni, spośród których najślawniejsi to święty Antoni (zmarły w 356 roku),

bohater Tebaidy, oraz tkwiący na swych kolumnach syryjscy słupni-cy, uosabiają, poczynając od IV wieku, ideał świętości, który miała czekać świetna przyszłość. Był to mianowicie ideał człowieka całkowicie oddanego Bogu (*vir Dei*), który porzucał uznane wartości swoich czasów (władzę, bogactwo, pieniądze, życie miejskie), by przebywać w samotności i prowadzić życie wyłącznie religijne, to znaczy oddane pokucie i umartwieniom. To w warunkach pustyni ten sługa Boży, jak odmalowują go nam najstarsze teksty hagio-graficzne, np. *Vitae patrum*, zyskiwał, opierając się różnorodnym, zewsząd nachodzącym go pokusom, szczególne łaski, które wykorzystywał następnie dla dobra całej ludzkości. Bardzo szybko, mimo wszelakich wysiłków, zmierzających do unicestwienia własnego charyzmatu, osoby te zdobywały wielką sławę ze względu na wyjątkowe, praktykowane przez siebie umartwienia. Porzuciwszy świat kultury na rzecz świata natury, żywili się prawie wyłącznie ziołami i surowymi dzikimi owocami oraz nie okazywali żadnej dbałości o własne ciało. Dochodząc do granic ludzkiej wytrzymałości w dziedzinie odżywiania, snu, a w przypadku słupników również i harmonii ruchu, stawali się w oczach swych współczesnych postaciami niezwykłymi. Jednak w odróżnieniu od innych, żyjących na marginesie jednostek, do których upodabniali się pod pewnymi względami, wytrwałość w modlitwie i bliskość obcowania z Bogiem nie tylko chroniła ich przed szaleństwem, lecz także w oczach podziwiających ich ludzi zapewniała im niezwykły prestiż — słusne wynagrodzenie za pełne wyrzeczeń życie.

Ta wschodnia koncepcja świętości bardzo szybko przeniknęła na łaciński Zachód i tu się rozpowszechniła. Za pośrednictwem Hilarego z Poitiers i akwitańskich przyjaciół świętego Hieronima, do których przyłączyli się następnie Kasjan z Marsylii i prowansalscy mnisi z Lerins, ten napływający z Egiptu i Syrii nurt ascetyczny zaczął przenikać na Zachód już w drugiej połowie IV wieku i spotkał się tam z dużym zainteresowaniem, czego świadectwem jest najważniejsze dzieło hagiograficzne tej epoki, *Vita Martini* (Żywot świętego Marcina z Tours, zmarłego w 397 roku), napisane na początku V stulecia przez Sulpicjusza Sewera. Dzieło to miało wywrzeć znaczny wpływ na przyszłą średniowieczną hagiografię.

Sulpicjusz Sewer starał się bowiem odmalować swego bohatera jako zachodniego świętego Antoniego. Triumfuje ideał doskonałości gallorzymskiego ascety, jako — według stwierdzenia Paulina z Noli (Ep. 2,12) — „nie zbroczonego krwią męczennika”. Podobnie jak samotnicy egipskiej pustyni, również i ten panoński oficer został wprowadzony w tajniki ascezy dzięki pewnemu „opatowi”, w tym przypadku Hilaremu z Poitiers, i zapoczątkował w Liguge doświadczanie ascetyzmu klasztornego. Zostawszy w 371 roku biskupem Tours, zaangażował się w energiczną walkę ze wszystkimi przejawami zła: z herezją ariańską, z pogaństwem wsi, z lokalnym kultem fałszywych męczenników; jego akcję misjonarską wspomagały liczne cuda. Właśnie w tym punkcie *Vita Martini* znacząco różni się od swoich wschodnich modeli — święty Marcin prowadził „życie mieszane”, jako że był on jednocześnie miłującym samotność mnichem oraz zaangażowanym w dzieło ewangelizacji apostołem. Wreszcie, w odróżnieniu od wschodniej hagiografii, której bohaterowie rzadko kiedy byli księżmi, Sulpicjusz Sewer podkreśla kapłański wymiar swego bohatera. Klasztor założony przez niego nad brzegiem Loary, w Marmoutier, wydał wielu biskupów. Ideał świętości na Zachodzie miał więc od samego początku instytucjonalno-kościelny wymiar, który odróżniał go od ideału wschodniego, gdzie — poza jakimś wybitnym prałatem — duchownych nie uważano za postaci charyzmatyczne.

Święci — obrońcy ludu i fundatorzy kościołów

Od końca V wieku otoczone aureolą świętości miejsca i osoby przestają być jednakowe w obu częściach dawnego Cesarstwa Rzymskiego, a ich rozwój idzie już dwoma różnymi torami. Podczas gdy na Wschodzie prestiż świętości cesarza i głowy ludu chrześcijańskiego wzrastał równoległe z prestiżem eremitów i mnichów, na zalanym najazdami barbarzyńców i podzielonym na liczne barbarzyńskie królestwa Zachodzie biskupi — strażnicy relikwii i obrońcy miast — byli uważani za centralne postacie w życiu Kościoła. Zarówno święty Leon w Rzymie, jak święty Aignan w Orleanie czy święty Dezyderiusz w Cahors — przywódca lokalnego Kościoła stawał się już za życia pierwszoplanową postacią na scenie politycznej,

społecznej i religijnej, a po śmierci w naturalny sposób nadal pozostawał nieodzownym punktem odniesienia, za którego pośrednictwem miasto wyrażało swe poczucie jedności i swe pragnienie pozostania określoną zbiorowością. Czas męczenników już przeminął, a epoka pustelników typu wschodniego na Zachodzie stanowiła jedynie modę literacką. Już wkrótce samotni pokutnicy i ubodzy przestaną być mile widziani przez zhierarchizowany Kościół, który uznawał praktykowanie ascezy jedynie w ramach monastycyzmu cenobitycznego.

Podczas gdy w późnej starożytności święty szedł drogą *vita passiva*, szukając doskonałości poprzez wyrzeczenie się doczesnego świata, na wczesnośredniowiecznym Zachodzie wybija się przede wszystkim postacie przywódców religijnych i założycieli Kościołów silnie zaangażowanych w aktywne życie. W epoce tej bowiem Kościół stał się czynnikiem napędowym społeczeństwa, zwłaszcza w miastach, gdzie dobrzy biskupi wyróżniali się zapałem w obronie mieszkańców przeciwko arbitralnym decyzjom króla i jego urzędników. Przedstawiciel Boga w świeckim i okrutnym społeczeństwie, święty biskup owych czasów jawił się przede wszystkim jako człowiek aktywnego i skutecznego miłosierdzia. Wspomagając słabych, walcząc z uciskiem i pogwałceniem praw, stawał się dla ludności cywilnej ostatnim środkiem ratunku przeciw samowoli i nie wahał się grozić karą Bożą moźnym tego świata. Proces ten wyraził się między innymi w powstaniu instytucji prawa azylu w kościołach — oazach wolności, gdzie uciekający znajdowali schronienie pod opieką relikwii szczególnie czczonego sługi Bożego. Ewolucji tej sprzyjał również fakt przejęcia przez Kościół funkcji, które w nowoczesnym języku można by nazwać służbami socjalnymi, jak przytułki (*xeno-dochia*) i szpitale, domy dla podrzutków, listy — czy spisy — biednych, których powinna wspierać lokalna społeczność. Lecz polem działania, na którym najczęściej dochodziło do ingerencji świętych, była pomoc jeńcom, często traktowanym jak niewolnicy. Święci tacy jak Cezary z Arles czy German z Paryża sprzedawali swe cenne naczynia i ozdoby kościelne, by wykupywać więźniów, a ten aspekt miłosierdzia stanowił prawdopodobnie jeden z elementów *fama sanctitatis*, którą bardzo szybko zaczęli się cieszyć. Nie odnosiło się

to tylko do jeńców wojennych. Żywot Dezyderiusza z Cahors (t 655 r.) pokazuje nam tego świętego, jak otwiera bramy więzień, nie czyniąc rozróżnienia między winnymi i niewinnymi, przyjmując na siebie obowiązek społecznej reintegracji uwolnionych przez siebie osób, udzielając im chrztu, jeśli nie byli ochrzczeni, i rozdzielając ich pomiędzy poddane sobie kościoły i klasztory. Niektórzy misjonarze, jak święty Amand (t 670 r.), oddawali się kształceniu wyzwolonych niewolników, aby uczynić z nich przyszłych księży i mnichów. Niewątpliwie w tym samym czasie opaci i biskupi zaliczali się do największych posiadaczy niewolników (*servi*), lecz nie dostrzegano wówczas żadnej sprzeczności między tymi dwiema postawami.

Choć święty stanowił wówczas oparcie dla wydziedziczonych i tych, którzy padali ofiarą niesprawiedliwości, nie stawał się jednak — poza kilkoma wyjątkami silnie polityzujących męczenników jak święty Leodegariusz z Autun (f 678 r.) — przeciwnikiem władzy świeckiej. Wręcz przeciwnie. Jedną z charakterystycznych cech tej epoki jest symbioza, jaka ustaliła się między kierowniczymi kręgami kościelnymi i świeckimi. Używa się nawet czasami terminu „ha-giokracja” dla zdefiniowania okresu od końca VI do końca VIII wieku, tak bardzo osoby świętych były w tym czasie powiązane — niekiedy wręcz ściśle — z władzą polityczną. Za przykład posłużyć mogą święty Eligiusz we Francji czy rzymski Grzegorz Wielki, który zajął miejsce słabnącej władzy cesarskiej i przejął w swe ręce obronę i zarządzanie miastem. Był to niewątpliwie przypadek krańcowy i na północ od Alp sytuacja przedstawiała się inaczej — to nie tyle przedstawiciele Kościoła dochodzili do władzy świeckiej, ile arystokracja frankijska, anglosaska czy germańska przejmowała w swe ręce kontrolę nad Kościołem, choć pomagała mu w rozszerzaniu się w regionach wiejskich, które dotychczas pozostawały poza zasięgiem jego wpływów, i aktywnie popierała dzieło chrystianizacji, prowadzonej wśród pogańskich jeszcze ludów germańskich przez misjonarzy w rodzaju świętego Bonifacego w Turynii czy świętego Korbiniana z Freislingu w Bawarii.

Najważniejszym skutkiem tej ścisłej współpracy między duchowieństwem a kręgami rządzącymi było, jak słusznie wykazał

K. Bosi, religijne uzasadnienie wyjątkowej pozycji społecznej arystokracji w stosunku do reszty ludności, zarówno wolnej, jak i niewolnej. Utrwalone wówczas przekonanie, że święty musi się wywodzić z arystokracji i że dobrze urodzony ma więcej niż ktokolwiek inny szans na zostanie świętym, nie było — przynajmniej na początku — narzuconą przez klasy panujące czy przez Kościół ideologiczną nadbudową. Rodziło się ono ze wspólnego późnoantycznemu chrześcijaństwu i germańskiemu pogaństwu, podzielanego zarówno przez rządzących, jak i przez poddanych przekonania, że duchową i moralną doskonałość rzadko tylko można osiągnąć poza obrębem szlacheckiego rodu. Stąd ten ścisły związek, który faktycznie ustalił się w zajmującej nas epoce i stał się trudnym do podważenia hagiograficznym stereotypem — między świętością, władzą i szlacheckim urodzeniem.

Pierwszym skutkiem ustalenia się idei tego *Adelheilige* — świętego arystokraty — było zamknięcie przed ludźmi niższego pochodzenia królewskich dróg wiodących ku świętości, jakimi były wówczas godność biskupia i opacka. Przez dłuższy czas ludzie niskiego pochodzenia — ta anonimowa masa sług, którzy w przekonaniu arystokracji byli bezmyślni i bezwolni — mogli dostąpić chwały ołtarzy, wyłącznie zostając pustelnikami, co przed XI wiekiem było na Zachodzie mało rozpowszechnione. W tym społeczeństwie, gdzie ubóstwo i skrajna asceza zostały zepchnięte na margines, sługami Bożymi, o których pozostawało pośmiertne wspomnienie, stawali się przede wszystkim fundatorzy kościołów czy klasztorów, gdyż wdzięczność księży i mnichów wyrażała się w spisaniu ich *Vitae* lub w ustanowieniu kultu. Arystokratyczne rodziny same zresztą pobudzały to oddawanie czci, rozdając relikwie swych najwybitniejszych przedstawicieli. Postępowali tak na przykład Karolingowie w stosunku do swego przodka, świętego Arnulfa, biskupa Metz (f 640 r.), lub w stosunku do świętej Gertrudy z Nivelles (f 659 r.), córki majordomusa Pepina z Landen, i świętej Itty, siostry świętej Beggi. W postaciach tych, zarówno w przypadku mężczyzn, jak i kobiet, oraz w ich biografjach, dochodziła do głosu nowa koncepcja świętości, łączącej szlacheckie urodzenie, sprawowanie władzy i posiadanie często znacznych bogactw, oddanych w służbę szerzenia wiary chrześci-

jańskiej. Czasami, zwłaszcza w przypadku mężczyzn, dołączała do tego uroda fizyczna, ujmujący styl bycia i dyplomacja w stosunkach z ludźmi. Daleko odeszliśmy od ascetycznego ideału V wieku, a jeszcze dalej — od świętych pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Ogólnie więc Zachód odziedziczył po wczesnym średniowieczu wiele myślowych postaw wobec świętości, które tylko częściowo i bardzo powoli będą podważane w ciągu kolejnych stuleci. Do tych zasadniczych cech należała zdecydowana przewaga mężczyzn (90 procent ówczesnych świętych było płci męskiej) oraz dorosłych (wiek dziecięcy nie wzbudzał wówczas żadnego specjalnego zainteresowania), a przede wszystkim ścisła zależność między arystokratycznym pochodzeniem a religijną i moralną doskonałością.

OD ŚWIĘTOŚCI FUNKCYJNEJ DO NAŚLADOWANIA CHRYSYUSA

Święci królowie i anielscy mnisi (stulecia X i XI)

W tym zupełnie szczególnym kontekście religijnym — odbiciu kształtującej się społeczności arystokratycznej i ścisłego związku między władzą a Kościołem, które cechowały epokę karolińską i postkarolińską — pojawili się pierwsi święci królowie. Kilku z nich znało już wczesne średniowiecze; byli to król Burgundów, święty Zygmunt (t 523 r.), który po odrzuceniu arianizmu ufundował opactwo Saint-Maurice-d'Agaune w rejonie Valais, czy święty Edmund (t 839 r.), król Wschodniej Anglii, zabity przez Duńczyków i uznany następnie za męczennika poległego za wiarę chrześcijańską. Jednakże poza tymi kilkoma szczególnymi przypadkami prestiż świętości chrześcijańskiej nie interesował zbyt wiele władców dopóty, dopóki mogli oni liczyć na przetrwanie przekonania o ich świętości w wierzeniach pogańskich czy łączących się z pewnymi atrybutami rodów dzierżących władzę (długie włosy u Merowingów) praktykach magicznych. Natomiast nowe dynastie, które wyłoniły się w Europie między VIII a X wiekiem — Karolingowie, Ottonowie, Kapetynowie itd. — szukały poparcia Kościoła dla uprawomocnienia swej władzy. W tym celu odnowiły one tradycje imperium chrześcijańskiego, które przetrwały w Bizancjum, i uzupełniły je obrzędami namaszczenia i koronacji, wprowadzonymi w Hiszpanii, kiedy wła-

dzę objęli królowie wizygoccy. Dzięki otrzymywanej sakrze król odróżniał się od reszty świeckiej arystokracji i przechodził do rzędu *oratores*, stając się swego rodzaju „zewnątrznym biskupem”, **które*** go działania Kościoła starał się ukierunkowywać i umoralniać. Wokół funkcji królewskiej rozwinęła się, zarówno w Anglii, jak i na kontynencie, cała ideologia *rex justus*, pozostająca pod silnym wpływem Starego Testamentu. Jej najbardziej skończony wyraz daje *Vita* Kapetynga Roberta Pobożnego (t. 1031 r.), napisana przez mnicha Helgauda z Fleury, który, pominiawszy milczeniem powikłane i mało budujące życie małżeńskie tego władcy, położył akcent na liturgiczny aspekt króla-kapłana. Choć nie zyskał miana świętego, Robert jawi się w tym tekście jako cieszący się zasłużoną sławą uprzywilejowany pośrednik między ludźmi a Bogiem, który dał mu moc cudownego leczenia skrofulów dotknięciem królewskiej dłoni. Zapoczątkował on w ten sposób we Francji tradycję królów-taumaturgów, tak znakomicie zbadaną i opisaną przez Marca Blocha.

W tym samym czasie, w peryferyjnych, świeżo schryścianizowanych krajach chrześcijańskiego Zachodu proces, w toku którego władza królewska nabierała sakralnego charakteru, przybrał formę uświęcania osoby niektórych władców. Działo się tak zwłaszcza w przypadku tych, którzy ponieśli nagłą śmierć w tragicznych okolicznościach, jak zmarły 929 roku w Czechach święty Waclaw, zamordowany na rozkaz matki i brata, czy święty Olaf w Norwegii, poległy w 1030 roku w bitwie po Stiklestad. Trudno jest odróżnić to, co w tym kulcie, jakim te postacie szybko były otaczane, przynależało do sakralnej sfery pogańskiej, od tego, co stanowiło wkład Kościoła. Olaf na przykład był ostatnim potomkiem z dynastii Ynglingów, szcycącej się boskim pochodzeniem, lecz był on jednocześnie głównym twórcą chrystianizacji Norwegii. W każdym razie duchowieństwo pokazało go jako męczennika, który przez tragiczną śmierć i następujące po niej cuda połączył się z Chrystusem. Zostanie on następnie narodowym patronem kraju, w którym pod koniec wieków średnich będzie uważany za *rex perpetuus*. Obok Szwecji i Danii, gdzie aż do końca XIII wieku spotykamy wiele podobnych przypadków, trzeba wymienić przede wszystkim Węgry, gdzie dynastia potomków Arpada po przejściu na chrześcijaństwo zachowała

sakralny prestiż, którym cieszyła się za czasów pogańskich. W 1083 roku Kościół uznał za świętego króla Stefana (t 1038 r.), który ochrzcił swój lud, oraz jego syna Henryka (Imre, zmarłego w 1031 roku); nieco później dołączył do nich król Władysław (f 1095 r.). W Anglii kult anglosaskiego króla Edwarda Wyznawcy (t 1066 r.) osiągnął rozmiary kultu narodowego, poczynając od XII wieku, gdy Plantageneci, za przykładem władców francuskich, dążyli do przeniesienia na angielski grunt idei sakralnej i taumatagicznej władzy królewskiej. Również i w środkowych rejonach chrześcijańskiego Zachodu, gdzie typ świętego króla pozostał wyjątkiem, jesteśmy świadkami mniej lub bardziej udanych prób stworzenia aury świętości wokół postaci niektórych władczyń, jak królowa Matylda (f 968 roku), żona Henryka I, na której cześć w epoce Ottonów zostały spisane dwie kolejne *Vitae* w Saksonii, lub jak cesarzowa Adelajda (t 999 r.), wdowa po Ottonie I, kanonizowana przez Urbana II w 1097 roku. Zrodzone z potrzeby samouwiełbienia dla własnego rodu ze strony znajdujących się u szczytu władzy dynastii w połączeniu z wdzięcznością mnichów i mniszek, którzy gorąco pragnęli odwdziżyć się swoim dobroczyńcom — kulty te stanowiły twór społeczeństwa, w którym Kościół zgadzał się na uświęcenie królewskich przodków, by uprawomocnić swą pozycję i wzmocnić władzę centralną, w wielu wypadkach zagrożoną rozwojem i umacnianiem się feudalizmu.

W tej samej epoce, kiedy to chętnie aprobowano ten bardzo świecki typ świętości, w kręgach duchownych rozwinął się inny model służy Bożego, który uprzywilejowywał profesję monastyczną i czynił z klasztoru przedsiónek raju. Koncepcje te nie były nowe, lecz zyskały sobie rzeczywiste znaczenie, gdy monastycyzm benedyktyński, wstrząsany silnym duchowym fermentem, podjął dzieło własnej reformy. Odnowa ta dokonywała się drogą przywrócenia obowiązku przestrzegania reguły, zwłaszcza w dziedzinie liturgii, oraz gloryfikacji cnoty czystości, uważanej za centralny punkt chrześcijańskiej doskonałości. Mnisi jako zbiorowość są święci, gdyż modlą się i przestrzegają czystości. Ten styl życia upodabniał ich do aniołów i silnie kontrastował z niezbyt budującymi obyczajami świeckiego duchowieństwa, zyskując sobie uznanie wiernych. Praw-

dziwy rycerz Chrystusa (*miles Christi*), mnich, zdaniem Odon z Cluny, poprzez wyrzeczenie się dóbr, przemocy i życia seksualnego, realizował tajemnicę miłości i dzięki swej ofierze umożliwił zbawienie grzesznej ludzkości. Klasztor — przedsiónek Królestwa Bożego na ziemi — stanowił uprzywilejowane miejsce, umożliwiające osiągnięcie świętości i nieprzypadkowo wielcy opaci kluniaccy, podobnie jak później święty Bernard, starali się przyciągnąć do własnego klasztoru wszystkich tych, zarówno duchownych, jak i świeckich, w których dostrzegali wybitne zalety ludzkie i religijne. Czasem działało to na niekorzyść papieży i biskupów, będących świadkami ucieczki najlepszych chrześcijan do klasztoru z doczesnego świata, w którym przecież Kościół bardzo ich potrzebował.

W tym duchowym, silnie zdominowanym przez benedyktyński cenobityzm klimacie postaciami, jakie w największym stopniu przyciągały uwagę współczesnych, byli naturalnie zakonni reformatorzy, jak Gerard z Brogne (f 959 r.), który odnowił znajdujący się w tejże miejscowości w krainie Hainaut klasztor; jak błogosławiony Jan z Górze (f 974 r.) w Lotaryngii; a przede wszystkim jak wybitni opaci Cluny, święty Odylon (f 1048 r.) i święty Hugo (t 1108 r.); pod ich rządami burgundzka kongregacja osiągnęła swe apogeum. Lecz, by wyrobić sobie właściwą opinię o rzeczywistym promieniowaniu tego ideału świętości monastycznej, należy pamiętać, obok tych pierwszoplanowych postaci, o dziesiątkach osób — mężczyzn i, w mniejszym stopniu, kobiet — które dzięki swemu bogatemu życiu duchowemu wywarły wpływ na losy poszczególnych opactw i klasztorów. Należy również podkreślić niezwykle wprawy monastycznego ideału na wszystkie inne dziedziny życia chrześcijańskiego, od biskupa i księdza po ludzi świeckich, co dobrze ukazuje przykład świętego Gerarda z Aurillac (t 909 r.), owerniackiego hrabiego, którego biograf Odon z Cluny odmalowuje jako zagubionego w świeckim świecie mnicha.

Jednym z najważniejszych czynników niezwykłego miru, jakim cieszył się model monastyczny u zarania epoki feudalnej, był fakt, że odpowiadał on w pełni ówczesnej idei świętości. Stanowiła ona bowiem w oczach ówczesnych ludzi sprawę „ludzi profesji”, „specjalistów” od życia religijnego. Czyż następcy świętego Benedykta nie

byli jedynymi, którzy stale postępowali jak duchowni, w odróżnieniu od zwykłych wiernych, a nawet i od świeckich księży, czyniących to w sposób mniej lub bardziej epizodyczny? Czyż ofiara eucharystyczna i modlitwy, które ofiarowywali za zbawienie dusz, nie płynęły w dzień i w nocy do tronu Bożego? Masy wiernych, mając przed sobą z góry zamkniętą drogę do świętości, przenosiły więc na mnichów zadanie zapewnienia tej funkcji pośredniczenia między niebem a ziemią, bez czego — w oczach ówczesnych ludzi — żadna społeczność nie mogłaby przetrwać.

Naśladowanie Chrystusa:

życie apostołskie i ewangeliczna doskonałość (stulecia XII i XIII)

Od końca XI wieku styl życia tradycyjnych benedyktynów stał się przedmiotem ostrej krytyki i najbardziej wymagające umysły zaczęły szukać innych dróg prowadzących do świętości, przede wszystkim w eremityzmie, który przeżywał wówczas okres rozkwitu. Nie tylko odpowiadał on potrzebom zróżnicowania doświadczeń religijnych, całkiem naturalnej w społeczeństwie, które, wychodząc z długiego okresu zamknięcia w sobie, doświadczało gwałtownego rozwoju demograficznego, gospodarczego i kulturalnego. W rzeczywistości bowiem sam charakter świętości uległ również wówczas zmianie. Przestała ona mianowicie być owocem kontemplacji nieskończonej tajemnicy zupełnie różnego od człowieka i prawie nieosiągalnego Boga, by stać się naśladowaniem Chrystusa, tego „widzialnego obrazu niewidzialnego Boga”, za którym iść trzeba wiernie, by pewnego dnia dostąpić błogosławionego życia wiecznego. Przemiana ta, związana z odkryciem indywidualnego wewnętrznego przeżycia duchowego, miała bardzo głębokie następstwa w sferze życia religijnego. Choć monastycyzm w XII wieku nadal pozostawał najlepszą drogą wiodącą do osiągnięcia doskonałości, odczuł jednak wpływ tego nowego klimatu i starał się lepiej odpowiedzieć na nowe aspiracje religijne swej epoki. Kluniatom zarzucano przede wszystkim zaniedbanie — z powodu wyolbrzymienia aspektu liturgicznego i eschatologicznego w życiu duchowym — sprawy pracy i apostołatu. Powracając, wraz z założeniem Citeaux, do wiernego przestrzegania ducha i litery reguły świętego Benedykta, święty Bernard uważał mnicha przede wszystkim za pokutnika,

który porzuca doczesny świat, by opłakiwać własne grzechy. Nie chodziło tu tylko o nawrót do surowego trybu życia w obliczu rzeczywistych czy domniemanych odstępstw od reguły w postępowaniu Cluny. W duchowości nowych zakonów monastycznych i kanonicznych, powstających na początku XII stulecia, asceza była tylko punktem wyjściowym procesu, który pozwalał zakonnikom na osiągnięcie w poszczególnych etapach — siedmiu stopniach miłości — stanu deifikacji, jaki według opata z Clairvaux stanowił najwyższy kres wędrówki duszy ku Bogu.

Trwanie instytucjonalnych form monastycyzmu i monastycznej ideologii nie powinno przesłaniać nam głębokości przemian, jakie dokonały się w tej epoce. Jeśli zaznaczył się wówczas na Zachodzie poważny wzrost liczby świętych, to nie tylko dlatego, że mężczyźni i kobiety XII i XIII wieku byli bardziej niż poprzednie pokolenia żądni doskonałości. Tyle że poprzednio można było zostać świętym jedynie w ramach pewnego *ordo*, przede wszystkim *ordo monasticus*, który sam w sobie posiadał wartość uświęcającą, albo spełniając w nienaganny sposób obowiązki własnego urzędu — lecz dotyczyło to wyłącznie królów, królowych i sprawujących władzę. Natomiast kształtująca się oto nowa mentalność kładła nacisk na konieczność osobistego zaangażowania jednostki. Cystersi czy premonstratensi nie przyjmowali do swoich klasztorów dzieci ani oblatów, lecz tylko „nawróconych”, to znaczy dorosłych, którzy dobrowolnie wybrali drogę naśladowania Chrystusa (*sequela Christi*). Świętość stawała się więc przede wszystkim przedsięwzięciem indywidualnym i wewnętrzną potrzebą, odczuwaną w różny sposób w zależności od miejsca i od człowieka, jednak zawsze wynikała z pobudek miłości.

Konsekwencje tego nowego przeżywania duchowego były bardzo ważne. „Pójść nago za nagim Chrystusem” — według sformułowania, będącego natchnieniem dla ówczesnych wędrownych kaznodziejów jak Jan Gwalbert we Włoszech (t 1073 r.) czy Robert z Arbrissel we Francji (f 1116 r.) — oznaczało w rzeczywistości życie w wyrzeczeniu i ascezie, poświęcenie się służbie ubogim i trędowatym, nawracanie na słuszną drogę prostytutek. Dobrowolni ubodzy byli wychwalani pod niebiosy. Grzegorz VII, ze szczególnej perspektywy interesów Kościoła, podkreślał ponadto ujemny charakter wła-

dzy świeckiej, wytykając cesarzom i królom ich mało chrześcijańskie postępowanie. Choć liczni duchowni dalecy byli od jego skrajności, władza świecka wyszła z walki o inwestyturę zdesakralizowana, a jedynymi uznawanymi przez Kościół za świętych władcami byli teraz wyłącznie ci, którzy jak święty Ludwik (f 1270 r.), wspierali jego działalność, dając jednocześnie przykład osobistego miłosierdzia i moralności. Kres świętości funkcyjnej poświadcza również fakt, że dokonana w 1166 roku przez antypapieża, na wniosek Fryderyka Barbarossy, kanonizacja Karola Wielkiego, nigdy nie została zatwierdzona przez Kościół rzymski.

Ta ewolucja, idąca w kierunku rosnącego uduchowienia pojęcia świętości, zaznaczyła się również w rozwoju procedury kanonizacyjnej, która zaczęła przyznawać papieżowi jako najwyższej instytucji wyłączne prawo decydowania w tej dziedzinie. Na początku XIII wieku proces ten dobiegł końca. Nie chodziło tu wyłącznie o zwycięstwo rzymskiej centralizacji ani też o sprawę dyscypliny kościelnej. Poddaniu spraw kanonizacyjnych Stolicy Apostolskiej towarzyszyło bowiem wprowadzenie kontroli nad cnotami i cudami tych sług Bożych, uważnie rozpatrywanymi w ramach procesu kanonizacyjnego przez kurię, po wysłuchaniu świadectw tych, którzy znali ich osobiście i cieszyli się ich wstawiennictwem. Odtąd będą istnieć na Zachodzie dwie kategorie świętych: ci, którzy uznani i zatwierdzeni jako święci przez papieża staną się przedmiotem kultu liturgicznego, oraz ci, którzy będą musieli się zadowolić tylko lokalnym kultem.

Na początku XIII stulecia Kościół rzymski zaczął propagować nowy typ świętości apostolskiej i ewangelicznej, oparty na ideale *sequela Christi*, jak tego dowodzą kanonizacje świętego Franciszka z Asyżu i świętego Dominika, założycieli odpowiednio zakonu Braci Mniejszych i Zakonu Kaznodziejskiego oraz zwolennicy ideału ubóstwa i zebrzącego trybu życia. Tego rodzaju aspiracje obejmowały jednak, w zależności od rejonu Europy, różnorodne modele. Na północ od Alp istniejący od wczesnego średniowiecza ścisły związek między arystokratycznym urodzeniem, władzą i świętością pozostawał wciąż bardzo silny, istniała także niemal doskonała zbieżność między hierarchiami ziemskimi a niebiańskimi. Niewątpliwie w tej epoce wynoszono na ołtarze coraz większą liczbę osób świeckich,

mężczyzn i kobiet, lecz byli to najczęściej królowie jak święty Ludwik, cesarzowe jak święta Kunegunda, żona Henryka II, kanonizowana w 1200 roku, księżniczki jak święta Elżbieta Turyńska' (t 1231 r.), córka króla Węgier Andrzeja II, czy polska księżna, święta Jadwiga (t 1243 r.). Nawet wtedy, gdy propagowane przez zakony żebracze religijne ideały pokory i ubóstwa zyskały już zdecydowaną przewagę, dawne przekonanie nadal działało na korzyść arystokracji i rekrutacja nowych świętych pozostawała, ze społecznego punktu widzenia, zdecydowanie elitarna, tak że ówcześni hagiografowie z tej części Europy będą się starać zawsze przypisać szlachetne urodzenie nawet sługom Bożym niepewnego i nieznanego pochodzenia. W tej samej epoce powstała zupełnie inna sytuacja w krajach śródziemnomorskich, przede wszystkim we Włoszech, gdzie liczba świętych wywodzących się z klas rządzących była proporcjonalnie znacznie niższa. Święci biskupi, liczni w XIII wieku we Francji i w Anglii, stopniowo opuścili krąg ludzi, wśród których południowoeuropejska opinia publiczna szukała swoich bohaterów. *Vox populi* nie wybierał bowiem mężczyzn i kobiet, którzy odznaczyli się dzięki sprawowanej funkcji czy wybitnemu pochodzeniu, lecz prawie wyłącznie tych, którzy wyróżnili się swymi, poniesionymi dla miłości Boga i bliźniego wyrzeczeniami. Poza pewnymi wyjątkami przestano już także uprzywilejowywać nagłą śmierć w tragicznych okolicznościach. Dla uzyskania opinii świętości liczyły się przede wszystkim ofiary i cierpienia, dobrowolnie przyjmowane i znoszone przez sługi Boże. Śródziemnomorski ideał świętości zaczął być utożsamiany z opartym na ubóstwie i wyrzeczeniu stylem życia i modelem postępowania. Były to ideały ascezy połączonej z naśladowaniem Chrystusa, pragnące możliwie najbardziej upodobnić człowieka do Chrystusa, „który nie miał gdzie złożyć swej głowy”, i zbliżyć go do pełnej cierpienia Ofiary Kalwarii. Święty Franciszek (t 1226 r.), „biedaczyna z Asyżu”, który w Alwernii otrzymał styg-maty, niewątpliwie najdalej posunął ideał aktualizacji ewangelicznego posłania w doczesnym życiu, do tego stopnia, że miał na swym ciele znaki Męki Pańskiej. Życie świętego Franciszka stanowi naj-

W Polsce jest znana jako Elżbieta Węgierska (przyp. red.).

pełniejszy wyraz tej nowej koncepcji świętości — rezultatu przeżycia wewnętrznego i miłości, która doszukiwała się obrazu Boga we wszystkich ludziach, a przede wszystkim w tych najbardziej „cierpiących prześladowanie”.

W krajach śródziemnomorskich to bezpośrednie postrzeżenie świętości jako utożsamienia z miłującym i cierpiącym Chrystusem obejmowało różnorodne kategorie ludzkie: eremitów i pustelników, wędrujących w poszukiwaniu Boga i umierających w drodze pielgrzymów, założycieli przytułków i szpitali, dobroczyńców na rzecz ubogich, jak na przykład święty Homobonus z Kremony (t 1197 r.), pierwszy świecki święty nieszlacheckiego pochodzenia, który został kanonizowany (w 1199 r.)². Dzięki czynkom miłosierdzia wielu świeckich skromnego czy mieszczańskiego pochodzenia dostąpiło wówczas zaszczytu lokalnego kultu. Również i w krajach na północ i na zachód od Alp, gdzie modele arystokratyczne zachowały zdecydowaną przewagę, istota przeżywanego przez świętych doświadczenia religijnego doznała, w porównaniu z epoką poprzednią, znacznej przemiany. Porównanie dwóch postaci świętych księżniczek, jednej z XI, a drugiej z XIII wieku, pozwala dostrzec ewolucję, jaka się w tym czasie dokonała. Gdy pewien mnich imieniem Turgot pisał około 1105 roku *Vita* świętej Małgorzaty, królowej Szkocji (t 1093 r.), starał się wykazać, że zasłużyła sobie na oddawanie czci dzięki wzorowemu postępowaniu jako żona, matka i władczyni. Wychwalał ją za dawane mężowi i dzieciom dobre rady, przy jednoczesnym wspieraniu ludzi Kościoła. W niecałe półtora wieku później święta Elżbieta (t 1231 r.), żona landgrafa Turynii Ludwika IV, zyskała sławę w całych Niemczech, a wkrótce również i poza nimi, ze względu na swoje miłosierdzie. Pomijając arystokratyczne pochodzenie, po dokładnej analizie ich biografii stwierdzamy, że obie te kobiety niewiele miały ze sobą wspólnego. Węgierska księżniczka nie zakładała kościołów i klasztorów, ale szpitale dla ubogich. Zanim została wdową, wiodła tylko pozornie królewski tryb życia, ponieważ gdy brała udział w ucztach, nic nie jadła, a resztki z tych posiłków rozdawała ubogim. Ku wielkiemu zgorzeniu otoczenia

² Por. s. 215 (przyp. red.).

odmawiała nawet skosztowania potraw pochodzących z miejscowości, gdzie władza senioralna była sprawowana w niesprawiedliwy sposób. Po śmierci męża nie zaznała spokoju, dopóki nie opuściła rodzinnego zamku w Wartburgu i swych dzieci, aby dzielić życie z chorymi i trędowatymi, którym rozdała cary swój majątek, wykonując ponadto aż do swojej śmierci wszelkie przy nich posługi. Uwidacznia się więc tutaj bardzo wyraźnie proces uwewnętrznienia świętości, opierającej się już — niezależnie od różnic społecznych — na dostrzeżeniu ludzkiej strony Chrystusa i na pragnieniu naśladowania Go.

Natchnione słowo: mistycy, prorocy i kaznodzieje (stulecia XIV i XV)

Pod koniec XIII wieku nurt ewangeliczny, który kilka dziesięcioleci wcześniej znalazł wyraz w powstaniu zakonów żebraczych, stanął w obliczu konfliktu z Kościołem, czego świadectwem był bunt duchowości franciszkańskiej przeciw papiestwu. To ostatnie przyjęło bowiem postawę dystansu w stosunku do ideału, który zaczął wydawać się podejrzanym, a pewne jego wątki zostały podjęte przez różne ruchy heretyckie, jak ruch Fra Dolcino, czy przez innych, pojedynczych kontestatorów. Wraz z przeniesieniem papiestwa do Awinionu nasilił się ponadto proces klerikalizacji Kościoła i jego przekształcania się w aparat władzy. Jesteśmy wówczas świadkami pojawiania się nowych form świętości, na marginesie instytucji kościelnej, która w coraz mniejszym stopniu umiała zaspokajać religijne potrzeby wiernych. W tym kontekście sytuuje się wybuch mistycyzmu, który w drugiej połowie XIII wieku rozkwitł w Niemczech, we Flandrii i Włoszech, a następnie, około 1300 roku, objął całe chrześcijaństwo, oraz rozwój profetyzmu, którego wpływ był coraz większy, zwłaszcza po kryzysach w następstwie Wielkiej Schizmy z 1378 r.

Niewątpliwie ważnym aspektem tego ruchu był fakt, że istotne miejsce zajmowały w nim kobiety, zwłaszcza świeckie. Wykluczone ze służby słowa Bożego w łonie Kościoła, zawładnęły one tym ruchem, uważając się za wybrane przez Boga. Choć uznawały nad sobą kierownictwo spowiedników i przewodników duchowych, często odwracały na własną korzyść ten stosunek podporządkowania, prze-

mieniając tych ostatnich w swoich sekretarzy i rzeczników. Pierwszych przykładów tej profetycznej świętości kobiecej dostarczają Małgorzata z Cortony (t 1297 r.), Klara z Montefalco (t 1308 r.) oraz Angela z Foligno (f 1309 r.). Rzecz znamienna, że żadna z nich nie została kanonizowana w średniowieczu, choć cieszyły się one, zarówno za życia, jak i po śmierci, wielkim duchowym prestiżem, w stopniu, w jakim kontynuowały na innej płaszczyźnie podstawowe intuicje franciszkanizmu. W każdym razie to dopiero w czasie procesu kanonizacyjnego świętej Klary z Montefalco, w Umbrii, wizje i zjawiska paramistyczne po raz pierwszy zostały wzięte pod uwagę przez Kościół rzymski, który poddał je swoistemu badaniu. Fakt, że sprawa nie zakończyła się szczęśliwie, wynikał — pomijając różne powody, związane z tym konkretnym przypadkiem — z nieufności kleru w stosunku do pewnej grupy kobiet. Głosiły one możliwość osiągnięcia już na tej ziemi unii z Bogiem za pośrednictwem osobistego aktu woli i miłości. Groziły przez to wyłączeniem Kościoła z jego funkcji niezbędnego pośrednika między ludźmi a niebem. Proroczy aspekt świętości kobiecej nasilił się w ciągu XV wieku, o czym świadczy przykład świętej Brygidy szwedzkiej (t 1373 r.), która od 1343 roku mówiła o objawieniach, dotyczących konieczności powrotu papieżstwa do Rzymu, reformy Kościoła i nawracania niewiernych. Także święta Katarzyna ze Sieny (f 1380 r.) z wielkim zaangażowaniem i wytrwałością dążyła do tych samych celów.

Choć różnicowane pod względem uczuciowym i kulturalnym, kobiety te — a także wiele innych, mniej znanych, cieszących się tylko lokalnym kultem — szły tą samą drogą; nie usiłowały się zwracać bezpośrednio do ludu, lecz starały się doprowadzić do odgórnego podjęcia reform. Wynikał stąd społeczno-elitarny charakter ich działalności, która przybierała postać ustnych lub pisemnych orędzi do papieży, władców, możnych tego świata. W większości przypadków wizjonerki nie podawały w wątpliwość istniejących instytucji, choć krytykowały ich braki, lecz, wręcz przeciwnie, starały się nakłonić je do wypełniania obowiązków. Niech papież nie daje się wciągnąć w problemy polityczne i zabiegi o doczesną władzę! Niech król Francji zawsze pamięta o swej świętej misji, nie ulegając podszeptom zrych doradców! Za pośrednictwem natchnionego słowa

dochodził do głosu duch ewangeliczny, który nie znajdując już dla siebie miejsca w ramach kościelnych czy społecznych struktur, starał się działać, atakując szczyty ziemskiej hierarchii. Wszystkie te święte spodziewały się, że ich zwrócone do papieży i władców wezwania doprowadzą do zjednoczenia sił osłabionego wewnętrznymi konfliktami chrześcijaństwa i do duchowego odrodzenia, które pozwoliłoby wreszcie na podjęcie reformy Kościoła. Reformę taką powszechnie uznawano za konieczną, jednak jej przeprowadzenie wydawało się w oczach ludzi niemożliwe. Dla narzucenia swych opinii te niebiańskie posłanniczki dysponowały tylko dwoma środkami: groźbą gniewu Boga, rozjątrzonego grzechami ludzi i zdradą kleru, oraz odwołaniem się do pełnej miłosierdzia, nieskończonej Miłości ofiarowanego Baranka, który przelał swą krew dla zbawienia ludzi. Posługiwały się nimi z różnym skutkiem, lecz nie ulega wątpliwości, że w ówczesnym, rozwijającym się i sekularyzującym chrześcijaństwie odegrały niezwykle ważną rolę świadków przeżycia duchowego, co przysporzyło im znacznego prestiżu.

Dla Kościoła zezwolenie, by świętość rozwijała się na jego marginesie, a nawet czasami wbrew niemu samemu, gdy krytykowała jego braki, stanowiło poważną groźbę. Od końca *XIV*, a zwłaszcza w *XV* wieku, jesteśmy zatem świadkami pewnego odzyskiwania opinii publicznej przez najbardziej dynamicznych przedstawicieli kleru na tym samym terenie, na jakim działali prorocy i wizjonerzy. Dzieje się to za pomocą słowa, które stało się podstawową wartością w społeczeństwie, gdzie masy zdobywały sobie coraz większe znaczenie, lecz w dużym stopniu były wykluczone ze świata pisma i lektury. Jeśli przyjrzymy się portretom najważniejszych świętych schyłku średniowiecza, nie może nie uderzyć nas miejsce, jakie zajmują wśród nich wybitni ówczesni kaznodzieje: Wincenty Ferrier (t 1419 r.), Bernardyn ze Sieny (t 1444 r.), Jan z Capestrano (f 1456 r.), Jakub z Marche (t 1476 r.) itd., wszyscy wywodzący się z zakonów żebraczych i związani z ruchem obserwacji, który przywrócił tym zakonom pierwotną spójność po czternastowiecznych kryzysach. Niewątpliwie nie było to zupełną nowością i już w *XIII* w. Kościół kanonizował wybitnych kaznodziejów, jak święty Antoni Padewski z zakonu Braci Mniejszych i święty Piotr Męczennik z zakonu domi-

nikanów. Jednak w XV wieku zjawisko to przyjęło nieznane dotąd rozmiary. Na całym Zachodzie, poza kilkoma eremitami, jedynymi duchownymi, którzy zdobyli sobie entuzjazm mas, byli, poświęcający swe życie i siły służbie słowa, kaznodzieje. Przemierzając całą Europę od Aragonu po Bretanię, od Włoch po Polskę i Chorwację, duchowni ci zdecydowanie odróżniali się od reszty kleru, do którego wierni dotychczas przywykli. Przenosili się z miasta do miasta i żyli w ubóstwie, dawali się jednak poznać kręgom słuchaczy, gdyż często poświęcali im cały cykl kazań (na przykład przez cały okres Wielkiego Postu). Pozwalało to im na zapoznanie się z problemami tego czy innego miasta i jego mieszkańców. Wystąpienia ich, bardziej niż kazania, przypominają wielkie, dobrze zorganizowane spektakle, prawdziwe wydarzenia czy wiece, w których byli oni zarazem organizatorami i gwiazdoram. Przemawiali zazwyczaj na otwartym powietrzu, z wysokości drewnianej, specjalnie w tym celu wzniesionej trybuny i towarzyszyli im spowiednicy, mający władzę odpuszczania grzechów, również dotychczas zastrzeżoną dla biskupów czy dla papieża, oraz czasami tłumy pokutników — świeżo nawróconych, odbywających w ten sposób rodzaj prześlągalnej pielgrzymki — oddających się biczowaniu czy pobożnym praktykom, zanim mówca zabrał głos. Kaznodzieja poruszał zazwyczaj wielkie prawdy zbawienia, bardziej jednak z moralnego niż dogmatycznego punktu widzenia. Kierowany pragnieniem dotarcia i poruszenia szerokich mas słuchaczy, starał się przede wszystkim rozbudzić u wiernych świadomość własnych grzechów oraz żal za nie. W razie powodzenia kaznodzieja wymagał widzialnych znaków duchowej odnowy, która się dokonała za jego pośrednictwem. Stąd jego misja często kończyła się paleniem na stosie gier hazardowych i zbyt kownych ozdób kobiecych. Jednak kierujące tymi świętymi pragnienie nawracania wychodziło poza osobistą moralność. Świadomi faktu, że w świecie, w którym żyli, chrześcijańskie posłanie tylko powierzchownie wywarło swój wpływ na panujące obyczaje, starali się wprowadzać Ewangelię do życia społecznego. Nie wzbraniali się zatem działać jako pacyfikatorzy, godząc skłócone z sobą rodziny lub wrogie sobie klany oraz starając się zaradzić cierpieniom biednych i ludzi marginesu. W następstwie ich kazań zakładano przytułki dla chorych, a zwłaszcza lombardy do walki z lichwiarstwem. By nadać tym ini-

cyjnym trwały charakter, ci służy Boży odwoływali się często do władz publicznych, doprowadzając do zatwierdzenia przez gminy miejskie nowych, bardziej zgodnych z etyką chrześcijańską regulaminów czy statutów wymierzonych zwłaszcza przeciw przesadnemu zbytkowi bogatych i pewnym niedozwolonym handlowym i finansowym praktykom mieszczaństwa. U zarania ery nowożytnej świętość chrześcijańska podejmowała więc ponownie tradycję działalności społecznej i dobroczynnej wczesnego średniowiecza, zepchniętą przez kilka stuleci na dalszy plan przez ideały monastyczne i czysto duchowe.

By wyrobić sobie właściwy pogląd na temat późnośredniowiecznych modeli świętości, nie można jednak ograniczać się tylko do postaci, które dostały zaszczytu kanonizacji, gdyż w owych czasach istniała znaczna rozbieżność w tej sprawie między hierarchią kościelną a wiernymi. Papięstwo skłaniało się ku zarezerwowaniu chwały ołtarzy dla wąskiej grupy starannie wybranych świętych, których kult nie zawsze spotykał się ze spodziewanym sukcesem. Lud natomiast spontanicznie skłonny był oddawać cześć mężczyznom i kobietom, a nawet dzieciom, których najważniejszą zasługą była niesprawiedliwa, tragiczna śmierć. Wśród tych „niewinnych świętych” szczególnie miejsce zajmują rzekomi „męczennicy” Żydów, szczególnie liczni w Anglii i w świecie germańskim, jak młody Werner z Bacharach (t 1287 r.), bardzo popularny w XIV i XV wieku w dolinie Eenu, a nawet w Niderlandach, lub Szymon z Trydentu (f 1475 r.), którego kult, szeroko rozpowszechniony w krajach alpejskich i w północnych Włoszech, głęboko podzielił duchowieństwo. Zasadniczo Kościół rzymski przeciwstawiał się wówczas wszelkim formom świętości, wynikającej z rozlewu krwi. Jednakże zaniedbał również postacie, cieszące się wielką popularnością wśród ludu, jak święci pielgrzymi czy uzdrowiciele, których najslawniejszym pierwowzorem był wówczas święty Roch, wzywany od połowy XV wieku przeciw zarazie. Podczas gdy wszędzie wznoszono kościoły i kaplice, ku czci tego świętego o ciągle jeszcze — aż do dnia dzisiejszego — niezbyt dobrze znanym życiorysie, dopiero w XVII stuleciu papięstwo usankcjonowało jego kult z kanonicznego punktu widzenia. Stanowi to potwierdzenie faktu, że pod koniec średnio-

wieczna, mimo rosnącej kontroli sprawowanej przez kler w tej dziedzinie, lud zachował przywilej tworzenia świętych.

FUNKCJE ŚWIĘTYCH W ŚREDNIOWIECZNYM CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Wybitny zmarły

Dla większości ludzi średniowiecza, zwłaszcza przed XIII wiekiem, święty był przede wszystkim wybitnym zmarłym. Jego biografia nie była dokładnie znana, lecz wiadomo, że za życia znosił prześladowania i cierpienia z miłości do Chrystusa. Stąd rodziła się w rozwoju kultów i legend podstawowa ważność ciała — jedyne punktu styku między sługą Bożym a czczącymi go wiernymi. To właśnie nad ciałem pastwili się oprawcy, a niekiedy i sami święci. Rozczłonkowane, umęczone wskutek okrucieństwa pogan lub autodestrukcyjnego ascetycznego zapалу, ciało świętego po śmierci tajemniczo odzyskiwało jedność — znak Bożej łaski. W średniowieczu świętość była przede wszystkim językiem ciała, sprawą „nienaruszonego ciała”, by przytoczyć udane określenie E Camporesiego.

Znamienne w tym względzie są postanowienia synodu w Poitiers z 1387 roku, uznające za konieczne podjęcie pewnych kroków „przeciw łatwowierności ludu, który, za poduszczeniem niektórych niewiernych, ma zwyczaj adorować znalezione w nienaruszonym stanie ciała zmarłych i otaczać je czcią, jakby chodziło o świętych”. Nawet dla ówczesnych duchownych zachowane w dobrym stanie po śmierci ciało stanowiło kryterium — konieczne, lecz nie wystarczające — by można było przypisać człowiekowi tytuł sługi Bożego. Obok właściwości nierozkładania się i wydzielania pięknego zapachu zwłoki świętych odznaczały się jeszcze tą cudowną cechą, podobnie jak sama poświęcona hostia, że mogły być podzielone, niczego przy tym nie tracąc ze skutecznej siły, to znaczy z nadanej im przez Boga w chwili błogosławionej śmierci niezwyklej mocy. Takie były, na płaszczyźnie mentalności ludowej, zasadnicze podstawy kultu relikwii — cząstek tego poświęconego i rozczłonkowanego ciała, które na wzór Chrystusa nie przestawało jednak być źródłem życia i obietnicą odnowienia. Tylko w tym kontekście można zrozumieć ważność translacji i kradzieży relikwii w życiu religijnym

średniowiecza. Przez długi czas z tych przemieszczeń czy przeniesień, którym często towarzyszyły oszustwa, a nawet akty przemocy, brano pod uwagę tylko najbardziej malownicze aspekty. W rzeczywistości zajmowały one pierwszoplanowe miejsce w ówczesnym życiu społecznym. Posiadanie ciała świętego — możliwie jak największej liczby ciał — było niezbędną koniecznością zarówno dla społeczności świeckich, jak i duchownych. Sami święci byli tego świadomi i często wybierali na miejsca własnej śmierci albo miejsca, w których się urodzili, albo też te, co do których sądzili, że obecność ich szczątków mogła tam później wywierać dobroczynny wpływ.

I tak włoski pustelnik Jan Bono (t 1249 r.), który spędził znaczną część życia pod Ceseną w Romanii, przeczuwając zbliżającą się śmierć, powrócił do swego rodzinnego miasta, Mantui, zarówno z powodu przywiązania do swej ojczyznej ziemi, jak i po to, by przez dobroczynny wpływ swoich relikwii zwalczać po śmierci heretyków, którzy wówczas mocno się tam jeszcze trzymali. W tym samym duchu średniowieczne legendy pełne są opowieści o tym, jak szczątki świętego, stając się nagle niezwykle ciężkie, stawiały zdecydowany opór próbom przeniesienia ich w inne miejsce, gdy sam święty tego sobie nie życzył. W gruncie rzeczy jedynym prawdziwym kryterium w tej dziedzinie był sukces lub niepowodzenie — translacja relikwii lub ich kradzież zawsze mogły zostać usprawiedliwione, niezależnie od pierwotnych intencji sług Bożych, przez stwierdzenie, że ci, którzy je uprzednio posiadali, przechowywali je w niegodnym miejscu i nie oddawali im należytej czci. W tym wypadku przeniesienie ich w inne miejsce było tylko okazaniem pobożności, bardziej godnym pochwały niż potępienia. Nawet gdy w XIII wieku papieństwo w osobie Innocentego III oświadczyło, że „fałsz pod płaszczykiem świętości nie będzie tolerowany” i usiłowało wprowadzić minimum dyscypliny w tej dziedzinie, rezultaty dalekie były od spodziewanych; wierni byli bowiem głęboko przekonani, że nie pozostawiając własnemu losowi relikwii świętych, których, ich zdaniem, nie czczono w należyty sposób, dokonują aktów pobożności. Zbyt mało precyzyjne było pojęcie, które usprawiedliwiała różne próby zawładnięcia relikwiami w uczciwy, jak i nieuczciwy sposób.

Koncepcje te były tym silniejsze, że sięgały korzeniami kultury ludowej, której zniekształcone, choć aktualne echo odnajdujemy w hagiografii, a zwłaszcza w pewnych żywotach świętych z XII i XIII wieku napisanych w języku ludowym. Sługa Boży, mężczyzna czy kobieta, jest w nich pokazany jako niezmienny w czasie bohater, odznaczający się już od początku wszelką doskonałością i nieustannie obdarzany łaską Bożą. Spędzone wśród ludzi lata służyły tylko temu, by mógł on dać się poznać jako święty dzięki okazaniu swoich cnót i swej mocy uzdrowicielskiej. Znamienne, że autorzy tych tekstów wybierali i wychwalali postacie odległe w czasie i przestrzeni, kładąc nacisk na to, co było niezwykle, a nawet nieludzkie w ich życiu. Wychodząc naprzeciw oczekiwaniom swych odbiorców, autorzy starali się bowiem przedstawiać postacie, których nie przestawało się podziwiać, lecz które trudno było naśladować, gdyż ich doskonałość tkwiła w wyrzeczeniu. Przedstawiony w tej literaturze święty pozbawia się tego wszystkiego, czym inni ludzie się cieszą; praktykuje bowiem posuniętą do przesadnych rozmiarów czystość i ascezę, żyje w cielesnej nagości i umartwieniu. Archetypem świętości na poziomie ludowym pozostaje więc pustelnik, człowiek umartwień i wyrzeczeń. Do nieosiągalnej doskonałości świętego masy ludowe mają stosunek „konsumpcyjny” — oczekuje się od sługi Bożego, że z uzyskanych dzięki jego ofierze łask będzie korzystać cała cierpiąca i grzeszna ludzkość. Jest on przede wszystkim uważany za orędownika, otaczającego swą opieką wszystkich tych, którzy go wzywają. Duchowni, co najmniej aż do XIII wieku, podzielali to przekonanie i spisywali żywoty świętych i zbiory cudów w celu rozśławiania tego czy innego sanktuarium i utwierdzania mas w ich wierze.

Zbawienie osiągalne

Poczynając od XII wieku — a we Włoszech nawet i od XI — w związku ze zmianami kulturalnymi i religijnymi na ówczesnym Zachodzie, model świętości zaczyna ulegać powolnej, lecz głębokiej przemianie. Obok kultu relikwii, na który moda będzie trwać nieprzerwanie aż do czasów Reformacji, jesteśmy równocześnie świadkami rozwoju różnych form czci oddawanej mężczyznom

i kobietom, którym, ze względu na ich życie, opinia publiczna spontanicznie przyznawała tytuł świętych. Nie zadowalano się już oddawaniem czci wybitnym lub tajemniczym wstawiennikom, których życie upłynęło w odległych stuleciach i tajemniczych krainach. Lud, zwłaszcza w regionach śródziemnomorskich, okazuje obecnie coraz większe zainteresowanie dla postaci znanych i niedawnych. Święty przestaje być ograniczony do obdarzonego niezwykle przywilejami ciała, lecz staje się przede wszystkim żywym człowiekiem. Bardziej niż do kultu męczenników, ześrodkowanego wokół śmierci sługi Bożego, ta nowa koncepcja nawiązuje do tradycji świętego Antoniego, ojców pustyni oraz do pokutnic od Marii Magdaleny do Taidy i Pelagii, silnie oddziałujących na dusze wiernych w świecie bizantyńskim i wschodniochrześcijańskim. Nie dziwi więc fakt, że po roku tysięcznym Zachód uznaje za świętych wielu eremitów, jak święty Romuald czy święty Jan Gwalbert we Włoszech, a także wielu ascetów i nawróconych, których surowy tryb życia zwracał uwagę wiernych.

Święty za życia dawał się poznać przede wszystkim przez fakt, że opanował w sobie naturę ludzką; uzyskiwał on w zamian nadzwyczajną władzę nad siłami przyrody i nad zwierzętami. I tak eremici potrafili spowodować wytrysnięcie źródła obok swojej celi i zakwitnięcie wsadzonego w ziemię kawałka drewna. Przechodzą przez ogień, nie odnosząc oparzeń, i zwykłym gestem potrafili uciszyć ptaki, jeśli swym śpiewem zakłócają odprawiane nabożeństwo. U podstaw tej idei odnajdujemy wspólny wielu religiom (a zwłaszcza islamowi) trzon antropologiczny, w zasadzie pozbawiony wszelkiej konotacji moralnej czy przykładowości, gdzie związek z chrześcijaństwem jest zapewniony w hagiografii tylko dzięki utożsamieniu ascetycznych umartwień sługi Bożego z cierpieniami Chrystusa. Wcale nie jest pewne, czy ten związek był odczuwany spontanicznie przez tłumy, które napływały, by dotknąć i zobaczyć świętego. Wielki sukces model ten zawdzięczał przede wszystkim swojej skuteczności. Oddając swą nadprzyrodzoną moc na usługi ludzi, a zwłaszcza tych najbardziej dotkniętych przez los, chorych i uwięzionych, święty jawi się przede wszystkim jako człowiek udanego pośrednictwa. Z pomocą egzorcyzmów odpędza demony i przywraca żyjącym na

marginesie i wyrzutkom ich dawne miejsce w społeczeństwie. Dzięki szacunkowi, którym się cieszy, i strachowi, który wzbudza, przerywa łańcuchy zemst, godzi wrogów, zaprowadza zgodę tam, gdzie panuje nienawiść i rozbiecie. Lecz uznanie go tylko za biegłego pośrednika, który dzięki swej dyplomatycznej zręczności uśmierza spory, oznaczałoby pomniejszenie znaczenia jego funkcji. W istocie jego autorytet ma bowiem swe źródło zarazem w stylu życia, jak i w odmienności w stosunku do tych, którzy odwołują się do jego interwencji. Pochodzący często ze społecznej i kulturalnej elity, ci słudzy Boży już tym samym różnili się od zwykłej ludności. Asceza ponadto, czyniąc ich „nadludzkimi”, jeszcze bardziej ich od niej oddalała. Zrywając wszelkie rodzinne i ekonomiczne więzy, łączące ich ze światem doczesnym, wyrzekając się towarzystwa kobiet, które mogłyby przyczynić się do nadania im konkretnego społecznego wymiaru, jawili się oni w ostatecznym rozrachunku jako jedyne naprawdę wolne i niezależne istoty w społeczeństwie, sparaliżowanym wewnętrznymi napięciami i sprzecznościami. Nie dziwi więc fakt, że często stawali się ostatnią podporą w razie wielkich trudności lub poważnego kryzysu. Ludzie wiary, którzy postawili całe swe życie na jedną kartę, już przez samą swą obecność koili strach i zaspokajali nurtującą zwracających się do nich osób potrzebę pewności. To właśnie na tej płaszczyźnie ujawnia się religijny wymiar świętości. Od sług Bożych oczekiwano, by wykorzystywali zgromadzoną w sobie nadprzyrodzoną siłę na rzecz przywrócenia naturalnych stosunków między ludźmi oraz między tymi ostatnimi a naturą, tam gdzie nadszarpnęła je działalność diabła. Z pomocą cudu zaburzony grzechem porządek świata zostawał przywrócony, gdyż u źródeł zła niemal zawsze znajdowała się jakaś wina, którą przenikliwość duchowa świętych umiała rozpoznać i uwypuklić. Gdy grzech ten był zbyt silnie zakorzeniony, święci zadowalali się tylko przewidywaniem i zapowiadaniem klęsk, które niechybnie w końcu musiał spowodować. Sługa Boży stawał się więc nierozdzielnie zarazem taumaturgiem i prorokiem.

Święci, zarówno za życia, jak i po śmierci, stanowili więc dla wiernych sferę *sacrum* powszechnie dostępną i niezależną od wszelkiego pośrednictwa kleru, gdyż, by czerpać korzyści z ich cnót, wy-

starczyło udać się do nich za życia lub odwiedzić ich grób, gdy odeszli już z tego świata. Niebawem — a w każdym razie już od XIII wieku — nie trzeba będzie nawet udawać się do jakiegoś sanktuarium, by zostać wysłuchanym. Zwykła inwokacja połączona ze ślubem, który obejmował złożenie obietnicy, miała już wystarczyć do nawiązania więzi między wiernym a jego niebiańskim protektorem, więzi pozwalającej temu pierwszemu na korzystanie z wstawiennictwa drugiego. W przypadku odwoływania się do świętych żyjących, jak to się działo coraz częściej w krajach śródziemnomorskich, istniało ryzyko, że ingerencja sługi Bożego w życie wiernych posunie się dalej niż zaspokojenie zwracanych ku niemu próśb o uzdrowienie i opiekę. Wierni w zasadzie wzbraniali się przed ześliznięciem się na ten teren. Pokazuje to relacja pewnego notariusza, który odwiedził świętego Piotra z Morrone (przyszły papież Celestyn V, zmarły 1294 r.) w jego pustelni w Abruzzo. „Zajmijmy się tym, po-cośmy przyszli” odpowiedział oschle eremicie, który wiedząc, że ma do czynienia z niepoprawnym rozpustnikiem, zaczął udzielać mu napomnień dotyczących całego życia. W oczach zwracającego się z prośbą wiernego zadaniem świętego było uzdrawianie, nie zaś nawracanie. Lecz dla jego rozmówcy tkwiąca w nim taumaturgiczna moc była darem Bożym, a nie osobistym przywilejem. Starał się więc uzależnić udzielenie prośzonej łaski od porzucenia przez swego rozmówcę pewnych, moralnie niegodnych, zachowań. Dzięki tym kontaktom zaczął się więc zarysowywać duszpasterski aspekt świętości, który rozwinął się w ostatnich stuleciach wieków średnich.

Wsparcie dla Kościoła i przykład dla wiernych

Od chwili gdy zachodnia społeczność chrześcijańska zdała sobie sprawę, że święci nie są tylko sprawcami cudów czy też decydującymi o powodzeniu tego czy innego sanktuarium relikwiami, lecz, według wyrażenia świętego Tomasza, „świętyniami i organami Ducha Świętego”, oddawana im cześć i kult nabrały nowego znaczenia, które nie wyparło poprzednich znaczeń, lecz dołączyło do nich. Jednym z najważniejszych źródeł w tym względzie jest bulla kanonizacyjna świętego Dominika z 1234 r. Papież Grzegorz IX dokonuje w niej w istocie przeglądu różnych kategorii następujących po sobie

od zarania chrześcijaństwa sług Bożych. Zaczyna od przypomnienia męczenników, „za których sprawą Kościół znacznie się powiększył o licznych synów żyjących pod niebem narodów”. Ponieważ zaś „zarozumiałość szła krok w krok za zwiększaniem się liczby wiernych oraz za grzechem wolności”, Bóg powołał świętego Benedykta i jego uczniów, których zastępy „przywróciły, za pośrednictwem pełnej łaski, żyjącej razem szczęśliwej wspólnoty, dobro wspólnego życia, które zatraciło się z powodu bardzo dużej liczby (wiernych)”. W miarę upływu czasu jednak pierwotny monastycyzm benedyktyński utracił swe cnoty i Bóg, „jakby chcąc odnowić swe zmęczone wojsko”, ustanowił zakon cystersów i kongregację z Fiore, które przywróciły w całej swej czystości chwałę Bożą. „Lecz nie wystarczyło to do zatrzymania postępów zła, tak że w «jedenastej godzinie», gdy dzień już zbliżał się ku wieczorowi (...), Bóg natchnął duszę świętego Dominika i dał mu siłę i łaskę kaznodziejstwa. Na jego widok zadrzała cała sekta heretyków, a cały Kościół wiernych uniósł się radością”. Mimo pewnej, właściwej tego rodzaju papieskim dokumentom przesady, tekst ten zawiera bardzo ważne informacje na temat roli świętych w życiu Kościoła. Zauważmy najpierw, że dla tego papieża, który osobiście znał św. Franciszka i Św. Dominika, najważniejszy przejaw świętości tego ostatniego tkwi w fakcie założenia ruchu religijnego. W jego pojęciu zakon kaznodziejski wyraża tę samą miłość chrześcijańską świętego Dominika, urzeczywistnioną w czasie i przestrzeni. W mniejszym stopniu podkreśla on więc osobiste zalety świętych Benedykta, Bernarda i Dominika niż skuteczność i historyczne konsekwencje ich działania.

Ta świadomość doceniania przez Kościół wartości świętości istniała już od czasów pierwszych chrześcijan, lecz tylko w perspektywie tego czy innego konkretnego Kościoła, którego dany męczennik czy biskup stawał się po śmierci uznanym patronem. W XIII wieku chodzi już o Kościół powszechny, pod bezpośrednim kierownictwem Wikariusza Chrystusowego, który niedawno zastrzegł sobie prawo kanonizowania. Dla Kościoła pojawienie się w jego łonie nowych świętych, w czasach gdy wielu utrzymywało, że uchybił on realizacji swej misji i wołało pójść za nauką katarskich Doskonałych lub wal-deńskich kaznodziejów, stanowiło ważny czynnik umacniający.

Papieżstwo zajęło się więc rozszerzaniem na całym Zachodzie kultu nowych męczenników, jak święty Tomasz Becket (t 1170 r.), arcybiskup Canterbury zamordowany w katedrze przez siepaczy króla Henryka II, jak święty Piotr Męczennik, dominikański inkwizytor zabity w 1252 roku pod Mediolanem w czasie wykonywania swoich funkcji, a także jak święty Franciszek z Asyżu (t 1226 r.), którego biograf Tomasz z Celano nie zawahał się nazwać „nowym ewangelistą”. W życiu tego ostatniego świętego liczni chrześcijanie, zarówno świeccy, jak i duchowni, dopatrywali się bowiem nadejścia „nowych czasów” — wyrażenie to oznaczało zarazem najaktualniejszą terażniejszość oraz dokonanie się dziejów świata. W oczach współczesnych bowiem Biedaczyna z Asyżu, podobnie zresztą jak i święty Dominik, jawił się niejako zwykle wsparcie kościelnych instytucji, lecz jako reformator, a nawet i coś więcej — odnowiciel dawnej świętości chrześcijańskiej, która wiążąc się z posłaniem ewangelicznym, zapoczątkowała nowy i ostatni etap w historii zbawienia. Niektórzy zaś w łonie zakonu Braci Mniejszych nie wahali się nazywać drugim Chrystusem (*alter Christus*) tego, kto w Alwernii otrzymał stygmaty. Na ogół świętych uważano wówczas za jednostki, których nadejście „we właściwym momencie” odegrało opatrnościową rolę w życiu Kościoła i nieprzypadkowo średniowieczna ikonografia zaczęła lubować się następnie w przedstawianiu tematu wizji papieża Innocentego III, który miał we śnie ujrzeć duchownego (w zależności od przypadku, świętego Franciszka lub świętego Dominika), który sam jeden, własnymi tylko siłami podtrzymywał chylącą się ku ruinie bazylikę laterańską. Również hagiografia odczuła następstwa tej nowej koncepcji świętości, choć późno i bardzo powoli. Nowocześniejszy nurt hagiograficzny starał się bowiem teraz wyrazić ideę, według której każdy święty miał swą misję historyczną, polegającą na zrozumieniu i zaspokojeniu pewnych wymogów swoich czasów z punktu widzenia wieczności i poprzez własne doświadczenie Chrystusa. Takie było na przykład zasadnicze znaczenie franciszkańskiego ubóstwa, które w obliczu pychy i chciwości nowego świata — świata miast i gospodarki handlowej — potwierdzało najistotniejszą wartość daru i wyrzeczenia. Ta nowa hagiografia, rozwijająca się od XIII wieku, której pierwowzór stanowiła *Vita* mistycznej beginki Marii z Oignies (t 1213 r.), dzieło

Jakuba z Vitry, a także pierwsze biografie świętego Franciszka, kładły akcent raczej na życie tych sług Bożych niż na ich cuda. Idea, że byli oni postaciami możliwymi do naśladowania, zaczęła powoli przeważać nad pełnym bojaźni podziwem cechującym dotychczasowe stosunki pomiędzy wiernymi a niebiańskimi opiekunami, o których wstawienictwo zabiegali. Dając te teksty do dyspozycji klerowi, a za jego pośrednictwem także i wiernym, biografowie starali się przekazać im środki dostąpienia do świętości poprzez naśladowanie, w miarę swoich możliwości, tych wzniosłych wzorów. Kierowani tym samym duchem najwierniejsi towarzysze świętego Franciszka, dowiedziawszy się, że władze zakonu Braci Mniejszych pragną zredagować zbiór cudów przypisywanych pośmiertnie założycielowi, napisali w 1245 roku do Kapituły Generalnej w Greccio list z protestem przeciw temu zamiarowi, stanowczo stwierdzając, że „cuda nie tworzą świętości, lecz tylko o niej świadczą”. Jest w tym dążenie, choć nie wszystkie jego rezultaty stały się od razu widoczne, by wyprowadzić świętych ze sfery magicznej i umieścić ich w sercu życia Kościoła i ludzi.

Specjalni opiekunowie

Idee te nie trafiały jednak do wszystkich wiernych. U schyłku średniowiecza dla większości z nich święci byli bliskimi pomocnikami, z którymi czuli się związani więzami typu uczuciowego, często wynikłymi z rzeczywistej czy domniemanej przynależności do tej samej wspólnoty zawodowej, etnicznej lub politycznej. Już od zarania chrześcijaństwa bowiem idea szczególnego patronatu ze strony sługi Bożego nad miejscem, w którym znajdowały się jego relikwie, cieszyła się wielkim powodzeniem.

Niebawem każde miasto biskupie, poczynając od Rzymu z jego Piotrem i Pawłem, miało swojego *sanctus proprius*, uznanego strażnika swych murów i mieszkańców. Po męczennikach w roli tej bardzo często występowali święci biskupi; ci przywódcy lokalnych kościołów, obrońcy miast i protektorzy ubogich stawali się po śmierci, w naturalny sposób, uprzywilejowanymi miejscowymi orędownikami, za pośrednictwem swych relikwii.

Od XIII wieku ta potrzeba posiadania patrona stawała się coraz silniejsza, obejmując różne grupy ludzi świeckich. Nawet najmniejsze miasteczko, najskromniejsze bractwo pragnęło teraz mieć własnego patrona. Tendencja ta dochodziła do głosu ze szczególną siłą w takich regionach jak Włochy komun miejskich oraz południowe Niemcy, gdzie lokalny partykularyzm i miejski patriotyzm były szczególnie rozwinięte. Potrzeba patrona była nie mniej żywa również i w peryferyjnych regionach chrześcijaństwa, w mniejszym niż inne kraje stopniu zaopatrzonych w świętych i ich relikwie. Autor *Vita* świętego Mikołaja, biskupa Linkóping w Szwecji (f 1391 r.), pisze zatem znamienne w 1414 roku: „Choć nie możemy uroczysto obchodzić święta wszystkich świętych, słusznym jest, by każdy region, każde miasto czy parafia czciła w szczególny sposób własnego patrona (...). Francja otacza kultem Dionizego, Anglia — Tomasza, Szwecja — Zygfrida. A również i my, w naszej diecezji w Linkóping, powinniśmy czcić naszego ojca Mikołaja i nie szczędzić zabiegów o jego kanonizację”.

Gorączkowe poszukiwanie patrona przez jednostki oraz grupy ludzkie doprowadziło wówczas do rozwoju dwóch szczególnych form pobożności: kultu miejskiego i kultu dynastycznego. Pierwszy rozwijał się zwłaszcza w tych rejonach Europy, w których miasta cieszyły się rzeczywistą autonomią polityczną; drugi zaś w krajach o tradycji monarchicznej, gdzie wytworzyło się już silne poczucie więzi narodowej. Przykład patrona Norymbergi, świętego Sebald, dobrze pokazuje formy i naturę pobożności miejskiej. Był to nieznanego pochodzenia eremita, który działał w tym rejonie w połowie XI wieku, w czasie założenia miasta przez cesarza Henryka III. Po śmierci jego ciało zostało złożone w pewnej kapliczce w tym nowo powstałym ośrodku, a następnie przeniesione do kościoła, gdzie kupcy i rzemieślnicy przybywali, by oddawać mu cześć. Nie cieszył się on wówczas jeszcze żadnym oficjalnym kultem — Norymberga nie była siedzibą biskupstwa i zwyczajnie obchodziła święta diecezji bamberskiej, na której terenie się znajdowała. Lecz w XIII wieku, jak dobrze wykazał A. Borst, Sebald wyszedł z ukrycia i zaczął być utożsamiany z wolnością i rozwojem miasta, którego przywileje zatwierdził w 1219 roku cesarz Fryderyk II. Władze miejskie podjęły

się budowy na cześć tego świętego wielkiego kościoła, który został poświęcony w 1273 roku. Święto świętego Sebalda, przypadające 19 sierpnia, zaczęło teraz być corocznie uroczysto obchodzone, u od 1256 roku uzyskało odpust. Lecz nie dajmy się zwieść pozorom -nie chodziło tu o pobożność ludową, lecz o religijność polityczną, związaną z miejskim patryjatem, który uważał świętego Sebalda za obrońcę wielkości i niepodległości miasta. Dają temu wyraz pierwsze, skomponowane około 1280 roku po łacinie przez służących gminie miejskiej duchownych, pieśni na jego cześć — największym, przypisywanym temu słudze Bożemu cudem był rozwój Norymbergi, która ze zwykłego osiedla, jakim była w chwili jego śmierci, stała się dzięki niemu jednym z najbogatszych i najpotężniejszych miast germańskiego świata. Późniejsze źródła uczyniły z Sebalda szlachcica, który porzucił zamki i krewnych, by żyć w biedzie i w ukryciu; a następnie syna króla Danii, który przybył tutaj, by umrzeć w spokoju. Dopiero po 1350 roku, gdy rzemieślnicy uzyskali dostęp do zarządu miastem, św. Sebald stał się świętym ludowym. Podobnie, jak to miało miejsce w jedenasto- i dwunastowiecznym Mediolanie w przypadku kultu świętego Ambrożego, nowe klasy społeczne, które stawiały czoło dawnym warstwom rządzącym, chętnie przyjmowały bowiem barwy miejscowego świętego patrona, by okazać w ten sposób wolę obrony prawdziwych interesów miasta i zakamuflować nowatorski charakter swoich żądań pod płaszczykiem odwołania się do tradycyjnych orędowników. Z tych powodów kult świętego Sebalda, który rozwinął się znacznie pod koniec XIV wieku, posłużył nowym klasom rządzącym do uprawomocnienia planów dopuszczenia do spraw publicznych szerszej grupy mieszczan. Poświęcony mu kościół został powiększony i zaczęto przedstawiać tego świętego na witrażach i posągach, podczas gdy poprzednio nie miał żadnej własnej ikonografii. Jego *Vita* została przełożona na niemiecki, imię Sebald stało się bardzo rozpowszechnione w Norymberdze, a na początku XV wieku jego wizerunek zaczął zdobić miejskie monety. Kultowi temu brak było tylko oficjalnego uznania ze strony kleru, który dotychczas patrzył na niego niechętnym okiem, odmawiając —jak się wydaje — przyznania temu świętemu rzeczywistego kultu liturgicznego. Jednak w 1425 roku magistrat Norymbergi uzyskał wreszcie u papieża Marcina V kanonizację jej bohatera, który dosta-

pił w ten sposób pełni chwały. Było to jednak wyjątkowe ukoronowanie procesu; miejskie komuny włoskie, w których często tego rodzaju kultury odnosiły się do postaci z niezbyt dalekiej przeszłości, jak na przykład błogosławiony Henryk z Bolzano (t 1315 r.) w Treviso, wielokrotnie, ale daremnie, starały się uzyskać od Kościoła rzymskiego kanonizację swych nowych świętych patronów. Kościół prawie zawsze odmawiał, lecz to nie przeszkadzało, by oddawano tym świętym publicznie cześć, jako uznanym opiekunom, tak silne było bowiem przekonanie sfer rządzących, że wstawiennictwo świętego patrona zapewni miastu dostatni byt i zgodę wśród jego mieszkańców.

Podobną postawę zauważamy również w krajach, gdzie przeważał kult dynastyczny, zarezerwowany dla świętych, których pośmiertne losy były w jakiś sposób związane z losami rodziny panującej. W miarę bowiem, jak kształtowało się coraz silniejsze, ześrodkowane wokół idei monarchicznej poczucie świadomości narodowej, święty patron rodziny królewskiej stawał się stopniowo patronem całego narodu. Od XIII stulecia święty Dionizy, którego szczątki czczone były w położonym niedaleko od Paryża opactwie, cieszącym się zawsze protekcją ze strony Kapetyngów, stał się symbolem Francji i dziwnie jakoś nie wyparł go później święty Ludwik. Wojna stuletnia, zaogniając międzypaństwowe rywalizacje, przyspieszyła ten proces. Anglia identyfikowała się ze świętym Jerzym, Burgundia — ze świętym Andrzejem, Wenecja zaś już od dłuższego czasu utożsamiała się ze świętym Markiem i jego lwem. Przykłady te można by mnożyć — ograniczymy się do Skandynawii, gdzie norweska świadomość narodowa ogniskowała się wokół kultu świętego Olafa i gdzie monarchia szwedzka zdołała upowszechnić kult dwu-nastowiecznego władcy, świętego Eryka, zdradziecko zamordowanego przez rywala, lecz którego cnoty chrześcijańskie wcale nie były oczywiste. Tym się tłumaczy zdecydowaną wrogość świętej Brygidy wobec tego kultu. Święci stali się w ten sposób swego rodzaju narodowymi bóstwami eponimicznymi.

Różnie można by oceniać rozkwit miejskich i dynastycznych kultów, który cechował schyłek średniowiecza. Pewna grupa wiernych dopatrywała się w tym już wówczas zmierzchu uniwersalizmu

chrześcijańskiego. I tak, pewien florencki humanista, Franco Sacchetti, już pod koniec XIV stulecia krytykował ciasny prowincjonalizm, który w jego czasach decydował o wyborze nowych niebiańskich patronów, obawiając się — jak twierdził — by wszyscy ci nowi święci nie wyparli wiary w dawnych. W tym samym duchu niektórzy pragnący reformy teologowie, jak Niemiec Henryk z Langenstein lub Francuz Jan Gerson, na próżno zabiegali, by sobór w Konstancji (1415 r.) wprowadził w tym względzie ostrzejszą i kr. w dziej restrykcyjną dyscyplinę. Mikołaj z Clemanges zaś napisał traktat *Traite contre l'introduction de fetes nouvelles* (Traktat przeciwko wprowadzaniu nowych świąt), którego tytuł mówi sam za siebie. Krytykowano wynaturzenie swych współczesnych, którzy zapominali o wybitnych postaciach kościelnego kalendarza — ewangelistach, apostołach, pierwszych męczennikach — rozdrabniając się na mniejsze kultury, odnoszące się często do bardzo wątpliwych świętych.

Oceniając to zjawisko z perspektywy czasu, przyznajemy, że krytyki te nie były pozbawione racji, choć powinny być nieco stonowane. Niewątpliwie pod koniec średniowiecza kult świętych stanowił tak nieodłączną część życia społecznego, że stał się jego zasadniczym elementem, co groziło mu banalizacją. Lecz czyż to nie właśnie ten powikłany splot sfery *sacrum i profanum*, sfery politycznej i religijnej w obrębie życia miejskiego i życia bractw pozwolił mu przetrwać i rozwinąć się w tych stuleciach we Włoszech, we Francji oraz na Półwyspie Iberyjskim? Na północ od Alp zaś, gdzie utrzymały się bardziej liturgiczne i tradycyjne formy, i tam, gdzie uzyskała przewagę reforma protestancka, nie miała ona żadnych trudności z przekreśleniem tych wierzeń i praktyk, w których szesnastowieczne mieszczaństwo dopatrywało się tylko podsycanych przez kler, dla podtrzymania swej władzy nad masami, przesądów.

Jakąkolwiek opinię, w ostatecznym rozrachunku, można by sobie wyrobić o miejscu i roli świętych w średniowiecznym społeczeństwie, pamiętać należy, że — według trafnego sformułowania Roberta Hertza, użytego przy okazji badań nad alpejskimi pielgrzymkami do S. Bessę w Val d'Aosta — w tym oddawanym świętym kulcie wyraziła się w ciągu wieków „wiara, jaką ten nieznaną lud

żywił w stosunku do siebie i do swego ideału, jego pragnienie trwa nia i przezwyćżenia własnej słabości oraz wrogości ludzi i rzeczy". A że niektórym średniowiecznym świętym nadal oddaje się cześć i wzywa się ich nawet w naszych czasach, dzieje się tak niewątpliwie dlatego, że kolejne pokolenia potrafiły uznać, iż ich poprzednicy złożyli w tym kulcie to, co było w nich najlepsze, odzwierciedlając w nim swe kolejne koncepcje ludzkiej doskonałości.

BIBLIOGRAFIA

- Beissel St., *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters*, Freiburg in B. 1892.
- Bekker-Nielsen H. (red.), *Hagiography and Medieval Literature*, Odense 1981.
- Boesch-Gajano S., *Agiografia medievale*, Bologna 1976.
- Boesch-Gajano S., Sebastiani L. (red.), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila 1984.
- Bosi K., *Der Adelheilige. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des VII. und VIII. Jahrhunderts* (w:) *Speculum historiae. Festschrift J. Spórl*, Freiburg 1965, s. 167-187.
- Boureau A., *La Légende Doree. Le systhme narratifde Jacques de Voragine (rn. 1298)*, Paris 1984.
- Brown E., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosith*, Torino 1983.
- Brown E., *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982.
- Capitani O. (red.), *Temi e probiarni nella mistica femminile trecentesca*, Todi 1983.
- Cazelles B., *Le corps de saintete d'apres Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques Vies des Xlf et XlIf siecles*, Geneve 1982.
- Cerulli E., Morghen R. (red.), *Agiografia neWOccidente cristiano, secoli XIII-XV*, Roma 1981.
- ChadwickN. K., *The Age of the Saints in the Early Celtic Church*, London 1961.
- Christian W A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton 1981.
- Corbet L., *Les saints ottoniens*, Sigmaringen 1986.
- Dalarun J., *Uimpossible saintete. La vie retrouvée de Robert dArbrissel (v. 1045-1116), fondateurde Fontevraud*, Paris 1985.
- Dufourça A., *La christianisation des foules. Etude sur la fin du paganisme et sur les origines du culte des saints*, Paris 1906.

- Folz R., *Les saints wis du Moyen Age en Occident*, Bruxelles 1984.
- Gauthier M. M., *Les routes de la foi. Reliqu.es et reliquaires de Jerusalem a Compostelle*, Freiburg 1983.
- Gelis J., *De la mort a la vie: les «sanctuaires a repit»* (w:) «Ethnologie française», II (1981), ss. 211-24.
- Gelis J., Redon O. (red.), *Les miracles miroirs du corps*, Paris 1983.
- Golinelli E., *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia (sec. IX-XII)*, Modena 1980.
- Goodich M., *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart 1982.
- Graus E., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga 1965.
- Heinzelmann M., *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979.
- Jones Ch. W., *Nicholas of Myra, Bari and Manhattan*, Chicago 1978.
- Kedar B. Z., *Noms de saints et mentalite populaire a Genes au XTV^e siecle* (w:) «Le Moyen Age» 73 (1967), ss. 431-46.
- Kieckhefer R., *Unquiet Souls: Fourteenth Century Saints and their Religious Milieu*, Chicago 1984.
- Leonardi C., Menestó E. (red.), *Santa Chiara da Montefalco e U suo tempo*, Perugia-Firenze 1984.
- Manselli R., *S. Francesco d'Assisi*, Roma 1980.
- Orselli A., *La citta altomedievale e U suo santo patrono: (ancora una volta) U «campione» pauese*, Roma 1979.
- Passarelli G. (red.), *Il santo patrono nella citta medieuale: U culto di S. Valentino nella storia di Terni*, Roma 1982.
- Pantlaguean E., Riche P (red.), *Hagiographie, cultures et societes, IS^e-KII^e siecles*, Paris 1981.
- Peyer H. C., *Stadt und Stadtpatron im mitteralterlichen Italien*, Zurich 1981.
- Philippart G., *Les Legendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout 1977.
- Picasso G. (red.), *Una santa tutta Romana. Saggi e ricerche nel VI centenario di Francesca Bussi dei Ponziani (1384-1984)*, Monte Oliveto Maggiore 1984.
- Poulain J. C., *Les saints dans la vie religieuse au Moyen Age* (w:) *Les religions populaires*, red. B. Lacroix i L. Bognioni, Quebec 1972, ss. 65-74.
- Poulain J. C., *L'ideal de saintete dans VAquitaine carolingienne d'apres les sources hagiographiques (750-950)*, Quebec 1975.

- Rezeau E., *Les prieres aux saints en francais a la fin du Moyen Age*, 2 tomy, Geneve 1982 i 1983.
- Rusconi R. (red.), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, Firenze 1984.
- Saintyves E., *Essais de mythologie chretienne: les saints successeurs des dieux*, Paris 1907.
- Schmitt J. C. (red.), *Les Saints et les Stars: le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris 1983.
- Schmitt J. C., *La fabrique des saints* (w:) „Annales E.S.C.”, 35 (1984), s. 286-300.
- Siebert H., *Beitrage zur Vorreformatischen Heiligen- und Reliquienverehrung*, Freiburg in B. 1907.
- Sigal E. A., *L'homme et le miracle dans la France medievale (XZ^e-XZi^e siecle)*, Paris 1985.
- Sorelli E., *La santita imitabile: „Leggenda di Maria da Venezia” di Tommaso da Siena*, Venezia 1984.
- Sumption J., *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion*, London 1975.
- Vauchez A., *La saintete en Occident aux derniers siecles du Moyen Age d'apres les proces de canonisation*, Roma 1981; id., *Religion et societe dans l'Occident medieval*, Torino 1981; Id., *Santita* (w:) *Enciclopedia Einaudi*, T. XII, Torino 1981, s. 441-53.
- Ward B., *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Euent, 1000-1215*, Philadelphia 1982.
- Weinstein D., Bell R., *Saints and Society, 1000-1700*, Chicago 1982.
- Wilson St. (red.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1983.

ROZDZIAŁ X

CZŁOWIEK
MARGINESU

Bronisław Geremek

Człowiek marginesu nie pojawia się *explicite* w źródłach do dziejów średniowiecznej świadomości społecznej. Nie występuje w pismach, które dokonują analizy podziałów społecznych epoki wczesnego średniowiecza, nie ma go w utworach prezentujących „stany tego świata”, jest nieobecny w późnośredniowiecznym obrazie „tańca śmierci”, w którym kostucha organizuje defiladę grup i kategorii społeczeństwa tego czasu. A jednak jest on obecny w życiu społeczeństw średniowiecznych jako rezultat jednostkowej lub grupowej negacji panującego porządku, przyjętych zasad współżycia, obowiązujących norm i nakazów. Powstaje w ten sposób pewien stan społeczny *an sich*, który jest wprawdzie słabo powiązany wewnętrznie, ale jest postrzegany przez społeczeństwo jako odmienny. Paleta tej odmienności jest bogata zarówno z punktu widzenia zestawu czynności czy też kategorii, które z braku innego słowa można nazwać zawodowymi, jak i co do skali separacji w stosunku do społeczeństwa porządku. Człowieka marginesu ukazuje zarówno średniowieczna literatura, jak i sztuka tej epoki, przeciwko niemu zwraca się piśmiennictwo religijno-moralne, jak też ustawodawstwo państwowe, kościelne czy miejskie; nieobecny w archiwach świadomości społecznej, jest „nadobecny” w archiwach sądowych i policyjnych.

W ciągu średniowiecznego *millennium* zmieniły się struktury organizacji społecznej, modele gospodarowania, sposoby rządzenia ludźmi — przy czym rytm tych przemian był różny w poszczegól-

nych strefach rozwojowych kontynentu europejskiego — a wrażliwość z tymi zmianami nowy kształt przybierało zjawisko marginesowości. Rezygnując ze szczegółowego przedstawienia konkretnych form, jakie marginesowość społeczna przyjmowała w różnych okresach i różnych obszarach w średniowiecznej cywilizacji europejskiej, zarysujemy tu podstawowe płaszczyzny, w których dokonywały się procesy wyobcowania i ekskluzji ze społeczeństw, próbując także określić zmienne czasowe określające dynamikę procesów marginalizacji. W ten sposób wyłania się z wolna obraz psychologiczny i społeczny ludzi marginesu.

Izydor z Sewilli w swoim traktacie etymologicznym rozważa znaczenie jednego z kluczowych pojęć średniowiecznej marginesowości, a mianowicie *exsilium* i wyprowadza je z *extra solum*: wygnanie oznacza bycie poza gruntem, poza własną ziemią, poza granicami ojczyznego terytorium. Oczywiście jest, że w pojęciu tym tkwi przekaz wykraczający znacznie poza wyobraźnię geograficzną. Określa on horyzont socjokulturowy ludzi w społeczeństwie tradycyjnym. Kondycją naturalną jest przebywanie na terytorium ojczyznym, gdzie groby przodków budują kontynuacyjny ciąg trwania oraz bytowanie w kręgu wspólnoty sąsiedzkiej, uformowanej przez więzi pokrewieństwa oraz osadnictwa. Społeczeństwa średniowieczne były dalekie od przestrzennej stabilności, wielkie fale migracji i kolonizacji nowych terenów co pewien czas wciągają w ruch ogromne masy ludzi, a procesy urbanizacyjne i towarzyszący rozwojowi miast deficyt demograficzny powodują ustawiczny przepływ ludności ze wsi do miast czy z mniejszych miast do większych, wreszcie w wielu wypadkach wędrowanie z miejsca na miejsce stanowi część składową procesu socjalizacji czy też *apprentissage* zawodowego (wędrowni rycerzy, czeladników rzemieślniczych, scholarów, zakonników...). Mimo to jednak w wyobraźni społecznej ludzi średniowiecza pozytywnie wartościowana jest stabilność osadnicza, długotrwałe zakorzenienie na tym samym miejscu i w tej samej wspólnotie ludzi, bo poczucie porządku i społecznego bezpieczeństwa zasadza się na więziach krwi i sąsiedztwa.

Przeciwstawienie swojskość/obcość funkcjonują jednak w uwikłaniu ideologicznym wysoce ambiwalentnym, gdyż obcość jest

w nauczaniu wczesnochrześcijańskim wartościowana zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. W Grzegorza Wielkiego *Moraliach*, komentarzu do Księgi Hioba, jako obcy traktowany jest nie kto inny jak upadły anioł (*Quis vero alienus nisi apostata angelus vocatur?*), obcy występują jako złe duchy, ale też w tym samym traktacie naucza Grzegorz, w ślad za Pismem Św., że chrześcijanin jest na ziemi tylko wędrowcem i pielgrzymem w drodze do swej właściwej — *i. e.* niebiańskiej — ojczyzny. W literaturze patrystycznej ten motyw wyobcowania chrześcijanina w stosunku do doczesnej ojczyzny jest szeroko obecny i był zresztą podniętą do praktyki życia ascetycznego, którego istotnym elementem było właśnie porzucenie ojczyzny. Tę samą ambiwalencję wartościowania obcych i obcość odnajduje się zresztą w tradycyjnych postawach i obyczajach, które zapewniają obcemu przybyszowi gościnność i pomoc, a jednocześnie wyrażają fundamentalny strach przed obcym.

Chociaż podróżny zdaje się najpełniej realizować właściwą kondycję chrześcijanina, który jest *uiator* w życiu doczesnym, to przecież jednak w samej podróży tkwi pewien element marginalizacji, albo przynajmniej niebezpieczeństwo marginalizacji. Oto człowiek opuszcza swe naturalne środowisko: wystawia się na niebezpieczeństwa drogi, stosunki z nieznanymi ludźmi, niespodzianki przyrody. Błądny rycerz Yvain z opowieści Chretien de Troyes błąka się:

Par montaignes et par valees Et
par forez longues et lees Par leus
estranges et sauvages Et passa
mainz felons passages Et maint
peril et maint destroit

(*Yvain*, w. 763-767)

Te groźby towarzyszyły nie tylko rycerskiej przygodzie, ale każdej podróży, z którą związane było opuszczenie przestrzeni swojej — to znaczy ustabilizowanej i bezpiecznej. Wytyczanie sieci dróg i zapewnianie różnymi środkami opieki nad ich bezpieczeństwem miało rozszerzać przestrzeń zorganizowaną i dokonywać osvajania terenów poza strukturami osadniczymi. Rozmieszczenie różnego rodzą-

ju hospicjów oraz także oberż i tawern przy szlakach komunikacyjnych służyło temu samemu celowi. Jednocześnie zaś w samej organizacji podróży starano się zapewniać kontynuację dotychczasowych więzi społecznych — a więc towarzystwo krewnych, znajomych czy służby w trakcie podróży, łączenie się w grupy wspólnie podróżujące, organizowanie karawan kupieckich. Marginalizacyjne-go charakteru podróży, a zwłaszcza dłuższego wędrowania te środki nie mogły usunąć, ale powodowały jego społeczne ograniczenie: podlegali temu procesowi tylko ci, którzy z wędrowania czynili tryb życia, którzy uciekali od zorganizowanego życia społecznego, lub też którzy wykluczani byli ze wspólnoty.

Tej ostatniej grupie warto poświęcić nieco uwagi już przy rysowaniu ogólnych konturów środowiska marginesu społecznego, bo zdają się oni najlepiej odpowiadać pojęciu ludzi marginesu. Chodzi o banitów: tych, których decyzja wspólnoty, nakaz prawa lub wyrok sądu pozbawia prawa przechowywania w granicach określonego terytorium lub też stawia w ogóle poza prawem. Banicja występowała w różnych formach w prawie rzymskim i w różny sposób była interpretowana — wystarczy spojrzeć na zestawienie poglądów jurystów, jakie znajduje się w justyniańskich Digestach. Zakres wygnania określany był w różny sposób; mogło to być wygnanie z określonego terytorium, zesłanie do ściśle określonego miejsca lub też deportacja na wyspę (*insulae uinculum*). O ile te dwie ostatnie formy mieszczą się w kategoriach „długiego trwania” tradycji penitencjarnej, o tyle forma pierwsza, uważana za historycznie dawniejszą, oznaczająca zakaz pobytu w mieście czy też terytorium, miała szczególne konsekwencje. Zakaz „wody i ognia” (*interdictio aquae et ignis*), tj. dobrodziejstw osiedlania lub gościnności, symbolizowanych przez możliwość zaspokojenia pragnienia i ogrzania się, nie przeszkadzał wszakże w osiedlaniu się w innym miejscu i prowadzeniu tam normalnego życia. Na terenie objętym interdyktem banita wystawiony był na groźbę śmierci. Interpretacja tej kary jest jednak trudna; zawierało się w niej swego rodzaju prawo do bezkarności pod warunkiem opuszczenia miejsca, a jednocześnie tkwi w niej element społecznej ekskluzji i wyzucia jednostki z wszelkich praw naturalnych. Niejednoznaczność i niejasność instytucji banicji

na gruncie prawa rzymskiego może świadczyć o jej uwikłaniu w trudno poddającą się badaniu historycznemu dawną tradycję: należałoby rozważyć problematykę tabu w śródziemnomorskim kręgu cywilizacyjnym.

W „prawach barbarzyńskich” i we wczesnośredniowiecznym zwyczaju prawnym banicja jawi się z dużą ostrością jako ekskluzja. Zastępuje ona ofiarę życia, która mogłaby stanowić rekompensatę w naruszeniu sakralnego porządku. Banicja jest więc wykluczeniem z prawa do pokoju, wyzuciem człowieka z naturalnych praw, pozbawieniem kondycji ludzkiej. Lex Salica (55, 2) orzeka, że banita *war gus sit*. Oznacza to, że ma być traktowany jak wilk, a wiór odpędzany od ludzkich zbiorowości, a zabicie go stanowi uprawniony środek obrony. Ale jest także w tym zapisie prawa zwyczajowo)^ > pewna konstatacja, ta mianowicie, że człowiek poza więziami społecznymi i poza „ojczyzną”, zdany na życie w nie oswojonym środowisku naturalnym i poddany zasadom życia w puszczy i na pustkowiu, staje się wilkiem czy też człowiekiem-wilkiem: wilkołaki z baśni mają swój odpowiednik w człowieku aspołecznym, który naruszył zasady życia społecznego i znalazł się poza jego ramami.

Analogicznie do kary banicji prawo kościelne stosowało karę interdyktu i ekskomuniki, na mocy której jednostki i grupy ludzkie były wykluczane z Kościoła i ze wspólnoty chrześcijaństwa. Liturgiczna oprawa klątwy kościelnej jak też jej dramatycznie spiętrzona struktura słowna nadawały wymiar grozy tej sankcji kościelnej. Niezależnie od tego, że do instrumentu tego Kościół uciekał się w sytuacjach szczególnych i raczej dla wywarcia presji w momentach zagrożenia interesów Kościoła, to wygnanie ze wspólnoty wiary i uczestnictwa w sakramentach, wykluczenie z przestrzeni sakralnej kościołów i miejsc świętych, jak też z wszelkich oficjów (dopiero Grzegorz IX w XIII w. sformalizował rozróżnienie między *excommu-nicatio minor* oraz *excommunicatio maior*, tylko w tym drugim wypadku przewidując pełne wykluczenie ze wspólnoty chrześcijańskiej) zapowiadało najpełniejszą marginalizację. Chrześcijański etnocentryzm spychał na margines społeczeństw europejskich ludzi innej religii, ale ci mieli oparcie we własnych wspólnotach religijnych i więziach etnicznych, podczas gdy ekskomunika dokonywała

— przynajmniej teoretycznie, bo w praktyce efekt jej zależał od sytuacji społecznej obłożonego karą i był stosunkowo łatwo odwracalny — izolacji jednostki, wyłączając ją nie tylko z doczesnych więzi wspólnotowych (nawet z rodziną ekskomunikowanego wszelkie kontakty były zakazane), ale także z nadziei zbawienia.

Banicję i ekskomunikę traktujemy tu nie w ich aspekcie instytucjonalnym, ale jako procesy obrazujące modelową sytuację marginalizacyjną. W ciągu średniowiecza obie te kary podlegały daleko idącej ewolucji, w toku której poddane one zostały konwencjonalizacji i ich pierwotna siła ekskluzyjna uległa zatarciu. Wypadnie jeszcze do tego powrócić, podejmując morfologię społeczną tego zjawiska. Interesuje nas tu kondycja banity jako człowieka żyjącego odmiennie niż społeczeństwo zorganizowane. Ekskluzja dokonywała się niejako rezultatem kary, ale *via facti*, przez sam tryb życia, który powodował działania represyjne. Edykt Hilperyka z 574 r. określał złoczyńców jako złych ludzi, którzy czynią złe rzeczy, nie są osiadli w żadnym miejscu, nie posiadają żadnego mienia, które można by obłożyć karą za ich przewinienia, i włóczą się po lasach. W tym ma swoje znaczenie brak majątku, który można szerzej rozumieć w sensie braku określonych źródeł dochodu (na to właśnie zwracają uwagę definicje prawne w późnym średniowieczu). Pozostałe oba elementy dotyczą jednak właśnie braku stabilizacji. W kapitularzach Karola Wielkiego niejednokrotnie odnajduje się tę nieufność i niechęć wobec włóczęgów i wędrowców. Obejmuje ona nawet pielgrzymów, bo — czytamy w *Admonitio generalis in synodo Aquensi a. 789 edita* — lepiej, żeby ten, kto popełnił jakieś ciężkie przewinienie pozostał w jednym i tym samym miejscu, pracując, służąc i pokutując, a nie wędrował w pokutniczym stroju, głosząc, że w ten sposób chce zmyć swą winę. Kościół w późniejszych wiekach podejmuje znaczny wysiłek nadania pielgrzymom struktur organizacyjnych, dążąc do zapewnienia *stabilitas in peregrinatione*, a więc do uczynienia pielgrzymek elementem stabilnego ładu.

Promowanie stabilności w tym społeczeństwie, którego podstawowe struktury formowały się w warunkach ogromnych migracji, czyniących nomadyzm szeroko rozpowszechnionym trybem życia, było zjawiskiem zrozumiałym. Niezależnie od zmian w stopniu

mobilności, jakie następuje w toku średniowiecza, owo skojarzenie ruchliwości przestrzennej z poczuciem zagrożenia ładu społecznego utrzymuje się jako rys stały. Wyraźniej natomiast zarysowuje się społeczna delimitacja tych negatywnych skojarzeń; dotyczą one przede wszystkim warstw ludowych. Ale na pewno nie wyłącznie, bo błędny rycerz budzi nie tylko podziw, wędrowny handlarz traktowany jest jak włóczęga, a wędrujących mnichów wpadających w nawyk włóczęgi reguły monastyczne jednoznacznie potępiają jako *gyro-vagi*.

Mobilność przestrzenna sama w sobie nie jest, rzecz oczywista, równoznaczna z życiem aspołecznym. Można ją traktować jako przejście z terenów zasiedlonych ku terenom nie zagospodarowanym czy też nie oswojonym przez człowieka. W toku podróży przebywa się takie tereny, w migracjach zaś czy wędrowkach pędzi się tam życie. W wyobraźni średniowiecznej owe pustkowia i dzikie tereny leśne odgrywały rolę ogromną, budziły strach, stanowiły naturalne zaprzeczenie życia społecznego. Przeciwwstawienie stabilności/mobilności traci na ostrości, bo przecież zdarzały się jednostki, które na owych terenach dzikich osiedlały się, ale ta stabilizacja nie zmieniała faktu, że ich tryb życia był postrzegany jako aspołeczny. Na tych terenach panowały siły demoniczne, co potęgowało ostrość separacji, ale też ku tym terenom kierowali się ci, którzy szukali zbawienia w ucieczce od ludzi. Świętość krzyżowała się z panowaniem zła.

Pojęcie marginesu, wyrastające z metaforyki przestrzennej, w średniowieczu w rzeczy samej dotyczy bezpośrednio przestrzeni. Postrzegana jest ona w ramach dychotomii „wewnątrz” i „na zewnątrz”, czy też centrum i peryferiów, w której tkwi sąd wartościujący: pierwszemu członowi tej dychotomii przypisuje się wszelkie cechy pozytywne. Ten obraz przestrzennego rozróżnienia nakłada się na organizację społeczną, oddzielając od „centrum”, tj. społeczeństwa zorganizowanego w rodzinnych i grupowych solidarnościami, wszelkie „marginesy”, tj. wykluczonych, złoczyńców, kontestatorów i heretyków, dewiantów. Tę dychotomiczną świadomość można dostrzegać w skali największej: ojkumeny, rodzaju ludzkiego, świata chrześcijańskiego. Wówczas w sferze „odmienno-

ci" znajdują się monstra, dzicy ludzie, poganie i innowiercy. Chociaż ta wielka skala jest obecna w świadomości średniowiecznej i poświadczona jest w piśmiennictwie tej epoki, to jednak znaczenie zasadnicze ma „odmienność”, która mogła być sprowadzona do struktur lokalnych i rzeczywistości życia codziennego: naruszanie norm prawnych i etycznych, zwyczajów i wzorców, podstawowych wartości prowadziło do marginalizacji społecznej. Niekiedy szła w parze z marginalizacją przestrzenną (wygnanie z miast czy wsi, obszary infamii i wydzielone dzielnice w mieście), ale rzeczą ważniejszą jest właśnie relatywność separacji: granice były elastyczne, trwały kontakty między grupami i jednostkami poddającymi się obowiązującym normom moralnym i zasadom społecznym a tymi, którzy je łamali.

W dokumentacji historycznej ludzie marginesu pozostawiają niewiele śladów: nie zawierają wszak kontaktów, nie są bohaterami wielkich wydarzeń trafiających na karty kronik. Jawią się oni przede wszystkim w świetle archiwów represji, a zatem w obrazie odbitym, w którym jawi się nie tylko sprawiedliwość społeczeństwa zorganizowanego, ale także jego strach i nienawiść. Przesłanie informacyjne tego obrazu dotyczy przede wszystkim samego społeczeństwa, a dopiero w dalszym planie tych, którzy byli przedmiotem represji. Informacje dotyczą najczęściej samej normy prawnej, rzadziej — ludzi. Dla wielu stuleci średniowiecza wypada się ograniczyć do wiedzy o tym, co prawo zwyczajowe kazało karać i jak grupy społeczne realizowały te nakazy. Rzecz się dokonywała zatem wewnątrz społeczności lokalnych, których decyzje marginalizacyjne mogły mieć charakter stygmatyzujący (w postaci napiętnowania), co występowało jednak rzadko, lub też bezpośrednio wykluczający, co oznaczało wygnanie z osady lub wspólnoty. Nie pozostawiało to śladów pisanych, wykonywanie zwyczaju obywatela się bowiem bez pisma i dokumentu. Nawet wówczas, gdy już upowszechniły się procedury sądowe i rozpoczęto prowadzenie rejestrów sądowych, znaczna część sporów była rozstrzygana poza drogą sądową, nie wytwarzając żadnych zapisów. Od XII w. formują się w Europie średniowiecznej archiwa represji, a w późnym średniowieczu stają się już zjawiskiem powszechnym. Dostarczają

zarówno ogólnych obrazów przestępczość średniowiecznej, jak wizerunków egzystencjalnych ludzi marginesu.

Ale te obrazy ogólne wcale nie stwarzają wrażenia ostrej separacji zachowań promowanych i zachowań karalnych. Zazwyczaj przeważają w nich różnego rodzaju sprzeczki i bójki. Działania gwałtowne zdają się stanowić swoistą strukturę życia codziennego tej epoki — zwłaszcza w odniesieniu do skupisk miejskich. W Antwerpii w drugiej połowie XIV w. spraw dotyczących różnych form przemocy fizycznej było trzykrotnie więcej niż kradzieży. Rejestry miejskie Gandawy w XIV w. także ukazują powszechność bójek i przemocy fizycznej w życiu miejskim, przy czym dzieją się one w środowisku elity społecznej i zdają się stanowić sposób życia młodych pokoleń. W Brescii w początku XV w. niemal połowę wyroków wydanych przez *podesta* i przez *giudice dei malefici* dotyczy bójek, zranień, słownych wymysłów (*ingiuHe*), kradzieży zaś dotyczy zaledwie 2% wyroków. Archiwa sądowe są bardziej skąpe w odniesieniu do sytuacji na wsi, ale w tych wypadkach, gdy historykom udało się uzyskać obraz zbiorczy zjawiska przestępczości wiejskiej (Barbara Hanawalt dla czternastowiecznej Anglii zebrała ponad 20 000 spraw kryminalnych), to i wówczas okazuje się, że owe działania przestępcze stanowią zjawisko wewnętrzne życia społecznego, rodzaj zajęcia pobocznego, albo też chwilowe, okazjonalne odstępstwo od trybu życia regularnego i ustabilizowanego. Jeżeli w wypadku przestępstw pospolitych, zwłaszcza kradzieży żywności i drobnych przedmiotów, wyraźny jest związek z ruchem cen (w okresie głodu 1315-1317 r. liczba przestępstw notowanych w Anglii rosła ponad trzykrotnie w stosunku do lat poprzednich), to jednak nie należy sądzić, że działania przestępcze charakteryzują przede wszystkim środowiska ludowe. Klientelę rejestrów sądowych — zarówno w kręgu sprawców, jak i w kręgu ofiar — stanowią bardzo często ludzie z kleru i z klas szlacheckich. Angielski historyk R. H. Hilton pisze nawet, że członkowie rodzin szlacheckich występują w rejestrach sądowych Anglii końca XIII w. tak często w stosunku do swej liczby, że naruszenie porządku jawi się niemal jako stałe zajęcie tej klasy.

Nie chodzi zatem o nieufność do globalnych ujęć kwantytatywnych w odniesieniu do prestatystycznej dokumentacji historycznej, ale o istotną odmienność zjawiska marginesowości i przestępczości. Do marginalizacji człowieka, rodziny lub grupy prowadzi tylko takie zachowanie przestępcze, które pociąga za sobą deklasację i desocjalizację. Obserwacja tych procesów wymaga penetracji w biografie indywidualne, których dostarczają właśnie archiwa kryminalne, chociaż w formie tylko zarysowej.

Rejestr sądowy Bedfordshire notuje sprawę krwawej bójki, która miała miejsce 28 kwietnia 1272 w Dunton. Pojawiła się tam grupa włóczęgów — dwóch mężczyzn i dwie kobiety — usiłując najpierw sprzedać jakąś skórę zwierzęcia, a potem próbując, również bezskutecznie, uzyskać gościnę. Między dwoma włóczęgami wybuch sprzeczka i jeden z nich pada śmiertelnie ugodzony nożem. Jedna z kobiet chroni się wówczas do kościoła, korzysta z azylu, a następnie zeznaje urzędnikowi sądowemu (*coroner*), że popełniła wiele kradzieży i że jej kompanii byli także złodziejami. Zabójca, skazany na powieszenie, został określony w wyroku jako „włóczęga i człowiek nie należący do żadnej dziesiątki (*tithing*)”.

O poprzednich kolejach losów tej grupy nie wiemy niczego więcej. Dodać można jeszcze, że pochodzili z różnych stron Anglii, co wzmacnia wrażenie, że mamy do czynienia właśnie z grupą włóczęgowską. Przemieszczając się z miejsca na miejsce, znajdują źródła egzystencji w kradzieży, żebraniu, przygodnym łowiectwie, okazjonalnej pracy. Grupą stają się również okazjonalnie przez chwilowe spotkanie w drodze, wspólne biesiadowanie w gospodzie, czasem współuczestnictwo w kradzieży. Najczęściej występują samotnie, czasem także połączeni w pary małżeńskie. Jako małżeństwo określa się we wspomnianej grupie mężczyzna pochodzący z Berwick--upon-Tweed oraz kobieta z Stratford — można przypuszczać, że to właśnie było także wytworem wędrówki. Sformułowanie wyroku, charakteryzujące włóczęgę-zabójcę jako nie należącego do żadnej dziesiątki (*tithing*) jest wymowne, gdyż reweluje fakt o zasadniczym znaczeniu: oto człowiek nie należący do grupy lokalnej, a zatem będący poza więziami społecznymi. Traktuje się to jako argument wyroku skazującego na powieszenie.

Wizerunek włóczęgi szczególnego rodzaju kreśli toskański rejestr sądowy pod datą 1375 r. Oto Sandro di Venni zwany Pescione, pochodzący z *contado* Florencji, określony jest jako złodziej, fałszerz, człowiek złej sławy, włóczęga nie mający stałego miejsca zamieszkania ani w okręgu Florencji, ani gdzie indziej, skazany zresztą na banicję z Florencji i jej okręgu. Lista jego przestępstw jest długa, obejmuje kilka dziesiątków spraw. Chodzi najczęściej o kradzieże bielizny oraz worków, wielokrotnie powtarzane, często połączone z oszustwami: złodziej toskański przedstawia się jako faktor kupiecki lub też jako kwestor jałmużn. Ten typ drobnych kradzieży i oszustw wymagał stałego zmieniania terytorium działań, ale Pescione operuje w dość ograniczonym zasięgu przestrzennym, nie opuszcza Toskanii, a Florencja i Piza są miejscami, gdzie się kieruje w celu sprzedania produktu kradzieży lub też spędzenia zimy.

Dokumenty sądowe dokonują pewnego zniekształcenia obrazu, jako że w sposób oczywisty koncentrują uwagę na faktach przestępczych, które doprowadziły do uwięzienia podejrzanego. Niekiedy istnieją prawne impulsy do odtworzenia biografii indywidualnej. Owa kobieta, która coronerowi Berfordshire zeznała w 1272 r. o swoich kradzieżach, uczyniła tak, bo prawo dotyczące prawa azylu przewidywało, że złoczyńca może w ten sposób uniknąć sądu, ale musi opowiedzieć o swoich przestępstwach urzędnikowi sądowemu, który następnie wyznaczy port, przez który złoczyńca z azylu ma opuścić Królestwo (w drodze do portu banita ma trzymać krzyż w rękach i nie schodzić ze szlaku). We francuskich listach ułaskawiających (*lettres de remission*) znajdujemy z zasady nie tylko opis przestępstwa, za które beneficjent listu został uwięziony lub skazany, ale także szczegółowe wyliczenie przestępstw popełnionych w ciągu całego życia; zgodnie z prawem królewski list ułaskawiający tracił całkowicie swoją moc, jeżeli jakieś przestępstwo zostało przez beneficjanta popełnione, a nie jest w dokumencie wymienione, a zatem w interesie jego leżało przyznanie się do wszystkich występków popełnionych dotąd. Elementy biografii, jakie się w ten sposób ujawniają, są skąpe — miejsce urodzenia, zawód ojca i własny, zmiany miejsca pobytu. Niekiedy pojawiają się w zapisach rejestrów sądowych złoczyńcy o wyraźnym profilu społecznym, wywodzący

się ze środowiska przestępczego i osiadli w sposób trwały w przestępczym trybie życia. Najczęściej jednak marginesowość tych ludzi zdaje się nietrwała, przypadkowa i jakby bliska granicy normalności.

Podstawową populację archiwów kryminalnych stanowią ludzie zwykli, osadzeni w strukturach zawodowych, sąsiedzkich i rodzinnych, ale w pewnym momencie, nagle lub stopniowo, biorący z nimi rozbrat. W 1416 r. był sądzony w Paryżu pewien kleryk — przez jakiś czas był nawet karmelitą, ale zrzucił habit — który został oskarżony o kradzież i morderstwo. Biografię jego poznajemy tylko poprzez argumenty sporu między jurysdykcją kościelną a jurysdykcją świecką, które wydzierają sobie wzajemnie tego więźnia. Byłbas-tardem, od dzieciństwa pociągały go gry hazardowe, a po zrzuceniu habitu karmelickiego zaciągnął się do oddziału wojskowego. Zatrudniony był także jako służący na dworze pewnej damy, przed uwięzieniem zaś występował w paryskich halach w „farsach publicznych”. Tak przynajmniej przedstawia tego złoczyńcę i włóczęgę prokurator królewski, sięgając do argumentów, które podważają prawo obwinionego do korzystania z dobrodziejstwa *priiilegium fori*. Przedstawiciel jurysdykcji kościelnej stwierdza, że z powodu nieprawego urodzenia kleryk ów uzyskał dyspensę kościelną, owe zaś występy publiczne uprawiał dla zabawy, a nie dla zarobku, przeto *U n'est buffo ne gouliart nejongleur ou basteleur* — a zatem nie wchodzi w grę zarzuty wykluczające prawa do korzystania z przywileju klerykalnego. Bezsporny pozostaje jednak zasadniczy konflikt drogi życiowej bohatera procesu. Był klerykiem, żołnierzem, włóczęgą, aktorem. Od czasu do czasu popełniał kradzieże i co najmniej cztery razy już trafił do więzienia. Można przypuszczać, że ten „człowiek wielu zawodów” — średniowieczny poprzednik *picaro* — miał długie okresy życia uregulowanego, w tym przynajmniej sensie, że zarabiał na życie i miał swojego pana. Czy zatem momenty naruszenia prawa stanowiły tylko sytuacje akcydentalne, nie określające ogólnie trybu życia? Pewne jest tylko to, że społeczeństwo zorganizowane, które wyrażał i którego strzegł aparat policyjno-sądowy, traktowało go jako włóczęgę, jako jednostkę nie ustabilizowaną, jako człowieka marginesu.

W opisanym tu przypadku rzeczywiście nawet nie przestępczy tryb życia jawi się jako marginalny, bo brak stabilizacji zawodowej, a ponadto uprawiane zajęcia albo są na granicy społecznej akceptacji, albo też obciążone są infamią. To samo można by powiedzieć o pewnym paryskim muzykancie, który w 1392 r. zawisł na szubienicy. Nie mogąc ze względu na podeszły wiek utrzymać się ze swego zawodu w Paryżu, wybrał się na włóczęgę po Normandii i tam dokonał kilkunastu drobnych kradzieży (krał po domach misy cynowe). Przyczyną marginalizacji jest więc starość, ale można i w poprzednim trybie życia upatrywać jej korzeni (był już zresztą poprzednio więziony za jakieś kradzieże). Najczęstszą sytuacją w miejskiej przestępczości jest występowanie różnego rodzaju robotników, chwytających się różnych zajęć, często poza światem korporacyjnie zorganizowanego rzemiosła. W nie ustabilizowanym trybie życia tej kategorii występują obok siebie lub na przemian praca najemna, kradzieże i żebranie. Oto robotnik i pomocnik murarski (*homme de labour et varlet a macon*), pracuje czasem w mieście, a czasem przy robotach sezonowych na wsi, ma żonę, zamieszkałą w Paryżu handlarzkę serami, popełnił całą serię kradzieży zarówno w Paryżu, jak i w okolicach. W niektórych z nich wspomagał go pewien kompan, z zawodu pasztetnik, który na wyprawie wojennej został trwale okaleczony (stąd przydomek „au Court-Bras”), następnie zaś pracował jako tragarz, gdy nie miał pracy, to żebrał, wreszcie popełnił wiele kradzieży — sam lub w towarzystwie współników. W 1390 r. uwięziono w Paryżu najemnika, który ukradł powierzone mu narzędzia. W trakcie zeznań podaje, że pracował przez wiele lat jako wozak, prowadząc wozy z winem do Bourges, Flandrii, Pikardii i Niemiec. Na torturach przyznał się jednak do popełnienia kilku innych kradzieży — i zawisł na szubienicy. Sędziowie nie mają bowiem wątpliwości, że jest to włóczęga. Można przyjąć, że tak właśnie traktowano robotników najemnych, najczęściej imigrantów, nie mogących się wykazać ani uczestnictwem w więziach lokalnych czy rodzinnych, ani też przynależnością do korporacji zawodowych. Jeżeli zatem udowodniono im tylko sporadyczne przestępstwa, to przeważnie traktowani są z podejrzliwością i uważani za element zbędny społeczeństwu. Nieliczni, którzy wpadali w ręce aparatu policyjno-sądowego, byli surowo karani, ale tryb

życia tego znacznego środowiska robotniczego łączył notorycznie uczciwe zarobkowanie i przestępstwo. Środowisko to, rosnące liczebowo w późnym średniowieczu, trwało w sytuacji pośredniej, w swego rodzaju „graniczności” (*liminality*) — między wsią a miastem, między pracą a występkiem, między wolną włóczęgą a korporacyjną stabilizacją.

Istnieje także w średniowieczu kategoria ludzi, których można by określić jako „zawodowych przestępców”, to znaczy opierających w sposób trwały swoją egzystencję na występku i nie uprawiających innego zawodu. Jest jednak trudno wydzielić tę kategorię w sposób precyzyjny. Między występkiem a pracą na pewnych szczeblach następuje zatarcie granic: chodzi mianowicie o pracę nisko kwalifikowaną, nie odpowiadającą kryteriom specjalizacji rzemieślniczej i pozbawioną organizacji korporacyjnej. Ponadto nawet jeżeli uznać przynależność do zorganizowanej bandy przestępczej za świadectwo profesjonalnej przestępczości, to i wówczas może chodzić o uprawianie takiego trybu życia tylko przez pewien czas. Oto w Amiens w 1460 r. została uwięziona banda włóczęgów, której zarzuca się popełnienie licznych kradzieży na jarmarkach i odpustach, a także posiadanie domów publicznych (skazano ich zresztą tylko na banicję, bo nie udało im udowodnić przestępstw). Składu tej bandy nie znamy, ale mamy informacje o kilku: jeden to bastard pochodzący z Lens w Artois, 26 lat, drugi pochodzi z okolic Grammont we Flandrii, 30 lat, trzeci to balwierz z zawodu, pochodzi z Louvain, 32 lata, czwarty z okolic Tournai, robotnik ziemny (*pyonnier, piqueur et ma-nouurier*), 28 lat, piąty to *sayeteur*, z Valenciennes, 16 lat. Niektórzy z nich określani są przez jakiś zawód, inni zaś nie, wszyscy są obcymi lub też imigrantami w stosunku do społeczności Amiens.

W ostatnich stuleciach średniowiecza procesem marginalizacyjnym o dużym znaczeniu jest wojna. Stwarza ona możliwości egzystencji poza normalnym trybem życia chłopów czy rzemieślników — najpierw w regularnych oddziałach czy też służbie, a potem już na własną rękę. Między wojowaniem a rozbojem, między kompanią wojskową a bandą rozbójników granice były nader płynne. Królewski list ułaskawiający (*lettre de remission*) z 1418 r. opisuje sprawę pewnego biedaka, lat 20 do 22, który był z zawodu pomocnikiem

wozaka (*uarlet charretier*), ale nie mógł znaleźć pracy w swoim zawodzie, wobec czego zaciągnął się do wojska (po stronie „bourguignons” a przeciw „armagnacs”). Pewnego dnia na drodze między Provins a Meaux spotkał wraz z innymi żołnierzami jakiegoś zakonika, który mówił po cudzoziemsku i pytał się ich o drogę — obrabowali go. Taka zapewne była praktyka życia żołnierskiego. Inny dokument tego typu opowiada o młodym kowalu z Amiens, który w 1415 r., po dwóch latach pracy w swoim rzemiośle, wyruszył w towarzystwie 14 czy 15 innych kompanów w stronę Paryża, żeby służyć w wojsku „jak to młodzi ludzie od dwóch czy trzech lat zwykli robić”. Po drodze jednak banda napadła na dwóch handlarzy bydła. Pospolita utarczka zakończona zabójstwem ukazuje w 1420 r. dwóch zbrojnych kompanów: jeden jest bastarden szlacheckim i balwierzem, drugi zaś pracował dawniej w winnicy, ale każe się zwać Mincerzem (co może być po prostu nazwiskiem, a może sugerować zaangażowanie w fałszowanie pieniędzy) i zajmuje się rozbojem zbrojnym. Powód konfliktu nie jest bez znaczenia: chodzi o to czy możliwe jest, żeby ten pierwszy rzeczywiście był szlacheckim bastarden, skoro jest balwierzem. Znamienne nade wszystko jest to, że wojna i rzemiosło wojenne doprowadzają do zatarcia dawnego przypisania zawodowego. I wreszcie jeszcze jeden przykład. Trzech żołnierzy, którzy wojowali w różnych regionach Francji, znalazło się w 1407 r. po powrocie z wyprawy do Guyenne bez zajęcia. Zmówili się zatem, że wspólnie będą teraz szukać pieniędzy i jako że byli „biednymi *compaignons* bez żadnego mienia”, wybrali się na rozbój w Beauce. Oczywiście że wojna — a chodzi tu właśnie o okres wojny stuletniej — powodowała pewną ogólną demoralizację. Ale przede wszystkim następowały procesy deklasacji: rzemieślnicy i handlarze, szlacheccy synowie i wiejscy parobcy, włóczędzy i klerycy znajdowali w wojnie smak łatwego życia oraz zawieszenie działania norm społecznych oraz zasad podziału ról społecznych. Nawet wtedy, gdy pojawia się szansa stabilizacji, to poprzednie doświadczenia i nawiązane wówczas kontakty między ludźmi wiążą nieuchronnie z marginalnym sposobem życia. W 1457 r. w więzieniu w Dijon znalazł się pewien *bourrelier*. Miał on za sobą służbę żołnierską w Lombardii, gdzie jego kompania służyła księciu Sabaudii przeciwko Francesco Sforzy. Gdy powrócił do Dijon, uzyskał tam zajęcie stróża

porządku w mieście — pachółka miejskiego. Była to jednak tylko przykrywka do działalności przestępczej. W Lombardii zetknął się on z innym żołnierzem, Gaskończykiem, mającym już doświadczenie zarówno w fałszowaniu pieniędzy, w rozboju, jak i we włamaniach. Ów Gaskończyk wprowadził naszego Burgundczyka w środowisko przestępcze i związał go z wielką bandą Coquillards (według raportów policyjnych operowała ona w różnych regionach Francji i liczyła co najmniej 60 osób) — w czasie przeszukiwania mieszkania tego rzemieślnika i pachółka miejskiego znaleziono dwa fałszywe floreny oraz pięć wytrychów (*crochets*), które można uznać w ówczesnych warunkach za niewątpliwy znak profesjonalnej przestępczości.

W 1391 r. został skazany na powieszenie we Florencji pewien mieszkaniec parafii Santa Maria Maggiore, jako rabuś, morderca i zdrajca. Wyrok wylicza całą serię przewinień popełnionych we Florencji i w okolicznych *contado*. Działa zazwyczaj przy pomocy jakiegoś współnika lub kilku kompanów, przy czym nie chodzi o kradzieże pospolite, ale o rabunki z bronią w ręku, krwawe napady na ludzi, rozbój na drogach, porwania ludzi i wymuszanie okupu. Przy okazji jednego z napadów dokonanego tym razem na terytorium sienneńskim dowiadujemy się, że jest on — podobnie jak towarzyszący mu wówczas współnicy — w kompanii wojskowej. Można przeto stwierdzić, że zjawisko „gangsteryzmu rycerskiego”, jak to formułował M. M. Postan, miało swoje przedłużenie w gangsteryzmie żołnierskim.

Wojna była zatem jedną z dróg, na których dokonywała się marginalizacja, była swoistym *rite du passage*, mnożyła ludzi marginesu. Miała jednak również skutki przeciwne. Można wszak stwierdzić, że wojna dokonywała pewnej społecznej stabilizacji ludzi marginesu, bo dotychczasowi włóczędzy, ludzie zbędni — stając się żołnierzami — znajdowali swoje miejsce w organizacji społecznej. Była to jednak tylko krótkookresowa demarginalizacja, bo po zakończeniu wyprawy wojennej stawali się oni jeszcze groźniejsi niż przedtem dla porządku społecznego. Bandy rozbójników we Francji czy krajach niemieckich w XV w. stanowiły nie tylko konsekwencję

wojny, ale także jej kontynuację — tylko tyle że już na użytek prywatny.

Zjawisko profesjonalizacji rzemiosła złodziejskiego świadczy przede wszystkim o utrwaleniu kondycji marginalnej. W księdze wyroków kryminalnych miasta Wrocławia z XV wieku występują nagminnie złodzieje operujący za pomocą zarówno wytrychów, jak i innych narzędzi — świdrów i noży do otwierania drzwi czy kufrów, haków do wyciągania odzieży etc. W 1469 r. zeznaje tam pewien złoczyńca, że należy do wielkiej bandy złodziejskiej, z której czterech zawisło na szubienicy w Poznaniu, trzech zaś w Lublinie. Banda operowała zatem na dużym terenie, jako że miasta te dzieliła odległość wieluset kilometrów, a pierwsze z nich pozostawało już wówczas, wraz ze Śląskiem, poza granicami Królestwa Polskiego. Częściej jednak niż w wielkich bandach spotyka się owych profesjonalistów występku w działaniach jednostkowych lub też wspólnie ze „wspólnikiem”. W księdze wrocławskiej występuje złodziej, Marcin-ko z Opoła, który jest wyspecjalizowany we włamaniach do kościołów. Jednej nocy dokonał nawet włamania do czterech kościołów wiejskich, korzystając tylko z pomocy znajomych z tych wsi; w czwartej miejscowości został jednak ujęty przez mieszkańców wioski, przy cudownej pomocy (*miraculose sanctis cooperatibus detentus et captus fuit non potens sacras res deportare*) i następnie zasądzony na śmierć, w 1454 r. został jako świętokradca spalony.

W *atti del podesta* we Florencji znajduje się wcale szczegółowy opis kariery polskiego przestępcy, którego można określić mianem profesjonalnego. Oto Bartolomeo di Giovanni zwany Griffone jest tam zapisany jako znany rozbójnik niskiego stanu i złej reputacji. W 1441 r. był w Wenecji wraz z dwoma innymi kompanami złodziejskimi z Polski i wspólnie okradli tam pewnego księdza greckiego (zabrali mu rzeczy o wartości 12 florenów), za co ów Bartłomiej został osadzony w weneckim więzieniu; udało mu się jednak wraz z innymi więźniami uciec stamtąd bez kary. W sierpniu 1444 r. był w Rzymie z dwoma innymi złodziejami z Polski i okradli pewnego kanonika z kościoła św. Jana na Lateranie (na wartość 4 florenów). W tym samym miesiącu ukradli kanonikowi z S. Maria Maggiore srebrny kielich (wartość 18 florenów). W październiku tego samego

roku działał już we Florencji, tym razem w spółce z jednym Węgrem i z jeszcze jednym Polakiem, gdzie okradają jakiegoś karczmarza. Wkrótce potem wraz ze swym ostatnim polskim kompanem wyrusza do Bolonii (gdzie dokonuje kradzieży wartości 3 dukatów), tam łączy się z kolei z jakimś Węgrem i wspólnie wyruszają do Florencji. Po drodze okradają wieśniaka, który śpi razem z nimi w tawernie, po przybyciu zaś do Florencji zamieszkuje w domu wynajmowanym przez owego węgierskiego kompana. Ten kiedyś ukradł pewnemu Niemcowi mieszkającemu we Florencji list Francesco Sforzy, podrobił na ten wzór list do siebie, wiedząc, że z takim będzie mógł swobodnie wędrować po całym świecie i popełniać rabunki bez przeszkód. Za pomocą końskiej uryny odlepił następnie pieczęć Sforzy z oryginalnego listu i następnie gorącym woskiem przytwierdził ją do sfalszowanego dokumentu. Potem wraz ze swym węgierskim kompanem udał się do Sieny, którą przechodzili pielgrzymi udający się do Rzymu. Wreszcie po powrocie do Florencji został schwytany, skazany i powieszony.

Nie znamy drogi, która doprowadziła tego przybysza z Polski do przestępczego trybu życia. Kontakty z innymi Polakami, z Węgrami, z Włochami wskazują na to, że był on już osadzony we włoskim środowisku przestępczym, znał ludzi, którzy kupowali kradzione przedmioty, wiedział, gdzie i u kogo można kraść. Można przypuszczać, że przestępcza kariera polskiego włóczęgi jest jakby produktem pobocznym pielgrzymek i migracji zawodowych tego czasu.

W aktach sądowych pojawia się często przy określeniu złoczyńców i włóczęgów formuła, iż są to ludzie „złej sławy” czy też „obarczeni infamią”. Ta zła sława była rezultatem upowszechnienia się wiadomości o przestępczych działaniach tych osób, a jednocześnie istotnym argumentem przewodu sądowego, bo wskazywała na to, że nie chodzi o sporadyczne czyny naruszające prawo, ale o tryb życia sprzeczny z normami współżycia społecznego. Pojęcie infamii funkcjonowało w średniowieczu również w innym kontekście, było związane z wykonywaniem pewnych zawodów, które w prawie i w świadomości społecznej były traktowane jako „nieuczciwe” czy „niegodne”, jako obarczające infamią tych, którzy je wykonują, a niekiedy również ich potomstwo. Infamia jest w takim wypadku

mechanizmem ekskluzji ze społeczeństwa bardzo zbliżonym do sytuacji społeczeństw kastowych — do pariasów w Indiach czy też *eta* w Japonii, albo jest przynajmniej analogiczną tendencją cywilizacyjną.

W dyskursie ideologicznym średniowiecza problem wartościowania poszczególnych zajęć jest obecny poprzez pochwałę trzech porządków, tj. „podziału pracy” między modlącymi się, wojującymi i orzącymi, poprzez dydaktyczne sławienie wartości pracy na roli, ale także poprzez naganę pewnych zawodów. Tertulian, dla przykładu, dowodził, że moralnie podejrzane lub też nawet nieakceptowalne na gruncie kultury chrześcijańskiej są zawody: artystów tworzących wizerunki Boże, astrologów, nauczycieli, kupców; do tej ostatniej grupy, której zarzucał upowszechnianie zbytku, doliczał także rzemiosła luksusowe. W dziełach Ojców Kościoła i w piśmiennictwie teologicznym zmieniał się zestaw kategorii zawodowych, które poddawano moralnej naganie — na czoło wysuwało się potępienie lichwy, nierządu oraz sztuki rozrywki. Znamienne jednak przede wszystkim jest właśnie to, że poza moralnym wartościowaniem poszczególnych zajęć zawodowych występowało także pojęcie niegodności pewnych zawodów, co stawało się przedmiotem daleko idącej ekskluzji ze społeczeństwa chrześcijańskiego. Znajdowało to wyraz także w prawie kanonicznym i w obyczajowości społecznej środowisk miejskich.

Mianem *mercimonia inhonesta* czy też *uilia officia* określano w prawie kanonicznym pewną liczbę zajęć zawodowych, które były nie do pogodzenia z przynależnością do kleru i których uprawianie pozbawiało *via facti* możliwości korzystania z przywileju klerykatu-ry. Chodziło tu nie tylko o księży, ale o bardzo znaczną rzeszę ludzi, którzy po przejściu przez szkoły uzyskiwali niższe święcenia, mogli się potem żenić, nie tracąc przez to praw kleryków. Lista tych zajęć zakazanych jawi się w różnych formach i od wielkich zbiorów prawa kanonicznego do poszczególnych statutów synodalnych ulega stopniowemu kurczeniu. Obejmuje ona zonglerów i historionów, zajęcia związane z nierządem, zawody mające styczność z krwią, padliną i brudem, wreszcie lichwiarzy czy nawet — w najwcześniejszych zapisach — zajmujących się handlem. Wśród osób, których sytuacja

zawodowa pozwala uznawać za *personnes diffamez*, statuty synodalne i zapisy prawa zwyczajowego wymieniają nieraz karczmarzy, różnego rodzaju czarowników i magów (*enchanteur, sorcier*), wreszcie zajęcia higieny miejskiej (ludzie, którzy oczyszczali latryny) etc. Infamia ciążyąca na tych zawodach wykluczała nie tylko z dostępu do kariery duchownej, ale także — w niektórych miastach — z prawa do zajmowania godności miejskich.

W miastach niemieckich występuje na szeroką skalę pojęcie niegodnych rzemiosł, które ciąży na pochodzeniu. Wymóg „godnego urodzenia” zapisany w statutach przy określeniu warunków uzyskiwania praw cechowych wyklucza nie tylko synów z nieprawego łoża czy też z niewolnych rodziców, ale także potomstwo pewnych kategorii zawodowych.

Ta długa lista obejmuje przede wszystkim zawody: kata, hycła, pomocników katowskich i niektórych miejskich funkcjonariuszy policyjnych; grabarza; rzeźnika albo przynajmniej rzeźnika zwierząt; łąziebnika; balwierza, prostytutki i sutenera; grajka, akrobaty i błazna; tkacza płótna; folusznika; pastucha wiejskiego (w folklorze niemieckim porzekadło *Schdfer und Schinder — Geschwisterkinder* — pastuch i hycel dwa bratanki, świadczy wymownie o trwałości infamii zawodu pastucha). Wykluczenie „niegodnych rzemiosł” było zjawiskiem długotrwałym, wykraczającym poza średniowiecze, bo jeszcze w XVII i XVIII w. ustawodawstwo państw niemieckich borykało się z tą sprawą, a badania etnograficzne wykazywały jego przetrwanie aż po czasy współczesne.

Między normami — zarówno w obrębie prawa kanonicznego, jak i prawa miejskiego oraz obyczajów prawnych rzemiosł — a rzeczywistością społeczną istniał niewątpliwy rozdział, a niektóre z inkryminowanych rzemiosł uzyskiwały z czasem najzupełniej honorowy status społeczny. Zakres działania tych norm zarówno w czasie, jak i w przestrzeni pozostaje słabo zbadany. Znaczenie tego zjawiska jest jednak niewątpliwe, a świadectwo prawa kanonicznego ma wagę szczególną w epoce, w której właśnie Kościół modelował główne struktury ideologiczne i zachowania społeczne. Na średniowieczne normy dotyczące niegodnych zajęć niewątpliwy wpływ wywarły przepisy prawa rzymskiego dotyczące infamii, jak też prawa barba-

rzyńskie o ludziach pozbawionych praw. Niewątpliwe jest, że stajemy tu w obliczu głęboko zakorzenionych tradycji dotyczących przekroczenia tabu oraz postaw kulturowych wobec pewnych zajęć zawodowych wartościowanych wedle kryterium „czystości” i „skalania”. Te tradycje i postawy prowadziły do marginalizacji ludzi w konsekwencji uprawianego przez nich zajęcia. Nieco szerzej zajmiemy się tylko niektórymi z tych zajęć.

We wspomnianych poprzednio różnych seriach świadectw w sposób notoryczny pojawia się kategoria profesjonalistów rozrywki. Znajduje się ona w prawie rzymskim, które występowanie na scenie w celach zarobkowych traktowało jako pozbawiające godności, jak i w germańskim prawie zwyczajowym, które szpilmanów i najemnych zawodników (*kompen*) traktowało jako „nieprawnych” (*un-recht*) z zajęcia, analogicznie do „nieprawnych” z urodzenia. W tradycji wczesnochrześcijańskiej *histriones* są traktowani na równi z nierządnicami i św. Augustyn wyklucza ich nawet z dostępu do chrześcijańskich sakramentów. Aktorzy i muzykanci traktowani są jako nosiciele zła i sojusznicy diabła. Synody i sobory kościelne wypowiadają się na ich temat z jednoznaczną wrogością. W wiekach następnych zmieniają się nazwy, którymi określa się te zajęcia artystyczne, ale potępienie pozostaje zarówno w aktach prawnych, jak i w traktatach teologicznych czy w piśmiennictwie kaznodziejskim. Wymienia się owych „żonglerów” i „histrionów” wespół z najniższymi kategoriami społeczeństwa, z żebrakami, włóczęgami, kalekami. W średniowieczny dyskurs ideologiczny w XIII w. wkracza jednak stopniowo moralna waloryzacja rzemiosła żonglera.

Św. Tomasz z Akwinu nie ma wątpliwości, że potępieniu podlegają zarówno akrobaci, jak i opowiadacze czy aktorzy, a wraz z nimi także ci, którzy grają na różnych instrumentach. Z tej ostatniej kategorii Akwinata wyłącza jednak takich *ioculatores*, którzy opowiadają żywoty świętych i czyny książąt przy akompaniamencie instrumentów — ci mają szansę zbawienia duszy. Św. Franciszek z Asyżu poszedł jeszcze dalej, głosząc się sam „Bożym żonglerem”, *ioculatore Dei*. Potępienie zawodu trwać będzie jednak dalej. Na ziemiach prawosławia w ślad za moralnym potępieniem idą nawet akcje represyjne, skierowane przeciwko igrcom zwanym *skomorocho-*

mi. Klimat moralnej ambiwalencji towarzyszący zawodowi aktora i aktorki w społeczeństwach nowożytnych można uznać za przedłużenie tej tradycji potępienia.

Czy jednak rzeczywiście średniowieczni żonglerzy i minstrele byli ludźmi marginesu? Decydował o tym rzeczywisty tryb życia. W strukturach życia miejskiego pojawiły się zorganizowane korporacje minstrelów, którzy obsługiwali miejskie święta i wesela. W życiu dworskim, o szczególnym rytmie spędzania czasu, obecność owych profesjonalistów zabawy miała charakter trwały, a często również ustabilizowany. Ustawicznie jednak utrzymywały się grupy igrców, których wędrowny tryb życia zbliżał albo nawet utożsamiał z włóczęgami. W cytowanych poprzednio biografjach kryminalnych nieraz pojawiał się ten typ zajęcia wśród klasycznych zajęć włóczęgowskich. Ideologiczna nieufność Kościoła wobec profesji, która naruszała jego monopol kulturalny, oraz tradycja infamii rzemiosła znajdowały wówczas wsparcie w nie ustabilizowanym, a zatem społecznym trybie życia tej kategorii zawodowej, która nie znajdowała sobie miejsca w strukturach zorganizowanych społeczeństwa i w podziale ról społecznych czy też w podziale pracy.

Jan z Salisbury dowodzi, że żonglerów i prostytutki należy traktować łącznie jako potwory w ludzkim ciele i dążyć do ich całkowitego zniszczenia. Jednym z argumentów potępienia i ekskluzji igrców był ich związek z nierządem i rozpustą. Tym bardziej oczywiste było potępienie rzemiosła nierządu — prostytucji. I w tym wypadku zresztą scholastyka dokonuje pewnej rewizji postaw wobec prostytucji, wskazując na jej pewną użyteczność. Nie usuwa to infamii z tego zajęcia, ale stwarza podstawy pod pewne formy jego integracji w życie zorganizowane, a ściślej — w życie miejskie.

Fenomen prostytucji występuje w średniowieczu w różnych formach i wcale nie ogranicza się do miasta. Archiwa sądowe wskazują na szerokie rozpowszechnianie prostytucji w życiu wiejskim. Nierządnicę są obecne w miejscach spotkań społeczności wiejskich, na targach i jarmarkach, przy młynach i w tawernach, wędrują od wsi do wsi, towarzyszą grupom żniwiarzy, robotników czy kupców. W miastach nierządnicę uzyskują miejsce stałe, sprzedajna miłość jest jednym z towarów oferowanych na rynku miejskim. Władze

miejskie zezwalały na zakładanie domów publicznych, niektóre z miast organizowały *prostibulum publicum* z funduszków miejskich, a następnie wydierzały je. Funkcję domów publicznych spełniały także łaźnie. W niektórych miastach istniały wydzielone dzielnice, getta prostytucji (*la rue auxputains* w miastach francuskich).

Moralne i religijne potępienie nierządnic, a w ślad za tym także społeczna ekskluzja były faktem oczywistym. I w tym wypadku istotne znaczenie miał rzeczywisty tryb życia. Środowisko prostytutek prezentuje znaczną różnorodność kategorii i sytuacji materialnych. Niektóre kurtyzany weneckie czy florenckie prowadziły wystawny tryb życia, uzyskiwały szeroką sławę, odgrywały istotną rolę w rozwoju kultury, pretendowały nawet do prestiżu społecznego, o którym nie mogły marzyć pensjonariuszki miejskich *prostibu-la*. Te ostatnie miały jednak także pewien tryb stabilizacji, podczas gdy większość środowiska stanowiły prostytutki wędrowne, wydane na łaskę pośredniczek i sutenerów, nieraz zaś było to zajęcie dodatkowe najemnych robotnic i w ogóle kobiet z gminu. Z włóczęgami i przestępcami łączy je swoiste sąsiedztwo losu, analogiczny tryb życia, wreszcie więzy osobiste.

Mimo wszelkich form stabilizacji nierządnic są w sprzeczności zasadniczej ze światem społecznym, pozostają bowiem poza rodziną, nie mają prawa do własnej rodziny. Nawet wtedy, gdy w średniowiecznej literaturze przedstawiana jest sytuacja cudownej interwencji na rzecz prostytutki, to *happy endem* może być tylko zabranie skruszonej grzeszniczki do nieba lub też umieszczenie jej w klasztorze. We francuskiej opowieści z XII w. prostytutka Richeut zdecydowała się mieć dziecko, ale tylko po to, aby uzyskać z tego dodatkowe zyski. Uczestniczy zresztą w zwyczajowych obrzędach religijnych po urodzeniu syna, daje księdzu ofiarę, syn ma swoich chrzestnych rodziców, a w chrzcinach biorą udział inne przedstawicielki tego samego rzemiosła. Ojcostwo dziecka Richeut wmawia różnym naiwnym. Gdy syn dorósł, zajął się rzemiosłem *lescherie*, a więc sutenerstwem, korzystając z wiedzy matki. Matka wprowadziła go do swego zawodu, ale traktuje go jak obcego, jeżeli tylko usiłuje konkurować z nią w przebiegłości. Więzy małżeńskie w świecie prostytucji (przez „przyrzeczenie miłości”) stanowią raczej negatywne odbicie związ-

ku małżeńskiego i mają konsekrować związek w profesji, związek prostytutki z sutenerem. Gdy zaś spotyka się małżeństwo lub rodzinę w tej profesji, to jest to najczęściej rezultat procesu deklasacji, która spowodowała sięgnięcie do nierządu jako dodatkowego lub też trwałego źródła zarobkowania.

Nadzór nad prostytutkami sprawowali niekiedy *roi des ribauds*, *pedestk dei ribaldi*, *podestas meretricum*, *roi des filles amoureuuses* — byli to jednak funkcjonariusze, nawet jeżeli prestiż ich poza środowiskiem nierządu był niski. Dzierżawcy *prostibula*, którymi byli często pacholkiwie miejscy albo kaci, więc sami sprawujący „zajęcia niegodne”, nie byli otaczani prestiżem, ale byli tolerowani zarówno przez Kościół, jak i przez prawo. Natomiast w stosunku do organizatorów nierządu poza domami publicznymi jednoznacznie potępiający był stosunek zarówno opinii społecznej, jak i aparatu represji sądowo-policyjnej. Stręczycielstwo i sutenerstwo, uprawiane najczęściej wspólnie z innymi zajęciami przestępczymi, było traktowane jako niewątpliwe świadectwo życia aspołecznego.

W zajęciach zawodowych prowadzących do ekskluzji szczegółowa analiza pozwala dostrzec różne elementy naruszenia tabu. Rola marginalizacyjna takiej sytuacji zależała jednak od położenia materialnego i od trybu życia tych kategorii. Specjaliści od operacji kredytowych, nawet wtedy gdy ich działania zawodowe podpadały w pełni pod pojęcie lichwy i powodowały zatem niewątpliwe potępienie moralne, nie stawali się wszak ludźmi marginesu — niezależnie od ewolucji doktryny kanonicznej Kościoła, która poprzez ideę restytucji oraz perspektywę czyścowego odkupienia grzechu przywróciła im nadzieję zbawienia, a zatem także miejsce w społeczeństwie chrześcijańskim. Marginalizacja zależała przede wszystkim od miejsca w więziach społecznych. W wypadku pasterzy mamy do czynienia z zajęciem pozostającym w ramach świata agrarnego, który średniowiecze z zasady wartościowało pozytywnie, a ponadto było to jedno z okresowych zajęć wiejskich powszechnie uprawianych. A jednak w stosunku do zawodu pasterza przeważała głęboka nieufność. Dotyczy to zwłaszcza terenów górskich i wypasu owiec, ponieważ wymagało to znacznych niekiedy migracji, oddalenia od stałych siedzib ludzkich, długiej samotności. W ten sposób jawią się dwa ele-

menty marginalizujące — wędrowniacy oraz samotność. Ponadto pastuch wiejski zajmował się także ubojem, miał do czynienia z padliną zwierzęcą, wreszcie uprawiał także weterynarię i medycynę ludową — wszystko to musiało wzbudzać podejrzania i obawy. Długotrwałe przebywanie ze zwierzętami, z dala od domu i od życia grupowego oznaczało, że sam tryb życia pastucha ściągał na niego różne podejrzania (m.in. o *bestialitas*, o sodomie). Etnografia niemiecka wykazywała długie utrzymywanie zawodu pastucha we wzgardzie, na co wpływ także miała rekrutacja ludzi do tego zajęcia, w którym znajdowały często zatrudnienie jednostki umysłowo niedorozwinięte. Nie wiadomo zresztą, czy to negatywne wartościowanie zawodu pastucha, najszerszej poświadczone dla domeny germańskiej, było rozpowszechnione w całej średniowiecznej Europie.

W potępieniu, niesławie i ekskluzji pewnych zajęć zawodowych widoczne miejsce zajmują problemy ciała. Prowadzą one także ku marginalizacyjnym skutkom choroby, ku statusowi społecznemu chorych. Obowiązek miłosierdzia wobec chorych szedł w parze ze strachem przed zarazą i odrazą lub wzgardą wobec kalek.

Strach przed zarażeniem przybrał klasyczną formę w stosunku do trędowatych. Kościół i instytucje publiczne działały pospołu dla całkowitego oddzielenia trędowatych od reszty społeczeństwa. Procedurze śmierci cywilnej osoby uznanej za zarażoną straszną chorobą towarzyszył spektakularny ceremoniał kościelny *quasi*-pogrzebu, odprowadzenie do położonego poza granicami siedzib ludzkich leprozorium. W *Conges d'Arras* dwaj truwerzy trędowaci opisują swoje pożegnanie z przyjaciółmi przed udaniem się do leprozorium. Zgnilizna z grzesznej duszy przeszła na ciało, daje to nadzieję zbawienia, ale w świecie doczesnym zmusza do separacji od ludzi zdrowych, a więc od świata społecznego. Trędowaci nadal korzystają z pomocy społeczeństwa, leprozoria są tak bogato wyposażone, że budzi to nawet pożądanie książąt, a ponadto kwesty przynoszą stale ofiary dla trędowatych, ale leprozoria muszą być oddzielone od siedzib ludzkich, trędowatym nie wolno niczego dotykać, czego dotyczą zdrowi, a swoje nadejście muszą sygnalizować odgłosem kołatki, jakby nie wystarczał sam ich wygląd. Opinia społeczna obserwuje ich z obawą, a może nawet nienawiścią, przypisuje

się im wyuzdanie seksualne (tak w opowieści o Tristanie i Izoldzie), podejrzewa się ich o nieczne plany w stosunku do społeczeństwa zdrowych. Ta nieufność utrzymuje się także w stosunku do potomstwa trędowatych, którym każe się mieszkać w wydzielonych gettach i dopuszcza się do wykonywania tylko pewnych zajęć, uważanych za niegodne lub nieczyste. Wykluczenie trędowatych w społeczeństwie średniowiecznym jest strukturą tak oczywistą, że w języku niemieckim określa się ich mianem *aussdtzige (die uzsetzi-gen)*, tj. wyrzuconych. Wyrzuceni byli na zawsze. Gdy Hartmann von Aue w *Der arme Heinrich* przedstawia najpierw deklasację swojego bohatera z powodu kary Bożej, jaką było zesłanie trądu, a następnie jego cudowne uleczenie i przyjęcie go ponownie przez społeczeństwo, to w tym finale znajduje odbicie niezwykłość tej sytuacji. W życiu się ona nie zdarzała. Wykluczeni i odseparowani, trędowaci pozostawali jednak na scenie życia społecznego, a każde ich pojawienie się wśród ludzi, w mieście czy na wsi aktualizowało ich sytuację jako innych.

Trąd, rzecz oczywista, był chorobą szczególną, ale także w ogóle w stosunku do ludzi chorych w średniowieczu odnajdujemy pewną ambiwalencję postaw, przemieszanie współczucia z wykluczeniem. Zależało to od kondycji społecznej chorego. Człowiek zamożny pozostawał nadal w kręgu rodzinnym, mając dzięki swemu statusowi społecznemu oraz sytuacji materialnej zapewnioną opiekę. Nawet w wypadku trądu zdarzało się wówczas, że nie stosowano jego wykluczenia. Natomiast w odniesieniu do grup niższych, których bytowanie było oparte na pracy fizycznej, choroba miała skutki marginalizujące. Chorzy stawali się przedmiotem miłosierdzia, byli żebrakami, mieli korzystać z pomocy przytułków i z jałmużny. To właśnie kalekom i chorym, niezdolnym do pracy, przyznawała chrześcijańska doktryna miłosierdzia prawo do życia z jałmużny. W odwołaniu się do Św. Augustyna rozszerzono — tak czynił w XIII wieku Guillaume de Saint-Amour — pojęcie słabości upoważniającej do wsparcia także na tych, którzy z wychowania i dawnego statusu społecznego nie są przyzwyczajeni do pracy fizycznej, a którzy wpadli w ubóstwo. O ile jednak owi *pauperes uerecundi*, „ubodzy wstydlivi”, zachowują estymę społeczną, o tyle pozostali muszą

manifestować swoje prawo do wsparcia, a więc uzewnętrzniać ;wr kalectwo, słabość czy nędzę. Kalectwo ma efekt społecznie degradujący w tym przynajmniej sensie, że dokonuje się identyfikacja choroby z nędzą.

Jeżeli uznać, że proces marginalizacji zasadza się na wykluczeniu z więzi społecznych lub też ich porzuceniu z własnej woli, nn utracie miejsca w podziale pracy czy też w rozdziale ról społecznych — to trudno uznać żebraków za ludzi marginesu. Byli potrzebni, Im dawali możliwość świadczenia miłosierdzia, byli zorganizowani i ustabilizowani, żyli w poszanowaniu norm współżycia społeczne go. Ambiwalencję postawy wobec żebraków i ubóstwa — między nn ganą sposobu życia a pochwałą cnoty wyrzeczenia — można śledzić, poczynając już od pism Ojców Kościoła, ale w społeczeństwie średniowiecznym przeważa akceptacja funkcjonalnej roli żebraków wówczas, gdy nie marnowali oni *ethosu* pracy ani równowagi na rynku pracy. Gwałtowne kryzysy społeczne, które dokonywały okrrso wej lub trwałej pauperyzacji, powodowały zmianę stosunku do żebraków — przemiana, jaka się dokonuje w doktrynie ubóstwa w XIII w, jest wyrazem właśnie takiej sytuacji, która powoduje rozszerzenie się postaw represyjnych i wykluczających w stosunku do żebraków.

W samej kondycji żebraków tkwiły jednak pewne mechanizmy degradacji. Była to wszak profesja, której techniki zasadzały się na wzbudzaniu litości, obok uzewnętrzniania rzeczywistych ułomności stosuje się oszukańcze sposoby, aby pozorować kalectwo lub choroby. Opisy literatury arabskiej z wczesnego średniowiecza dają w tej materii obraz bardzo podobny do tego, jaki rysują w XV w. francuskie ballady Eustachego Deschamps, włoskie *Speculum corretano-rum* czy niemiecka *Liber uagatorum*. Stabilizacja żebraków również dotyczyła tylko części tego środowiska, któremu wędrowanie daje szansę większych zarobków. W wędrowce wszystkie profesje się mieszają, włóczęga czasem pracuje, czasem żebrze, c,zasem kradnie; przemieszanie zajęć jest w średniowieczu oznaką marginalizacji.

W *spectrum* marginesowości należy jeszcze dostrzec grupy, które pozostają poza ramami zorganizowanego społeczeństwa z przyczyn socjokulturowych. Trudno zresztą rozgraniczyć w procesach margi-

nalizacji kryteria kulturowe od innych — w stosunku do rzemiosł niegodnych czy też ekskluzji trędowatych w oczywisty sposób interweniował także czynnik kulturowy. Używamy zresztą tego pojęcia *sensu largo*, rozumiejąc pod nim także czynnik religijny czy też ideologiczny. Wykluczonymi ze wspólnoty chrześcijańskiej, a więc z podstawowych struktur średniowiecznej Europy, byli zarówno heretycy, jak i niewierni, tj. ludzie innej wiary i poganie. Sam fakt, że nie akceptowali oni prawd chrześcijańskiej ortodoksji, był wystarczającym argumentem poczucia obcości i ekskluzji. W stereotypowych sądach dotyczących tych grup konstruowano dodatkowe elementy odmienności: saracenom *Pieśń o Rolandzie* zarzucała nieuznawanie więzów wasalnych, heretykom relacje inkwizycyjne i pisma polemiczne czy też odrzucanie władzy i więzi społecznych, Żydów oskarżano o dążenie do eksterminacji chrześcijan, o rozsiewanie zarazy, o uprawianie lichwy. Nie uczestnicząc w panującej więzi religijnej i w dominującej kulturze, grupy te były traktowane jako niebezpieczne dla podstawowych struktur ładu społecznego; one same miary zresztą także — bardziej niż jakiegokolwiek inne kategorie wykluczonych — świadomość własnej odmienności.

W obrazie ludzi marginesu operowaliśmy różnymi kryteriami wyodrębnienia, doszukując się procesów społecznych i kulturowych, które dokonywały separacji pewnych jednostek i grup od społeczeństwa. Wskazywaliśmy także na zjawiska dobrowolnej marginalizacji, wynikającej z radykalnego odrzucenia panującego porządku, lub też z poszukiwania wewnętrznej doskonałości duchowej, lub też wreszcie z połączenia obu tych motywacji. Oczywiście jest, że poza tymi zobiektywizowanymi procesami społecznymi dostrzec należy procesy socjopsychologiczne; ze strony ludzi marginesu świadomość odmienności własnej sytuacji, ze strony społeczeństwa interioryzacja norm zbiorowych i zasad ładu społecznego przez potępienie tych, którzy się do nich nie stosują. Z jednej strony zatem raczej świadomość losu indywidualnego, rzadziej grupowego, z drugiej zaś — poczucie wspólnoty właśnie względem owych innych.

W kulturze średniowiecznej kondycja społeczna jest oznaczona — to jeden z aspektów semiotyczności tej kultury. Dotyczy to także ludzi marginesu. Niektóre kategorie wyróżniały się w sposób oczy-

wisty; odmienny kolor skóry czy też odmienność języka odróżniały mniejszości etniczne, wykonywana praca mogła być takim znakiem, podobnie jak zewnętrzne oznaki choroby lub widoczne kalectwo. Ubiór jest formą najczęstszą „oznakowania”. W zasadniczej mierze nie wyróżniają się pod względem ubioru włóczędzy i złoczyńcy od niższych warstw społecznych, ale można przypuszczać, że łachmany na ciele, a kij w dłoni — wizerunek, jaki pokazują ryciny późniejszych stuleci — określał człowieka. Obcięte ucho było zewnętrznym ostrzeżeniem przed złodziejem. W wypadku żebraków łachmany i nagie ciało — wchodzące w skład technik uzyskiwania jałmużny — były znakami widocznymi. Żydów wyróżniał ubiór, na terenach niemieckich charakterystyczna spiczasta czapka, ale Lateranum IV w 1215 r. wprowadza także znak wyróżniający, który upowszechniając się w krajach chrześcijańskich, obarcza Żydów infamią. prostytutki w wielu krajach muszą się ściśle stosować do nakazów westymentarnych, określających, czego im nosić nie wolno i jak powinny się odziewać, ale ponadto także i w ich wypadku pojawia się nakaz noszenia oznaki wyróżniającej. Również w stosunku do heretyków wprowadza się niekiedy znak pokutny, a mianowicie oznaczenie krzyżami z przodu i z tyłu odzieży, a jednym z elementów wyroku skazującego heretyka było wystawienie go na widok publiczny z oznakami zniesławiającymi (np. odzianie w mitrę, znak H etc).

Te zobiektywizowane znaki kondycji marginalnej są zatem częściej instrumentami infamii, wykluczenia czy represji, niżli objawami naturalnymi. O świadomości ludzi marginesu nie wiemy nic lub prawie nic. Sądzić możemy o niej niekiedy poprzez jakiś ton osobisty w protokołach zeznań, niekiedy poprzez dyskurs literacki — przez twórczość goliardów, przez Rutebeufa, przez Villona.

W życiu społecznym infamia grup marginalnych była zarówno aktualizowana, jak i instrumentalnie eksploatowana. Obowiązek uczestnictwa Żydów we „wjazdach królewskich” (*entrees royales*) nabierał charakteru degradującego, a w świetle późniejszych świadectw (w Krakowie notowane jest to w XVII w.) kontynuowane to było w sposób represyjny i segregacyjny w procesjach Bożego Ciała. Analiza funkcjonowania zbiorowych akcji znieważających i zniesła-

wiających, jakie spotyka się w zbrojnych konfliktach między miastami włoskimi w XIV w., ukazuje wyścigi nierządnic i „pachołków” (*ribaldi, barattieri*) jako agresywne happeningi. Tego typu karnawałowe wyścigi kategorii „niegodnych” notuje się w Perigueux już w 1273 r., ale na szczególną skalę rozwinęły się one w instytucji *palio* w miastach włoskich, notowanej z całą pewnością już w pierwszej połowie XIV w. W biegach pieszych lub też jazdach na koniach czy na mułach uczestniczyli mężczyźni i kobiety z grup najniższych, ze środowisk włóczęgowskich; marginesowość ich kondycji i statusu stawała się funkcjonalna, bo służyła manifestacji honoru wspólnoty, która organizowała ten pokaz, oraz poniżeniu wspólnoty traktowanej jako wroga.

Zapewne, między różnymi kategoriami, które składają się na *spectrum* marginesowości w średniowieczu, występowały istotne, a niekiedy kardynalne różnice. W ekskluzji i segregacji było stopniowanie, deklasacja miała inne konsekwencje w wypadku rycerza i w wypadku chłopca, marginesowość kondycji społecznej nie zawsze była równoznaczna z ekskluzją i segregacją. Bariery rzadko były tak sztywne jak w wypadku trędowatych. Ale wszystkie te kategorie ludzi charakteryzuje odmiennosc trybu życia od powszechnie obowiązującego, brak podporządkowania ustalonym normom i wzorcom życia, odmowa pracy lub wypełnianie wyznaczonej roli społecznej. Łączy ich także niechęć, obcość lub strach, a czasem nienawiść manifestowana w stosunku do nich przez społeczeństwo.

BIBLIOGRAFIA

- Aspects de la marginalite au Moyen Age*, wyd. G.-H. Allard, Montreal 1975.
- Campenhausen von H., *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und fruhmittelalterlichen Monchtum*, Tübingen 1930.
- Cavalca D., *Il bando nella dottrina giuridica medievale*, Milano 1978.
- Crifo G., *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano*, Milano 1961.
- Exclus et systemes d'exclusion dans la litterature et civilisation medieuales*, Aix-en-Provence 1976.
- Gengler H. G., *Germanische Rechtsdenkmdler*, 1975
- Geremek B., *Ludzie marginesu w sredniowiecznym Paryżu w XIV-XVw.*, Wrocław 1972.

- Guglielmi N., *Modoa de marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires 1972. Le Goff J., *Les marginaux dans l'Occident medieual*, w: *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Paris 1979, s. 19-28.
- Le Goff J., *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, Gdańsk 1995.
- Hanawalt B. A., *Crime and Conflict in English Com,munities, 1300 1348*, Cambridge, Mass. 1979.
- Harder A., *Der germanische Achter*, Bonner Beitrage zur deutschen Philologie, z. 5, 1938.
- Hartung W, *Die Spielleute. Eine Randgruppe in der Gesellschaft (1c.s- Mittelal-ters*, Wiesbaden 1982.
- Hilton R. EL, *A Medieual Society: The West Midlands at the End ofthe Thirte-enth Century*, London 1966.
- Hyland E E., *Excommunication, its Nature, Historical Deuelopnicnl and Effects*, Washington DC 1929.
- Maschke E., *Die Unterschichten der mittelalterlichen Stadle Detilsclilands*, w: *Gesellschaftliche Unterschichten in den sildwestdeutschen Stadle*, Stuttgart 1967.
- Robert U., *Les signes d 'infamie au Moyen Age. Juifs, sarrasins, henu/ues, lepreux, cagots et filles publiques*, Paryż 1891.
- Schmitt J. CL, *Uhistoire des marginaux*, w: *La nouvelle histoire*, Paris 1978. Stern R., *Contrary Commonwealth. The Theme ofExile in Medieual and Heim issance Italy*, Berkeley 1982.
- Williams G. H., *Wilderness andParadise in Christian Thought*, New York L962
- Zaremska H., *Niegodne rzemioslo*, Warszawa 1986.

AUTORZY

JACQUES LE GOFF, ur. w Tulonie w 1924 r., jest jednym z najwybitniejszych współczesnych francuskich historyków. Wśród jego najważniejszych dzieł znajdują się: *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977; *La Civilisation de l'Occident medievale*, 1994 1981; *U meraviglioso e U quotidiano ne l'Occidente medievale* (1983), *Internista sulla storia* (1982) oraz *La Bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, 1986.

GIOVANNI MICCOLI, ur. w Trieście w 1933 r., jest profesorem zwyczajnym katedry Historii Kościołów Chrześcijańskich na Wydziale Literatury na Uniwersytecie w Wenecji. Wydał między innymi: *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966; *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Torino 1970; *La storia religiosa* (w:) *Storia d'Italia*, wyd. Einaudi, T. II, Torino 1974 oraz *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985.

FRANCO CARDINI, florentczyk. Uczeń Ernesta Sestana, obecnie wykłada historię średniowieczną na Uniwersytecie w Bari. Jego zainteresowania zwracają się głównie ku historii religijnej i kulturalnej stosunków między Wschodem a Zachodem w średniowieczu.

Do jego najważniejszych wydanych dzieł należą: *Il Barbarossa*, Milano 1995; *Minima Mediaevalia*, Firenze 1987 oraz *Quell'antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra daWetafeudale alla grande Riuoluzione*, Milano 1987.

GIOVANNI CHERUBINI, ur. w 1936 r. Wykłada historię średniowieczną i sprawuje funkcję dyrektora Instytutu Historycznego na Uniwersytecie we Florencji. Jest autorem wielu esejów; wydał między innymi: *Agricoltura e societa rurale nel Medioeuo*, Firenze 1972; *Ultalia rurale del basso Medioeuo*, Roma-Bari 1985 oraz *Si-gnori, contadini, borghesi. Ricerche sulla societa italiana del basso Medioeuo*, Firenze 1977.

JACQUES ROSSIAUD wykłada na Uniwersytecie w Lyonie. Jest autorem licznych esejów z historii średniowiecznej południowo-wschodniej Francji. Wydawnictwo Laterza wydało jego pracę: *La prostituzione nel Medioeuo*, Roma-Bari 1984.

MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI wykłada historię średniowieczną na Uniwersytecie w Mediolanie. Do jej najważniejszych prac należą: *La logica di Abelardo*, Firenze 1964; *Introduzione ad Abelardo*, Roma-Bari 1974; *La chiesa inuisibile*, Milano 1978; *Eloisa e Abelardo*, Milano 1984; *Le bugie di Isotta*, Roma-Bari 1987.

ENRICO CASTELNUCWO, ur. w Rzymie w 1929 r. Jest profesorem katedry Historii Sztuki Średniowiecznej w Scuola Normale Superiore w Pizie. Wśród jego dzieł wymieńmy: *Unpittore italiano alla corte di Auignone*, Torino 1962; *Arte delie citta, arte delie corti tra XII e XIV secolo* (w:) *Storia deWarte italiana Einaudi*, V (Torino 1983); *Arte, Industria, Riuoluzioni*, Torino 1985 oraz *IMesi di Tren-to*, Trento 1986.

ARON J. GURIEWICZ, ur. w Moskwie w 1924 r., studiował i wykładał historię na Uniwersytecie w Moskwie, pracuje w Instytucie Historii Rosyjskiej Akademii Nauk. Do jego najważniejszych dzieł,

przetłumaczonych na włoski, należą: *Le origini del feudalesimo*, Roma-Bari 1982; *Le categorie della cultura medievale*, Torino 1983; *Contadini e santi. Probierni della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986.

CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER jest wykładowcą w Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, gdzie sprawuje funkcje dyrektora studiów. Jest autorką wielu artykułów i książek, wśród których wymieńmy: *Les maitres du marbre. Carrare, 1300-1600*, Paris 1969; *Les Toscans et leurs familles. Une etude du Catasto florentin de 1427*, Paris 1978; *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago 1985.

ANDRE VAUCHEZ, ur. w 1938 roku w Thionville. Jest profesorem zwyczajnym historii średniowiecznej na uniwersytecie Paryża. W latach 1972-1979 sprawował funkcję dyrektora badań nad średniowieczem przy Palazzo Farnese i w tym okresie napisał książkę *La saintete en Occident aux derniers siecles du Moyen Age d'apr.: les proces de canonisation et les documents hagiographiques*, Romi 1981. Obok wielu artykułów napisał również dwie inne książki: *La spiritualite du Moyen-Age occidental (VIII^e-XIII^e siecle)*, 1994 oraz *Religion et societe dans l'Occident medieval*, Torino 1981.

BRONISŁAW GEREMEK, ur. w 1932 r. w Warszawie. Studiował na Uniwersytecie Warszawskim oraz w Ecole des Hautes Etudes w Paryżu, gdzie był uczniem Fernanda Braudela. Pracował w Instytucie Historycznym Polskiej Akademii Nauk, z którego został usunięty w 1985 r. W 1992 r. wykładał w College de France. Od 1980 do 1990 r. był doradcą NSZZ „Solidarność” i Lecha Wałęsy. W latach 1997-2000 minister spraw zagranicznych RP Do jego najważniejszych dzieł należą: *Najemna siła robocza w rzemiośle Paryża XIII-XV w.*, Warszawa 1962, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989 oraz *Kultura Polski średniowiecznej* (red.), Warszawa 1997.

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne wydawcy włoskiego	5
<i>Jacques Le Goff</i> Człowiek średniowiecza	7
Człowiek czy ludzie?	10
Człowiek średniowiecza	11
Typy ludzkie: od modelu dwudzielnego do schematu trójfunkcyjnego — mnich, rycerz, chłop	20
Pominięci	26
Nowe typy człowieka związane z rozwojem miast: mieszczanin, intelektualista, kupiec	29
Na marginesie średniowiecznego społeczeństwa: kobieta, artysta i człowiek marginesu	35
Kategorie krańcowe: człowiek marginesu i święty.....	37
Chronologia: trwanie i przemiany średniowiecznego człowieka	40
Niektóre obsesje człowieka wieków średnich	41
Grzech	42
Widzialne i niewidzialne	42
Świat nadprzyrodzony	43
Cuda i ordalia	44
Pamięć	44
Mentalność symboliczna	45
Cyfry i liczby	46

Obrazy i kolory	47
Sny	47
Obsesje społeczne i polityczne:	
hierarchia, władza, wolność	48
Hierarchia	49
Władza	49
Buntownik	50
Wolność	50
 Rozdział I	
<i>Giouanni Miccoli</i> Mnisi	51
Źródła późnoantyczne i wczesnośredniowieczne	56
Aurea saecula	70
System monastyczny i jego kryzys	82
Bibliografia	95
 Rozdział II	
<i>Franco Cardini</i> Wojownik i rycerz.....	97
Wskazówki bibliograficzne	142
 Rozdział III	
<i>Giovanni Cherubini</i> Chłop i życie na wsi	145
Wskazówki bibliograficzne	175
 Rozdział IV	
<i>Jacqu.es Rossiaud</i> Mieszczanin i życie w mieście	177
Pobieżne spojrzenie na zmieniający się świat	182
Wśród sąsiadów i przyjaciół	198
Mieszczanin a ceremoniał	211
Bibliografia	226
 Rozdział V	
<i>Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri</i> Intelektualista .	229
Wskazówki bibliograficzne	264
 Rozdział VI	
<i>Enrico Castelnovo</i> Artysta	265
Bibliografia	302

<i>Spis treści</i>	171
Rozdział VII	
<i>Aron J. Guriewicz</i> Kupiec	303
Bibliografia	351
Rozdział VIII	
<i>Christiane Klapisch-Zuber</i> Kobieta i rodzina	353
Bibliografia	386
Rozdział IX	
<i>André Vauchez</i> Święty	389
Miejsce świętego w średniowiecznym chrześcijaństwie:	
dziedzictwo starożytności i wczesnego średniowiecza . . .	393
Męczennicy — pośrednicy i patroni	393
Prestiż ascetyzmu: fascynacja Wschodem	395
Święci — obrońcy ludu i fundatorzy kościołów	397
Od świętości funkcyjnej do naśladowania Chrystusa	401
Święci królowie i anielscy mnisi (stulecia X i XI)	401
Naśladowanie Chrystusa: życie apostołskie	
i ewangeliczna doskonałość (stulecia XII i XIII) . . .	405
Natchnione słowo: mistycy, prorocy i kaznodzieje	
(stulecia XIV i XV)	410
Funkcje świętych w średniowiecznym chrześcijaństwie . . .	415
Wybitny zmarły	415
Zbawienie osiągalne	417
Wsparcie dla Kościoła i przykład dla wiernych	420
Specjalni opiekunowie	423
Bibliografia	428
Rozdział X	
<i>Bronisław Geremek</i> Człowiek marginesu	431
Bibliografia	462
Autorzy	465