

ków. Skrajne przeciwieństwo różnych grup i klas społeczeństwa feudalnego, nie burząc — do określonego momentu — ogólnego „obrazu świata”, czyniło go chwiejnym, ambiwalentnym i pełnym sprzeczności. Jednakże dla gruntownego wykrycia tych antagonizmów w kulturze potrzebne są specjalne badania.

Książka koncentruje się głównie na masowych przejawach średniowiecznej kultury. Poglądy wybitnych myślicieli epoki w odniesieniu do poszczególnych zagadnień interesują nas właściwie tylko o tyle, o ile można je uważać za typowe, charakterystyczne dla społeczeństwa feudalnego i panującego w nim systemu orientacyjnych wartości.

Ponieważ w nauce praca nad zrekonstruowaniem średniowiecznego „obrazu świata” dopiero się zaczyna, każda konstrukcja będzie bez wątpienia miała charakter wstępny, a jej wnioski muszą być sprawdzone przez znacznie dokładniejsze badania. Autor próbuje jedynie naszkicować problem, ale nie pretenduje do jego rozstrzygnięcia.

Czasowo-przestrzenne wyobrażenia średniowiecza

Czas i przestrzeń — parametry wyznaczające granice istniejącego świata, są podstawowymi formami ludzkiego doświadczenia. Współczesny powszedni sposób myślenia kieruje się w swej praktycznej działalności abstrakcjami znanymi jako „czas” i „przestrzeń”. Przez przestrzeń rozumiemy trójwymiarową, geometryczną, rozległą formę, która pozwala się dzielić na wymierne odcinki. Czas natomiast pojmowany jest jako czyste trwanie, nieodwracalna konsekwencja przepływania zdarzeń z przeszłości przez teraźniejszość w przyszłość. Czas i przestrzeń są czynnikami obiektywnymi, a ich cechy są niezależne od wypełniającej je materii.

Wszelkie komplikacje, jakie w rozumieniu czasu i przestrzeni wyłoniły się przed poszczególnymi dyscyplinami naukowymi w związku z teorią względności, fizyką mikrocząstek, z psychologią postrzegania, przesunęły się obok większości historyków nie wywierając w rzeczywistości żadnego wpływu na ich tradycyjny stosunek do tych kategorii. Historyk pojmuje przestrzeń jako przedmiot geografii historycznej i kartografii albo, w najlepszym wypadku, jako coś, co brane jest pod uwagę przy badaniu „zewnętrznych warunków” rozwoju historycznego, jako czynnik ekologiczny. Czas historyka to przeważnie czas tabel chronologicznych i synchronicznych. Specjalnych problemów kategorii te na ogół nie stwarzają.

Rzecz w tym, że kategorie czasu i przestrzeni są przez historyków z reguły pojmowane wyłącznie jako obiektywne „formy istnienia materii”, przy czym nie

zwracają oni dostatecznej uwagi na to, że „materia” historii jest w najwyższym stopniu specyficzna, że kategorie przestrzeni i czasu nie mogą być stosowane całkowicie równoznacznie zarówno do natury, jak i do społeczeństwa. Nie dostrzegamy niekiedy, że przestrzeń i czas nie tylko istnieją obiektywnie, ale że ludzie subiektywnie je sobie uświadamiają i przyswajają, przy tym w odmiennych cywilizacjach i społeczeństwach, na różnych szczeblach rozwoju, w różnych warstwach tej samej społeczności i nawet przez poszczególnych osobników kategorie te są przyjmowane i stosowane inaczej. Stwierdzenie tego faktu, potwierdzonego wynikami badań wielu dyscyplin naukowych — lingwistyki, etnologii czy antropologii społecznej, historii sztuki, literaturoznawstwa, psychologii — ma ogromne znaczenie również dla nauk historycznych, zwłaszcza dla historii kultury. Człowiek, jak już powiedzieliśmy, w swej praktycznej działalności, jak i w swojej świadomości kieruje się tymi czy innymi podstawowymi kategoriami „obrazu świata” i od tego, jak te kategorie są przez niego interpretowane, zależy pod wieloma względami jego zachowanie, zachowanie grup społecznych i rozwój całych społeczeństw. Poznanie konceptualnego i zmysłowego „inwentarza” kultury pozwoliłoby lepiej zrozumieć jej istotę i, z kolei, uprzytomnić sobie warunki, w jakich odbywało się — w tej czy innej epoce historycznej — kształtowanie się ludzkiej osobowości.

Ustawienie omówionego zadania jest dla mediewistyki szczególnie istotne. Nasz stosunek do świata jest inny niż światopogląd i odczucie rzeczywistości ludzi średniowiecznych. Większość ich idei i postępków jest nam nie tylko obca, ale i niezrozumiała. Dlatego też całkowicie realne jest niebezpieczeństwo przypisywania ludziom tego okresu motywów niezgodnych z ich zwyczajami i fałszywego interpretowania rzeczywistych pobudek, jakie kierowały nimi w ich praktycznym i duchowym życiu.

Człowiek nie rodzi się ze „zmysłem czasu”; jego pojęcia czasowo-przestrzenne są zawsze określone przez kulturę, do jakiej należy. Społeczeństwa przemysłowo rozwinięte cechuje świadomy stosunek do czasu. Czło-

wiek współczesny z łatwością posługuje się pojęciami czasu, bez szczególnych trudności uświadamia sobie czasy najbardziej nawet odległe. Potrafi on przewidzieć przyszłość, planować swoją działalność i nakreślić rozwój nauki, techniki, produkcji społeczeństwa daleko w przyszłość. Umiejętność ta tłumaczy się wysokim stopniem uporządkowania systemów czasowych, którymi się posługujemy. Czas i przestrzeń pojmowane są jako abstrakcje, przy pomocy których jedynie można skonstruować obraz ujednoczonego kosmosu, wypracować ideę jednego i uporządkowanego zgodnie z prawami natury wszechświata. Kategorie te nabrały dla nas autonomicznego charakteru, można się nimi swobodnie posługiwać, nie odwołując się do określonych wydarzeń, niezależnie od nich.

Zarówno w starożytności, jak i w średniowieczu czy w okresie Odrodzenia istnieli ludzie, zastanawiający się nad problemem bezpowrotnie i szybko przemijającego czasu, jednakże, nie bez racji, możemy twierdzić, że ujmując społeczeństwo jako całość, nigdy w minionych epokach czas nie był ceniony tak wysoko jak obecnie i w świadomości człowieka nigdy nie zajmował aż tyle miejsca. Człowiek współczesny to „człowiek spieszący się”, jego świadomość określona jest jego stosunkiem do czasu. Czas ujarzmił człowieka, całe jego życie rozwija się *sub specie temporis*. Powstał swego rodzaju „kult czasu”.¹ Nawet rywalizacja między systemami społecznymi rozumiana jest dzisiaj jako wyścig w czasie: kto osiągnie szybsze tempo rozwoju, dla kogo „pracuje” czas? Tarcza zegarka z pędzącym sekundnikiem mogłaby śmiało stać się symbolem naszej cywilizacji.

W podobny sposób zmieniło się we współczesnym świecie pojęcie przestrzeni, która zaczęła się jak gdyby kurczyć. Nowe środki łączności i komunikacji umożliwiły pokonywanie w jednostce czasu niewspółmiernie większej przestrzeni, aniżeli to było możliwe kilkadziesiąt lat temu, nie mówiąc już o bardziej odległej przeszłości. Świat stał się w efekcie o wiele mniejszy. W działalności ludzkiej ogromnego znaczenia nabrała kategoria szybkości, łącząca w sobie pojęcia przestrzeni i czasu. W zasadniczy sposób zmienił się cały rytm

życia; nam wydaje on się całkowicie naturalny, ale ludzkość nie знаła niczego podobnego w ciągu całej swojej historii.

Współczesne kategorie czasu i przestrzeni mają niewiele wspólnego z pojęciami czasu i przestrzeni pojmowanymi i przyswajanymi przez ludzi z innych epok historycznych. W tak zwanej prymitywnej czy mitycznej świadomości kategorie te jako czyste abstrakcje nie istniały, jako że sam sposób myślenia ludzi na pierwotnych szczeblach rozwoju był na ogół konkretny, przedmiotowo-zmysłowy. Ich świadomość ogarniała świat w jego synchronicznej i diachronicznej jednolitości i dlatego jest ona „pozaczasowa”. „Jest to paradoksalna sytuacja — pisze J. Whitrow — że człowiek przy swoim pierwszym świadomym odczuciu czasu instynktownie próbował przekroczyć albo usunąć czas.”² Zdarzenie wcześniejsze i zdarzenie właśnie się dokonujące mogą być w określonych warunkach przez archaiczny umysł przyswojone jako wydarzenia jednego planu, dokonujące się w jednej sekwencji czasowej. Pojmowanie czasu i przestrzeni przez człowieka pierwotnego może się współczesnemu umysłowi wydać chaotycznym. Orientacja w czasie społeczeństwa pierwotnego sięga zaledwie najbliższej przyszłości, niedalekiej przeszłości oraz działalności bieżącej, obejmuje zjawiska z bezpośredniego otoczenia człowieka — poza ich obrębem wszelkie wydarzenia stają się już bardzo nieostre i słabo skoordynowane w czasie. Świetnie orientując się w przestrzeni, człowiek pierwotny nie przywiązywał do niej równocześnie zbytnej wagi, jeśli wykraczało to poza praktyczne postępowanie.

Najistotniejsza cecha rozumienia przestrzeni i czasu przez ludzi społeczeństwa pierwotnego polega na tym, że w ich świadomości kategorie te występują nie jako neutralne wyznaczniki, ale w charakterze potężnych tajemniczych sił rządzących wszystkimi przedmiotami, życiem ludzi, a nawet bogów. To powoduje, że są one obdarzone wartościami emocjonalnymi: czas, podobnie jak przestrzeń, może być dobry lub zły, sprzyjający jednemu formom działania, a niebezpieczny i wrogi innym. Istniał więc czas sakralny, czas igrzysk, czas składania ofiar, czas odtworzenia mitu związanego z po-

wrotem czasu „przedwiecznego”; podobnie istniała sakralna przestrzeń, określone miejsca święte, a nawet całe światy, podporządkowane specjalnym potęgom.³

Całkowicie wyraźny podział między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością staje się możliwy dopiero wtedy, kiedy w świadomości społecznej dominująca staje się linearna percepcja czasu, sprzężona z ideą o jego nieodwracalności. Nie oznacza to, że w społeczeństwach archaicznych podobne rozróżnienie czasu nie występuje: doświadczenie życiowe dostarcza człowiekowi materiału dla uświadomienia sobie kolejności własnych postępów i zjawisk przyrody. Serie chronologiczne, w jakie układa się praktyczne życie ludzi pierwotnych, w ich świadomości oddzielone są od cyklicznego czasu mitów, przodkowie i ich żyjący potomkowie istnieją w różnych wymiarach czasowych. Jednakże uroczystości obrzędowe i rytualne tworzą ogniwą, za pośrednictwem których łączą się między sobą te dwa sposoby uprzytomniania sobie czasu, dwa poziomy uświadamiania sobie rzeczywistości. Tak więc czas linearny nie dominuje w ludzkiej świadomości, lecz jest podporządkowany cyklicznemu odbieraniu zjawisk życia, jako że właśnie czas powtarzający się stanowi podstawę wyobrażeń mitologicznych, uosabiających światopogląd człowieka pierwotnego.

Połączenie linearnego pojmowania czasu z cyklicznym można w różnych postaciach obserwować na przestrzeni całej historii; problem sprowadza się do tego, jak skorelować ze sobą te dwie tak różne formy uzmysławiania sobie przemijającego czasu. Tak czy inaczej świadomość wielu ludów, które w starożytności stworzyły wielkie cywilizacje, krąży po obwodzie koła. U podłoża systemów wartości, na których zbudowane były kultury starożytnego Wschodu, leży idea trwającej wiecznie współczesności, nierozzerwalnie sprzężonej z minionym. Tradycyjny starochiński sposób pojmowania czasu to cykliczne następstwo er, dynastii, królestw, zachowujących liturgiczny porządek i podporządkowanych surowemu rytmowi.⁴ Wymownym symbolem starohinduskiego pojmowania czasu jest koło. Koło porządku kosmicznego pozostaje w odwiecznym ruchu, jest to ciągle powtarzający się kalejdo-

skop narodzin i śmierci. „Poszanowanie przeszłości — według słów S. Radhakrishnana — jest... indyjską cechą narodową... Jeśli zachodzi zmiana, nie odczuwa się jej jako takiej.” Imponującymi pomnikami czasu, „który się zatrzymał”, są dla cywilizacji starożytnego Wschodu egipskie piramidy. Czas przemija w powszechnym bycie, lecz jest to czas pozorny widzialnego świata, prawdziwy zaś czas to wieczność wyższej rzeczywistości, nie podlegającej zmianom. Świat, w przekonaniu starożytnych Egipcjan, wyszedł z rąk stwórcy w stanie gotowym, a przeszłość i przyszłość przenikają się z teraźniejszością.⁵

Nie podejmujemy się przeprowadzenia bardziej szczegółowych badań nad właściwościami temporalnego sposobu myślenia poszczególnych ludów starożytnego Wschodu — należy wątpić, czy dałoby się je wszystkie podporządkować wspólnej definicji. W związku z tym warto jedynie przypomnieć wypowiedź J. Needhama, ostrzegającego przed możliwością przecenienia statyczności kultury starożytnych Chin. Needham powołuje się zwłaszcza na wielką chińską tradycję historyczną.⁶ W stosunku do niektórych innych cywilizacji starożytnych mówi się, przeciwnie, o braku historiografii. Tak więc, przed przyjęciem jakichś szerszych uogólnień, należałoby bardziej wnikliwie i wielostronnie zbadać każdą z kultur starożytnych. Nie należy przy tym zapominać, że postrzeganie czasu przez ten czy inny lud inaczej przejawia się w teoriach zajmujących się przyrodą czy historią, a jeszcze inaczej odbija się w mitach, kultach, rytuałach, które są bardziej bezpośrednim wyrazem świadomości ludowej.

Świat starożytny nie bez racji uważany jest za kolebkę nowożytnej cywilizacji europejskiej. Zarówno w średniowieczu jak, w szczególności, w okresie Odrodzenia, dziedzictwo kultury antycznej ogromnie zasiliło kulturę Europy. Jednakże nic tak nie zdradza ogromnego przeciwieństwa między starożytną i nowożytną kulturą jak analiza ich orientacji w czasie. Czas wektorowy, który całkowicie panuje w świadomości współczesnej, w świadomości helleńskiej miał znaczenie drugorzędne. Percepcja czasu u Greków pozostała pod silnym wpływem mitologicznego pojmowania rze-

czywistości. Czas pozbawiony był homogennej, chronologicznej kolejności i, podobnie jak przestrzeń, nie był jeszcze pojęciem abstrakcyjnym.⁷ Starożytni Grecy postrzegali i przyswajali sobie swój świat nie w kategoriach przemian i rozwoju, ale jako spokojny byt albo wirowanie w wielkim kręgu. Wydarzenia zachodzące w świecie nie są unikalne: następujące jedna po drugiej epoki powtarzają się, a ludzie i zjawiska dawniej już istniejące powracają znowu po upływie „wielkiego roku” — ery pitagorejskiej. Człowiek ogłada i podziwia powszechną harmonię kosmosu — plastycznie ukształtowaną całość, rodzaj ogromnej postaci czy posągu albo nawet precyzyjnie nastrojony, wydający określone dźwięki instrument.

A. F. Łosiew pisze nawet o „rzeźbiarskim stylu historii”. Kosmos starożytnego Hellena to „materialno-zmysłowy i żywy kosmos, będący wiecznym krążeniem substancji, powstający z niepodzielnego chaosu, zdumiewający harmonijnością, symetrią, rytmiczną konstrukcją, wzniosłą i spokojną okazałością, zdążający ku zagładzie, burzący swoją doskonałą konstrukcją i z powrotem zamieniający sam siebie w chaos”.⁸ Plastyka starożytna z ogromną wyrazistością ucieleśniła taki właśnie stosunek do czasu. Przedstawienie ciała ludzkiego w sztuce antycznej świadczy wyraźnie o tym, że starożytni widzieli w określonym momencie pełnię bytu, skończonego z natury rzeczy i nie ulegającego rozwojowi. Helleńska świadomość zwrócona była ku przeszłości, światem zaś rządził los, któremu podporządkowani byli nie tylko ludzie, ale i bogowie, co, oczywiście, nie zostawiało już miejsca na rozwój historyczny. Starożytność jest „astronomiczna” (Łosiew) i dlatego nie uświadamia sobie historii — jest statyczna. „Złoty wiek”, według wyobrażeń starożytnych Greków, już minął, należy do przeszłości, a ruch świata nie zależy od zmian jakościowych.⁹

Starożytni sprawiają wrażenie ludzi, którzy „cofają się w przyszłość”, wychodzą jej na spotkanie „tyłem”, plecami do przodu.¹⁰ Takie mito-poetyckie, statyczno-cykliczne postrzeganie świata, organicznie związane z Hellenami, ulega jednak transformacji w Rzymie. Historycy rzymscy są o wiele bardziej podatni na

linearny upływ czasu i bieg historii odczuwają już nie w kategoriach mitologiczno-poetyckich, lecz w oparciu o określone momenty wyjściowe historii rzeczywistej (założenie Rzymu, itp.). Mimo ogromnego jednak rozwoju myśli filozoficznej, świat starożytny nie wyodrębnił filozofii historii wykraczającej poza ramy ogólnohistorycznego pesymizmu: światopogląd starożytnych nie pojmował historii jako dramatu, jako areny, na której mogła się rozwinąć wolna wola człowieka.¹¹

Ludzie starożytni nie byli jeszcze w stanie wyrwać się z kręgu przyrodzonego bytu i zdecydowanie przeciwstawić siebie swemu naturalnemu środowisku. Ich zależność od natury i niezdolność odczuwania jej jako obiektu, na który oddziaływują oni z zewnątrz, znajduje w kulturze wymowny dowód w idei wewnętrznej analogii człowieka — „mikrokosmosu” i świata — „megakosmosu”, posiadających jednolitą strukturę i składających się z tych samych elementów, jak również w postaci „kosmicznego” ciała ludzkiego — nieskończonego, nie odgraniczzonego wyraźnie od otaczającego świata i wtapiającego się weń, otwartego ku światu i wchłaniającego świat w siebie. M. Bachtin, który dokonał wspaniałej analizy tego zjawiska (nazwanego przezeń „groteskowym obrazem ciała”), odgrywającego w kulturze starożytnej i średniowiecznej zasadniczą rolę, wskazuje na jego trwanie w świadomości ludowej na przestrzeni wielu epok — aż do Odrodzenia, które oznacza przejście do innego postrzegania świata, a równocześnie do nowego spojrzenia człowieka na samego siebie (indywidualizm i „zamknięte”, „wyobcowane” ze świata ciało).¹² Należy przypuszczać, że temu specyficznemu pojmowaniu rzeczywistości w postaci groteskowych obrazów odpowiadał również szczególnie stosunek do pojęcia czasu.

W pracy o Polibiuszu i Sy-ma Cienie N. I. Konrad wykazał, że ci dwaj wybitni historycy starożytni, żyjący w całkowicie odmiennych społeczno-kulturowych regionach, są zadziwiająco jednomyślni w interpretowaniu historii jako procesu krążenia; obydwaj dochodzą do tej prawdy, że wir wydarzeń nie oznacza zwykłego powtarzania się, że powtórzenie to przynosi ze sobą nowe treści. „Powrót do czegokolwiek nie

oznacza bynajmniej powtórzenia tego, co już było.”¹³ Mimo to ani historyk chiński, ani Grek nie są zdolni wyjść poza typowy dla ich epok i kultur światopogląd i sposób postrzegania czasu: dla nich i dla ich rodaków historia jest niczym więcej, jak wiecznym wracaniem w określonym porządku jednych i tych samych form politycznych.

Tak więc nieodwracalność czasu, będąca dla naszej świadomości czymś naturalnym i zrozumiałym samo przez się, bez czego nie można by sobie w ogóle wyobrazić czasu, przestaje tym być po przekroczeniu granic historycznie uwarunkowanych, a co za tym idzie, nieuchronnie ograniczonych poglądów właściwych ludziom współczesnej cywilizacji. Czas linearny, jedna z możliwych form czasu społecznego, zatryumfował w europejskim regionie kulturowym jako jedyny system rachuby czasu, chociaż i tutaj dokonało się to w wyniku długotrwałego i skomplikowanego rozwoju.

Interesuje nas jednak, jak przebiegał ten rozwój. Jak wyobrażano sobie czas i przestrzeń w Europie średniowiecznej? W ciągłości badań tych podstawowych kategorii ludzkiej świadomości od antyku do czasów nowożytnych istnieje jak gdyby wyrwa, „ziemia niczyja”. Może to sprawiać wrażenie, jakby w okresie przejściowym między tymi epokami świadomość ludzka utrzymała się na szczyblu pierwotnym. Tak to rzeczywiście wygląda u tych autorów, którzy, zostawiwszy na uboczu starożytność, twierdzą, że w średniowieczu osobowość ludzka nie istniała i ukształtowała się dopiero w okresie Odrodzenia. I że dopiero wówczas pojawił się nowy stosunek do pojęcia czasu i przestrzeni: znalazłszy się w centrum nowo odkrytego świata człowiek Renesansu zyskał w sobie samym nowy punkt odniesienia. Jaka jednak była struktura ludzkiej osobowości na wcześniejszych etapach europejskiej historii? Nie mamy wyczerpującej odpowiedzi na ten temat, chociaż trzeba przyznać, że Spengler udzielił jej dosyć jednoznacznie.¹⁴ Wiemy równocześnie, że problem „modelu świata”, ukształtowanego w społeczeństwie i wyściskającego swoje piętno na wszystkich przejawach ludzkiej działalności, jest także problemem ludzkiej osobowości, której samowiedza i stosunki ze światem

wyrażały się w kategoriach „obrazu świata”, w tym również w kategoriach przestrzeni i czasu.

Tu zmuszeni jesteśmy jednak cofnąć się do zastrzeżeń i ograniczeń, o których była już mowa wyżej. Czy można mówić o jednolitych kategoriach przestrzeni i czasu w odniesieniu do całego średniowiecza i do wszystkich krajów Europy tego okresu? Oczywiście, że nie. Czy w pojmowaniu tych kategorii przez różne warstwy i klasy społeczeństwa nawet w jednym kraju i w tym samym czasie nie było różnic? Bezwarunkowo były, zdajemy sobie z tego w pełni sprawę. Niemniej niech nam wolno będzie postawić pytanie nieco inaczej: czy nie można by w tych kategoriach odnaleźć wspólnych treści, swego rodzaju substratu, na którym wyrosły wszystkie, choćby nawet bardzo istotne różnice? Przyjmujemy więc za punkt wyjścia, że pewien wspólny zakres pojmowania przestrzeni i czasu przez ludzi średniowiecznych do określonego momentu jednak istniał i należy go ujawnić przed przystąpieniem do dalszego rozbioru pojęć.

Za cezurę historyczną, od której różnice w postrzeganiu i uświadamianiu sobie omawianych kategorii stały się istotne, uważamy wzrost znaczenia w późnym średniowieczu klasy ludności miejskiej, której praktyka gospodarcza, jak i sam styl i rytm życia różniły się zasadniczo od sposobu życia mieszkańców średniowiecznej wsi. W tym okresie kategorie czasu i przestrzeni, w formie charakterystycznej dla średniowiecznego „modelu świata”, zaczynają ulegać transformacji, zatracać tradycyjną treść. Od „epoki biblijnej” zaczyna się (według określenia J. Le Goffa) przechodzenie do „epoki kupców”. Był to jednak proces długotrwały, powolny i do schyłku średniowiecza nie dokończony. Wynika stąd, że również dla zrozumienia tego przechodzenia niezbędne jest odtworzenie wcześniejszego, obowiązującego przed średniowieczem „modelu” przestrzeni i czasu. Nowe kategorie czasu i przestrzeni, związane z działalnością kupców i rzemieślników, z początkami rozwoju nauki itd., długo jeszcze tkwiły w obrębie średniowiecznego „modelu świata”, dokonując w nim powolnych, ale istotnych przeobrażeń. Rozwój kultury miejskiej nie oznacza końca czy też „uwiązdu” średniowie-

cza, pociąga jednak za sobą stale pogłębiające się zróżnicowanie tradycyjnego obrazu świata, dawniej względnie jednolitego dla całości społeczeństwa.

Mówiliśmy wyżej, że obraz świata lub poszczególne jego elementy ucieleśniają się we wszystkich semiotycznych systemach działających w społeczeństwie. Będzie więc rzeczą naturalną, jeśli poszukamy jego śladów przede wszystkim w utworach literackich i w dziełach sztuki. Jednakże wykorzystanie tych utworów do badania kategorii czasowo-przestrzennych jest prawdopodobnie możliwe tylko w ograniczonym stopniu. Powodem tego jest tworzenie się w procesie artystycznego poznania świata własnych, odrębnych kategorii czasu i przestrzeni, nie wolno więc zapominać o ich umowności. Czas artystyczny i przestrzeń artystyczna, z którymi spotykamy się w literaturze czy w malarstwie, mają swoje specyficzne właściwości, nie wynikające na ogół bezpośrednio ze sposobów postrzegania świata i historii przez społeczeństwo, w którym powstały te utwory, ale ze szczególnych ideologicznych i artystycznych zadań stojących przed pisarzem, poetą i malarzem. Założmy na przykład, że człowiek średniowieczny kochał przyrodę i zachwycał się nią (jest to w tej chwili jedynie przypuszczenie, nad prawdziwością którego na razie nie dyskutujemy) — ale autor poematu czy obrazu mógł wcale nie przedstawić tego uczucia i nakreślić całkowicie umowny obraz otaczającego ludzi środowiska, czyniąc zadość wymogom religijno-symbolicznej interpretacji świata. Przyjmując, że prawdziwy, wyższy realizm — zgodnie z ówczesnymi wyobrażeniami — cechował nie świat zjawisk, ale świat istot boskich, to indywidualne cechy widzialnego świata stawały się niegodne dokładnego odtworzenia i dla ich przedstawienia w stopniu, w jakim to jednak było niezbędne, wystarczało uciec się do pewnych umownych szablonów. W praktycznym życiu ludzie nie mogli nie postrzegać głębi przestrzeni i nie widzieć różnicy w objętości i wielkości ciał, znajdujących się blisko i z dala od ich oka, tak samo jak nie mogli nie uświadamiać sobie proporcji, a mimo to w sztuce średniowiecznej przeważają albo przedstawienia płaskie, albo też obraz zbudowany jest na zasadzie „odwróconej perspektywy”. Te osobliwości arty-

stycznego widzenia świata dadzą się wytłumaczyć określonymi zasadami estetyki i ideologii, obowiązującymi średniowiecznych mistrzów. Rzecz zrozumiała, że te ogólne spostrzeżenia można interpretować jako symptomy szczególnego stosunku do codziennej rzeczywistości, trzeba więc tylko dotrzeć do światopoglądu i sposobu odczuwania świata, które zrodziły podobną estetykę. Można poza tym przyjąć, że w średniowieczu czas artystyczny i przestrzeń artystyczna nie zyskały takiego stopnia niezależności wobec społecznego pojmowania czasu i przestrzeni, jak to widzimy w sztuce i literaturze współczesnej. Czy nie pozwala to upatrywać w człowieku średniowiecznym skłonności do bardziej uniwersalnego i jednolitego pojmowania rzeczywistości, mniejszego rozdziału artystycznej formy poznania od praktycznej? Mimo to przejście od analizy poetyckich i malarzkich środków wyrazu, stosowanych przez średniowiecznych mistrzów, do postrzegania świata przez ludzi tamtej epoki jest bardzo skomplikowane. Nie oznacza to, oczywiście, że rekonstruując średniowieczny „obraz świata” możemy się obejść bez analizy literatury i sztuk plastycznych; taka analiza jest bezwzględnie potrzebna, trzeba jednak pamiętać o trudnościach, jakie łączą się z badaniem twórczości artystycznej.

Literackie kategorie czasu i przestrzeni w zachodnioeuropejskiej literaturze średniowiecznej stały się aktualnie przedmiotem wnikliwych studiów wielu specjalistów. D. S. Lichaczew, który podjął taką analizę na materiale dotyczącym dawnej Rusi, słusznie wskazuje na specyfikę artystycznego rozumienia tych kategorii.¹⁵

Jednakże zagadnienie historyczności świadomości i jej specyfiki w różnych epokach i cywilizacjach jest szersze od problemu zmienności kategorii estetycznych, nawet jeśli te ostatnie rozpatrywane są w powiązaniu z ewolucją idei społeczno-politycznych. Badanie kultury zakłada nie tylko analizę ideowo-swiatopoglądową, ale również sfery ukierunkowań społeczno-psychologicznych człowieka i form jego zachowania.

Dla ujawnienia podstawowych kategorii myślenia ludzi średniowiecznych niezbędne jest wykorzystanie eposu i mitologii. Są one jednak odbiciem jednej tylko,

głębokiej, archaicznej warstwy kultury. Równocześnie celowe wydaje się zbadanie kronik historycznych, żywotów świętych, dokumentów gospodarczych, listów, traktatów i innych materiałów, których autorzy nie zawsze (albo w mniejszym stopniu, niż to czynili poeci i pisarze) dbali o środki artystyczne i bardziej bezpośrednio wyrażali swoje myśli. W tego rodzaju źródłach epoka łatwiej mogła się „wygadać” zarówno o sobie, jak i charakterystycznym dla niej pojmowaniu czasu i przestrzeni.

W poznanie średniowiecznego „modelu świata” bardzo wiele może wnieść studiowanie języka, terminologii, formuł i trwałych powtarzających się zwrotów językowych, wyrażań i grup słownych. Rytuał, procedura również odgrywały w życiu średniowiecznego człowieka ogromną rolę. Historyk może je, naturalnie, wykryć przy studiowaniu źródeł pisanych. Należy jednak przy tym pamiętać o trafnym spostrzeżeniu J. Le Goffa: „Feudalizm to świat gestu, a nie słowa pisane-go.”¹⁶ Piśmiennictwo nie oddaje w pełni podstawowych wyobrażeń średniowiecza. Wiele materiału straciliśmy bezpowrotnie...

W związku z tym właśnie ogromnego znaczenia nabiera analiza dzieł sztuki pod wskazanym kątem widzenia. Plastyka średniowieczna była w ogromnej większości anonimowa. Ale nawet wtedy, kiedy znamy artystę, łatwo stwierdzić, że zadanie swoje widział on przede wszystkim w odtwarzaniu ugruntowanej przez tradycję maniery, w wyrażaniu idei i pojęć o uniwersalnym znaczeniu. Jego własna indywidualność wyrażała się głównie w pomysłowości, z jaką potrafił zastosować te odziedziczone nawyki do z góry zadanych mu tematów i obrazów. Powyższe odnosi się zarówno do sztuki okresu barbarzyństwa jak i, w niemałym stopniu, do okresu średniowiecza. Znany autorytet w dziedzinie średniowiecznej sztuki religijnej (a przytłaczająca większość sztuk plastycznych w średniowieczu — to sztuka religijna, służąca liturgii) E. Mâle pisze, że ustami artysty w tamtej epoce przemawiały niezliczone pokolenia ludzi, że, chociaż osobowość artysty nie była negowana, musiał on niezmiennie podporządkować się wymogom „matematyki sakralnej”. Wszystkie istotniejsze elemen-

ty twórczości artystycznej stanowiły swego rodzaju religijne hieroglify i artysta nie miał odwagi poddawać się całkowicie własnej fantazji, bowiem o wszystkim decydowała „teologia sztuki”.¹⁷ Wynikało to nie z samej tylko zależności artysty od teologii, wprost narzuconej przez Kościół, który sprawował własną kontrolę nad sztuką; sztuka zwracała się do współczesnych w języku im bliskim i zrozumiałym. Dlatego też wyjawienie kategorii leżących u podstaw tego języka sztuki mogłoby (przy wszystkich zastrzeżeniach wysuniętych wyżej) znacznie ułatwić zrozumienie panujących w średniowiecznym społeczeństwie wyobrażeń, a w szczególności wyobrażeń dotyczących czasu i przestrzeni.

Badając wytwory kultury średniowiecznej należy stale pamiętać, że przez długi okres czasu nie widziano wyraźnej granicy między fikcją i prawdą. To, co głosili pisarze i poeci średniowieczni, zarówno oni sami, jak i ich słuchacze i czytelnicy traktowali najczęściej jako rzeczywiste wydarzenia. Jak wiadomo, w epice pojęcia fikcji i prawdy w ogóle nie mają zastosowania. Jednakże w historiografii element baśniowości i legendy był bardzo silny. „Poezja” i „prawda” jeszcze nie rozstały się ze sobą, podobnie jak nie było wyraźnego podziału między literaturą sakralną i świecką. Utworów mających przedstawić autentyczny czas historyczny nie da się przeciwstawić ani według funkcji, ani według stylistyki utworom, w których należałoby oczekiwać przedstawienia czasu subiektywnego, artystycznego. Dlatego dzieła średniowiecznych historyków są dla zrozumienia ówczesnych wyobrażeń o czasie nie mniej charakterystyczne niż epos, poezja, romans rycerski. Istotny jest fakt, że we wszystkich dziełach literatury (szeroko pojętej) i sztuki kategoria czasu, jak i niektóre inne komponenty „modelu świata”, była stosowana spontanicznie, podświadomie.

Przejdźmy jednak do bardziej szczegółowych badań problemu wyobrażeń czasowo-przestrzennych w średniowiecznej Europie zachodniej.

Makrokosmos i mikrokosmos

Na formy postrzegania przestrzeni przez ludzi średniowiecza wpływało szereg okoliczności: ich stosunek do przyrody, włączając w to sposób wytwarzania, mieszkania, ich widnokrąg, który zależny był z kolei od stanu komunikacji, od panujących w społeczeństwie religijno-ideologicznych poglądów.

We wczesnym średniowieczu krajobraz zachodniej i środkowej Europy różnił się zasadniczo od współczesnego. Większość jej obszarów pokrywały lasy, zniszczone o wiele później w wyniku twórczej działalności człowieka i marnotrawstwa bogactw naturalnych; znaczną część terenów bezleśnych stanowiły moczary i grzęzawiska. Trzebież lasów pod uprawę i osuszanie bagien pod pastwiska należały jeszcze do przyszłości. Osiedla ludzkie były oddalonymi od siebie, rozsianymi z rzadka wśród lasów oazami, wśród których przeważały małe wioseczki z niewielką ilością zagród albo samotne gospodarstwa. Na większe osady można było z rzadka natrafić w najbardziej korzystnych dla osiedlenia się miejscach — w dolinach rzek, na brzegach mórz, na urodzajnych obszarach Europy południowej. Często osada otoczona była rozległym, ciągnącym się na ogromnych przestrzeniach lasem, który z jednej strony pociągał swymi niewyczerpanymi zasobami paliwa, zwierzyny, runa, z drugiej przerażał czyhającymi w nim niebezpieczeństwami (dzikie zwierzęta, rozbójnicy, upiorne tajemnicze twory i wilkołaki, którymi ludzka fantazja chętnie napełniała świat). Krajobraz leśny obecny jest w świadomości ludu, w folklorze, w wyobraźni poetów.

Związki między osiedlami ludzkimi były ograni-

czone i sprowadzały się do nieregularnych i dosyć powierzchniowych kontaktów. Panująca powszechnie gospodarka naturalna, wykazując tendencje do samowystarczalności, zaspokajała elementarne potrzeby. Szlaki komunikacyjne prawie nie istniały, a te, które były, znajdowały się w skrajnie niezadowalającym stanie. Stare rzymskie drogi, jeśli takowe gdzieś przetrwały, z czasem stały się nieużyteczne, nowe zaś szlaki wytyczano raczej rzadko, a utrzymanie ich w dobrym stanie napotykało na ogromne trudności. Troska państwa o stan sieci komunikacyjnej nie wykaczała poza, nader zresztą skromne, potrzeby panujących, chociaż i te potrzeby zaspokoić było niełatwo. Królowie anglosascy obdarzając immunitetami instytucje kościelne i rycerstwo i przekazując im całkowitą zwierzchność nad chłopami, dla siebie zachowywali jedynie prawo żądania od ludności udziału przy budowie wałów obronnych i naprawie dróg. Wytyczanie dróg i budowę mostów uważano za miłe Bogu czynności. W rytych w kamieniu szwedzkich napisach runicznych budowę mostu wyróżnia się jako specjalną zasługę; most wznoszono zazwyczaj, chcąc uczcić pamięć zmarłego krewnego. Legendarny szwedzki konung Onund zasłużył sobie na przydomek „Budowniczego Dróg” dzięki temu, że w lesistych terenach zakładał osady i łączył je drogami.

Podróżowanie było we wczesnym średniowieczu przedsięwzięciem i niebezpiecznym, i długotrwałym. Niebezpiecznym, gdyż rozbójnicy grasowali prawie na wszystkich wielkich drogach; długotrwałym — ponieważ środki lokomocji były w nie lepszym stanie niż same drogi. W ciągu doby można było przebyć najwyżej kilkadziesiąt kilometrów, czasami jednak drogi były tak podłe, że podróżni posuwali się jeszcze wolniej. Podróż z Bolonii do Avignonu trwała do dwóch tygodni, z Nîmes docierano na jarmarki szampańskie w ciągu dwudziestu czterech dni, z Florencji do Neapolu podróżowano jedenaście — dwanaście dni. List papieża Grzegorza VII, wystawiony w Rzymie 8 grudnia 1075 roku, dotarł do Goslaru (Harz) 1 stycznia 1076 roku. O tym, jak szybko przekazywano wieści o ważnych wydarzeniach, świadczą poniższe fakty: wiadomość o śmierci Fryderyka Rudobrodęgo w Małej Azji dotarła do Nie-

miec po czterech miesiącach; Anglicy po miesiącu dowiedzieli się o uwięzieniu w Austrii ich króla, Ryszarda Lwie Serce. Nie zapominajmy, że tego rodzaju wiadomości przewozili specjaliści gońcy. Z Rzymu do Canterbury ich podróż trwała zazwyczaj około siedmiu tygodni, chociaż pilne wiadomości dostarczano i w ciągu czterech.¹

Znacznie szybciej podróżowano morzem niż drogą lądową, ale tu chybały jeszcze liczniejsze i groźniejsze niebezpieczeństwa: burze, zmiany pogody, piraci. Budownictwo okrętowe było w ówczesnej Europie słabo rozwinięte, statki były nie przystosowane do żeglugi na pełnym morzu i trzymały się zazwyczaj szlaków przybrzeżnych. Wyjątek stanowią tu wikingowie — odważni żeglarze, których statki przecinały wszystkie morza Europy, od Czarnego i Śródziemnego po Północne i Białe, a nawet przepływały północny Atlantyk. Nigdy się jednak nie dowiemy, ile szybkich okrętów zginęło wśród sztormów i jak wysoką ceną musieli wikingowie opłacać swoje morskie wyprawy na Morze Białe lub do wybrzeży Grenlandii czy Ameryki. Zresztą i Normanowie starali się, w miarę możliwości, nie opuszczać na długo wybrzeży lub wysp: środki orientacji na pełnym morzu były zbyt prymitywne.

Bezwzględna przewaga ludności wiejskiej w ówczesnej Europie nie mogła nie odbić się na całym systemie stosunków człowieka ze światem, bez względu na przynależność do tej czy innej warstwy społeczeństwa: w społecznej świadomości i zachowaniu dominował sposób widzenia świata właściwy rolnikowi. Przywiązany do ziemi przez swoje gospodarstwo, pochłonięty pracą na roli człowiek widział w przyrodzie integralną część samego siebie i nie uważał jej za zwyczajny przedmiot pracy, posiadania czy obiekt, którym można dysponować. Więzy chłopu z ziemią nie należy sobie wyobrażać tak, jakby był on nierozzerwalnie złączony ze swoim nadziałem. Badacze niejednokrotnie podkreślali ogromną ruchliwość ludności w Europie nawet w okresie po wielkich wędrówkach i ostatecznym osiedleniu się barbarzyńców na terytorium Europy. Ludzie szukali dogodnych do zamieszkania miejsc i ziemi łatwej do uprawy. Proces wewnętrznej kolonizacji ogarnął ogromną

liczbę chłopów, chociaż ich przywiązanie do ziemi wcale nie stawało się przez to mniejsze: dążeniem przesiedleńców było przecież właśnie przygotowanie kawałka ziemi pod uprawę i założenie na nim gospodarstwa. Oczyszczanie nowych gruntów ornych, wypalanie chaszczy, karczowanie lasu, było ważnym czynnikiem powstawania średniowiecznej wspólnoty wiejskiej: przed kolonizacją wewnętrzną była ona tworem bardzo luźnym, jako że chłop mieszkali bądź w odosobnionych gospodarstwach, bądź w niewielkich kilkuzagrodowych osadach, oddzielonych ogromnymi przestrzeniami od innych osiedli.

Kultura jest „drugą naturą” człowieka, przez niego samego tworzoną w procesie jego społecznej praktyki. Jednakże w średniowieczu, podobnie jak i w starożytności, kulturotwórcza działalność człowieka była ogromnie uzależniona od jego stosunku do natury. Szczególnie ściśle związki łączyły człowieka z jego naturalnym środowiskiem w okresie barbarzyństwa. Uzależnienie barbarzyńców od przyrody było jeszcze bardzo silne, a tworzony przez nich obraz świata miał wiele cech świadczących o tym, że człowiek nie był jeszcze zdolny wyraźnie oddzielić siebie od swego naturalnego otoczenia. W poezji staroskandynawskiej spotyka się wielokrotnie opisy porównujące części ludzkiego ciała ze zjawiskami martwej natury i na odwrót: świat organiczny i nieorganiczny oznaczany był przez elementy ludzkiego ciała. Głowę nazywano „niebem”, palce — „gałęziami”, wodę — „krwią ziemi”, kamienie i skały — „kośćmi”, trawę i las — „włosami ziemi”. Upodobnienia te, zanim stały się umownymi metaforami, wyrażały taki sposób pojmowania świata, przy którym nie było wyraźnego rozgraniczenia między ludzkim ciałem i pozostałym światem, a przejścia między jednym i drugim miały charakter płynny i nieokreślony.

Związek człowieka z przyrodą jest nieodłącznie utrwalony w jego świadomości. Cechy człowieka jako jednostki, jako członka kolektywu — rodziny, rodu, wspólnoty — z jednej strony, i cechy ziemi, którą władał jako członek tegoż kolektywu — z drugiej, w społecznych wyobrażeniach owych czasów nie były rozgraniczone, przeplatały się ze sobą. W Skandynawii wolny

człowiek nazywany był odalmanem, właścicielem odalu, dziedzicznej ziemi rodu. Ale „odal” to nie tylko ziemia, lecz także całokształt praw jej posiadaczy. Odal zakładał prawo dziedzicznego i nierozzerwalnego władania ziemią, prawo, które nie mogło być całkowicie naruszone nawet przez wywłaszczenie: prawo to odalmani zachowywali nawet w wypadku przekazania ziemi osobom postronnym, gdyż mogli odzyskać działkę, płacąc wykup, nawet jeśli działka przeszła w obce ręce kilka pokoleń wstecz. Rzecz w tym, że o prawie odala świadczył nie tylko dział ziemi, ale i jego właściciele, od niepamiętnych czasów, „od epoki grobowców”, z nim związani. Odalman był człowiekiem wolno urodzonym, a słowo *odal* (oðal) było wspólnego pochodzenia ze słowem *ethel* (edel), oznaczającym szlachetne, znakomite pochodzenie człowieka, jego przynależność do wolnego rodu. Termin „allod”, u Franków i innych germańskich ludów z kontynentu europejskiego oznaczający wolne władanie ziemią, był prawdopodobnie pokrewny terminowi „odal” i wyposażony był w podobne cechy.²

W terminach tych mieszczą się pojęcia bardzo sobie bliskie, mówiąc ściślej, pozostające jeszcze w niepodzielnej jedności, charakteryzujące dziedziczne cechy jednostki oraz jej pochodzenie, przynależność rodową i pojęcia związane ze stosunkami gruntowymi.

Rzeczy w ogóle mogły uosabiać cechy ich właścicieli, a dotyczyło to nie tylko ziemi, lecz ryszunku, koni, statków, ozdób. Jednakże stosunek do ziemi wytworzał szczególnie organiczną więź między jednostką, grupą, do której ona należała, i przyrodą. Tylko jako członek grupy — rodziny, rodu — mógł człowiek przywłaszczać sobie ziemię i jej plody, korzystać z określonych praw. Charakterystyczne, że termin „eigen” pierwotnie oznaczał nie własności przedmiotu, lecz przynależność człowieka do zbiorowości, i dopiero później rozszerzony został również na władanie. Własność, władanie ziemią jeszcze przez długi czas były osobistymi cechami osób nią władających.³

Dlatego też jest ryzykowne traktowanie wczesnośredniowiecznego stosunku do ziemi jak do własności prywatnej, zakładającej istnienie stosunku między podmio-

tem i przedmiotem z prawem swobodnego dysponowania tym ostatnim. Ziemia, w przeciwieństwie do dobytku ruchomego, nie mogła być przedmiotem absolutnego wywłaszczenia lub innych transakcji majątkowych. Między człowiekiem, a dokładniej między grupą ludzką, i władaniem ziemią istniała o wiele ściślejsza, w rzeczywistości nierozzerwalna więź.

Przedmiotowo-zmysłowy stosunek do działki, posiadanej przez rodzinę, określał również jego centralne znaczenie w systemie wyobrażeń kosmicznych ludzi wczesnośredniowiecznych. Siedziba właściciela ziemi ucieleśniała model wszechświata. Można to doskonale zaobserwować w skandynawskiej mitologii, która z dawnych wierzeń i wyobrażeń, niegdyś wspólnych wszystkim ludom germańskim, zachowała wiele szczegółów. Świat ludzi — Miðgarðr (Midgard), dosłownie „środkowy dom”, to uprawiana, kulturowana część przestrzeni świata. Midgard otoczony jest przez nieprzychylny ludzom świat potworów i olbrzymów — Utgard (Útgarðr), „to, co znajduje się za ogrodzeniem domu”, nie uporządkowana, trwająca w stanie chaosu część świata. Kontrast między Midgardem i Utgardem znajduje w skandynawskim prawie odpowiednik w dwóch kategoriach ziemi — „w obrębie ogrodzenia” (*innangarðz*) i „poza ogrodzeniem” (*úttangarðz*). Kontrast ten obejmował zarówno podstawowe stosunki prawne (indywidualne i kolektywne władanie ziemią) jak i zasadnicze wyobrażenia o kosmosie: świat człowieka — dwór, chłopską zagrodę, znajdujących całkowitą analogię, i równocześnie wyższą sankcję, w Asgardzie — siedzibie bogów Asów, wokół zaś znajduje się nieznany ciemny świat strachów i niebezpieczeństw.⁴

Ciekawe, że i rzeczywiste osiedla Skandynawów budowane były w postaci ośrodków, poza którymi, na peryferiach, mieścił się pozostały świat. Można to prześledzić w nazwach poszczególnych osad: Meðalhus, Meðalland, Meðalfell, Miðgarðr, Miðhús, Miðá, Miðberg („Środkowy Dwór”, „Środkowy Dom”, „Środkowa Góra” itd.). Nie mniej pouczające są przykłady innych toponimów: BØ, By („Siedziba”, „Dwór”). Dawni mieszkańcy tych dworów nie odczuwali potrzeby nadawania im dokładniejszych nazw, gdyż dla nich realnie istniał

tylko jeden Dwór — ich własne domostwo. W Norwegii było ponad sto dworów z takimi toponimami, odzwierciedlającymi wyobrażenia o zamkniętym, zlokalizowanym kosmosie.

Topografia odgrywa ogromną rolę w świadomości Skandynawów. Pierwsze, o co pytają obcego człowieka, to jak się nazywa i skąd pochodzi. Podobnie w sagach, wzmiance o jakiegokolwiek, choćby całkowicie przypadkowej postaci towarzyszy informacja o tym, czym jest synem i skąd jest rodem. Dotyczy to nie tylko ludzi: w opowieściach o bogach i olbrzymach każdorazowo wymienia się, gdzie znajdują się ich domy i jak się sami nazywają. *Spiewy Grimmira* — jedna z pieśni *Starszej Eddy* — niemal w całości poświęcone są opisom komnat i domów bogów i poległych bohaterów. U podłoża wszystkich tych informacji leży głębokie przekonanie o tym, że zarówno człowiek jak i bóg winni mieć własną siedzibę. Miejsce zamieszkania na tyle mocno „zrosło się” z jego mieszkańcem, że jedno jest nie do pomyślenia bez drugiego. Pełne nazwisko człowieka składa się z jego własnego imienia i nazwy dworu, w którym mieszka. Nazwa siedziby może zresztą być urobiona od imienia jej mieszkańca. W innych wypadkach figuruje w toponimie nazwa bóstwa opiekującego się osadą, ewentualnie słowa świadczące o pomyślności i dobrobycie, jakie w niej panują (ściśle biorąc — powinny panować). Istotne jest jedno: nazwa siedziby nie jest obojętna dla pomyślności jej mieszkańców i biegu ich życia. Jest to nazwa ich „ojcowizny”, ojczyzny, gdyż „odal”, „alod” był nie tylko nieodjętym dziedzicznym władaniem rodziny, ale i „ojczyzną”. Można by powiedzieć, że tak samo jak człowiek swoim domem, dom „włada” człowiekiem, wyciskając piętno na jego osobowości.

W skandynawskiej mitologii światem jest ogół dworów zamieszkałych przez ludzi, bogów, olbrzymy i karzelki. Dopóki panował pierwotny chaos, świat był nie zorganizowany, nie było też, oczywiście, żadnych siedzib. Proces uporządkowania świata — oddzielenie nieba od ziemi, ustanowienie czasu, dnia i nocy, stworzenie słońca, księżyca i gwiazd — był zarazem procesem zakładania siedzib, wytyczania niezmiennie trwającej

⁴ Kategorie kultury

topografii świata. W każdym węzłowym punkcie świata: w jego środku na ziemi, na niebie, w miejscu, w którym zaczyna się tęcza prowadząca z ziemi do nieba, oraz tam, gdzie ziemia styka się z niebem — wszędzie znajduje się dwór, zagroda, gród.

Na treść skandynawskiej topografii składają się nie tylko geograficzne współrzędne — jest ona również przesycona emocjonalną i religijną treścią, a przestrzeń geograficzna jest równocześnie przestrzenią religijno-mitologiczną: jedno z łatwością przechodzi w drugie. Chaos panujący przed stworzeniem świata i ludzi nazywał się Ginnungagap, „wielka pustka”, jednakże pustka nie jako zaprzeczenie, nie jako przeciwstawienie wypełnienia, ale jako rodzaj możliwości, stanu poprzedzającego późniejsze zorganizowanie świata i przesyconego magiczną siłą.⁵ Wczesnośredniowieczni Skandynawowie umieszczali ją na północy, tam gdzie znajdowało się skute lodami morze. Miðgarðr w mitologii to świat ludzi stworzony przez bogów, gród chroniący ludzi przed napadami olbrzymów. Ale w rzeczywistej skandynawskiej topografii nazwę tę, jak widzieliśmy, nadawano także wiejskim dworom.

Skoro jednak przestrzeń jest pojęciem mitologicznym, jest ona niewątpliwie pozbawiona topograficznej wyrazistości. Islandzki pisarz z początku XIII w. Snorri Sturluson w *Młodszej Eddzie*, utworze o skandynawskiej mitologii, niejednokrotnie wspomina, że siedziba tego czy innego boga znajduje się na niebie. Jednakże wzmianki te są czasami bardzo kontrowersyjne. Tak więc Asgard umieszczony jest ni to na ziemi, ni to na niebie. W każdym razie Walhalla, która znajduje się podobno na niebiosach, jest w tym samym miejscu co Asgard. We wstępie swego opowiadania Snorri Sturluson przekazuje nam legendę o wyprawie konunga Gulfi do Asgardu w poszukiwaniu mądrości i wiedzy; przeszkody, jakie ma on do pokonania w drodze ze Szwecji do Asgardu, tkwią nie w tym, że musi opuścić ziemię, ale w snach i mamidlach, jakie zsyłają na niego Asowie. Dalej Snorri opowiada, że Asgard zbudowany jest „w środku świata” i że „zwał się on wtedy Troją”, i ta identyfikacja Asgardu z Troją sprowadza siedzibę bogów na ziemię. O „Domu radości” (Glaðsheim), wznie-

sionym w środku Asgardu, Snorri powiada, że była to „najpiękniejsza i największa budowla na ziemi”.⁶ Na potwierdzenie tego, że dom Baldra, Breiðablik, znajduje się na niebie, Snorri przytacza fragment *Śpiewów Grimnira*:

...Breiðablik,
W nim Baldr swoje
urządził komnaty;
na tej ziemi
zbrodni żadnych
nie było od wieku.⁷

Dziwnym trafem Snorri nie dostrzega sprzeczności między własnymi słowami a jednoznacznym stwierdzeniem *Śpiewów Grimnira*.

Saga o Ynglingach opowiada o „Wielkiej Szwecji” znajdującej się w Europie wschodniej. Był to „Przybytek bogów”, obok którego znajdował się „Przybytek ludzi”. „Przybytek bogów” z kolei składał się z dwu części — królestwa Asów i królestwa Wanów.⁸ Natomiast Thor porzuciwszy siedziby Asów wyruszył na wschód, aby walczyć z wrogami bogów i ludzi — potworami i olbrzymami. Asgard jest w ogóle we wszystkim podobny do Midgardu — jest to taka sama siedziba, w jakiej przebywają ludzie, jest również otoczona wałem obronnym i różni się tylko wielkością i bogactwem. W późniejszych opowieściach i sagach, u tegoż Snorriego, pogańscy bogowie stali się antenatami królewskich dynastii Szwecji i Norwegii i pierwszymi przedstawicielami tych dynastii — tak więc ulegli oni pewnej degradacji; niemniej nie wynika z tego, by dawni Skandynawowie wyobrażali sobie swoich bogów jako mieszkańców jakichś wyższych regionów.

Kontrowersyjna lokalizacja Asgardu, który, według Snorriego, raz znajdował się w rejonie Donu (Tanaisu), kiedy indziej w środku świata lub na niebie, odzwierciedla nie tylko typową dla mitologii geograficzną nieokreśloność, ale jest rezultatem zderzenia się dwóch religii z właściwym dla nich i dalece odmiennym wyobrażeniem przestrzeni. Nie należy zapominać, że staroskandynawska mitologia zachowała się jedynie w za-

pisach dokonanych w XIII wieku. Wpływy chrześcijaństwa są w tych zapisach niewątpliwe, chociaż można by dyskutować nad tym, jak dalece zdeformowało to pogańskie wierzenia Skandynawów. Nadanie nowego sensu pojęciu przestrzeni było jednym z kierunków przekształcania się mitu. Opisując śmierć Odyna i spalenie go na stosie zgodnie z pogańskim obrzędem, Snorri stwierdza: „Istniało takie przekonanie, że im wyżej w niebo unosił się dym, tym wyżej na niebiosach znajdzie się ten, który został spalony, i dlatego tym szlachetniejszym uznawano człowieka, im więcej dobytku znalazło się przy nim na stosie.”⁹ Jest to oczywisty przykład oddziaływania chrześcijańskich wyobrażeń. „Linie siły”, biegnące z góry w dół, są w danym wypadku, u Snorriego, prawdopodobnie pochodzenia chrześcijańskiego.

Poszczególne części świata związane są z określonymi wyobrażeniami mitologicznymi: królestwo złych mocy znajduje się na północy i na wschodzie, tam też znajdują się „mroczne pola” (Nidavellir) i królestwo zmarłych — Hel (choć według innych wyobrażeń Hel znajduje się pod ziemią). Ogólny obraz świata występujący w świadomości Skandynawa to „krąg ziemi” (*kringla heimsins*). Jego barwny obrazowy opis daje wierszowana formuła prawnicza, w myśl której ten, który złamie ugodę, znajdzie się poza prawem wszędzie, gdzie

Lud chrzczony
W kościele daje dowód wiary,
Lud pogański
W świątyni składa swe ofiary,
Ognisko płonie,
Zieleń kryje ziemię,
Dziecię matki woła,
A matka go karmi,
Ludzie niecą ognisko,
Statek płynie,
Błyszczą tarcze,
Słońce świeci,
Pada śnieg,
Fin biegnie na nartach,
Sosna rośnie,

Sokół szybuje przez
Cały wiosenny dzień
I wiatr przyjazny
Wypełnia jego skrzydła,
Niebo jest wypukłe,
Świat zamieszkały,
Wicher wyje,
Wody do mórz płyną,
Ludzie ziarno sieją.¹⁰

Krąg ziemski pod kopułą nieba — tak wygląda świat ludzi i bogów w epoce pogańskiej. Obraz „zaokrąglonej ziemi” spotyka się zarówno u Snorriego jak i w *Młodszej Eddzie*, w sagach o norweskich królach, które od pierwszych słów *Sagi o Ynglingach* (*kringla heimsins*) taką właśnie otrzymały wspólną nazwę — „Heimskringla”.

Wobec braku dystansu między człowiekiem i otaczającym go światem nie mógł się jeszcze wówczas wytworzyć estetyczny stosunek do przyrody, „bezinteresowne” zachwycanie się nią. Będący organiczną częścią świata, podporządkowany rytmowi przyrody człowiek nie potrafił jeszcze spojrzeć na otaczający go świat z boku. W poezji barbarzyńców zjawiska przyrody, aktywnie działające siły: morze, skały, ryby, zwierzęta, ptaki są równorzędnymi uczestnikami światowego dramatu, podobnie jak istoty fantastyczne, bóstwa, podporządkowane im walkirie i, wreszcie, bliski im wszystkim człowiek. Nieliczne w twórczości artystycznej Germanów wzmianki o pięknie przyrody wyrażają, jak się okazuje, zupełnie odmienne uczucia i o wiele bardziej skomplikowany i nie zróżnicowany stosunek do świata niż percepcja estetyczna w dosłownym (wąskim) rozumieniu. Sagi islandzkie, będące jednym z najznakomitszych gatunków starej północnej literatury, mimo wyjątkowej dokładności w opisywaniu zdarzeń i zjawisk, z jakimi stykają się ich bohaterowie, są całkowicie pozbawione szerszej charakterystyki przyrody, wykraczającej poza niezbędny opis miejsca akcji. Czy nie przeczy jednak temu twierdzeniu znany fragment z *Sagi o Njalu*, opowiadający o tym, jak Gunnar, skazany za

zabójstwo na trzyletnie wygnanie z Islandii, opuszcza swój dwór?

„Jadą teraz w dół ku rzece Markar. Wtem potknął się koń Gunnara, a Gunnar zeskoczył z siodła. Wtedy wzrok jego padł na stok górski i na jego włość Hlida-rendi.

Powiedział zatem:

— Piękny jest mój stok. Nigdy tak pięknym nie wydawał mi się przedtem; płowe pola i świeżo pokoszona łąki. Chcę wrócić do domu i nie wyjeżdżać stąd nigdy.”¹¹

Decyzja ta kosztowała go życie, gdyż zginął z ręki wrogów. Przytoczone słowa Gunnara — „może jedyny w islandzkich sagach rodowych przypadek emocjonalnego stosunku do przyrody”¹² — łatwiej, naszym zdaniem, wytłumaczyć przywiązaniem Gunnara do bliskich, do gospodarstwa i domu, niechęcią do ustąpienia przeciwnikowi i próbą uniknięcia własnego losu niż zachwytem nad pięknem natury.

Kosmiczne wyobrażenia Germanów, pod wieloma względami zbliżone do poglądów innych barbarzyńskich ludów, miały — w porównaniu z chrześcijańskim widzeniem świata — szereg charakterystycznych właściwości. A jednak badając postrzeganie przestrzeni w epoce chrześcijańskiego średniowiecza znajdujemy w nim wiele cech sięgających korzeniami „modelu świata” barbarzyńców.

U zarania tej epoki życie ludzkie tliło się tylko gdzieś tam, w zakamarkach nie rozbudzonej jeszcze przez ludzką aktywność przyrody. Chłop we wczesnym średniowieczu obcował z ograniczoną liczbą ludzi mieszkających bądź razem z nim, bądź w sąsiedztwie. Sieć społecznych związków, w których uczestniczył, była stosunkowo prosta i trwała. Toteż tym większą rolę odgrywały w jego życiu kontakty z przyrodą.

Człowiek nie był w stanie do końca wyodrębnić siebie z przyrody tak długo, dopóki przytłaczająca masa członków społeczeństwa prowadziła tryb życia oparty na naturalnej gospodarce i w bezpośrednim związku z przyrodą znajdowała główne źródło zaspokojenia swoich podstawowych potrzeb. Ten jednolity, nieodróżniony stosunek ludzi i grup ludzkich do ziemi rzu-

tuje także na obraz „ciała groteskowego”, które znalazło ujście w hiperbolicznych formach sztuk plastycznych, literatury i folkloru oraz w masowych igrzyskach i karnawałach średniowiecza i Odrodzenia. Człowiek i przyroda przedstawiane były powszechnie w formie nierozdzielnej: wyobrażenia ludzi-zwierząt, ludzi-roślin, na przykład drzew z głowami ludzkimi, antropomorficznych gór, głowonogich i wielorękich istot powtarzają się na przestrzeni starożytności i średniowiecza, osiągając swoje apogeum w fantastycznych obrazach Boscha i Brueghela.¹³

M. Bachtin wymienia takie cechy „ciała groteskowego”, jak przewaga w nim „cielesnych trywialności”, wypukłości i prześwitów, łączących go z resztą przyrody i zakłócających jego samoistność i wyrazistość, wyolbrzymienie w sposobie ujmowania analno-erotycznych i gastronomicznych funkcji, jego skłonność do metamorfozy śmierci i rodzenia, starzenia się i odmładzania, akcentowanie aspektów płodności, wytwórczych sił przyrody. Wszystko to miało na celu sprowadzenie tego, co wzniosłe i doskonałe, do płaskiego i materialnego. „Ciało groteskowe” było czymś niezindywidualizowanym, nie dokończonym i zawsze współzwiązanym z rodzącą go i znów pochłaniającą ziemią. Wiecznie odradzające się ciało rodowe jest kosmiczne, uniwersalne i nieśmiertelne, w przeciwieństwie do zakończonego, ściśle odgraniczzonego i zindywidualizowanego cielesnego kanonu sztuki i literatury czasów nowożytnych. Jeśli „ciało groteskowe” odczuwało w sobie kosmiczne żywioły, to, z drugiej strony, w ludowych legendach średniowiecza ucieleśniała się wyłącznie ziemską przestrzeń, również rozumiana jako ciało groteskowe. Zburzenie wszystkich podziałów między ciałem i światem, ciągłość więzi między nimi, to charakterystyczna cecha średniowiecznej kultury ludowej i, co za tym idzie, ludowej świadomości.¹⁴

Taka percepcja świata wynikała ze stosunku człowieka do przyrody, jako przedłużenia jego własnego „ja”, i była nierozdzielnie złączona z podobną organiczną więzią jednostki i grupy społecznej. Ten związek ze światem stopniowo się przeżywa wraz z przechodzeniem do czasów nowożytnych, kiedy rozwój przemysłu

stworzył warunki do wykształcenia się innego stosunku człowieka do przyrody, traktowanej po prostu jako obiekt jego technicznego oddziaływania. W średniowieczu taki podmiotowo-przedmiotowy stosunek człowieka do świata zewnętrznego był niemożliwy. Między człowiekiem a przyrodą nie wytworzyło się jeszcze w jako tako zwartej postaci to pośrednie ogniwo sztucznych środków, cały system skomplikowanych i rozgałęzionych narzędzi pracy, niezbędnych pośredników ułatwiających oddziaływanie człowieka na przyrodę, równocześnie odrywających go od jej łona. Średniowieczne narzędzia rolnicze nie zastępowały człowieka ani siły jego mięśni, lecz zaledwie go uzupełniały. I człowiek ówczesny nie zamierzał przekształcać przyrody, miał do niej przeważnie stosunek konsumpcyjny.

Człowiek średniowieczny, w odróżnieniu od społeczeństwa pierwotnego, inaczej zaczął traktować przyrodę. Już nie utożsamiał siebie z przyrodą, ale też nie przeciwstawiał jej siebie; konfrontując siebie z całą resztą świata, mierzy ją swoją własną miarką, którą znajduje w samym sobie, w swym ciele, we własnej działalności.

W tych warunkach zjawiskiem najzupełniej naturalnym było mierzenie przestrzeni przy pomocy ludzkiego ciała, jego ruchu, zdolności człowieka oddziaływania na materię. „Miarą wszechrzeczy”, a przede wszystkim ziemi był tu człowiek fizyczny. Do określenia odległości czy powierzchni ziemi nie używano jakichś absolutnych, wyabstrahowanych z konkretnej sytuacji miar lub wzorców. Drogę obliczano ilością kroków (stad „stopa”). Liczby kwadratowe niewiele miały sensu dla rolników nie obznajomionych z geometrią. Łokieć, piędź, palec — to najbardziej naturalne i najbardziej rozpowszechnione miary. Czas pracy włożonej stanowił dla człowieka podstawę do określenia wielkości uprawianej przez niego ziemi. Miarą uprawnej działki był *journal*, *morgen* (morga) — powierzchnia, którą można było zaorać w ciągu jednego dnia. Miary te były inne w każdej miejscowości, nikt nie próbował jednak zastanowić się nad dokładniejszym (ze współczesnego punktu widzenia) sposobem określania rozmiarów posiadłości — przyjęty podówczas i szeroko rozpowszech-

niony sposób pomiaru ziemi był całkowicie zadowolający, był on zresztą jedynym sposobem możliwym i wyobraźnym dla ludzi średniowiecznych.

Nawiasem mówiąc, okoliczność ta jest szczególnie istotna dla historyków próbujących określić wielkość posiadanej ziemi w średniowieczu: dane liczbowe znajdujące się w opisach dóbr feudalnych i w rejestrach państwowych aż proszą się, by zamieścić je w tabeli statystycznej, jednakże nieostrożne posłużenie się nimi może stworzyć zaledwie złudzenia dokładności, gdyż faktycznie chodzi tu często o działki o najbardziej nieoczekiwanych wymiarach. Średniowieczna miara, zwłaszcza miara ziemi, jest nieporównywalna, i tym zwłaszcza różni się od miary współczesnej. „Im mniej będziemy sobie zaprzętać umysł «miarami powierzchni» dawnych czasów, tym lepiej” — słusznie zauważa angielski historyk Maitland.¹⁵ Według słów innego specjalisty, wszystkie średniowieczne miary rolne doprowadzają do rozpaczliwych współczesnych statystyków.¹⁶

W dokumentach tego okresu zwykłym sposobem oznaczania wielkości działki było określenie dochodu, jakiego dostarczała, lub liczby pługów niezbędnych do jej uprawy (albo ilości wołów, które należało zaprzęcać do tych pługów), czy też ilości ziarna, zużytego pod zasiew pola. Przytaczano szczegółowy opis granic posiadłości, wymieniając wszystkie charakterystyczne szczegóły (strumienie, rowy, wzgórza, krzaki, drzewa, krzyże, drogi itp.), wskazując też na sąsiednie posiadłości — nigdy jednak nie spotkamy w dokumentach średniowiecznych dokładnych wymiarów ziemi, wyrażonych w jednostkach całkowicie porównywalnych, wszędzie pasujących, równych co do wielkości. Każda średniowieczna miara ziemi jest konkretnie związana z określoną działką i z tym, który ją uprawia. To samo daje się zauważyć w przypadkach, kiedy mowa o zajęciu nowej działki. Można ogrodzić tyle ziemi, ile uda się obejść od wschodu do zachodu słońca; przy tym wymagano niejednokrotnie, aby człowiek niósł pochodnię i na granicy zawłaszczenia rozpałał ogniska — ogień uświęcał zajęty teren i czynił go nietykalnym. Według prawa islandzkiego, zawierającego podobne zalecenia, kobieta mogła otrzymać działkę, jaką udało jej się

obejść w ciągu jednego dnia, prowadząc na uwięzi krowę. W Norwegii można było z gruntów wspólnoty zająć działkę, na którą człowiek położył kosę lub rzucił nóż. U źródła tych obrzędów i zwyczajów leży zasada wkładu pracy — wielkość działki, którą człowiek może sobie przywłaszczyć, określa się jego pracą, jego fizycznym kontaktem z ziemią.

Niedokładna, przybliżona wartość to cecha charakterystyczna nie tylko miar przestrzennych. Zobaczymy niżej, że jeszcze bardziej dowolne było określanie czasu. W ogóle w odniesieniu do wszystkiego, co należało wyrazić we wskaźnikach ilościowych — waga, objętość, liczba ludności, daty itp. — panowała ogromna dowolność i nieścisłość. Wyraża się w tym szczególnie stosunek do liczby: współcześni skłonni byli widzieć w niej nie miarę rachunku, lecz przede wszystkim przejaw panującej w świecie boskiej harmonii, środek magiczny.

Tak więc w średniowieczu stosunek człowieka do przyrody nie był stosunkiem podmiotu do przedmiotu, lecz raczej odnajdywaniem siebie w świecie zewnętrznym, postrzeganiem wszechświata jako podmiotu. Człowiek odnajduje we wszechświecie te same cechy, jakie sam posiada. Nie ma wyraźnych granic oddzielających jednostkę od świata; odnajdując w świecie własną kontynuację, człowiek równocześnie odkrywa wszechświat w sobie. Sprawia to wrażenie, jakby oba te światy stanowiły lustrzane odbicie.

Brakowi radykalnego przeciwstawienia między człowiekiem i otaczającą go naturą odpowiadał brak innego antagonizmu: przyroda—kultura. Jeśli w czasach nowożytnych utrzymało się pojmowanie przyrody jako świata empirycznego, jako czegoś, co jest dane poza człowiekiem, żywiołu, który winien być przewyciężony przez kulturę, to w średniowieczu tej krawędzi sobie nie uświadamiano, w każdym razie była ona nie wyrażna i niejasna. Zachodzi tedy wątpliwość, czy i sam termin „natura” może być adekwatnie przetłumaczony słowem „przyroda” w jego współczesnym znaczeniu. Przyroda w średniowiecznym rozumieniu jest tworem bożym. Personifikowana Natura z filozoficznych alegorii XII wieku jest służebnicą Boga, ucieleśniającą w ma-

terii jego zamysły i plany. Dla człowieka średniowiecznego przyroda była „wielkim skupiskiem symboli”.¹⁷

Specyfikę postrzegania świata i przestrzeni w odległych od nas epokach można chyba najlepiej zrozumieć badając kategorie mikro- i makrokosmosu (albo megakosmosu).¹⁸ Mikrokosmos to nie tylko mała cząstka całości, jeden z elementów wszechświata, ale jak gdyby jego miniatura, odtwarzająca go replika. Zgodnie z ideą, głoszoną zarówno przez teologów, jak i przez poetów, mikrokosmos jest równie jednolity i skończony w sobie, jak i wielki świat. Mikrokosmos wyobrażano sobie w postaci człowieka, który może być zrozumiały tylko poprzez porównanie „małego” i „wielkiego” wszechświata.

Temat ten, znany zarówno na starożytnym Wschodzie, jak i w antycznej Grecji, cieszył się w średniowiecznej Europie, zwłaszcza od XII wieku, ogromną popularnością. Elementy organizmu ludzkiego są identyczne z elementami tworzącymi wszechświat. Ciało człowieka powstało z ziemi, krew — z wody, oddech — z powietrza, a ciepło z ognia. Każda część ludzkiego ciała odpowiada części wszechświata: głowa — niebiosom, pierś — powietrzu, brzuch — morzu, nogi — ziemi, kości są odpowiednikiem kamieni, żyły — gałęzi, włosy — traw, a zmysły — zwierząt. Jednakże człowiek jest pokrewny reszcie świata nie tylko przez podobieństwo tworzących ich elementów. Przy opisywaniu porządku makro- i mikrokosmosu używano w średniowieczu jednego i tego samego fundamentalnego schematu; prawo tworzenia widziano w analogii. Dążenie do ujęcia świata jako jedności przewija się przez wszystkie średniowieczne „summy”, encyklopedie i etymologie: badają one konsekwentnie wszystko, począwszy od Boga, Biblii i liturgii, poprzez ludzi, zwierzęta i rośliny, a na sprawach kuchni, umiejętności zaprzęgnięcia wołów i orania ziemi kończąc.

Aby jednak właściwie zrozumieć sens kryjący się w koncepcji mikrokosmosu, trzeba uwzględnić zmiany, jakie dokonały się w samym pojęciu „kosmos” przy jego przechodzeniu od starożytności do średniowiecza. Jeśli w antycznej percepcji świat był jednolity i harmonijny, to w postrzeganiu ludzi średniowiecza jest on

dualistyczny. Kosmos antyczny — piękno przyrody, jej ład i powaga — w interpretacji chrześcijańskiej utracił część swoich właściwości: pojęcie to zaczęto przeważnie stosować tylko do świata ludzi (*mundus* w średniowieczu to „ludzkość”) i nie nosiło już teraz dawnej wysokiej oceny etycznej i estetycznej. Świat chrześcijański już nie jest „piękny”, gdyż jest grzeszny i podlega sądowi bożemu, chrześcijański ascetyzm odrzucał to pojęcie. Prawdy, według św. Augustyna, należy szukać nie na zewnątrz, ale w duszy samego człowieka. Najpiękniejszym działaniem bożym nie jest tworzenie, lecz zbawienie i żywot wieczny. Tylko Chrystus zbawia świat od świata (*Christus mundum de mundo liberavit*). W wyniku tej transformacji pojęcie „kosmos” rozpadło się na dwa przeciwstawne pojęcia: *civitas Dei* i *civitas terrena*, przy czym to ostatnie zbliżało się do pojęcia *civitas diaboli*. Człowiek znajduje się na drodze prowadzącej zarówno do duchowego grodu Pana, niebiańskiej Jerozolimy czy Syjonu, jak i do grodu Antychrysta.

Ze starożytności wyniosło pojęcie kosmosu jedynie sens „ładu”; zwłaszcza w naukach Pseudo-Dionizego Areopagity podkreślane było hierarchiczne uporządkowanie świata. Jest to jednak świat mistyczny, a jego hierarchia to hierarchia świętych duchowych regionów. Wątpliwe, czy widzialny kosmos może w podobnych konstrukcjach pełnić samodzielną rolę. Piękno starohelleńskiego kosmosu przygasa wobec blasku Kościoła.¹⁹

„Rehabilitowanie” świata i przyrody zaczyna się właściwie dopiero w XII wieku. Lepiej niż w poprzednim okresie opanowawszy umiejętność oddziaływania na otaczający świat, człowiek zaczął zwracać nań baczniejszą uwagę. Wzrasta zainteresowanie dla studiów i objaśniania przyrody, chociaż zainteresowanie to nie jest wywołane przez przyrodę jako taką. Przyroda nie jest tworem samoistnym, lecz została stworzona przez Boga i na jego chwałę. Filozofowie XII wieku mówią o potrzebie jej zbadania, gdyż poznając przyrodę człowiek odnajduje w jej wnętrzu samego siebie, a poznając siebie zbliża się do zrozumienia boskiego porządku i samego Boga. U podstaw tych rozważań i wy-

obrażeń tkwi wiara w jedność i piękno świata, jak również i w to, że centralne miejsce w stworzonym przez Boga świecie należy do człowieka.

Podejmowano wielokrotnie próby pogładowego przedstawienia idei makro- i mikrokosmosu. Na alegorycznym rysunku ilustrującym utwory przeorowsy Hildegardy z Bingen makrokosmos przedstawiony jest w postaci symbolu wieczności — koła, które trzyma w rękach Przyroda, z kolei uwieńczona Mądrością bożą. W koło wpisana jest postać ludzka — mikrokosmos. Mikrokosmos obejmuje niebo i ziemię, mówi Hildegarda, i w nim skryte są wszystkie rzeczy.²⁰ Na jednej z miniatur zdobiących utwór alzackiej przeorowsy Herady z Landsbergu, człowieka-mikrokosmos otaczają planety i cztery elementy świata (ogień, woda, ziemia, powietrze). Analogia między mikro- i makrokosmosem legła u samych podstaw średniowiecznej symboliki, albowiem przyrodę pojmowano jako zwierciadło, w którym człowiek może oglądać obraz Stwórcy.²¹ Skoro jednak w człowieku można znaleźć wszystkie zasadnicze cechy wszechświata, to i przyrodzie nadaje się obraz ludzki. Poeta XII w. Alan z Lille wyobraża sobie przyrodę w postaci kobiety w diademie z gwiazd zodiaku i w sukni zdobionej wizerunkami ptaków, roślin, zwierząt i innych stworzeń występujących w tym samym porządku, w jakim zostały one powołane do życia przez Stwórcę. Postaci lub same głowy ludzkie były alegoriami wiatrów, ziemię przedstawiano w kształcie kobiety. W usta Przyrody Alan wkłada słowa mające potwierdzać podobieństwo człowieka do niej.²² Na ilustracji zdobiącej utwór Honoriusza z Augustodunum *Clavis physicae* (Klucz do poznania przyrody) siły kosmiczne, elementy świata, a nawet przyczyny i skutki uosobione są przez ludzkie postacie i ciała. Również przestrzeń i czas nabierają tu kształtów ludzkich: *tempus* to starzec, *locus* — postać kobieca. Wszystkie te alegoryczne wcielenia nie przeszkadzają jednak filozofowi snuć rozważań na temat bezcielesności i nietrwałości czasu i przestrzeni.

Wizerunek drzewa świata jest szeroko rozpowszechniony u wielu ludów na archaicznym szczeblu rozwoju. Drzewo to zajmowało ważną pozycję w kosmologicz-

nych wyobrażeniach i było podstawowym czynnikiem organizacji przestrzeni mitologicznej. Góra — dół, prawa — lewa, niebo — ziemia, czyste — nieczyste, męskie — żeńskie i tym podobne przeciwieństwa światopoglądowe charakterystyczne dla pierwotnej świadomości były powiązane z ideą drzewa świata. Ciekawą jego metamorfozę znajdujemy u pisarzy średniowiecznych. Wielu z nich mówi o „drzewie odwróconym” (*arbor inversa*), rosnącym z nieba w stronę ziemi: korzenie jego tkwią w niebie, a gałęzie znajdują się na ziemi. Drzewo to było symbolem wiary i poznania i uosabiało postać Chrystusa; zachowywało ono jednak równocześnie swoje pierwotne znaczenie symbolu człowieka — mikrokosmosu i świata — megakosmosu.²⁴

Sredniowieczny symbol wyrażał rzeczy niewidzialne i dostępne rozumowi przez widzialne i materialne. Świat widzialny pozostaje w harmonii ze swoim archetypem — światem prawd wyższych (*archetypus mundus*). Na tej podstawie uważano za możliwe znalezienie, obok dosłownego faktycznego rozumienia każdego zjawiska, również symbolicznej czy mistycznej jego interpretacji, odsłaniającej tajemnicę wiary. System tych symbolicznych interpretacji i alegorycznych podobieństw był środkiem powszechnej klasyfikacji najróżnorodniejszych rzeczy i zjawisk i ich konfrontacji z wiecznością.

Uporczywość, z jaką poezja, sztuka, teologia wieków średnich wciąż od nowa powracają do tematu antropomorficzności przyrody i kosmicznego człowieka, to nie tylko haracz składany tradycji, nie tylko umowność — w wyobrażeniach tych znajduje wyraz szczególny, z czasem zanikający stosunek człowieka do świata przyrody. Człowiek posiadał zmysł analogii, więcej nawet, wyczuwał pokrewieństwo między strukturą kosmosu i swoją własną. W przyrodzie widziano księgę, z której można zaczerpnąć mądrość, i zarazem zwierciadło, w którym odbijał się człowiek. „Wszystkie stworzenia świata — pisał Alan z Lille — są dla nas niby księga, obraz i lustro.”²⁵ Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo boże, uważany był za ukoronowanie wszelkiego stworzenia: reszta świata miała mu służyć. Idea ta zawierała jednak całkiem odmienny sens niż

w okresie Odrodzenia, gdyż w kosmologicznej teorii średniowiecznego chrześcijaństwa człowiek nie nabierał samodzielnego znaczenia: istniał ku chwale Pana.

Jedność człowieka z wszechświatem przejawiała się w przenikającej ich harmonii. Zarówno światem jak i człowiekiem kierowała kosmiczna muzyka, wyrażająca harmonię całości i jej członów i przenikająca wszystko — od sfer niebieskich do człowieka. *Musica humana* pozostaje w całkowitej zgodności z *musica mundana*. Z muzyką związane jest wszystko, co da się wymierzyć w czasie. Muzyka podporządkowana jest liczbie, stąd zarówno w makrokosmosie jak i w mikrokosmosie-człowieku panują liczby, określające ich strukturę i ruch.²⁶ I świat, i człowiek może być przedstawiony przy pomocy jednakowych figur geometrycznych, symbolizujących doskonałość tworców bożych. Liczby, zarówno jak i figury, kryją w sobie tajemnicę piękna świata, bowiem dla średniowiecznej umysłowości pojęcia „piękna”, „ładu”, „harmonii”, „konsekwencji”, „przystojnego wyglądu” i „stateczności” były sobie bardzo bliskie, jeżeli nie identyczne.

Porządek świata rozciągano także na życie polityczne. Państwo, tak jak to bywało już w starożytności, przyrównywano do organizmu, a obywatele byli jego członkami (Jan z Salisburys). Organiczna jedność ciała politycznego wymagała współpracy i współdziałania wszystkich tworzących go stanów. Waśnie i walki między nimi zagrażały — z punktu widzenia myślicieli średniowiecznych — jedności całego porządku świata.

W literaturze naukowej wyrażano niejednokrotnie pogląd, że ludzie średniowieczni pozbawieni byli w stosunku do przyrody zmysłu estetycznego i nie potrafili się nią zachwycać. Człowiek nie był zdolny postrzegać przyrody wyłącznie dla jej uroków, nie była ona przedmiotem jego kontemplacji. Powołują się przy tym na Bernarda z Clairvaux, który wędrując przez cały dzień wokół Jeziora Genewskiego nie dostrzegł go, tak dalece wewnętrzne skupienie na myśli o Bogu odrywało średniowiecznego człowieka od otaczającego go świata. Przykład Bernarda nie jest jednak przekonujący, nie można bowiem wnioskować o przeciętnym człowieku epoki na przykładzie tego fanatycznego wyznawcy wia-

ry, głoszącego wyrzeczenie się świata. Nie umniejszając wpływów Bernarda i innych ascetów i reformatorów Kościoła, nie byli oni w stanie określić panującego w średniowieczu stosunku do świata, a zwłaszcza do przyrody.²⁷ Istnieją też inne argumenty potwierdzające ten punkt widzenia: kiedy w literaturze średniowiecznej mówi się o przyrodzie, to jej opisy pozbawione są wszelkich lokalnych cech, są szablonowe i umowne. Jest to prawdziwe w odniesieniu do epiki. Na przykład w *Pieśni o Rolandzie* przyroda nie ma samodzielnego znaczenia. Wymienianie gwiazd, słońca, dnia, zorzy to nie innego jak powielanie pewnych szablonów. Łąki, trawy, drzewa, skały, wąwozy wspomniane są wyłącznie w związku z działaniem bohaterów eposu; groźne zjawiska atmosferyczne (ulewa, grzmot, wichur, grad, błyskawica, mrok) to tylko znaki zapowiadające wydarzenia polityczne albo wyraz żalu przyrody po poległym w walce Rolandzie. Bohaterowie eposów rycerskich to „figury w pustej przestrzeni”.²⁸

Dobrze wiemy, jak dalece abstrakcyjny jest pejzaż w malarstwie średniowiecznym. Zdaniem niemieckiego badacza O. Lauffera, ludzie w okresie wczesnego średniowiecza, dokładnie obserwując wokół siebie szczegóły, na przykład zwierzęta, w mniejszym stopniu postrzegali krajobraz i pozbawieni byli realnego zmysłu przyrody.²⁹ A. Biese przypuszcza, że w tym okresie zmysł przyrody był rzeczywiście mniej intensywny niż w starożytności lub w czasach nowożytnych, ludzie byli mniej skłonni do obserwacji zewnętrznego świata i raczej puszczali wodze fantazji. Zainteresowanie przyrodą budzi się w poezji, pogłębiającej skłonności do wewnętrznych przeżyć i doznań. Obraz przyrody staje się symbolem wewnętrznego życia człowieka. Jest to charakterystyczne zwłaszcza dla prowansalskich trubadurów, którzy umieją łączyć liryczny nastrój swego bohatera ze stanem otaczającego świata. Lecz nawet i tutaj opis przyrody ogranicza się przeważnie do zwykłego wyliczenia zjawisk. Taki, na przykład, jest Bertran de Born:

Jeśli kwiecień, i kwiaty, i zieleń,
Piękne wschody i jasne wieczory

Nie sprowadzą na mnie wielkiej upragnionej
radości,
Jeśli miłość, i słowik, śpiew którego słyszę,
I miła zieleń młodej wiosny,
Przynosząca radość i słodycz,
I ukwiecone święto Paschy
Nie dodadzą odwagi mojej pani
I nie zmniejszą jej obaw,
Nie wiem, czy nadejdzie moje szczęście.³⁰

W średniowiecznej literaturze brak indywidualnego postrzegania krajobrazu, a obrazy świata pozostawały szablonowymi arabeskami, spletającymi się z liryczną wrażliwością autora. Radosne przebudzenie uczuć i przyrody na wiosnę, porównanie pięknej kobiety z uroczym majem, smutek i jesień lub zima w przyrodzie — oto dominujące motywy poezji, przekształcone w szablon. Poza ten szablon, zdaniem Biesego, nie wykraczają nawet najwięksi trubadurzy i minnesingerzy. Tak więc przyroda sama w sobie, jako samodzielna wartość, jeszcze nie występuje ani w literaturze, ani w malarstwie.³¹

Jednakże cały szereg żywotów świętych i kronik wskazuje na to, że człowiek był zdolny zachwycać się urodą drzew i lasów i znajdować radość w ich pięknie. G. Stockmayer przytacza opowiadanie o „apostole Pomorza”, biskupie Ottonie z Bambergi, który w Szczecinie kazał wyciąć świerk, czczony przez tamtejszych pogan jako przybytek ich bogów; jednakże ludzie ubłagali biskupa, by go zostawił, gdyż zdążyli polubić piękne drzewo i cień, jaki dawało. Przysięgali, że więcej nie będą mu oddawać czci według pogańskiego obrządku. Stockmayer twierdzi, że ludzie średniowieczni uświadamiali sobie również piękno barw, zamykali jednak na nie oczy w obawie zgubienia swej duszy nadmiernym przywiązaniem do spraw ziemskich. Na założenie klasztoru wybierano miejsca ustronne, nie tylko ze względu na zacisze, ale i dlatego, że cieszyły one mnichów swoim pięknem. Do żywota cesarza Henryka IV Liutprand z Cremony włączył całą nowelę, zawierającą opis przyrody. Stockmayer przypuszcza, że autorzy utworów literatury pięknej umieli ująć krajobraz jako całość,

w malarstwie było to znacznie trudniej osiągnąć. Tak więc, zdaniem Stockmayera, umiejętnością percepcji przyrody ludzie wczesnośredniowieczni nie ustępowali ludziom późniejszych epok. Inna sprawa, że człowiek średniowieczny nie odczuwał „namiętnego pociągu” do natury, gdyż nie był od niej oderwany, żył pośród niej: taka nostalgia rodzi się dopiero w wielkich miastach nowożytnych.³²

Krytykując podejście do zagadnienia „zmysłu przyrody w średniowieczu” u swoich poprzedników W. Ganzenmüller utrzymywał, że problem ten należy rozstrzygać nie drogą przeciwstawiania średniowiecza starożytności czy też czasem nowożytnym, ale poprzez wykrycie wewnętrznej specyfiki postrzegania świata przez ludzi średniowiecznych. Ich stosunek do przyrody określała przeważnie religijność, będąca podstawową cechą średniowiecznego światopoglądu. Bóg i dusza ludzka były dla owych czasów wartościami absolutnymi, przyroda zaś miała jedynie względną wartość: jeśli nie służyła poznaniu Boga, to była w ogóle pozbawiona wartości, jeśli zaś przeszkadzała w zbliżeniu doń, to widziano w niej zło, przejaw diabelskich mocy. Subiektywne postrzeganie przyrody utrudniało skrepowanie myśli średniowiecznej przez autorytet Pisma świętego; stwarzało to mniej więcej jednaki sposób postrzegania przyrody i jej przedstawiania. Takie formy przedstawiania w literaturze i sztuce przejęło jednak średniowiecze w głównej mierze ze starożytności. W przyrodzie widziano symbol bóstwa i wszystkie jej przejawy przyjmowano nie w formie bezpośredniej, lecz jako materiał dla alegorii czy moralitetu. „Transcendentalne” odczuwanie przyrody znalazło najpełniejszy wyraz w twórczości wielkich mistyków XII i XIII wieku, zwłaszcza u św. Franciszka z Asyżu. Bezpośrednie postrzeganie przyrody przez Franciszka, który we wszystkich twórcach widział braci i siostry, nie powinno nam przesłaniać głęboko religijnego przeżywania przezeń świata: dla niego również przyroda nie była wartością samą w sobie, szukał on w niej „wizerunku Boga”.³³

Chcąc zorientować się w sprawie miejsca, jakie zajmowała przyroda w świadomości ludzi średniowiecznych, należy przede wszystkim uściślić pojęcie este-

tycznego stosunku do przyrody. Przyjmując za punkt wyjścia przytoczoną wyżej myśl o ścisłym związku postrzegania świata i samopostrzegania średniowiecznego człowieka, który w przyrodę patrzył jak w zwierciadło i równocześnie odnajdywał ją w samym sobie, to ten jego niepodzielny stosunek do środowiska przyrodniczego nie tylko nie wyklucza elementów zachwyty dla niego i artystycznej oceny, ale przeciwnie, zakłada ich istnienie, chociaż nie w formie wyodrębnionego i uświadomionego estetycznego punktu widzenia, lecz jako jeden z aspektów bardziej złożonego i wielopostaciowego stosunku do świata. Konsumpcyjne i czysto estetyczne momenty mogą się wykształcić tylko w warunkach zanikania wspomnianego stosunku do rzeczywistości, tutaj jednak to jeszcze nie nastąpiło. Dlatego też przyroda mogła w średniowiecznym człowieku budzić zarówno zachwyt, jak strach lub inne uczucia, nie dające się zapewne całkowicie oddzielić od tendencji zaspokojenia jej kosztem także swoich czysto użytecznych potrzeb.³⁴ O dzikusach ktoś kiedyś powiedział: „oni nie zbierają kwiatów” (żeby robić z nich bukiety), ale u mieszkańców Andamanów, na przykład, istnieje kalendarz zapachów kwiatowych, jako że różne gatunki kwiatów rozkwitają w różnych porach roku.

Napotykać w średniowiecznych zabytkach fakty świadczące, zdawałoby się, o estetycznym stosunku do przyrody, nie wolno zapominać o specyficznym kompleksie rzeczywistych idei i uczuć, które mogą ukrywać się za tymi faktami. Nie negując zdolności człowieka średniowiecznego do odczuwania piękna przyrody, trzeba pamiętać, że sama tylko przyroda nie mogła stanowić ostatecznego celu jego zachwyty. Przyroda była symbolem niewidzialnego świata. Podziwianie świata ziemskiego powinno było odsłonić świat prawd innego, wyższego rzędu. Prawd tych nie można było pojąć bezpośrednio, droga do ich poznania wiodła od widzialnego ku niewidzialnemu (*per visibilia ad invisibilia*). Umysł ludzki, twierdzili teolodzy, nie jest zdolny pojąć prawdy inaczej, jak za pośrednictwem przedmiotów materialnych lub ich wyobrażeń. Na frontonie kościoła opactwa w Saint Denis kierujący budową opat Suger kazał wyryć napis: „...przez wzniosłość uczuć dusza wznosi się

ku prawdziwemu pięknu i od ziemi... ulata ku niebiosom". Takie pojmowanie widzialnego świata podnosiło jego wartość, zestawiając rzeczy użytkowe z prawdami o nieprzemijającej wartości, jednocześnie utrudniało traktowanie tych rzeczy jako zjawiska o samodzielnym znaczeniu, niezależnym od jakichkolwiek transcendentnych kategorii. Ten dwoisty stosunek do przyrody odsłania granice, w których możliwe było w średniowieczu jej poznanie — naukowe czy artystyczne.

Nie należy też zapominać o różnicy między „zmysłem przyrody” i przejawianiem się tego odczucia w literaturze i sztuce.³⁵ Średniowieczne zasady estetyki stanowiły swego rodzaju filtry, przez które z trudem zapewne przenikały do poezji czy malarstwa bezpośrednie przejawy ludzkich emocji. Przedstawienie przyrody w poezji średniowiecznej z zasady podporządkowane jest kanonowi. W średniowiecznej literaturze natomiast widoczna jest tradycja retorycznego, umownego malowania krajobrazu, wywodząca się ze starożytności. W średniowiecznych poematach i romansach rycerskich powtarzają się wciąż te same formalne szablony (najulubieńsze: „las” i „sad”, „wieczna wiosna” itd.), z pomocą których opisane są zjawiska przyrody. Krajobraz artystyczny jako całość jest irracjonalny, baśniowy, chociaż poszczególne jego elementy bywają naturalistyczne.³⁶ Dlatego też najnowsze prace, zajmujące się analizą sposobów przedstawienia przyrody i przestrzeni w średniowiecznej literaturze zachodnioeuropejskiej, główną uwagę poświęcają nie tyle sprawie percepcji krajobrazu przez autorów tego okresu, ile symbolicznej funkcji, jaką spełniał sam krajobraz i zjawiska przyrody w konwencji utworu literackiego.³⁷

Rola przedstawień przestrzennych w poetyckiej materii jest nader osobliwa. Średniowieczni poeci, ograniczający się z reguły do skromnej informacji topograficznej, są niezbyt uwrażliwieni na konkretne cechy i osobliwości krajobrazu. Wskazanie miejscowości następuje tylko wtedy, kiedy jest to niezbędne dla zorientowania się w miejscu akcji. W romansie rycerskim przez las wiedzie szlak wędrówek bohatera, ogród jest miejscem jego miłosnej przygody lub biesiady, pole — niczym innym jak terenem pojedynku itp. Krajobraz

sam przez się autora nie interesuje. Stosunki przestrzenne przedstawione są w taki sposób, że perspektywa i skala, w jakich ujmuje je autor, ulegają ciągłej zmianie; stwarza to wrażenie, że bohaterowie romansu poruszają się w przestrzeni skokami, jak figury na szachownicy. Przedmioty odległe opisywane są tak, jakby znajdowały się w pobliżu. Narzuca się porównanie z malarstwem późnego średniowiecza, w którym daleki plan przedstawiony jest jak zmniejszony plan pierwszy.³⁸

Równocześnie bohater średniowiecznej poezji nie tylko porusza się w przestrzeni, ale przestrzeń jest również przez niego przeżywana; dysponuje on własną, jakby duchowo jemu tylko właściwą przestrzenną sferą działania, która wchłania emanującą z niego siłę i ze swej strony przydaje bohaterowi specyficznej określoności. Środowisko przestrzenne i poruszający się w nim bohater wzajemnie się przenikają i wypełniają; nawet czas odczuwany jest w kategoriach przestrzennych (zob. niżej).³⁹

Czy jednak powyższe spostrzeżenia — z jednej strony znany indyferentny stosunek średniowiecznych poetów do krajobrazu, któremu nie są oni skłonni przypisywać samodzielnych wartości i z drugiej swego rodzaju „zlewianie się” bohaterów z zajmowanym przez nich wycinkiem przestrzeni — nie przeczą sobie wzajemnie? Sądzimy, że są to tylko dwa aspekty tego osobliwego średniowiecznego postrzegania przyrody, które omówiliśmy wyżej. Nie oderwawszy się całkowicie od natury, pozostając jej częścią, człowiek właśnie dlatego nie czynił jej obiektem swoich obserwacji „z zewnątrz”: do tego niezbędny jest duży dystans.

W średniowieczu świat nie wydawał się ani wielopostaciowy, ani różnorodny — człowiek skłonny był sądzić o nim jedynie według swego własnego maleńkiego ograniczonego światka. O świecie zewnętrznym docierały tylko przypadkowe, oderwane, a często i niedociągane informacje. Opowieści kupców i pielgrzymów o tym, co widzieli w dalekich krajach, obrastały legendą i fantastycznymi upiększeniami. Świadectwa naocznych świadków mieszały się z wypowiedziami starożytnych autorytetów. Niezróżnicowany stosunek człowieka do przyrody rozciągał się również na jego

wyobrażenia o świecie ziemskim i świecie pozazmysłowym, toteż ówczesne idee geograficzne z łatwością łączyły oba te plany. Opisanie „ziemskiego kręgu” obejmowało, obok fragmentów rzeczywistych wiadomości geograficznych, również biblijne opowieści o raju, jako środku świata. Opisy zwierząt w „bestiariach” zdradzają wprawdzie dużą spostrzegawczość ich autorów, równocześnie świadczą jednak o tym, że średniowieczny człowiek nie był skłonny zbyt ostro odgraniczać swego bezpośredniego doświadczenia od fantastycznych baśni. Ważniejsze było dla niego symboliczne skomentowanie zjawisk przyrody i wyprowadzenie z nich moralnej nauki. „Bestiaria” — te przewodniki po alegorycznej zoologii⁴⁰ — zawierały umoralniające wytłumaczenie zjawisk przyrody.

Tendencja do wnioskania o świecie na podstawie tego jedyne, niewielkiego, dobrze znanego fragmentu, podstawianie swego mikroświata w miejsce makrokosmosu, daje się także zauważyć w utworach ówczesnych historyków. Dążenie do stworzenia historii uniwersalnej w ich realizacji otrzymuje w sposób paradoksalny formę prowincjonalnej kroniki o nader zawężonym widnokregu. Przedstawiany przez nich materiał, jeśli nie został zapożyczony z Biblii lub z innego źródła literackiego, odnosił się przeważnie do ich własnego kraju czy prowincji. Jako przykład można tu podać znanego historyka francuskiego z XI wieku Raoula Glabera. Wytknąwszy swoim poprzednikom, Pawłowi Diakonowi i Bedzie Venerabilis, to, że pisali oni wyłącznie historię własnego ludu, i przyrzekłszy, w przeciwieństwie do nich, opowiedzieć o „wydarzeniach, jakie działy się we wszystkich czterech częściach świata”, Glaber w rzeczywistości przedstawia nam historię taką, jaką mógł ogarnąć z Cluny w Burgundii, w którym spędził większą część życia; ten zawężony obraz przykłada on śmiało do całej historii. Podobnie postąpił inny historyk XI wieku, Ademar de Chabannes, który pracował nad historią Francji, a faktycznie napisał kronikę wydarzeń w Akwitanii.

Trafnie określił to zjawisko P.M. Bicilli mówiąc, że średniowieczni myśliciele i artyści byli „wielkimi prowincjuszami”, którzy nie potrafili przekroczyć za-

ściankowej skali pojęć i wznieść się ponad horyzont widoczny ze szczytu ich rodzinnej dzwonnicy. Dlatego też wszechświat, zależnie od okoliczności, wydawał im się raz klasztorem albo feudalną posiadłością, kiedy indziej gminą miejską lub uniwersytetem. W każdym jednak razie „świat średniowiecznego człowieka był niewielki, zrozumiały i łatwy do ogarnięcia. Wszystko w tym świecie było uporządkowane i umieszczone we właściwym miejscu. Wszystkim i wszystkiemu wyznaczono własne sprawy i własną godność. Nie było tu pustych miejsc ani luk, nie było też niczego zbędnego lub niepotrzebnego; każdy głos brzmiał zgodnie z ogólną harmonią, a wszystkie stworzenia, łącznie z diabłem i złym poganinem Mahometem, spełniały zakreślone im wyrokiem Opatrzności role, wykonując przepisane każdemu obowiązki. W świecie tym nie było nieznanych regionów, niebo zostało zbadane równie dokładnie jak ziemia i nigdzie nie można było zabłądzić. Zbłąkany wędrowiec trafiał do piekła albo do raju i tam znajdował bliskie sobie miejsca, spotykał znajome twarze. Przyjemnie i łatwo było patrzeć na ten świat i odtwarzać go w całej rozciągłości — bez reszty — we wszystkich jego przejawach, z wszystkimi jego «królestwami», skarbami i osobliwościami, rysować go na «mapach świata» i w encyklopediach, rzeźbić w tysiącach drobnych figurek, wtulonych w mury katedr, malować złotem i barwnymi, starannie dobranymi farbami na freskach... Badacz męczący się nad syntezą kultury «średniowiecza» rozpoczynając pracę ma do dyspozycji gotowy materiał: wie, jak średniowieczny człowiek wyobrażał sobie świat jako całość. Nie jest to materiał skomplikowany: średniowieczny kosmos był nie tylko bardzo zacieśniony, ale i, mimo pozornej pstrokacizny, bardzo monotonny.”⁴¹

Do tego nader trafnego określenia świata średniowiecznego człowieka należałoby jednakże wprowadzić istotne uściślenie: ten niewielki rozmiarami i całkowicie ogarniony świat był niezwykle nasycony. Obok ziemskich istot, rzeczy i zjawisk obejmował on jeszcze inny świat, będący wytworem religijnej świadomości i przesądów. Świat ten z naszego współczesnego punktu widzenia można by nazwać podwojonym, chociaż oczom

ludzi średniowiecznych jawił się on w sposób jednolity. Ówczesna wiedza o świecie była zapewne niewiele mniejsza objętościowo niż wiedza współczesnego człowieka — treść tej wiedzy była jednak zasadniczo odmienna. O każdym przedmiocie, pomimo ograniczonych wiadomości dotyczących jego fizycznej natury, istniała jeszcze inna wiedza: znajomość jego symbolicznego sensu, jego znaczeń w wielorakich formach stosunków między światem ludzkim a światem boskim. Dlatego też nie można chyba jednoznacznie zgodzić się z myślą Bicillego o „nieskomplikowanym” świecie, przedstawiającym się w wyobrażeniu średniowiecznego człowieka. Przeciwnie, symboliczne podwojenie świata nadzwyczaj go komplikowało i każde zjawisko można i trzeba było objaśniać inaczej, należało rozumieć, dostrzegać poza jego widzialną otoczką także i tę prawdę, skrytą przed empirycznym widzeniem. Świat symboli był niewyczerpany.

Wskazane jest chyba również zastrzeżenie odnośnie do „prowincjonalizmu” średniowiecznych myślicieli. Łącząc w jednym historycznym opisie latopis swego klasztoru z obrazem postępu rodzaju ludzkiego od chwili jego stworzenia aż do przyszłego końca świata, kronikarze przejawiali nie tylko ciasnotę spojrzenia, ale i coś więcej, a mianowicie dążenie do przedstawienia oderwanych wydarzeń w kontekście historii świata. Partykularyzm średniowiecznej świadomości był nierozzerwalnie związany z uniwersalizmem.

Wraz z przejściem od pogaństwa do chrześcijaństwa w strukturze przestrzeni średniowiecznego człowieka dokonuje się zasadnicza transformacja. Zarówno przestrzeń kosmiczna, społeczna, jak i ideologiczna ulegają hierarchizacji. Hierarchii stworzeń bożych i „chorów” anielskich odpowiada izomorficzny ziemski system feudalny; współzależność tych dwu systemów znalazła odbicie w języku: jeśli słownik stosunków senioralno-wasalnych naszpikowany jest religijną terminologią, to zasoby słownictwa traktatów teologicznych są często wręcz „zaśmiecone” terminami zapożyczonymi z feudalnej i monarchicznej praktyki.⁴² Wszelkie stosunki zależności mają układ pionowy, przy czym wszystkie istoty rozmieszczone są na różnych poziomach hierarchii doskonałości, zależnie od bliskości do Boga.

Idea hierarchii anielskiej, wywodząca się od Pseudo-Dionizego Areopagity, którego traktat przetłumaczył w IX wieku na łacinę Jan Szkot Eriugena, cieszyła się w Europie w okresie rozwiniętego średniowiecza ogromną popularnością. Zarówno hierarchia niebieska jak i ziemska pochodzi od Boga, który rozdzielił funkcje między aniołów i ludzi i ustanowił uświęcone stopnie na niebie i na ziemi. Anielska hierarchia Serafinów, Cherubinów i Tronów, Państw, Księstw, Zwierzchności i Mocarstw, Archaniołów i Aniołów była prawzorem ziemskiej hierarchii duchowieństwa oraz świeckich seniorów i wasali. Temu socjalnemu światu nieba i ziemi odpowiadał również ogólny porządek wszechświata.⁴³

Symbolem wszechświata była katedra, która swoją konstrukcją miała być we wszystkim podobna porządkowi kosmicznemu; spojrzenie na jej układ wewnętrzny, kształt kopuły, ołtarz, nawy boczne miało dać pełne wyobrażenie o budowie świata. Każdy jej szczegół z osobna jak i rozplanowanie całości pełne były symbolicznej wymowy. Modlący się w świątyni podziwiał piękno i harmonię boskiego tworzenia. Układ pawłacu władcy był także związany z koncepcją boskiego kosmosu: niebiosy rysowały się w wyobraźni jako rodzaj twierdzy. W czasach, kiedy nieoświecone masy dalekie były od umiejętności myślenia kategoriami abstrakcji słownych, symbolizm architektonicznych obrazów był nie tylko naturalnym sposobem uświadomienia sobie porządku świata, ale równocześnie przebiegiem ucieleśnionej w tych obrazach myśli religijno-politycznej. Portale katedr i kościołów, łuki tryumfalne, wejścia do zamków traktowano jako „bramy niebieskie”, samą zaś monumentalną budowlę jak „dom boży” albo „gród boży”.⁴⁴ Organizacja przestrzeni w katedrze miała też swoją określoność w czasie. Znajdowało to wyraz w jej rozplanowaniu i wystroju: przyszłość („koniec świata”) jest już obecna po stronie zachodniej, uświęcona przeszłość przebywa na wschodzie. Wszechświat w świadomości ludzi średniowiecznych przedstawiał się jako system koncentrycznych sfer; podzielone były zdania co do ich ilości. Beda Venerabilis, opierając się częściowo na autorach starożytnych, przypuszczał, że ziemię otacza siedem sfer: powietrze, eter,

olimp, ogień, strefa gwiazd, niebo aniołów i niebo Trójcy Św. W XII wieku Honoriusz z Augustodunum różnił trzy sfery niebieskie: cielesną, czyli widzialną, duchową, czyli anielską, i intelektualną, w której wybrani błogosławieni oglądają Św. Trójcę. Scholastycy, powołując się między innymi na schemat Arystotelesa, naliczyli aż pięćdziesiąt pięć sfer, do których dodawali jeszcze jedną — sferę boskiej przaprzyczyny. Zresztą tak czy inaczej, świat ziemski zatracą swoją samodzielną wartość i okazuje się współzależny od świata niebieskiego. W materialno-poglądowej formie można to zaobserwować w średniowiecznym malarstwie. Na obrazie, obok postaci znajdujących się na ziemi, z zasady przedstawione są również potęgi niebieskie: Bóg-Ojciec, Chrystus, Bogurodzica, Aniołowie. Te dwa plany średniowiecznej rzeczywistości rozmieszczone są równolegle, jeden nad drugim, lub też istoty wyższe zstępują z góry na ziemię. Frankońscy poeci IX wieku przedstawiali Boga w charakterze pana twierdzy, przypominającej pałace Karolingów, z tą jedynie różnicą, że twierdza boża znajdowała się na niebie.

Dualizm średniowiecznych wyobrażeń, ostro dzielący świat na krańcowe pary przeciwieństw, grupował te przeciwstawne sobie kategorie wzdłuż osi pionowej: niebieskie jest tu przeciwstawione ziemskiemu, Bóg — diabłu, władcy piekieł, pojęcie góry kojarzy się z pojęciem szlachetności, czystości, dobra, podczas gdy „dół” ma odcień nieszlachetny, wulgarny, nieczysty, zły. Kontrast materii i ducha, ciała i duszy także nosi w sobie antytezę góry i dołu. Pojęcia przestrzenne są ściśle nierozłączne z pojęciami religijno-moralnymi. Drabina, która przyśniła się biblijnemu Jakubowi, po której wznoszą się i zstępują aniołowie — oto jaka jest dominanta średniowiecznego pojęcia przestrzeni. Idea wznoszenia się i zstępowania została z niezwykłą siłą wyrażona u Dantego. Nie tylko porządek tamtego świata, w którym materia i zło znajdują się w najniższych warstwach piekła, a duch i dobro królują na rajskich wysokościach, ale i wszelki ruch odbywa się w *Komedii* w kierunku pionowym: urwiska i otchłan piekielnych przepaści, upadek ciał pogrążanych ciężarem grzechów, gesty i spojrzenia, nawet samo słownictwo

Dantego — wszystko skierowuje uwagę ku kategoriom „góry” i „dołu”, ku skrajnym przeskokom od wzniesłego do nikkzemnego. Są to rzeczywiście współrzędne określające średniowieczny obraz świata.

Religijno-moralna interpretacja wszechświata odrealnia ziemskie stosunki przestrzenne. Widać to w kosmografiach chrześcijańskich, w których wiadomości geograficzne i opisy biblijne są całkowicie przemieszane. Wiedza obiektywna została tu nasycona moralizatorsko-symbolistyczną treścią, drogi ziemskie stapiają się jakby z drogami prowadzącymi do Boga, i system wartości religijno-etycznych utożsamia się z wartościami poznawczymi, podporządkowując je sobie; dla człowieka ówczesnego wyobrażenia o wyglądzie ziemi ważnością ustępowały daleko nauce o zbawieniu duszy i nie mogły nawet być z nią porównywane. Kosmografie chrześcijańskie z łatwością przenosiły człowieka z jego ziemskiego bytu ku brzegom płynących w raju czterech rzek. Zgodnie z informacją starotestamentowej księgi proroka Ezechiela (V, 5): „Tak mówi Jahwe Pan: To jest Jerozolima, którą umieściłem między poganami, otoczona obcymi krajami” — Jerozolimę na średniowiecznych mapach świata umieszczano w samym środku i uważano za „pępek świata”. Informacje starożytnych przeplatały się z symboliką biblijną i z fantastycznymi opisami egzotycznych krain, w których nie obowiązują chrześcijańskie normy i zakazy, dozwolone jest wielożeństwo i kwitnie kanibalizm, gdzie składa się ofiary z ludzi i można spotkać osobliwe istoty o kształtach na pół ludzkich, na poły zwierzęcych.

Jeśli chodzi o kształt ziemi, to część pisarzy średniowiecznych (Beda Venerabilis, Adam z Bremy, Wilhelm z Conches, Lambert z Saint-Omer), idąc w ślady geografii antycznej, opowiadało się za kształtem sferycznym, podczas gdy inni, zaniepokojeni faktem, że koncepcja ta przeciwstawia się Pismu św., twierdzili, że ziemia jest płaskim dyskiem (Cassiodor, Izydora z Sewilli), bądź szukali kombinacji pośredniej (św. Bazyli i in.). Według wyobrażeń Izydora z Sewilli ziemię ze wszystkich stron otacza Ocean, a sam dysk ziemi jest przez Morze Śródziemne podzielony w kształcie litery „T” na trzy części: Azję („Kraj Sema”), Europę („Kraj

Jafeta") i Afrykę („Kraj Chama"). Kosmas Indicopleustes, autor popularnej w średniowieczu kosmografii chrześcijańskiej, wyraźnie postawił sobie za cel obalenie „herezji" głoszącej, że ziemia jest okrągła, a nie płaska, jak tego uczy Pismo św. Chrześcijańskie kosmografie, jakkolwiek w porównaniu ze starożytną nauką o ziemi stanowiły krok wstecz, całkowicie zaspokajały głęboką potrzebę poznania „boskiego kosmosu" i szukania właściwych dróg prowadzących do zbawienia duszy.⁴⁵ Pielgrzymka, będąca w średniowieczu jednym z najbardziej rozpowszechnionych i uznanych sposobów podróżowania, była nie tylko duchową drogą ku Bogu, swoistym „nasładowaniem Chrystusa". *Homo viator*, według Taulera, dąży od „człowieczeństwa" Chrystusa do jego „boskości", a po drodze napotyka na „obfite pastwiska" prawdy. Droga pojmowana była jako duchowe poszukiwanie.⁴⁶

W świadomości średniowiecznego człowieka przeciwieństwo „ziemia — niebo" nosiło religijno-etyczny charakter. Niebo było miejscem wzniosłego, wiecznego, idealnego żywota, podczas gdy ziemia, ów padół grzechu, stanowiła tylko czasowe miejsce pobytu człowieka. Świat pozagrobowy wyobrażano sobie równie konkretnie jak i życie ziemskie, więcej nawet — tamten świat był wieczny, nieprzemijający, a więc bardziej realny. Ziemską wędrówką mogła zresztą zaprowadzić do innego świata; Dante, pobłądziwszy w nieznanym sobie miejscach na ziemi, znalazł się w piekle. Na ziemi istniały z kolei miejsca święte, błogosławione i miejsca grzeszne. Podróżowanie w średniowieczu było przede wszystkim pielgrzymką do miejsc świętych, stałym oddalaniem się od miejsc grzesznych ku świętym. Szukanie doskonałości duchowej przybierało charakter topograficznego przemieszczania się (odejście od „świata", szukanie schronienia na pustyni lub w klasztorze). Osiągnięcie świętości również pojmowano jako przesuwanie się w przestrzeni: święty mógł być żywcem wzięty do raju, a grzesznik — strącony do piekieł. Miejsce przebywania człowieka musiało odpowiadać jego duchowemu statusowi. W świadomości ludzi średniowiecza świat ziemski i świat niebiański stale się ze sobą mieszały.⁴⁷

Nie tylko jednostka, zabiegająca o zbawienie duszy, ale i sam Kościół Chrystusowy przedstawiany był jako prześladowany przez diabła pielgrzym.

Studiując literaturę zachodnioeuropejskiego średniowiecza można wyodrębnić dwa okresy rozwoju idei ruchu: jako równoczesne ucieleśnienie ruchu człowieka w przestrzeni i jako przemianę jego istoty duchowej. We wczesnym średniowieczu człowieka wyobrażano sobie zazwyczaj jako istotę obleganą przez siły zła i pokusy; strach przed nimi zmuszał go do ucieczki od świata, porzucenia przyjaciół i ojczyzny. Na tym etapie człowiek nie szuka jeszcze nowych doświadczeń i przygód, co staje się już zjawiskiem ogólnym w literaturze XII wieku. W tym okresie obraz ruchu w wyobraźni autorów romansów o rycerzach króla Artura zastępują alegorie miłosne, opisy wznoszenia się duszy ku Bogu. Idea ruchu stała się, siłą rzeczy, bardzo popularna w okresie wypraw krzyżowych. Prostaczkowie, uczestniczący w pierwszej krucjacie, za każdym razem, kiedy zbliżali się do jakiegoś miasta europejskiego, które oglądali po raz pierwszy, pytali: „Czy to już Jerozolima?" Jerozolima była dla nich nie tylko bliżej nie zlokalizowanym punktem geograficznym, ale miejscem działalności Zbawiciela, a łaski Chrystusa można było przecież dostąpić gdziekolwiek, trzeba było tylko osiągnąć wyżyny świętości.⁴⁸

Średniowieczna religijna koncepcja przestrzeni znajdowała także wyraz w podziale świata na świat chrześcijan i świat niewiernych, niechrześcijan. Chrześcijaństwo rozszerzyło wprawdzie ogromnie dawne wyobrażenia o człowieku, ograniczone horyzontem jednego plemienia (u barbarzyńców), narodu wybranego (u Żydów) czy jednego tworu politycznego (Rzym), ogłaszając, że nie ma ani Hellena, ani Judejczyka, mimo to średniowieczna antropologia wyłączała z grona pełnowartościowych istot ludzkich wszystkich niechrześcijan, jak również część chrześcijan heretyków, schizmatyków. Światem kulturalnym, praworządnym, nad którym unosi się błogosławieństwo boże, był jedynie świat opromieniony wiarą chrześcijańską i podporządkowany Kościołowi. Poza jego zasięgiem przestrzeń traciła swoje pozytywne wartości, tam zaczynały się już

lasy i pustkowia, zamieszkane przez barbarzyńców nie objętych bożym światem i ludzkimi porządkami. Takie podziały świata według cech religijnych zdecydowały o zachowaniu krzyżowców na terenach zamieszkałych przez niewiernych: to, czego zabraniano na ziemiach chrześcijańskich, było dopuszczalne w czasie wyprawy przeciw poganom. Uwzględniając jednak fakt, że Chrystus poniósł śmierć za wszystkich, w tym także za niewiernych, Kościół stawiał przed sobą ważną misję nawrócenia ich na drogę prawdy, nawet wbrew ich woli — *compelle intrare*. W ten sposób granica między światem chrześcijańskim i niechrześcijańskim stawała się dosyć płynna. Chrześcijaństwo średniowieczne to „otwarta”, misjonarska religia. Dzięki wysiłkom Kościoła i jego rycerzy przestrzeń chrześcijańska stale się rozszerzała kosztem moralno-religijnej transformacji przestrzeni wydartej siłom zła.

Poszczególne odcinki przestrzeni różniły się od siebie stopniem świętości. Miejsca święte — świątynie, kaplice, krzyże na rozstajnych drogach — znajdowały się pod szczególną opieką niebios, a popełnione w nich lub w ich pobliżu przestępstwa były szczególnie surowo karane. Miejsce mogło jednak nie tylko odznaczać się większym lub mniejszym stopniem świętości — podobnie mogło ono jak człowiek wyróżniać się szlachetnością, korzystać z przywilejów itp. Podobnie jak ludzie dzielili się na szlacheckich, wolnych i zależnych, również i posiadłości ziemskie mogły otrzymać podobną kwalifikację prawną, a nawet mogły pomnażać szlachetność swoich właścicieli. Przebywanie na „wolnej” ziemi mogło wpłynąć na złagodzenie czyjegoś położenia lub też odmienić status poddanego. Tak więc miejsce mogło korzystać z prawa podobnie jak człowiek. Społeczeństwo, państwo, cesarstwo składały się z ludzi i ziem.

W okresie chrześcijańskiego średniowiecza uległy również pewnym przemianom wyobrażenia o stosunku lokalnego mikroświata do reszty świata. Większość ludności żyła wprawdzie nadal we względnej izolacji, mimo to wielki świat powoli zaczynał wdzierać się do świadomości człowieka. Był to świat chrześcijan, sfera panowania powszechnego Kościoła jednoczącego ideo-

logicznie i organizacyjnie rozproszone części tego świata. Kosmopolityczna idea jedności świata chrześcijańskiego była niezbędną korelacją gospodarczego i feudalnego partykularyzmu i separatyzmu średniowiecza. W tym sensie pouczające jest porównanie sposobu pojmowania przestrzeni w eposie i w romansie rycerskim. Świat *Pieśni o Rolandzie* jest jednorodny, łatwy do odślusowania, dobrze znany jej bohaterom. W obrębie tego ograniczonego świata zachodniej części Francji działają rycerze wychowani w duchu wierności swemu seniorowi i oddania wierze chrześcijańskiej oraz walczący ze ściśle określonym wrogiem — Saracenami. Inny zupełnie świat odmalowany jest w romansach o „rycerzach Okrągłego Stołu”. Tu niebezpieczeństwa czyhają wszędzie, w całym rozległym świecie ciągnącym się od Anglii aż do samego Konstantynopola. To tajemniczy i wielobarwny świat, w którym ogarnięty miłością bohater poszukując swojej ukochanej dokonuje wielu bohaterskich czynów.⁴⁹ Przestrzeń geograficzna staje się coraz bardziej rozległa i skomplikowana, równocześnie ulegają złagodzeniu wewnętrzne bezdroża ludzkiej duszy, w której objawiają się niespotykane dotąd bogactwa.

Próbując przybliżyć wyobrażenia przestrzenne ludzi średniowiecznych, byliśmy zmuszeni dotknąć szerszego kręgu zagadnień, pozornie nie mających bezpośredniego stosunku do kategorii przestrzennych. Wynikło to stąd, że przestrzeni nie pojmowano abstrakcyjnie, nie była ona we wszystkich punktach równoważnościowa, a jej rozległość nie podlegała jednorodnym podziałom. Średniowiecznego pojmowania przestrzeni nie można oddzielić od percepcji przyrody, z którą człowiek pozostawał w specyficznych intymnych stosunkach i której nie potrafił jeszcze dosyć wyraźnie przeciwstawić siebie. Nadając przyrodzie własne właściwości i cechy, człowiek równocześnie siebie samego upodabniał we wszystkim do niej; odczuwał duchową więź z określoną częścią przestrzeni, pozostającą w jego posiadaniu i będącą jego ojczyzną. Widzieliśmy wyżej, że u Germanów dziedziczne władanie ziemią rodziny rozumiane było jako „ojczyzna”, „ojcowizna”. Ten „umiejscowiony mikrokosmos” był w wierzeniach ger-

mańskich przeciwstawiony obrazowi świata zbudowanego według tego samego wzorca. Na te właściwe barbarzyńcom wyobrażenia o świecie nakładała się nauka chrześcijańska łącząca drogi ziemskie z niebieskimi i umożliwiającą przesunięcie się na jedną płaszczyznę kategorii z tego i z tamtego świata, lokalnego i biblijnego.

Jak widać z powyższego, wyobrażenia przestrzenne człowieka średniowiecznego miały w znacznym stopniu charakter symboliczny, pojęcia życia i śmierci, dobra i zła, błogosławionego i grzesznego, duchowego i świeckiego łączyły się z pojęciami góry i dołu, z określonymi stronami świata i częściami jego przestrzeni, miały określone koordynaty topograficzne. Symboliki średniowiecznej przestrzeni nie wyczerpywał jednak sam etyczno-religijny aspekt — miała ona również i inne cechy specyficzne. Symbol nie był jedynie znakiem określającym i oznaczającym jakąś rzeczywistość czy ideę; nie tylko zastępował tę rzeczywistość, ale jakby łączył się, wnikał w nią: kiedy przy zawieraniu transakcji o przekazaniu własności ziemskiej nie poprzestawano na sporządzeniu dokumentu, lecz dopełniano również obrzędu, polegającego na publicznym wręczeniu przez poprzedniego właściciela nowemu kawałka darni, to ten kawałek darni symbolizował całą posiadłość i znaczyło to, że ziemia została przekazana dosłownie „z ręki do ręki”. Malując obraz świętego — patrona klasztoru czy kościoła — artysta umieszczał ten obiekt w rękach świętego, i zarówno on sam, jak i późniejszy widz, nie widzieli w tym żadnej umowności — wyobrażenie było nieodłączne od pierwowzoru. Symbol przejmował w jakimś stopniu cechy tego, co symbolizował, podobnie jak na obiekt, który posłużył za symbol, przenosiły się cechy symbolu. W świadomości ludzi średniowiecznych wizerunek łączyła wewnętrzna jedność z tym, co przedstawiał, wartościom duchowym przypisywano cechy materialne, a część mogła przedstawiać całość.

Osobliwość symboliki średniowiecznej jest bezpośrednim wynikiem szczególnego sposobu percepcji przestrzeni przez ludzi tamtej epoki. Działka ziemi rozciąga się w pewnych granicach, a równocześnie może się jakby mieścić na kawałku darni, przekazanym pod-

czas zgromadzenia sądowego przez jednego właściciela drugiemu. Wiadomo, gdzie znajduje się kościół, jaka jest jego objętość i wymiary, jednakże ten sam kościół w tym samym czasie znajduje się w rękach świętego, któremu został poświęcony. Są to przykłady niejednorodne, sięgające do dwóch różnych źródeł średniowiecznej symboliki. Pierwszy (przekazanie własności ziemskiej za pośrednictwem kawałka darni) wywodzi się z symbolicznego sposobu myślenia barbarzyńców. Drugi przykład (przedstawianie kościoła w ręku świętego patrona) jest przykładem symboliki chrześcijańskiej. Zatrzymajmy się przez chwilę nad tymi dwiema formami postrzegania przestrzeni.

Sztuka ludów germańskich była sztuką na wskroś symboliczną i umowną. „Zoomorficzny styl” Germańców z I tysiąclecia n.e. był nader odległy od naturalistycznego sposobu przedstawiania zwierząt. Wyobrażenia zwierząt w kamieniu, drewnie, metalu czy kości były całkowicie fantastyczne. Są to zwierzęta baśniowe i zupełnie niepodobne do rzeczywiście istniejących przedstawicieli fauny, chociaż autorom tych przedstawień nie można odmówić spostrzegawczości. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech tych wyobrażeń jest brak obiektywnej skali. Poszczególne części ciała zwierzęcia potraktowane są zupełnie niezależnie jedna od drugiej. Takie swobodne operowanie wielkością powoduje całkowite przemieszanie dużego z małym, części z całością, tego, co najważniejsze, z tym, co drugorzędne. Głowa zwierzęcia dominuje nad resztą tułowia, kończyny są nieproporcjonalne do zwiniętego w kłębek ciała. Wrażenie dysproporcji pogłębia jeszcze fakt, że poszczególne elementy przedstawione są w sposób naturalistyczny, podczas gdy figura zwierzęcia jako całość jest groteskowa i fantastyczna. W ten sposób całość staje się nienaturalna i wymuszona.

Te same cechy fantastycznego, osobliwego traktowania zależności między całością i częścią występują również w poezji staroskandynawskiej. Islandzki lub norweski skald nie ogarnia swoim zainteresowaniem równomiernie wszystkich opisywanych w poemacie wydarzeń czy całej osobowości opiewanego wodza — koncentruje się całkowicie na tym, by szczególnie wyra-

ziście odmalować jeden element, szczególnie, jakąś jedną określoną cechą bohatera albo jeden epizod, i ten element winien prezentować całość. Zarówno w malarstwie jak i w poezji barbarzyńców część symbolizuje całość, zastępuje ją, przedstawienie tej części wystarcza całkowicie do tego, aby w świadomości wywołać obraz całości. Prawdopodobnie część może zajmować w przestrzeni to samo miejsce, jakie należy do całości. Zasada przestrzennej niezgodności całości i części nie była dla umysłu barbarzyńców oczywista.

Ich świadomość dzieli świat w szczególny sposób, inaczej niż umysł współczesny. To, co nam wydaje się przeciwstawne, wcale nie musiało nim być dla barbarzyńców, i na odwrót. Żywa i martwa przyroda, ludzie i zwierzęta, ptaki, morze i ziemia itp., dla nas będące różnymi kategoriami rzeczy, zjawisk i stworzeń, dla barbarzyńców nie były aż w takim stopniu różne ani odrębne, a podlegały prawdopodobnie zupełnie innej klasyfikacji. Dlatego też w kenningach — specyficznych symbolicznych określeniach, którymi skaldowie nasycaли swoje pieśni i poematy, morze stałe nazywane jest ziemią („ziemia ryb”, „ziemia fok”, „dom łososi”), a ziemią — morzem („morze renów”, „jezioro świerków”, „fiord krzewów”), dom nazywają „statkiem”, rybę — „wężem wodnym”. Podobnie jak w ornamentach zwierzęcych, również w poezji skaldów proporcje ulegają przemieszeniu, w kenningach duże porównywane jest do małego, częściowe do całości, nieruchome przedstawia się ruchomemu. Asocjacje mitologiczne w kenningach sprawiają wrażenie, jakby świat postrzegany i przedstawiony przez poetów nie był zróżnicowany. W rzeczywistości jest to chyba inny, specyficzny sposób dzielenia świata, różniący się od zwykłego dla nas systemu klasyfikowania elementów rzeczywistości.

Kenningi skaldów nie zawierają abstrakcji i ogólnych pojęć, ale dają konkretne oznaczenia, aktualne, „z ostatniej chwili”, wyobrażenie. Artystyczne uogólnienie mógł skald osiągnąć jedynie przez zestawienie szczegółu z obrazem mitologicznym. Kenning podstawił mikrokosmos w miejsce makrokosmosu i w efekcie w wyobraźni słuchacza skaldowskiej pieśni (pieśni te były układane i wykonywane z pamięci, a zostały

zapisane dopiero w kilka wieków później) równocześnie z realnymi ludźmi i konkretnymi wydarzeniami rysował się cały świat bogów i olbrzymów, walka bogów z potworami, i w tym kontekście fakty z życia ziemskiego nabierały nowego wydźwięku, ulegały heroizacji, więcej nawet — mitologizowały się. Walka bohatera z wrogami zbiegała się z kosmicznymi kolizjami, w których uczestniczyli bogowie i inne nadprzyrodzone siły. Ludzie stawali się uczestnikami tej walki, osiagającej w relacji skaldów rozmiary światowej katastrofy.

Te cechy malarstwa i twórczości poetyckiej Skandynawów w okresie wczesnego średniowiecza odzwierciedlają, naszym zdaniem, niektóre właściwości symbolicznego myślenia barbarzyńców, sięgające odległej starożytności. Do bardzo archaicznych pokładów świadomości odnoszą się zapewne również parzyste zjawiska, wykrywane w języku staroislandzkim. Znaczną pozycję zajmowały w nim tak zwane stwierdzenia partytywne, w których część bywa określana według całości lub całość zostaje oznaczona według jej części, przy czym kategorie partytywności i współzależności pozostają nierozgraniczone. W pieśniach *Starszej Eddy* i w sagach występują nierzadko takie osobliwe określenia grup ludzkich, jak na przykład *vit Gunnar, peir Þóri*. Określenia te składają się z zaimka i imienia. Tłumaczyć je możemy nie dosłownie: „my, Gunnar” lub „oni, Thorir”, co nie zawiera dla nas żadnego sensu, lecz — „my obaj z Gunnarem” lub „Thorir i jego ludzie”. Grupa ludzi została tu określona od imienia ich przywódcy, naczelnika, starszego. Imię własne w zwrotach tego rodzaju jest gramatycznym atrybutem, którego sens sprowadza się do uściślenia zespołu, mgliście określonego zaimkiem. Bardzo zbliżony do tego jest sposób określania grupy spokrewnionej imieniem jednego z jej komponentów: *feðgin* (ojciec i matka), *feðgar* (ojciec i syn, ojciec i synowie), *maeðgin* (matka i synowie), *maeðgur* (matka i córka, matka i córki), *syskin* (bracia i siostry). Związki pokrewieństwa przedstawiono tu jednostronnie: rodzice oznaczeni są przez ojca, ojciec z synami — przez ojca, matka z synami — przez matkę, podobnie jak matka z córkami, bracia z siostrami — przez siostrę.

Kompleksy, oznaczane przy pomocy zwrotu typu *peir Egill*, stanowiły, według spostrzeżeń S. Kacnelsona, nie jakieś przypadkowe nagromadzenie osób, lecz konkretne trwałe wielości. Tak oznaczano grupę występującą w świadomości ludzi tego okresu jako nierozdzielna jedność: stadło małżeńskie, rodzice i dzieci, krewniacy, rodzina z czeladzią, przyjaciele, wódz z drużyną, współtowarzysze wyprawy wojennej lub morskiej, krótko mówiąc — grupa społeczna. Fakt, że taki zespół był stale skupiony wokół starszego — konunga, ojca, kapitańca statku itp., umożliwiał określenie całości od imienia tego starszego. Idea całości dominuje tu nad myślą o poszczególnych jej częściach. Domyślnym słuchaczy i czytelników jawi się owa grupa w jej stałych granicach.⁵⁰ Przetłumaczenie takiego zwrotu poza kontekstem sagi czy pieśni, w której został on użyty, jest zazwyczaj niemożliwe: trzeba wiedzieć, o kim mowa. Na przykład, *vit Guðmundr* w kontekście sagi znaczy „Guðmund i Skapti”, a *vit Broddi* — „Broddi i Þorstein”.⁵¹ Stosunki w obrębie takiej grupy były w świadomości ówczesnych ludzi tak ściśle, że wymienienie samego tylko imienia naczelnika grupy wystarczało w zupełności, aby w świadomości wywołać myśl o grupie jako całości. Prawdopodobnie poszczególni osobnicy, wchodzący w skład takiego zespołu, kojarzyli się wszystkim z imieniem naczelnika.

Osobliwość starych partytywnych zwrotów widzi S. Kacnelson w tym, że część nie występuje w nich jako bezpośredni podmiot czy przedmiot określonego działania — działanie przypisuje się tylko całości i tylko całość była wyrazicielką sądu o rzeczach. Część nie jest tu wyobrażalna poza określoną konkretną mnogością, ani jako samodzielna jednostka, ani w stosunku do innych mnogości. Dlatego też na całą zbiorowość przenoszone są określenia właściwe jej poszczególnym częściom i, na odwrót, na oderwane części zbiorowości przechodzą określenia typowe dla zbioru jako całości.

Podobne eliptyczne zastosowanie zaimka i imienia jest charakterystyczne tylko dla języka staroskandynawskiego i prawie nie występuje w innych językach grupy germańskiej. Natomiast wspomniane wyżej osobliwości sztuki plastycznej i poezji skandynawskiej,

utożsamiające częściowe z całym lub podstawiające część na miejsce całości, znajdują odpowiedniki u innych ludów o tym samym stopniu rozwoju. Jednakże symbolika tego rodzaju nie zanikła i w późniejszym okresie. Łatwo ją także zauważyć w społeczeństwie średniowiecznym. Skomplikowany i rozgałęziony system rytuałów, formuł, aktów uroczystych, procedur prawnych, ceremoniałów, regulujący i sankcjonujący cały nurt feudalnego życia społecznego, napełniający dzieła sztuki i literatury, wchłoniął w siebie niemałą część symbolicznego materiału, który korzeniami często sięgał jeszcze okresu barbarzyństwa.

Drugim źródłem symbolicznego postrzegania przestrzeni w średniowieczu był chrześcijański neoplatonizm, upatrujący autentyczną rzeczywistość nie w ziemskich rzeczach i zjawiskach, lecz w ich boskich, niebiańskich pierwowzorach, których były one tylko duplikatami i symbolami.

Chrześcijański symbolizm „podwajał” świat, nadając przestrzeni nowe uzupełniające wymiary niewidzialne dla oka, ale zrozumiałe za pośrednictwem całej serii interpretacyj. Te wielostronne komentarze wyprowadzane były od słów św. Pawła: „Litera zabija, duch ożywia.” Stosownie do tego tekst Pisma św. poddawany był wielostronnej interpretacji, zarówno w sensie dosłownym, jak i pod względem jego duchowej czy mistycznej wymowy, przy czym komentarz mistyczny miał z kolei potrójną wymowę. W ten sposób tekst w całości otrzymywał cztery interpretacje. Po pierwsze, należało go rozumieć od strony faktycznej (interpretacja „historyczna”); po drugie, ten sam fakt rozpatrywany był w charakterze analogu innego wydarzenia. W ten sposób wydarzenia opisywane w Starym Testamencie obok sensu bezpośredniego miały i drugi — zawoalowany, alegoryczny, wskazujący na wydarzenia, o których głosi Nowy Testament (interpretacja „allegoryczna”). Na przykład, biblijną opowieść o sprzedaniu Józefa przez braci, o jego zamknięciu w ciemnicy i późniejszym wyniesieniu należało rozumieć jako alegorię zdradzonego i porzuconego przez uczniów Chrystusa, skazanego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego z grobu. Po trzecie, tekst opatrywano komentarzem pouczającym

jącym: dane wydarzenie rozpatrywano jako przykład postępowania moralnego (komentarz „tropologiczny”). Miłosierny Samarytanin, który udzielił pomocy ofierze rozbójników, i niepokorny Absalom — to przykłady mające służyć chrześcijanom ku nauce. Po czwarte, w wydarzeniu objawiała się sakramentalna religijna prawda (interpretacja „anagogiczna” czyli wzniosła). Odpoczynek w siódmym dniu tygodnia, według prawa Mojżeszowego, interpretowany był w odniesieniu do chrześcijan jako odpoczynek wieczny w niebiańskim pokoju. Ideę tych interpretacji wyrażał wiersz:

*Littera gesta docet, quid credes allegoria,
Moralis quod agas, quo tendas, anagogia.*

(Dosłowność poucza o przeszłości; o tym, w co wierzysz, uczy alegoria; moralność wskazuje jak postępować; twoje zaś dążenia odsłania anagogia.) Porównując duszę ludzką do budowli, Hraban Maur pisał, że „historia”, to znaczy dosłowne rozumienie, stanowi fundament, podczas gdy trzy pozostałe sposoby komentowania tworzą ściany, dach i wewnętrzny wystrój budynku. W swojej rozprawie *Allegoriae in Universam Sacram Scripturam* ten teolog epoki karolińskiej przytoczył obszerny zbiór terminów wymienianych w Starym i Nowym Testamencie i dał ich alegoryczną, tropologiczną („umowy zmieniające kierunek”) i anagogiczną interpretację.⁵² Jedno i to samo pojęcie mogło być tłumaczone na wszystkie cztery sposoby. Jerozolima w dosłownym znaczeniu była miastem na ziemi; w interpretacji alegorycznej — to Kościół; w tropologicznej — dusza bogobojna, a w anagogicznej — kolebka niebios. Konsekwentnie interpretowany Stary Testament sprowadzał się w całości do jednego — zapowiadał nieuniknione narodziny Chrystusa i jego bohaterską śmierć jako odkupiciela.

Teolodzy stosowali ten sposób interpretacji wyłącznie do Pisma św., odrzucając możliwość podobnego komentowania tekstów świeckich. Istniała jednakże tendencja, aby objąć „czterokierunkową” interpretacją również literaturę piękną. Dante w liście do Can Grande della Scala utrzymywał, że jego *Komedie* należy pod-

dać „wielokierunkowej” interpretacji, „gdyż czym innym jest sens, który przynosi litera, a czym innym — sens, jaki przynoszą rzeczy, oznaczone literą”. Ilustrując ten sposób interpretacji, Dante przytaczał fragment z Księgi Psalmów (113, 1—2):

Gdy Izrael wychodził z Egiptu,
dom Jakuba od ludu obcego,
przybytkiem jego stał się Juda,
Izrael jego królestwem.

„W ten sposób — komentował ten wiersz Dante — jeśli będziemy patrzeć tylko na literę, to zobaczymy, że jest tu mowa o wyjściu synów Izraela z Egiptu w czasach Mojżesza; w alegorycznym sensie mówi się tu o zbawieniu, ofiarowanym nam przez Chrystusa; sens moralny odsłania przed nami przejście duszy od płaczu i grzechu do stanu błogosławieństwa; anagogiczny sens pokazuje przejście świętej duszy od niewolnictwa dzisiejszego zepsucia do wolności wieczystej chwały. I chociaż każdy taki ukryty sens nazywa się inaczej, o wszystkich razem można mówić jak o alegorycznych, gdyż różnią się od sensu literalnego czy historycznego.”⁵³

Jeśli symboliczna interpretacja Pisma św. była kłopotliwa dla niewtajemniczonych i stanowiła przeważnie „chleb teologów”, to symbolika budowli kościelnych, ich układu, wystroju, wszystkich bez wyjątku fragmentów katedry, była adresowana do wszystkich chrześcijan i powinna była uczyć ich tajemnic wiary.⁵⁴

Średniowieczny realizm, zwłaszcza jeśli rozpatruje się go nie w interpretacji teologów i filozofów, lecz w zwulgaryzowanym sposobie postrzegania „przeciętnego człowieka”, stanowił uproszczoną znacznie wersję platońskiego pojmowania świata i był do niego podobny tylko zewnątrz. Człowiek ówczesny skłonny był mieszać duchowy i fizyczny plan i zdradzał tendencje do traktowania tego co idealne jako materialne. Abstrakcji nie traktował on dosłownie, niezależnie od jej wiążącego konkretnego wcielenia. Zarówno treści duchowe, jak i ich ziemskie symbole i odbicia były jednakowo obiektywizowane i wyobrażane w charakterze rzeczy,

co pozwalało na ich pełne porównywanie oraz przedstawianie z jednakową wyrazistością i naturalnością.

Rozległość przedmiotów ziemskich, ich rozmieszczenie, odległości między nimi zatracaly swoją określonosc, gdyż ich punkt ciężkości przesuwał się w świat prawd wyższych. Człowiek średniowieczny uważał, że można w jednym okamgnieniu przebyć ogromną odległość. Święty był w stanie trzydziestodniową drogę pokonać w trzy doby. Święta Brygida odbyła podróż z Irlandii do Włoch, zdążywszy tylko raz mrugnąć powieką, a święty Aydan z Anglii do Rzymu i z powrotem podróżował zaledwie dwadzieścia cztery godziny.⁵⁵ Sacchetti przypisywał „wielkiemu czarnoksiężnikowi” Abelardowi umiejętnosc przeniesienia się z Rzymu do Babilonu w ciągu godziny. Dusze zaś uchodzące z ciała „biegną tak szybko, że gdyby jakaś duszyczka wyszła z ciała w Walencji i weszła (w inne ciało) w jakiejś wsi w hrabstwie Foi, a na całej przestrzeni między tymi dwoma miejscami padałby silny deszcz, to spadłoby na nią zaledwie trzy krople”.⁵⁶ Dusze są jak anioły, jednocześnie i przestrzenne, i nieprzestrzenne. Nie ma niczego nieprawdopodobnego w możliwości trafienia do piekła, mimo że się wędruje po ziemi. Przecież pozagrobowy świat jest równocześnie i daleki, i bliski, ściśle biorąc, pojęcia „bliskie” i „dalekie”, wskazujące odległość, tutaj nie znajdują zastosowania. W świecie średniowiecznym ujawniają się pewne „linie siły” — człowiek, który znajdzie się w sferze działania tych linii, wypada jakby spod władzy praw ziemskich, w tym także praw przestrzeni i czasu. Wiele z tego, co średniowieczny człowiek postrzegał zmysłami i świadomością lub ogarniał wyobraźnią, nie mogło być w ogóle umiejscowione w przestrzeni.

Wyobrażenia człowieka o świecie są równocześnie wyobrażeniami o samym sobie. Także i postrzeganie przez człowieka przestrzeni jest nierozdzielne z jego oceną samego siebie. Jakie miejsce zajmuje on sam w przestrzeni? Co jest punktem wyjściowym, od którego mierzymy tę przestrzeń? Wiadomo, że w okresie Odrodzenia, kiedy osobowość człowieka zdecydowanie zrywała z tradycyjnymi korporacyjnymi i stanowymi związkami i dokonywała samookreślenia jako autono-

miczny podmiot woli i postępowania, postrzeganie przestrzeni zmieniło się: jednostka zaczęła siebie traktować jako ośrodek, wokół którego roztacza się pozostały świat. Odkryta ponownie przez artystów Renesansu perspektywa linearna zakłada obecność obserwatora, który z jednego nieruchomego punktu ogląda wszystkie części obrazu; są one oczywiście widzialne pod określonym kątem. Właśnie obecność tego hipotetycznego obserwatora pozwala połączyć i powiązać wszystkie szczegóły i fragmenty obrazu, a w konsekwencji przedstawianą przez niego rzeczywistość. Poszczególne części kosmosu pokazane są tak, jak były widziane przez owego obserwatora w określonym momencie czasu, są one uzależnione od niego jako od ośrodka, skąd rozpoczyna się liczenie i mierzenie nieskończonej bezgranicznej przestrzeni, przeświecającej przez pierwszy plan obrazu (*fenestra aperta* Albertiego).

Takie subiektywno-antropocentryczne spojrzenie racjonalizujące wrażenie wizualne było raczej obce człowiekowi średniowiecznemu. Należy raczej mówić o teocentrycznym „modelu świata”. Ale Bóg — to nie tylko środek świata rozmieszczonego w zależności od niego i wokół niego; jest on obecny wszędzie, we wszystkich swoich twórcach. Symbolem doskonałości było koło. Idea koła była obrazem Boga i świata. Takim widział kosmos zarówno poeta Dante jak i teolog Tomasz z Akwinu. W anonimowym rękopisie z XII w. pośród innych określeń Boga można znaleźć i takie: „Bóg jest intelektualnie poznawalną sferą, której środek jest wszędzie, a powierzchnia — nigdzie” (*Deus est sphaera, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam*).⁵⁷

Zgodne z teocentrycznym „modelem świata” wyobrażenia przestrzenne są jaskrawo widoczne w średniowiecznej plastyce. Ówczesne malarstwo odrzuca perspektywę linearną; poszczególne fragmenty malowidła, obrazu religijnego przedstawione są każdy w jego charakterystycznym profilu, nie zsynchronizowane perspektywnie między sobą, niekiedy obraz pozbawiony jest w ogóle głębi i wszystko, co na nim przedstawiono, znajduje się jakby w jednej płaszczyźnie. Płaszczyzna ta stanowi nieprzeniknioną szczelną powierzchnię, poprzez którą nie dostrzega się w ogóle przestrzeni we-

wewnętrznej. Artystów wcale nie martwi jawna niezgodność proporcji, drzewa i góry mogą mieć te same rozmiary co postać ludzka; po to, aby zmieścić w ramach obrazu całą budowlę, dom przedstawiony jest w nieproporcjonalnie małych rozmiarach. Zarysowane konturowo postacie ukazywane są w całości. Są one niejednokrotnie wyniesione przed pomieszczenie, które zamienia się w zwykłe dekoracyjne tło. Jaskrawo odmiennie części przestrzeni nakładają się na siebie w jednym rysunku. Estetyka średniowieczna wymagała od artysty nie przedstawiania iluzji widzialnego świata, lecz zgodnie z nauką neoplatońską widzenia „intelektualnego”.⁵⁸ Podobny sposób patrzenia ogarnia znacznie więcej, niż można dojrzeć okiem. Dlatego też malarstwo średniowieczne wprowadza oglądającego w specyficzny stan, który można nazwać „dramatem zderzenia się dwóch światów”. Świat zmysłowy i widzialny fizycznie styka się tu ze światem pozazmysłowym. Człowiek średniowieczny, percypując malowidło, obraz religijny, rzeźbę, odczuwał możliwość przechodzenia z jednego planu w drugi.⁵⁹

Czy można wątpić, że również w średniowieczu człowiek odróżniał blisko i daleko od niego rozmieszczone przedmioty i znał ich rzeczywiste proporcje? Jednakże te proste spostrzeżenia z życia nie przenikały do malarstwa i nie nabierały estetycznej wartości. Środkiem, wokół którego rozmieszczał się świat przedstawiany przez średniowiecznych malarzy, był Bóg. Ponieważ autentyczną wartość posiada nie to, co jest widzialne fizycznym okiem, lecz dostępna duchowemu spojrzeniu wyższa rzeczywistość, średniowieczne malarstwo, negując samoistność widzialnego świata, podporządkowanego nadprzyrodzonym wyższym potęgom, jednocześnie wychodzi z założenia niewiarygodności ludzkiego ziemskiego postrzegania. Widz w średniowiecznym obrazie nie stanowi środka, z którego rozpatruje się rzeczywistość. Obraz zakłada istnienie nie jednego jedyne, lecz kilku lub też wielu punktów obserwacji. Stąd pojęcia: „rozwinęte” przedstawienie, dysproporcja, „odwrotna perspektywa”. W wizji artysty przedstawione na obrazie zdarzenia mogą być rozmieszczone w dwóch lub kilku planach czasowych. Cała kompozy-

cja zbudowana jest na zasadzie sąsiedztwa, a nie według prawideł jedności. Przestrzeń w percepcji widza jest niepodzielna i niewymierna. Zgodnie z wspomnianymi już właściwościami nie „wciąga” ona obserwatora w siebie, lecz „wyrzuca” go poza własny zasięg.⁶⁰

Cechy malarstwa średniowiecznego nie świadczą jednak o „zniszczeniu” przestrzeni przez artystów tego okresu. Przeciwnie, porównując malarstwo średniowieczne ze sztuką starożytną odkrywamy nową koncepcję przestrzeni. Sztuka klasycznego antyku znała wprowadzie perspektywę,⁶¹ nie próbowała jednak przekazać jedności przedstawianego jako wewnętrznej więzi elementów obrazu czy płaskorzeźby. Według E. Panofsky'ego, sztukę starożytną cechuje nie przestrzeń usystematyzowana, jak w sztuce nowożytnej, lecz przestrzeń zbiorowa, bowiem zmysł przestrzeni starożytnych nie wymagał, prawdopodobnie, aby przedstawiane ciała tworzyły system relacji.⁶² W dziedzinie sztuki przejście od starożytności do średniowiecza cechował rozkład starych artystycznych form i kanonów. Tryumfuje płaszczyznowy sposób myślenia artystycznego. Związek między postaciami staje się niematerialny i opiera się w malarstwie na rytmicznej zmianie kolorów, w płaskorzeźbie — na naświetlonych i przyciemnionych elementach. Ta zasada plastyczna znajduje analogię w filozofii neoplatoników: „Przestrzeń to nic innego, jak bardzo jaskrawe światło” (Proklos). W sztuce romańskiej zarówno ciała, jak i przestrzeń są w równym stopniu sprowadzone do płaszczyzny, ale tym samym zarówno świat realny, jak i przestrzeń artystyczna rozumiane są jako *continuum*. Odstępując od tendencji przekazania złudzenia przestrzeni, artyści osiągnęli to, że przestrzeń artystyczna staje się homogenna dzięki swoim właściwościom świetlnym.⁶³

Nowym etapem artystycznego opanowania przestrzeni był gotyk. Przestrzeń gotyckiej katedry, która stała się „nosicielem idei”, została zdematerializowana i „u duchowiona”, jest ona nieograniczona, ale równocześnie zorganizowana, poddająca się rytmicznemu działaniu. Podczas gdy starożytna rzeźba może występować samodzielnie w świątyni, na forum czy gdziekol-

wiek, to średniowieczna plastyka łączy organicznie poszczególne figury w harmonijne zespoły, splatające się w nierozzerwalną całość, jaką jest kosmos gotyckiej katedry. Między poszczególnymi figurami i ich otoczeniem przestrzennym istnieje wewnętrzna jedność. Gotycka figura potrzebuje niszy, baldachimu, płaskorzeźba opatrzona jest łukowym zwieńczeniem — są to środki ich zespolenia z bryłą świątyni, ograniczenia i uporządkowania wolnej przestrzeni. Ale nawet z tej ograniczonej przestrzeni elementy plastyczne gotyku są częściami nie ograniczonego świata. E. Panofsky⁶⁴ porównuje architekturę gotycką ze scholastyczną filozofią, nadającą nowy sens nauce Arystotelesa o przestrzeni: skończony empiryczny kosmos zostaje włączony w nieskończoność boskiej istoty.⁶⁵ Na podobieństwo licznych encyklopedycznych wszechogarniających konstrukcji „wysokiej” scholastyki (*summa* jako totalność, jako uniwersalna teoria świata) katedra gotycka, uosabiając cały system chrześcijańskiej wiedzy, wyrażała „wizualną logikę” kosmosu. Każda jej część stanowiła rekonstrukcję całości, każdy więc szczegół był równocześnie swego rodzaju miniaturową repliką katedry — podobnie scholastyczny traktat zbudowany był w postaci „systemu podobnych części i części tych części”.

Przestrzeń katedry gotyckiej sprawia wrażenie ruchu, nie jest statyczna, lecz trwa jakby w nieustającym stawaniu się i odmienianiu. W tym tkwi płynność i wieloznaczność form, źródło niewyczerpanej twórczej wyobraźni średniowiecznych mistrzów-budowniczych katedr, snycerzy i rzeźbiarzy. Przestrzeń i ciało tworzą w ich świadomości jednolity obraz, są jednorakie w swej istocie, albowiem to kompleksowe przedstawienie nie znajduje jeszcze logicznie ścisłego wyrażenia i podziału na pojęcia. Przestrzeń stanowiła pewną rzeczywistość posiadającą własną strukturę i porządek. Stąd jedność wewnętrzna gotyckiej świątyni. Przestrzeń rozumiano w średniowieczu w sposób szczególny — świadczy o tym również fakt, że takiego pojęcia, mówiąc ściśle, jeszcze wtedy nie było: *spatium* miało zupełnie inny sens — rozległość, „odstęp”, *locus* oznaczał miejsce zajmowane przez określone ciało, a nie abstrakcyjną przestrzeń w ogóle. Taka abstrakcja po-

jawia się w fizyce nowożytnej u Gassendiego i Newtona.⁶⁶

Artystyczna wyobraźnia średniowiecznych artystów, podobnie jak filozoficzna świadomość scholastyków, przynajmniej częściowo odzwierciedlała ogólny światopogląd ludzi tej epoki. U jej podstawy znajdował się specyficzny „model świata”, który przez architektów i malarzy, poetów i filozofów wyrażany był, prawdopodobnie, z największą jasnością, w sposób najbardziej wyczerpujący i systematyczny, ale elementy którego były powszechną własnością.

Tak więc przestrzeń w pojęciu człowieka średniowiecznego nie jest ani abstrakcyjna, ani jednorodna, lecz jest czymś indywidualnym i jakościowo różnorodnym. Nie jest ona rozumiana jako forma poprzedzająca doznanie; jest to taka sama rzeczywistość, jak i inne twory boże. Przestrzeń w świecie średniowiecznym przedstawia sobą zamknięty system ze świętymi ośrodkami i świeckimi peryferiami. Kosmos neoplatonickiego chrześcijaństwa jest stopniowany i zhierarchizowany. Przyswajanie przestrzeni ma religijno-moralistyczne zabarwienie. Jest to przestrzeń symboliczna. Przez długi czas postrzeganie przestrzeni miało charakter antropomorficzny, odzwierciedlający specyficznie intymny stosunek ludzi do przyrody, charakterystyczny dla przedindustrialnych cywilizacji.

Rozwój ludności miejskiej z nowym, bardziej racjonalistycznym sposobem myślenia zaczyna zmieniać to tradycyjne postrzeganie przyrody. Skomplikowanie praktycznej działalności człowieka, aktywniejsze i bardziej celowe oddziaływanie na przyrodę, wyrażające się w udoskonaleniu narzędzi pracy i w stworzeniu mechanizmów, które uczyniły stosunek człowieka do jego naturalnego otoczenia bardziej bezpośrednim — wyłoniły przed jego świadomością nowe problemy. Na skutek rosnącej dociekliwości ludzkiego umysłu przyroda zaczyna się desakralizować, sekularyzuje się. Poszczególni filozofowie nawołują do łączenia wiary z pojmowaniem przyrody: nie wolno godzić się z tymi, którzy „na wzór chłopów” zadowolają się samą wiarą, nie próbując badać przy pomocy rozumu.⁶⁷

Wraz z rozwojem przemysłu wzrasta potrzeba

dokładniejszego i bardziej standardowego pomiaru ciał i płaszczyzn. Działalność kupców wymaga zwiększenia szybkości pokonywania odległości między punktami handlowymi. Człowiek, żyjący w warunkach tworzącej się cywilizacji miejskiej, jest już w mniejszym stopniu podporządkowany rytmom przyrody, wyraźniej oddziela siebie od niej, zaczyna odnosić się do niej jak do podmiotu. Jego światopogląd rozszerza się.

Opanowanie i reorganizacja przestrzeni obejmuje na tym etapie historycznym również dziedzinę stosunków społeczno-politycznych. Więzi społeczne, które w poprzednim okresie miały przeważnie charakter osobisty, stają się coraz bardziej „przyziemne”, zostają przetransponowane na ziemię. Dotyczy to szczególnie państw feudalnych, które we wczesnym średniowieczu stanowiły przeważnie stosunkowo nietrwałe i płynne związki personalnego zwierzchnictwa i poddaństwa bez stałych i ściśle określonych granic zewnętrznych, a teraz nabierają konkretnych zarysów. Równoległe z tym postępuje również wewnętrzne opanowanie przestrzeni politycznej przez władzę królewską, ustanawiającą w całym państwie podległą jej administrację, jednolicie obowiązującą prawo i jurysdykcję, wspólny dla całego kraju pieniądz i podatki.⁶⁸

W miarę przechodzenia w okres Odrodzenia zaczyna się w zachodniej Europie formować nowy „model świata”. Czołowe miejsce zajmuje w nim jednorodnym obrazie widzenia świata przebudowie ulega, rzecz jasna, nie tylko jeden element — przestrzeń, ale wszystkie tworzące ten obraz podstawowe komponenty, a w szczególności ściśle połączone z wyobrażeniem przestrzeni przedstawienie czasu.

„Cóż to jest... czas?”

Niewiele jest czynników, które by tak silnie charakteryzowały istotę kultury, jak pojmowanie czasu. W nim ucieleśnia się, z nim łączy się cały system pojmowania świata danej epoki, zachowania ludzi, ich świadomość, rytm życia, stosunek do przedmiotów. Wystarczy przypomnieć dominujące wśród ludów starożytnego Wschodu i w państwach antycznych cykliczne postrzeganie czasu oraz finalistyczną koncepcję ruchu świata od jego stworzenia aż do końca, do zespolenia się czasu z wiecznością w średniowieczu, aby uzmysłowić sobie różnicę w orientacji wobec życia kultury starożytności i kultury średniowiecznego chrześcijaństwa.

Jednakże stwierdzenie tego faktu pozwala jedynie zrozumieć, jak dalece ważne jest podjęcie badań problemu czasu w kulturowo-historycznym aspekcie, nie wystarczy jednak, by uświadomić sobie, jak przedstawiały się kategorie czasu w średniowiecznej świadomości, której znana była nie tylko judeo-chrześcijańska koncepcja czasu, ale cały wachlarz innych czasowych wyobrażeń.

Dla zorientowania się w tej różnorodności musimy ponownie cofnąć się do epoki barbarzyńców i zobaczyć, w jaki sposób oni postrzegali czas.

W społeczeństwach agrarnych czas określano przeważnie zgodnie z rytmami przyrody. Kalendarz rolnika uwzględniał wszystkie pory roku i kolejne cykle rolnicze. U Germanów nazwy miesięcy wskazywały na prace rolnicze i inne gospodarcze zabiegi, wykonywane w poszczególnych okresach: „miesiąc ugoru” (czerwiec), „miesiąc koszenia” (lipiec), „miesiąc sie-

wów” (wrzesień), „miesiąc wina” (październik), „miesiąc młocki” (styczeń), „miesiąc chrustu” (luty), „miesiąc traw” (kwiecień). Za panowania Karola Wielkiego podjęto nawet próbę wprowadzenia tych nazw do oficjalnego kalendarza. Pomysł okazał się jednak niefortunny, ponieważ w różnych rejonach Niemiec nazwy te odnosiły się do różnych miesięcy; a więc „miesiącem orki” nazywano w jednym miejscu sierpień, w innym marzec lub kwiecień.¹ U Skandynawów maj nosił nazwę „czasu zbioru jaj”, a także „czasu, kiedy owce i cielęta zamyka się w zagrodzie”; czerwiec — „miesiąc słońecznego”, „czasu przechodzenia do letniego szałasów” (to znaczy wypędzania bydła na pastwisko), październik zwano „miesiącem uboju bydła” (ta nazwa przetrwała w języku szwedzkim do dziś), grudzień — „miesiącem baranów” albo „miesiącem parzenia bydła”.² Lato nazywano porą „między pługiem a układaniem (zboża lub siana) w sterty”.³

U ludów germańskich słowa *tið*, *tími* nie wynikały z poczucia dokładności i oznaczały raczej pory roku, okresy nieokreślonego trwania (dłuższe lub krótsze), a tylko czasem krótsze odcinki czasu — godziny. Równocześnie słowo *ár* miało podwójny zasadniczy sens: „rok”, „urodzaj”, „obfitość”. Rok, czas w ogóle — to nie jałowe trwanie, ale wypełnienie określoną konkretną treścią, każdorazowo odmienną, o każdorazowo określonej specyfice. Charakterystyczne, że pojęcia te wyrażały nie linearne ukierunkowanie czasu (z przeszłości poprzez terażniejszość w przyszłość), lecz raczej jego ruch okrężny: *tið* (por. ang. *tide*) oznacza przepływ morza, pogodę; ponieważ *ár* (ang. *year*, niem. *Jahr*) oznaczał „urodzaj”, także i to słowo wskazywało na okresową powtarzalność.

Barbarzyńcy uświadamiali sobie czas w sposób antropomorficzny, a wypełnienie czasu określało charakter jego przemijania. W tym względzie bardzo pouczająca okazuje się analiza staroislandzkiego słowa *öld*. Jego główne znaczenie to „czas”, „okres”. Nie jest to jednak czas chronologiczny, obejmujący pewną ilość porównywalnych co do długości odcinków. Czas określa przede wszystkim jego treść, ma on charakter kategorii moralnej. W islandzkiej pieśni eddycznej

Proroctwo wizjonerki (Völuspá), przedstawiającej mitologiczny obraz powstania i historii świata, przepowiedziane jest, że przed katastrofą

Bracia się zaczną wzajemnie mordować,
Z siostr syny zrodzone krwi wspólnej

niepomni!

Jest ciężko na świecie! Panuje rozpusta;
Czas siekier i mieczy; tarcze rozłupane;
Czas wilków i wichrów do świata upadku;
I człowiek nie szczędzi człowieka.⁴

Ów czas moralnego upadku określony jest terminami *sceggiöld* („czas siekier”), *scálmöld* („czas mieczy”), *vindöld* („czas wichrów”) i *vargöld* („czas wilków”). Ale słowo *öld* w pieśniach *Eddy Starszej* ma też inne znaczenie: „świat ludzi”, „ludzie”. W tymże *Proroctwie wizjonerki* wyliczanie karłów kończy się słowami: „ten wykaz... przetrwa wiecznie, dopóki żyją ludzie” (*meðan öld lifir*).⁵ Podobnie w *Słowach Wysokiego*, w *Grenlandzkich słowach Atlego* i w innych pieśniach eddycznych termin *öld* oznacza „ludzi”. Prawdopodobny jest tu związek słowa *öld* (ang. *old*, niem. *alt*) ze słowem *ala* (łac. *alere*) — „karmić”, „rodzić”, a to znowu wskazuje na ścisłą łączność pojęcia czasu z pojęciem życia organicznego.

Widocznie początkowo pojęcia „czas” i „świat ludzi” były sobie wewnątrznie bliskie, bowiem czas, według wyobrażeń dawnych Skandynawów, nie mija poza światem ludzi i jest nasycony ludzką treścią. Wynika to także z prologu *Heimskringli* Snorri Sturlusona. Historyk islandzki mówi o dwóch okresach, które przekształciły się w początek istnienia świata skandynawskiego, kiedy rządziła nim dynastia Ynglingów, wywodząca swój ród od Odyna. Pierwszy okres — „czas kremacji” (*brunaöld*): umarłych palono na stosach pogrzebowych razem z ich dobytkiem, a dla zachowania pamięci o zmarłym układano stos pamiątkowych kamieni. Po tym nastąpił nowy okres — „czas grobów” (*haugsöld*). „Ale długo jeszcze trwał wiek kremacji u Sweów i Normanów”, dodaje Snorri.⁶ Ten charakterystyczny stosunek

dwu epok, kiedy nowa epoka nakłada się jakby na starą i odtąd oba czasy współlistnieją, odsłania sens słowa *öld*: epoka, to nie chronologiczne przemijanie czasu, lecz jakościowo określony stan ludzi. Dlatego również zmiana epok zależy od ludzkich postępów. W *Sadze o Swerrem*, norweskim królu — uzurpatorze z końca XII — początku XIII w., przytoczone są słowa, jakie skierował do swych obułych w łapcie zwolenników: „Nastały dziwne czasy (*alldascipti mikit oc undarliga*), kiedy jeden człowiek zastąpił trzech: konunga, jarla i arcybiskupa; tym człowiekiem jestem ja.”⁷ Ścisła łączność pojęć czasu i rodzaju ludzkiego w świadomości barbarzyńców przejawia się również w etymologii słowa *veröld* (ang. *world*, ze staroang. *weoruld*), pochodzącego od *verr* (człowiek) i *öld*. Świat — to „czas ludzi”. Pojęcia czasu i życia łączą się tu w jedno. Dlatego też czas dla starożytnych Skandynawów nie jest pustą formą, ale ma swoje każdorazowo ściśle określone przymioty. Jeśli okres panowania któregoś króla norweskiego jest dobry, to w tym czasie urodzaje są wysokie, panuje spokój, mnoży się bydło, dobre są połowy ryb; czas panowania drugiego uważany jest za zły, jeśli w kraju są zamieszki, głód i nieurodzaj. Żeby mieć przychówek i dobre urodzaje, trzeba składać ofiary bogom, a podczas uczty pamiętać o libacji na ich cześć. Jak głosi legenda, której echa można znaleźć u wielu ludów, starożytni Sweowie złożyli w ofierze swego własnego wodza, kiedy czas okazał się dla nich niedobry.⁸ Możliwe że pierwotny sens składanej przez konunga ofiary *til árs* wcale nie dotyczył prośby o dobry urodzaj: bez tego rytualnego zabiegu nad przyszłością nowy rok w ogóle nie mógł nastąpić, i w wodzu widziano jego twórcę.⁹

O tym, że według wierzeń staroskandynawskich można wywrzeć wpływ na czas, świadczy opowiadanie Snorriego o konungu Aunie, który przedłużał własne życie, składając Odynowi w ofierze swoich synów: każda ofiara zapewniała mu dalsze dziesięć lat życia.¹⁰ Bogini Idunn przechowywała w naczyniu jabłko, a kiedy Asowie starzeli się, odgryzali po kawałku i natychmiast się odmładzali, „i tak będzie do skończenia świata”.¹¹

Fakt, że w społeczeństwach agrarnych czas regulowany był cyklicznością przyrody, określał nie tylko zależność człowieka od zmiany pór roku, ale także specyficzną strukturę jego świadomości. W przyrodzie nie ma rozwoju, jest on w każdym razie ukryty przed wzrokiem ludzi tego społeczeństwa. Dostrzegają oni w przyrodzie tylko regularne powtórzenia, ale nie są w stanie wyrwać się spod tyranii jej rytmicznego ruchu okrężnego i to odwieczne powracanie nie mogło nie znaleźć się w centrum życia duchowego, zarówno w starożytności jak i w średniowieczu. Nie zmiana, lecz powtórzenie stało się czynnikiem określającym ich świadomość i postępowanie. Oderwane, nigdy przedtem nie zdarzające się zjawiska nie miały dla nich samodzielnej wartości — za autentyczną rzeczywistość mogły być uznane tylko akty uświęcone tradycją, regularnie się powtarzające.¹² Archaiczne społeczeństwo negowało samodzielność i nowatorskie postępowanie. Normą, a nawet bohaterstwem było zachowywać się tak jak inni, postępować tak, jak to czynili ludzie od wieków. Tylko takie, zgodne z tradycją, postępowanie miało moralną wartość. Dlatego życie człowieka w tradycyjnym społeczeństwie polega na systematycznym powtarzaniu czynów, kiedyś już dokonanych przez kogoś innego. W tych warunkach nieuniknione jest wytworzenie się szablonu, wzorca postępowania, przypisywanego pierwszym ludziom, bóstwu, „bohaterowi kulturowemu”. Ludzie, powtarzający czynności legitymujące się niebiańskim, boskim rodowodem, łączą się w ten sposób z bóstwem, nadaje to autentyczności im samym i ich postępowaniu. Cała działalność ludzi, ich produkcyjne, społeczne, rodzinne, intymne życie nabiera sensu i sankcji tylko o tyle, o ile uczestniczą oni i postępują zgodnie z sakralnym, ustalonym na „początku czasów rytuałem”. Dlatego świecki czas pozbawiony jest swojej samoistności i autonomiczności, człowiek zaś jest odbiciem czasu mitologicznego. Dawało się to zauważyć szczególnie w okresach uroczystości, obchodów, nawiązujących bezpośrednio do mitu uosabiającego wzorzec postępowania. Mit był nie tylko opowiadany, ale odgrywany jako dramat rytualny i odpowiednio percypowany w całej swej nadrzędnej rze-

czywistości i napięciu. Odegranie mitu „wyłączało” czas świecki i przywracało czas mitologiczny.¹³

Świadomość „archaiczna” jest antyhistoryczna. Pamięć kolektywu o zdarzeniach rzeczywiście kiedyś istniejących zostaje z czasem przekształcona w mit, który pozbawia te wydarzenia ich indywidualnych cech i pozostawia tylko to, co odpowiada przyjętemu w miecie wzorcowi; wydarzenia zostają sprowadzone do kategorii, a osobowości — do archetypu. Nowe nie ma w tym systemie świadomości znaczenia, w nim szuka się jedynie powtórzenia czegoś już minionego, tego, co nawiązuje do początku czasów. Przy takim stosunku do czasu jesteśmy zmuszeni uznać jego „pozaczasowość”. Nie ma tu bowiem wyraźnego rozgraniczenia między minionym a współczesnym, jako że minionie wciąż od nowa odradza się i powraca, stając się realną treścią rzeczywistości. Jednakże współczesność, tracąc swoją samoistność, napełnia się zarazem głębszą, nieprzemijającą treścią, ponieważ komunikuje się ona bezpośrednio z przeszłością mitologiczną, która jest nie tylko przeszłością, czasem minionym, ale i wiecznotrwałym. Życie traci więc swój charakter przypadkowości i szybkiego przemijania, zostaje włączone do wieczności i nabiera wyższego sensu.

Istotnym aspektem czasu była rachuba pokoleń. Określając przynależność danej osoby do tego czy innego pokolenia albo ustalwszy ich kolejność otrzymywano w pełni zadowalające wyobrażenie o związku wydarzeń, biegu spraw i zasadności roszczeń prawnych. Pojęcie pokolenia przywracało uczucie żywej kontynuacji organicznych grup ludzkich, do których jednostka włączała się jako realny nosiciel związków łączących teraźniejszość z przeszłością i przekazujących je w przyszłość. I to właśnie wrażenie miało znacznie większy sens i wartość niż zwykłe odwołanie się do określonego punktu abstrakcyjnej skali chronologicznej. Jednakże rachuba według pokoleń była odbiciem lokalnego postrzegania i obliczania czasu. Taki rachunek przyjęty był w genealogiach, podaniach rodowych, sagach. Przy pomocy wyliczania przodków wyjaśniano nie ogólną chronologię ludu, plemienia, państwa, ale tylko związki dziedziczne w obrębie rodu, ro-

dziny, nie zawsze ustalając ich stosunek do upływu czasu poza zasięgiem kręgu pokrewieństwa.

Znaczenie tej formy stosunku do czasu, którą można by nazwać czasem rodowym albo rodzinnym, określał zazwyczaj introwertyczny charakter rodzinno-rodowych grup prowadzących odosobniony tryb życia i tylko zewnętrznie powiązanych ze sobą. W każdej chacie, osiedlu, wspólnocie czas mijał zgodnie z rytmem zmiany pokoleń i tych nielicznych i niezbyt zróżnicowanych wydarzeń, które wyciskały piętno na życiu grupy.¹⁴ Pokazują to wyraźnie sagi islandzkie. Punktami orientacyjnymi w czasie są w nich przede wszystkim *langfjedgatal* — wykazy przodków. Czasami wykaz ten obejmuje kilka pokoleń po linii wstępującej, w innych wypadkach autor powołuje się najwyżej na ojca albo na ojca i dziada. Wskazanie na to, że opisywane w sadze wydarzenia dokonały się w okresie panowania określonego króla norweskiego, podyktowane jest chęcią uściślenia okresu, o którym mowa, chronologicznego powiązania go z wypadkami „wielkiej historii”. Nawet tak „niehistoryczna” saga, jak *Saga o Hrafnkelu*, zaczyna się od dopasowania przesiedlenia ojca Hrafnkela do Islandii do czasów norweskiego króla Haralda Haarfagra, przy czym autor wylicza genealogię Haralda od pięciu pokoleń, chociaż była ona i tak wszystkim znana i dla toku dalszej opowieści nie miała żadnego znaczenia. W innych przypadkach powoływanie się na króla zmierzało do wykazania wpływu wydarzeń historycznych na losy bohaterów sagi (na przykład: zjednoczenie Norwegii przez Haralda i emigracja przodków bohaterów sagi; chrystianizacja i sytuacje konfliktowe, w jakich znaleźli się w związku z tym niektórzy Islandczycy). Punktami orientującymi w czasie mogły być w sagach również wydarzenia o lokalnym znaczeniu, jeżeli sięgały poziomu „czasu rodowego” i wystarczająco utrwaliły się w świadomości ludzi (nienawiść rodowa między rodzinami, zamordowanie jakiegoś Islandczyka, głośny proces na *altingu* itp.).

Kult przodków, posiadający ogromne znaczenie w życiu barbarzyńców, łączył się z ich stosunkiem do czasu. Przodek mógł jakby ponownie się narodzić

w osobie jednego ze swych potomków — w obrębie rodu przekazywano imiona, a wraz z nimi miały przenosić się wewnętrzne cechy ich dawnego właściciela.¹⁵ Przeszłość odradzała się, personifikując się w człowieku, który powtarzał charakter i postępowanie swego przodka. Dlatego groby i kurhany przodków umieszczano tuż obok siedzib żyjących: nie były to nawet dwa odrębne światy, ale jednolity świat, w którym przeszłość, terażniejszość i przyszłość znajdowały się tuż obok siebie i realnie współistniały ze sobą. Stąd wspomniana wyżej możliwość wywierania wpływu na bieg czasu, i to nie tylko terażniejszego, ale i przyszłego. W określonym sensie istnieje dla barbarzyńcy tylko czas terażniejszy, jest to jednak bardzo chłonna i obszerna terażniejszość, nie ograniczająca się do jednej chwili: zawiera ona w sobie i przeszłość, i przyszłość, i nie jest od nich oddzielona żadną wyraźną granicą. Zresztą, jeśli czas jest cykliczny i przeszłość powtarza się, to również czas przyszły jest nie czym innym jak odnawiającą się terażniejszością czy przeszłością. Wszystkie trzy czasy rozmieszczone są jakby w jednej płaszczyźnie.¹⁶ „Przestrzenne” pojmowanie czasu znalazło odbicie w najstarszych pokładach wielu języków, a większość pojęć czasowych miało pierwotnie znaczenie przestrzenne.¹⁷

Cofnąć się do dawnych czasów i wywierać wpływ na przyszły bieg wydarzeń można przy pomocy magii. Można przepowiadać przyszłość (jak to czyniła na przykład wieszczka-czarodziejka z najwspanialszej pieśni *Starszej Eddy*, głosząca zagładę i odrodzenie świata) i widzieć ją we śnie (prorocze sny odgrywają w sagach niepoślednią rolę), bowiem, jak już wykazano wyżej, czas dla świadomości barbarzyńcy nie był tylko pustym abstrakcyjnym trwaniem, czas — to samo życie ludzi i ulega zmianom jakościowym tylko wraz z nim. Czas — to współdziałanie ludzkich pokoleń zmieniających się i powracających na podobieństwo pór roku. Czas przyszły — to również los. Jedna z trzech norn, Urd (Urðr), mieszkających u stóp drzewa Yggdrasill, jest personifikacją losu, przyszłości tego, co powinno się zdarzyć (por. saskie *wurth*, anglosaskie *wyrd*, ang. *weird*).¹⁸

Czas jest równie realistyczny i uprzedmiotowiony jak i cały pozostały świat. Dlatego czas można porządkować i dzielić tak, jak to uczynili bogowie przy stworzeniu świata: stworzywszy niebo i ziemię, podzielili czas i ustanowili sposób jego liczenia.¹⁹ Czas można przepowiadać i zmieniać jego treść. Tak więc czas dla człowieka z epoki barbarzyństwa jest czymś całkowicie odmiennym niż dla nas: nie jest to forma istnienia świata, oderwana od rzeczy, ale konkretny uprzedmiotowiony żywioł, tkanina na warsztacie bogów, w której norny przecinają nici ludzkiego żywota.²⁰

Stwierdzona wyżej „pozaczasowość” odczuwania czasu przez barbarzyńców (pozaczasowość z punktu widzenia współczesnej świadomości, dla której charakterystyczne jest odczuwanie szybkiego i bezpowrotnego przemijania czasu i realność jednej tylko obecnej „doraźnej” chwili) była odbiciem swoistego dla nich szczególnego poczucia pełni bytu, jeszcze nie rozbitego przez skłonność do analizy myśli na poszczególne kategorie, oderwane od konkretnej treści. Czas i przestrzeń, w odczuciu barbarzyńców, to nie aprioryczne pojęcia istniejące poza i przed doświadczeniem — są one dane tylko w samym doświadczeniu i stanowią jego nieodłączną część, której nie można wyodrębnić z tkanki życia. Dlatego też czas jest nie tyle odczuwany, ile przeżywany.

Jak widzimy, dla barbarzyńcy czas jest zawsze czymś konkretnym i powiązanim z życiem. Przyrzędów do mierzenia czasu dobowego nie było, wystarczyło orientować się w położeniu słońca na niebie. Starożytny islandzki kodeks prawny *Grágás* (*Szara gęś*) zaleca rozpoczęcie rozprawy sądowej na allthingu w porze, kiedy słońce oświetla pole thingu, sędziowie powinni wejść na „skałę prawa”, póki promienie słoneczne padają na zachodnią część wąwozu. Całodzienny trud kończy się z chwilą, gdy słońce zaczyna chylić się w stronę horyzontu, ściślej — kiedy znajdzie się ono na wysokości oszczepu ustawionego na „średniej linii wysokości morza” (między skrajnymi liniami przypląwu i odpływu).²¹

Czas jest miernikiem odbytej drogi (liczba dni żeglugi okrętem lub wędrówki ładem). Dokładniejsze

określenie odległości nie było potrzebne. Przedstawienie samej drogi między poszczególnymi punktami zależne było od podróznego, który ją pokonuje. Nawet wtedy, kiedy wymieniane są jakieś miary długości drogi, okazuje się, że nie odpowiadają one jakiegokolwiek uznanej standardowej jednostce. Tak więc *röst*, tłumaczony niekiedy jako „mila”, oznaczał w rzeczywistości drogę między dwoma popasami (por. ang. *rest*). Droga ta faktycznie mogła być krótsza albo dłuższa, w zależności od wielu czynników. Wahania te były tak znaczne, że Skandynawowie rozróżniali „krótkie” i „długie” *rastir*. Tak więc, w świadomości starożytnego Skandynawa droga nie jest pustym pojęciem przestrzeni, ale zawsze przestrzenią konkretną, albo, mówiąc dokładniej, jest to poruszanie się ludzi w konkretnej dotykanej przestrzeni. Mówiąc o odległości między dwoma punktami, człowiek wyobraża sobie własne poruszanie się w czasie. Tak właśnie Norweg Ohthere, który z końcem IX wieku odwiedził Anglię, opowiadał jej królowi Alfredowi o odległościach w Skandynawii, wymieniając, ile dni trwała podróż morską między poszczególnymi jej częściami przy pomyślnym wietrze.²²

Mitologiczne (czy też mitopoetyckie) pojmowanie świata cechuje jakościowa niejednorodność zarówno czasu jak i przestrzeni: podobnie jak niektóre fragmenty przestrzeni są uświęcone, znajdują się pod szczególną opieką bogów (świątynie, groby, kurhany, miejsca zgromadzeń, domy poświęcone bogom), tak i codzienny powszedni czas przerywany jest chwilami czasu uświęconego, świątecznego.

Tak więc czas w społeczeństwie barbarzyńskim nie istnieje poza ludźmi i nie jest obojętny wobec ich życia i postępowania. Przeciwnie, czas jest w nich, dlatego też na bieg czasu, na jego charakter można wpływać. Czas jest to łańcuch ludzkich generacji. „Czas” i „rodzaj ludzki” określane są jednym i tym samym słowem, gdyż czas to jest właśnie życie pokoleń ludzkich. Aspekt wieczności był prawdopodobnie obcy świadomości barbarzyńców, którzy poznali go dopiero pod wpływem chrześcijaństwa.²³

Brak dokładności w obliczaniu czasu łączył się z dużym zainteresowaniem dla ustalenia faktów prze-

szłości i ich następstwa w czasie. Jest rzeczą symptomatyczną, że literatura skandynawska zaczyna się w formie historiografii: pierwsze księgi Islandczyków i Norwegów są utworami o treści historycznej. Na przykład, utwór pierwszego islandzkiego historyka Ari Thorgilssona — *Księga o Islandczykach* — jest pełen odnośników do wydarzeń z historii Europy, do których dopasowuje on fakty z wczesnej historii Islandii. Równoległe z chrześcijańską rachubą czasu — od narodzenia Chrystusa — Ari przyjmuje za punkt wyjścia datę zabójstwa angielskiego króla Edmunda Świętego, powołuje się także na pontyfikaty papieży rzymskich, na okres panowania króla krzyżowców, Baldwina, królów Norwegii i Szwecji, cesarzy bizantyjskich, patriarchy jerozolimskiego. Oprócz tego punktami chronologicznego odniesienia są okresy rządów islandzkich biskupów i głosicieli prawa. Jednakże, chcąc ustalić własną genealogię, Ari wyprowadza swój ród od Ynglingów, dynastii dawnych królów Szwecji i Norwegii i jej założycieli — pogańskich bogów Njorda i Freya. *Księga o Islandczykach* przepojona jest troską o chronologiczną dokładność.²⁴ Odrębny rozdział poświęcony jest reformie kalendarza islandzkiego. Według słów Ariego, Islandczycy obecni na allthingu, na którym przeprowadzono wspomnianą reformę, wykazali dla niej wiele zainteresowania.²⁵ A jednak, mimo tej żywej uwagi, jaką Ari poświęcał sprawom chronologii, wypada stwierdzić, że opierał się on w głównej mierze na własnej pamięci i wspomnieniach swoich poprzedników. O Thorkelu Gellisonie, do którego autorytetu odwołuje się przy ustalaniu daty początków zasiedlenia Islandii, Ari pisze: „Siegał on pamięcią daleko wstecz.”

Wiele wskazań o czasie i o chronologicznych powiązaniach znajdujemy też w rodowych sagach islandzkich. Brak w nich jednak prawie zupełnie bezspornych danych o czasie trwania opisywanych wydarzeń — przeważnie jest on nieokreślony i niejednokrotnie trudno jest stwierdzić, ile lat dzieli jedno wydarzenie od drugiego. Rozwinięte na pozór poczucie czasu autorów sag idzie w parze z niedokładnym określeniem czasu i z chaotyczną wewnętrzną chronologią sagi.²⁶

Przechodzeniu od pogaństwa do chrześcijaństwa

towarzyszyła istotna przebudowa całej struktury czasowych wyobrażeń średniowiecznej Europy. Archaiczne pojmowanie czasu zostało jednak nie tyle wykorzenione, ile odepchnięte na plan drugi, utworzyło jak gdyby „dolną” warstwę świadomości ludowej. Kalendarz pogański, odzwierciedlający rytm przyrody, został przysposobiony do potrzeb chrześcijańskiej liturgii. Święta kościelne, oznaczające momenty zwrotne rocznego cyklu, genezą sięgały jeszcze okresu pogańskiego. Czas rolniczy był równocześnie czasem liturgicznym. Rok, który w różnych krajach zaczynał się w innym czasie: od Bożego Narodzenia, od Wielkiego Tygodnia, od Zwiastowania, był dzielony świętami przypominającymi wydarzenia z życia Chrystusa i dniami świętych. Odpowiednio do tego rachubę czasu prowadzono według liczby tygodni przed lub po Bożym Narodzeniu, itp. Teologowie długo przeciwstawiali się liczeniu Nowego Roku od 1 stycznia, jako że w dniu tym przypadało święto pogańskie; zarazem był to dzień obrzezania Chrystusa.

Doba dzieliła się nie na równe co do wielkości godziny, ale na godziny dnia i godziny nocy — pierwsze liczono od wschodu słońca do jego zachodu, drugie — od zachodu do wschodu, stąd latem godziny dnia były dłuższe od godzin nocy, zimą zaś — odwrotnie. Do XIII—XIV wieku instrumenty służące do mierzenia czasu były rzadkością, przedmiotem zbytku. Nie zawsze dysponowali nimi nawet uczeni. Anglik Walcher z Malvern, badający ruchy ciał niebieskich, utyskiwał na to, że w dokładniejszym zbadaniu zaćmienia księżyca w 1091 roku przeszkodził mu brak zegara.²⁷ Typowymi dla średniowiecza europejskiego zegarami były zegary słoneczne (greckie *gnomon*), zegary piaskowe albo klepsydry, zegary wodne. Zegary słoneczne były jednak przydatne tylko w czasie jasnej pogody, a klepsydry długo stanowiły rzadkość, były raczej zabawką, przedmiotem luksusu niż instrumentem służącym do mierzenia czasu. Jeśli nie udawało się ustalić czasu według położenia słońca, określano go biorąc za podstawę spalanie łuczywa, świecy lub oliwy w kaganku. Jak dalece powolny był postęp w sposobie określania czasu, widać choćby z tego, że stosowanie dla tego celu świec,

zanotowane u schyłku IX wieku za panowania angielskiego króla Alfreda (w podróżach po kraju woził on ze sobą świece równej długości i kazał je zapalać, jedną po drugiej), kontynuowano jeszcze we Francji za Ludwika IX (XIII wiek) i Karola V (XIV wiek). Mnisi orientowali się w czasie na podstawie przeczytanych stron Pisma świętego albo według liczby psalmów odmówionych między jedną a drugą obserwacją nieba. Na każdą godzinę dnia i nocy przewidziane były specjalne modły i suplikacje. Przeważająca część społeczeństwa orientowała się w porze dnia czy nocy głównie na podstawie bicia dzwonów kościelnych, regularnie wzywających na jutrznię i do innych służb. Doba dzieliła się na szereg odcinków — godziny kanoniczne (*horae canonicae*); zazwyczaj było ich siedem i były one wyznaczane biciem zegara kościelnego.²⁸ W ten sposób przemijanie czasu znajdowało się pod kontrolą duchowieństwa. Fantastyczną, utrzymaną w duchu średniowiecza, ale na swój sposób znamioną etymologią słowa *campana* (dzwon) dał z początkiem XIII wieku Jean de Garland: „*Campane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas*” („Dzwony nazwę swoją otrzymały od wieśniaków, którzy mieszkają na wsi [*in campo*] i godziny odróżnić potrafią tylko po biciu dzwonów”).²⁹ Średniowieczni ludzie rozróżniali czas przeważnie nie wizualnie, ale według dźwięków.

Rozróżniano więc „dzwon żniwny”, „dzwon do gaszenia pożaru”, „dzwon na wypędzanie bydła na pastwisko”. Całe życie mieszkańców było regulowane biciem dzwonów, przystosowane do rytmu czasu kościelnego. Aby łatwiej wyobrazić sobie, jak bardzo przybliżone było określanie czasu w średniowieczu, wystarczy zacytować przypadek, który wydarzył się w Mons w końcu XII wieku. Jak opowiada kronikarz, na rozprawę sądową, wyznaczoną o świcie, przybył tylko przedstawiciel jednej ze stron. Odczekawszy na próżno czas jakiś na przeciwnika, przybyły zażądał od sędziów wydania orzeczenia stwierdzającego, że to on wygrał sprawę, jako że druga strona nie stawiała się na rozprawę w ustalonym czasie. W tym celu konieczne było stwierdzenie, że rzeczywiście minęła już godzina dzie-

wiąta, toteż urzędnicy musieli zwrócić się do księdza, który lepiej orientował się w godzinach.³⁰

Ponieważ tempo życia i podstawowych zajęć ludzi zależało od rytmu przyrody, nie było warunków na wykształcenie się stałej potrzeby znajomości dokładnego czasu i zwykły podział dnia na części całkowicie wystarczał. Minuta, jako odcinek czasu i integralna część godziny, nie była postrzegana. Nawet po skonstruowaniu i rozpowszechnieniu w Europie zegarów mechanicznych długo jeszcze nie miały one wskazówki minutowej.

Paradoksalny kontrast z niedokładnością mierzenia czasu i niezdolnością uchwycenia stosunkowo krótkich jego odstępów tworzyły, wymieniane przez uczonych średniowiecznych, czysto wyrozumowane, w żadnym względzie nie związane z doświadczeniem i wynikające z dążenia do scholastycznej systematyzacji i skrajnej detalizacji — pojęcia stopniowania czasu. Honoriusz z Augustodunum (XII wiek) wyróżnia krańcowo drobne części godziny: składa się ona z 4 „punktów”, 10 „minut”, 15 „części”, 40 „momentów”, 60 „znamion” i 22 560 „atomów”. Chociaż więc „minutę” uważa on za „mały odstęp w czasie” (*minutus* oznacza właśnie „umniejszony”, „małeńki”), to Honoriusz przyznaje dalej za Izydorem z Sewilli, że „granica wszelkiej rzeczy” jest godzina (*Hora est terminus cuiusque rei*).³¹ Taki sposób atomizacji czasu, wywodzący się jeszcze od Lukrecjusza, wiąże się z pojmowaniem czasu jako rzeczywistości tego samego rodzaju co rzeczy: średniowieczni autorzy upodabniali „atomy czasu” do „atomów ciała” i „atomów liczby”; porównanie nurtu czasu z nurtem wody nie było dla nich, tak jak dla nas, zwykłą metaforą. Podstawowymi kategoriami czasu w średniowieczu jest więc rok, pora roku, miesiąc, dzień, a nie godzina ani tym bardziej minuta. Czas średniowieczny jest przeważnie długotrwały, powolny, epicki.

Kalendarz rolniczy i rozkład doby zmieniały się, oczywiście, zależnie od regionu. Nie trzeba też podkreślać, że czas człowieka średniowiecznego to czas lokalny — w każdej miejscowości był on postrzegany jako coś samodzielnego, obowiązującego tylko tutaj i całkowicie niezgodnego z czasem innych miejsc.

Czas wiejski jest czasem naturalnym, a nie czasem zdarzeń i dlatego dokładne pomiary nie są mu potrzebne ani im nie podlega. Jest to czas ludzi, którzy nie opanowali przyrody, lecz podporządkowali się jej rytymowi. Typowe dla świadomości ludzi tamtej epoki kontrasty znajdowały również wyraz w postrzeganiu zasadniczych części cyklu dobowego. Noc była czasem niebezpieczeństw i strachów, zjawisk nadprzyrodzonych, demonów i innych ciemnych i niezrozumiałych sił. W świadomości Germanów noc odgrywała dużą rolę, i liczyli oni doby według „nocy”. Przepęstwo dokonane pod osłoną nocy karane było szczególnie surowo. Chrześcijaństwo próbowało zwalczyć wyobrażenia o nocy jako porze panowania diabła. Chrystus narodził się w nocy po to, żeby przynieść światło prawdy tym, którzy tułają się błądząc w mroku. Światło dnia miało rozpędzać strachy zrodzone w mroku nocnym. A jednak na przestrzeni całego średniowiecza noc nie przestała być symbolem zła i grzechu, jeśli bowiem chrześcijańskie nieszpory miały napełnić dusze wiernych błogością i myśla o bliskości Boga, to i diabeł stawał się bliższy i niebezpieczniejszy pod osłoną ciemności. Przeciwstawienie dnia i nocy to przeciwstawienie życia i śmierci: „dzień Pan przeznaczył dla żywych, noc — dla umarłych” (Thietmar z Merseburga). Taką samą ocenę zdobyło inne przeciwieństwo: lato i zima. Wszystkie te przeciwstawienia miały etyczne i sakralne zabarwienie.

Były dni uważane za szczególnie szczęśliwe do rozpoczęcia pewnych spraw, inne były niepomyślne. Aż do czasów nowożytnych przetrwała też wiara w związek losów ludzkich ze znakami zodiaku, od ich położenia na nieboskłonie zależała jakość czasu; toteż znajomość kalendarza księżycowego była niezbędną dla skutecznego zajmowania się magią.

Kalendarz, wielokrotnie na przestrzeni całego średniowiecza przedstawiany w miniaturach książkowych, w reliefach na ścianach kościołów i katedr, na freskach, w traktatach naukowych i w poezji — to przeważnie kalendarz rolniczy: każdy miesiąc cechowały określone roboty wiejskie. Ten typ kalendarza, zapożyczony przez średniowiecze z antyku, nie we wszystkim jednak naśladował pierwowzór. Podczas gdy przedstawienia mie-

sięcy antycznych stanowiły symbole astronomiczne w połączeniu z pasywnymi postaciami ludzkimi, to we wczesnym średniowieczu wykształca się na Zachodzie system przedstawiający prace miesięczne, upersonifikowane aktywnie działającymi ludźmi; nie są to już abstrakcyjne alegorie, lecz „prace” miesięcy.³² W efekcie powstał nowy w swojej wymowie *genre* — ziemską działalność człowieka dokonuje się w obliczu świata niebieskiego i włącza się jak gdyby w jednolity harmonijny rytm przyrody w jej średniowieczno-chrześcijańskim rozumieniu.

Średniowieczne kalendarze rolnicze regulowały również terminy ściągania z chłopów rent i powinności feudalnych. Katastry podatkowe, polipytki i kartulacje systematycznie wspominają o ważniejszych świętach, stanowiących moment rozpoczęcia czy zakończenia oddawania czynszów, orki i żniw. W świadomości chłopów i właścicieli ziemskich daty te zawierały całkowicie jasne treści socjalne: w tych właśnie momentach uwidaczniał się produkcyjny stosunek eksploatacji senioralnej.

Czas związany ze stosunkami rodowymi, zajmujący dominujące miejsce w świadomości ludzi w epoce barbarzyństwa, zachowuje swoje znaczenie również w uformowanym społeczeństwie feudalnym. Feudalni seniorowie troszczyli się o własne genealogie, wywodząc swoje rody od dalekich, często legendarnych albo półlegendarnych, znakomitych i sławnych przodków. Umocnienie prestiżu rodziny przez odwołanie się do starożytnego jej pochodzenia odsłania stosunek klasy panującej do pojęcia czasu: potężnym, znakomitym, wpływowym w średniowieczu jest ten człowiek, za którym stoją liczne pokolenia, w którym zagęścił się czas rodu, będący zarazem czasem historii. Historia w średniowieczu jest historią starych feudalnych rodów i dynastii. Nieprzypadkowo w średniowieczu słowo *geste* po francusku znaczyło zarówno „historia” (historia, dzieje czynów), jak i „znakomity ród”, „bohaterski ród”.

Ludzie średniowieczni, dosyć beztroscy przy określaniu dokładnego czasu, przejawiali ogromne zainteresowanie dla chronologii. Głównymi gatunkami opo-

wieści historycznej średniowiecza są roczniki, chronografie, doroczny zapis zasługujących na uwagę (z ówczesnego punktu widzenia) zjawisk historycznych. Kronikarze próbowali uzgodnić między sobą okresy panowania i pontyfikaty. Powstało wiele prac pomagających w ustaleniu okresów historycznych, a niektórych kronikarzy uważano za specjalistów od uściślenia czasu panowania królów, biskupów albo czasu dokonania się ważnych wydarzeń przeszłości. W utworach Izydora z Sewilli (*Originum sive Ethymologiarum libri XX*) i Bedy Venerabilis (*Liber de temporibus, De temporum ratione*) rozpatrywane są wszystkie jednostki czasu, począwszy od godziny i dnia, do roku i er świata (*aetates mundi*). Zainteresowanie czasem i jego pomiarem przejawiało się we wczesnym średniowieczu również w układaniu cykli wielkanocnych (na równi ze stałym kalendarzem liczonym w stosunku do Bożego Narodzenia, funkcjonował kalendarz ruchomych świąt kościelnych — ich terminy ustalano w zależności od daty Wielkanocy). Równocześnie ogromna liczba dokumentów z tego okresu nie ma daty i historycy muszą sobie łączyć głowy nad ustaleniem czasu ich sporządzenia.

Czasu królestw ziemskich i następujących kolejno jedno po drugim wydarzeń nie traktowano ani jako czas jedyny, ani jako czas rzeczywisty. Na równi z ziemskim, świeckim czasem istniał czas sakralny i tylko on był jedynie rzeczywisty. Kategoria boskiego archetypu, określająca zachowanie i świadomość ludzi dawnych społeczeństw, pozostaje centralną w postrzeganiu świata również w średniowiecznym chrześcijaństwie. Bohaterów i wydarzenia Starego i Nowego Testamentu cechuje realizm szczególnego rodzaju. Czas biblijny jest nieprzemijający, jest wartością bezwzględną. Wraz z aktem odkupienia, dokonany przez Chrystusa, czas osiągnął szczególną dwoistość: czas jest „bliski” albo już się „dopełnił”, czas osiągnął „pełnię”, nastąpił „ostatni okres” albo „koniec wieków” — królestwo boże już istnieje, ale równocześnie z tym czas jeszcze się nie dokonał i królestwo boże jest dla ludzi ostatnią ucieczką, celem, do którego osiągnięcia powinni dążyć.

Czas w chrześcijaństwie i czas w pogaństwie zasadniczo różnią się od siebie. Czas pogański uświadamiano

sobie wyłącznie w formie mitu, rytuału, zmiany pór roku i pokoleń, podczas gdy w społeczeństwie średnio-wiecznym kategoria czasu mitologicznego, sakralnego („historia objawienia”) współlistnieje z kategorią ziemskiego, świeckiego czasu i obie te kategorie łączą się w kategorię czasu historycznego („historia zbawienia”). Czas historyczny podporządkowany jest czasowi sakralnemu, ale nie roztopia się w nim: mit chrześcijański dostarcza swego rodzaju kryterium określania czasu historycznego i oceny jego sensu.

Zerwawszy z cyklicznością pogańskiego widzenia świata, chrześcijaństwo przejęło ze Starego Testamentu przeżywanie czasu jako proces eschatologiczny, intensywne wyczekiwanie wielkiego wydarzenia rozstrzygającego historię — nadejścia Mesjasza. W przeciwieństwie do tego Nowy Testament, dzieląc eschatologię starotestamentową, przekształcił to wyobrażenie i określił całkiem nowy sposób pojmowania czasu.

Po pierwsze, w chrześcijańskim widzeniu świata pojmowanie czasu było oderwane od pojmowania wieczności, która w innych starożytnych systemach światopoglądowych pochłaniała i podporządkowywała sobie czas ziemski. Wieczności nie można zmierzyć odcinkami czasu. Jest ona atrybutem Boga, czas natomiast został stworzony i ma początek i koniec, które ograniczają długotrwałość ludzkiej historii. Czas ziemski jest współzależny z wiecznością i w określonych decydujących momentach ludzkiej historii „wdziera się” jakby w wieczność. Chrześcijanin dąży do tego, aby z czasu ziemskiego padło przejść do przybytku wiecznej szczęśliwości czekającej wybrańców bożych.

Po drugie, czas historyczny nabiera określonej struktury, dzieląc się wyraźnie — zarówno ilościowo jak i jakościowo — na dwie główne epoki: przed i po narodzeniu Chrystusa. Historia toczy się od aktu boskiego tworzenia do Sądu Ostatecznego. W centrum historii znajduje się decydujący, określający jej bieg, sakramentalny fakt, nadający jej nowy sens i przesądający cały jej dalszy rozwój — przyście i śmierć Chrystusa. Historia starotestamentowa jest, jak się okazuje, okresem przygotowującym nadejście Chrystusa, późniejsza historia jest już tylko wynikiem jego

ucieleśnienia i męki. Jest to wydarzenie niepowtarzalne i unikalne w swej doniosłości.³³

Tak więc nowy sposób odczuwania czasu opiera się na trzech określających momentach: początku, kulminacji i zakończenia życia rodu ludzkiego. Czas staje się czasem wektorowym, linearnym i nieodwracalnym. Chrześcijański sposób orientowania się w czasie różni się zarówno od antycznej orientacji na samą tylko przeszłość, jak i od mesjanistycznej, profetycznej, nakierowanej w przyszłość, charakterystycznej dla judeostarotestamentowej koncepcji czasu — chrześcijańskie pojmowanie czasu przydaje znaczenia również przeszłości, ponieważ tragedia z Nowego Testamentu już się dokonała, i przyszłości, która niesie nagrodę. Właśnie obecność tych węzłowych punktów w czasie z niezwykłą siłą „prostuje” go, „rozciąga” w linię i równocześnie tworzy silną więź czasów, nadając historii uporządkowany i jedynie możliwy (w ramach tego światopoglądu) immanentny plan jej odsłaniania się. Wypada jednak zauważyć, że mimo swojej wektorowości czas w chrześcijaństwie nie wyzbył się cykliczności; w sposób zasadniczy zmieniło się tylko jej pojmowanie. I rzeczywiście, skoro czas został oddzielony od wieczności, to przy rozpatrywaniu odcinków ziemskiej historii objawia się on człowiekowi w postaci linearnej kolejności — ale ta sama historia ziemska, ujęta jako całość, w ramach zakreślonych przez stworzenie świata i jego koniec, stanowi skończony cykl: człowiek i świat wracają do Stwórcy, czas wraca do wieczności.

Czas historyczny w chrześcijaństwie jest udramatyzowany. Początek dramatu stanowi pierwszy swobodny krok człowieka — grzech pierworodny Adama. Z nim związane jest przyście Chrystusa, zesłanego przez Boga dla zbawienia ludzkości. Nagroda następuje u kresu ziemskiego żywota. Pojmowanie ziemskiej historii jako historii zbawienia ludzkości nadawało jej nowe wymiary. Życie ludzkie rozwija się początkowo w dwóch kontekstach czasowych: w kontekście empirycznych przemijających wydarzeń ziemskiego bytu i aspekcie spełniania się wyroków boskich. Tak więc człowiek jest uczestnikiem powszechnego dramatu, w trakcie którego rozstrzygają się zarówno losy świata, jak i losy jego

własnej duszy. Świadomość ta nadawała specyficzne zabarwienie stosunkowi do świata ludzi średniowiecznych, odczuwających swój duchowy współdział w historii.

Dramatyzm uświadamiania sobie czasu w chrześcijaństwie opiera się na dualistycznym stosunku do świata i historii. Życie ziemskie i cała historia jest areną walki między dobrem i złem. Nie są to jednak bezosobowe kosmiczne siły — tkwią one w samym człowieku, i dla zwycięstwa dobra zarówno w duszy ludzkiej, jak i w historii, niezbędna jest wolna dobra wola człowieka. Z faktu uznania, że człowiek dysponuje wewnętrznym wolnym wyborem, wynika właśnie nieodłączny dramatyzm chrześcijańskiego postrzegania czasu i historii. Życie ziemskie z jego przemijającymi radościami i troskami nie jest samoistne i sensu nabiera dopiero po włączeniu do sakramentalnej historii zbawienia rodu ludzkiego. Dlatego przeszłość i przyszłość posiada większą wartość niż terażniejszość — czas nie trwa i przemijający. Podobny stosunek do bieżących wydarzeń terażniejszości cechuje świadomość mitologiczną, która widzi w nich tylko odbicie pierwotnych wzorców, powtórzenie boskiego archetypu. Ale mitologiczny jest również sam światopogląd chrześcijański, z tą jednakże zasadniczą różnicą od pogańskich „naturalnych” mitologii, że mit chrześcijański jest mitem historycznym, który nie roztopia ziemskiej historii w grze prawd pozazmysłowych, a tworzy ze świętego i ziemskiego specyficzny dualistyczny obraz rozwoju historycznego. Dlatego też możliwe jest stworzenie w ramach światopoglądu historycznego filozofii historii i pojmowanie czasu jako nieodwracalnej historycznej ciągłości.

U początków chrześcijańskiej filozofii historii znajduje się św. Augustyn. Uzasadniając nową koncepcję czasu, odrzucił Augustyn system cykliczny starożytnych. Helleńska forma postrzegania czasu nie uznaje żadnych „przed” i „po”, wszystko powtarza się w „wielkim roku” pitagorejczyków, i podobnie jak Platon nauczał swoich uczniów w Akademii w Atenach w określonym roku, tak samo niezliczoną ilość wieków wstecz periodycznie powtarzał się tenże Platon, ta sama szkoła

i to samo miasto. Cykliczność wyklucza ukierunkowanie czasu i nie zna ostatecznego kresu historii. Jedynie eschatologia Starego Testamentu dała podwaliny chrześcijańskiemu sposobowi pojmowania czasu, opierającemu się na unikalności i niepowtarzalności zdarzeń. Nauka o czasie określonym jest „fałszywa” i obca wierze chrześcijańskiej, ponieważ neguje ona jedyne pojawienie się Syna Bożego i czyni niemożliwym ostateczne zbawienie człowieka. Św. Augustyn miał przy tym na uwadze przede wszystkim naukę wczesnochrześcijańskiego myśliciela Orygenesesa, który próbował pogodzić światopogląd chrześcijański z antycznymi wyobrażeniami o powtarzających się powrotach dawno minionego czasu (tak zwane *apokatastasis*). Św. Augustyn przeciwstawia tej hipotezie „potępionych” „prawdziwą i prostą drogę” według Boga. Dzięki ingerencji boskiej „pójdziemy prostą ścieżką zdrowej nauki”.³⁴

„Czymże więc jest czas?” — oto pytanie, z którym boryka się jego myśl. My rozumiemy, co to jest, kiedy mówimy o czasie albo słyszymy o nim od innych. „Jeżeli mnie nikt o to nie pyta, wiem; gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem.”³⁵ Tajemnica czasu jest niepojęta i można tylko prosić Boga, aby udzielił nam daru rozumienia tych zjawisk „tak pospolitych, a tak tajemnych, bym mógł w nie wnikać”. „Mówimy: czas i czas (*tempus et tempus*), czasy i czasy (*tempora et tempora*)... Są to rzeczy bardzo jasne i bardzo pospolite, a z drugiej strony bardzo głębokie i nowe jest ich rozbiernie.”³⁶ Czas jest rozciągnięty, nie jest jednak słuszne mierzenie go ruchem ciał niebieskich, przecież nieprzypadkowo, kiedy na prośbę Jozuego Bóg zatrzymał słońce, żeby bitwa mogła się zakończyć tego samego dnia, czas nie przestał płynąć. Tak więc, czas nie jest ruchem ciał, chociaż poruszają się one w czasie.

Umiejętność mierzenia upływającego czasu dana jest duszy ludzkiej i tylko w duszy zachowują się formy postrzegania przeszłego, terażniejszego i przyszłego czasu; w uprzedmiotowionej zaś rzeczywistości form tych nie ma. „W tobie, umyśle, mierzę czasy... Mierzę wrażenie, które rzeczy przemijające w tobie pozostawiają; to wrażenie jako obecne mierzę, nie rzeczy, które przeszły; wrażenie mierzę, gdy mierzę czasy.”³⁷ Do

postrzegania przeszłości dysponujemy pamięcią, terażniejszość uprzytomniamy sobie przez percepcję, dla przyszłości zaś istnieje nadzieja i oczekiwanie.³⁸

Św. Augustyn nie podziela arystotelesowskiego punktu widzenia uznającego obiektywność czasu jako miary ruchu. Czas człowieka radykalnie różni się od następujących po sobie momentów tworzących czas fizyczny. Czas antropologiczny, według św. Augustyna, to wewnętrzna rzeczywistość i tylko duch może jej doznawać. Ogarniając przeczuciem przyszłość i pamięcią przeszłość i włączając jedno i drugie do terażniejszego życia człowieka, dusza „rozszerza się”, „napęla”. Nie jest to jednak rozszerzenie ilościowe, *distentio*, jest to życiowa aktywność ludzkiego ducha.

Świat zmieniających się rzeczy trwa w czasie; Bóg jest jednak ponad wszelkim czasem i przebywa poza nim w wieczności, w porównaniu z którą czas nawet najdłużej trwający jest niczym.³⁹ Stosunek między czasem i wiecznością trudno sobie uprzytomnić, dlatego że człowiek przyzwyczał się myśleć o wieczności w kategoriach czasowych, chociaż w wieczności nie ma następstwa w czasie; wieczność wyprzedza czas jako jego przyczyna; czas, podobnie jak i przestrzeń, należy do świata stworzonego. Ten punkt widzenia przyjęli wszyscy średniowieczni myśliciele. Honoriusz z Augustodunum w ślad za Janem Szkotem Eriugeną dzieli naturę na cztery rodzaje: rodzaj pierwszy — ta, która tworzy i nie jest stworzona, to znaczy Bóg; rodzaj drugi — ta, która tworzy i jest stworzona, to znaczy idee, praprzyczyny; rodzaj trzeci — nie tworząca, ale tworzona natura, to znaczy określone w czasie istoty, poznawalne w przestrzeni i czasie (*generatio temporalium, que locis et temporibus cognoscitur*); rodzaj czwarty — nie tworząca i nie tworzona natura, koniec i cel wszystkiego, a więc znowu Bóg, do którego wszystko powraca i na którym wszystko się kończy.⁴⁰ Tak więc, czas i przestrzeń cechują świat ziemski i same zostały stworzone przez Boga; mają one charakter przemijający, albowiem, jak powiada św. Augustyn, Trójca Święta, której nie cechują ani czas, ani przestrzeń, wprawia w ruch swoje twory w czasie i przestrzeni. Należy dostrzec różnicę (w neoplatońskim sensie) między za-

powiadanym Czasem i Przestrzenią, praiściejącymi w Słowie Bożym, zanim Bóg zrealizował je w stworzonym świecie, a ziemskimi przemijającymi czasami i miejscami.

Nauka św. Augustyna o czasie rozmija się nie tylko z poglądami Arystotelesa, ale i z rozumieniem czasu przez Platona. Zgodnie z Platonem, czas jest nieskończony i w tym względzie podobny do wieczności; dlatego sam czas prowadzi człowieka do wieczności. Św. Augustyn natomiast, który przekształcił platońskie idee w myśli Boga, wyraźnie rozgranicza czas przeżywanego wydarzenia i boską wieczność. Poglądy św. Augustyna są nieco bardziej zbliżone do neoplatonizmu. Plotyn uczył, że człowiek powinien wznieść się od czasu ku wieczności. Ale czas Plotyna jest substancjonalny i metafizyczny, podczas gdy św. Augustyn przekształca pojęcie czasu w wewnętrzny psychologiczny stan człowieka.⁴¹

Augustiańska filozofia czasu idealnie pasowała do ogólnych założeń chrześcijaństwa, wysuwającego na plan pierwszy życie duszy i jej zbawienie. Czas ziemski, postrzegany i przeżywany przez ludzkiego ducha, objawia się w nauce św. Augustyna jako nieodłączny jego parametr. Podkreślając szybkie mijanie i nieodwracalność czasu ziemskiego na tle pozazmysłowej wieczności, św. Augustyn naszkicował ów filozoficzny kadr, w którym rozpatruje on historię ludzkości. W przeciwieństwie do zwolenników idei postępu w ziemskiej historii (Tertuliana, Orygenes, Euzebiusza), utrzymujących, że utworzenie i rozszerzenie *Pax Romana* przygotowuje zwycięstwo dzieła Chrystusa, św. Augustyn formułuje naukę o nieprzejeźdźnym przeciwieństwie między „państwem ziemskim” i „państwem bożym”. „Państwo boże” to niewidzialna duchowa społeczność chrześcijan, której widocznym ucieleśnieniem jest wieczny Kościół, zaś „państwo ziemskie” jest państwem przemijającym, skazanym na zagładę. Oba państwa dążą każde swoją drogą, i jeśli postęp państwa bożego tkwi w stopniowym odkrywaniu prawdy bożej, to w ludzkich sprawach postępu brak. W terażniejszości, podobnie jak w przeszłości i w przyszłości, ludzie przeżywali, przeżywają i będą przeżywać wielkie nieszczęścia i katalizmy. Teza ta znalazła dalsze rozwinięcie w dziele

ucznią św. Augustyna, Orozjusza (*Historiarum libri VII adversus paganos*), który zgromadził liczne przykłady przepełniających całą historię wojen, epidemii, głodu, trzęsień ziemi, morderstw, przestępstw. W poglądach św. Augustyna pesymizm, wynikający z obserwacji bieżącego przemijającego ziemskiego życia, przeplata się z optymizmem, którego rękojmią jest nadzieja niebiańskiej szczęśliwości. Ten niezwalczony dualizm wpływa z samej natury sił określających bieg historii: „Obydwie te rzeczy płyną jakoby jednym prądem, jednym strumieniem poprzez rodzaj ludzki: zło zaciągamy od rodzica naszego [Adama], dobro zlewa na nas Twórcą nasz.”⁴² Ambiwalentność czasu, z którego wpływem równocześnie wzrasta grzeszność rodzaju ludzkiego i pogłębia się znajomość Boga, przydaje historii, jak rozumował św. Augustyn, tragicznego charakteru. Ludziom nie dana jest wiedza o tym, kiedy skończy się historia, ale „jeśli Sędzia odsuwa nasze zbawienie, czyni to z miłości, a nie z obojętności, z rozmysłu, a nie na skutek bezsilności; mógłby On, gdyby tego zapragnął, zjawić się w tej chwili, ale czeka, aby los nasz dopełnił się do ostatka”.⁴³

W odróżnieniu od nauki pierwszych autorów chrześcijańskich, przepowiadających — w ślad za Ewangelią, Apokalipsą i apostołami — rychłe drugie nadejście Zbawiciela i, co za tym idzie, zakończenie ludzkiej historii i wpływu czasu, św. Augustyn, powołując się na niezdolność człowieka do odgadnięcia terminów zakreślonych przez boską myśl, podkreślał obowiązek spadający na każdego chrześcijanina, takiego kierowania swoim postępowaniem, aby w każdej chwili był gotów stanąć przed Sądem Ostatecznym. Dramat zbawienia to najważniejsza sprawa, na której winna skupić się cała uwaga wiernych.

Tym samym założył św. Augustyn podwaliny teologicznej filozofii historii. Każdy akt boskiej ingerencji w życie człowieka stanowi moment historyczny i fakty historyczne nabierają w ten sposób wartości religijnej. Sens historii tkwi w odkrywaniu Boga. W ten sposób, zapożyczony z judaizmu koncepcję linearnego i nieprzerwanego trwającego czasu, chrześcijaństwo stworzyło swój własny sposób organizacji czasu w stosunku do

głównych wydarzeń historycznych. Historia podzieliła się na dwie części: przed i po ucieleśnieniu się Chrystusa.

Podporządkowawszy historię ziemską historii zbawienia, odkrył św. Augustyn jedność posuwania się rodzaju ludzkiego w czasie. Dotychczasowa historia zmieniła się w historię świata przepojoną jedynym sensem i kierowaną transcendentálną ideą. Tradycyjnym gatunkiem uprawianym przez historiografię średniowieczną była kronika świata, zaczynająca się od powtórzenia biblijnej Księgi Rodzaju. Ta tradycyjna forma pozwała kronikarzowi włączyć historię własnych czasów do uniwersalnej całości.⁴⁴ Historycy nie zawsze jednak przerywali swoją opowieść na współczesnych im wydarzeniach: w takiej postaci była to historia niedokończona i sens jej nie mógł być wydobyty w pełni. Dlatego Otton z Freisingu, doprowadziwszy wykład do połowy XII wieku, dołączył doń opis Sądu Ostatecznego. Historia rzeczywista, według wyrażenia św. Augustyna, zmierza bardziej „do przepowiadania przyszłości, niż opowiadania przeszłości”.⁴⁵

Idee św. Augustyna określiły na długo zasady średniowiecznej historiografii. Wydarzenia historyczne wymagały nie tyle uzasadnienia przyczynowego, ile włączenia do powszechnego schematu przechodzenia rodzaju ludzkiego przez epoki, od Adama do przyszłego zjawienia się Antychrysta. Średniowieczni historycy widzieli przechodzenie rzeczy i zdarzeń *sub specie aeternitatis*. Historia jest to odwieczna walka między dobrem i złem i toczy się ona to na ziemi, to w niebie, w czasie i poza czasem.⁴⁶

Na przestrzeni wielu wieków historia była poważnie historią Kościoła i pisały ją z reguły osoby duchowne. Jednakże przewaga zainteresowania historią Kościoła miała również głębsze przyczyny. Przecież to właśnie Kościół był widowym ucieleśnieniem państwa bożego, dzięki działalności Kościoła dokonuje się zbawienie człowieka. Dlatego też historia Kościoła uważana była za rdzeń całej historii i przez pryzmat historii Kościoła patrzono na historię w ogóle.

W nurcie tej tradycji pozostawała również *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* jednego z największych

historyków wczesnośredniowiecznych, Bedy Venerabilis. W jego świadomości współistnieją dwie epoki: czas, w którym dokonują się opisywane przezeń wydarzenia z historii Anglii i Kościoła angielskiego, i czas Biblii, przy czym obie te epoki są nierozdzielne. Własną epokę postrzega autor w kategoriach biblijnych i widzi otaczający go świat takim, jakim był świat Biblii. Czas u Bedy jest „otwarty ku przeszłości”, jego zmysł czasu — anachroniczny, a historia pojmowana jest przez tego mnicha anglosaskiego jako coś pozaczasowego, jako proces, w którym powtarzają się te same wzory, brak jednak autentycznego rozwoju. Bada nie porównuje epoki biblijnej ze swoją własną — dla takiego porównania trzeba sobie jasno uświadamiać różnice między tym, co się porównuje — dla niego zdarzenia z Biblii, które działały się niegdyś, trwają do dziś;⁴⁷ jest on typowym reprezentantem sposobu myślenia, jaki dominował w środowisku teologów i historyków we wczesnym średniowieczu.

Porównując średniowieczną historiografię chrześcijańską z historiografią starożytną, łatwo możemy przyjąć, że jest ona krokiem wstecz w rozwoju poznania historycznego.⁴⁸ Według opinii A. Dempfa, średniowieczna filozofia i symbolistyczna teologia historii nie zostawiały już czasu na zajmowanie się samą historią, historiografia nie była więc niczym więcej, jak zastosowaniem metody scholastycznej do historii.⁴⁹ Można jednak wątpić, czy porównanie ze starożytnością sprzyja zrozumieniu specyfiki średniowiecznej świadomości historycznej. Historycy średniowieczni znali i na swój sposób cenili autorów starożytnych, jednakże mieli własny stosunek do historii, odpowiadający ich światopoglądowi i zmysłowi czasu.

Aspekt czasowy ówczesnego sposobu myślenia nacechowany jest takimi kategoriami jak „wieczność” (*aeternitas*), „wiek” (*aevum*) i czas życia ludzkiego — *tempus*. Wzajemny stosunek tych określeń czasu nie polega na samej tylko różnicy w długości trwania: kategorie te różni od siebie całkowicie odmienna wartość wewnętrzna. Wieczność jest atrybutem Boga, jest pozaczasowa, czas ludzkiego istnienia w porównaniu z wiecznością jest niczym i nabiera sensu dopiero jako

stopień przygotowujący do przejścia w życie wieczne po tamtej stronie; *aevum* zaś jest pojęciem przejściowym między wiecznością i czasem, jest „stworzoną wiecznością”. Wieczność nie ma ani początku, ani końca; *aevum* ma początek, ale nie ma końca, podczas gdy czas ma zarówno początek jak i koniec.⁵⁰ Według św. Tomasza z Akwinu tak *aevum* jak i *aeternitas*, zostały dane jako „skończona całość” (*totum simul*) ale mają również ciągłość.

Honoriusz z Augustodunum daje nieco inną interpretację pojęć czasowych. *Aevum* — to wieczność, istnieje ona „przed światem, wraz z nim i po świecie” (*Aevum est ante mundum, cum mundo, post mundum*); należy ona wyłącznie do Boga, którego nie było, nie będzie, ale który zawsze jest (*non fuit, nec erit, sed semper est*). Świat idei, czyli praobrazów świata, jak również i aniołów, cechuje „wieczność czasów” (*tempora aeterna*), która jest pojęciem podporządkowanym w stosunku do „wieczności”. „Czas ziemski natomiast jest cieniem wieczności” (*Tempus autem mundi est umbra aevi*). Czas rozpoczął się wraz z początkiem świata i wraz ze światem się skończy. Czas jest wymierny, prawdopodobnie dlatego Honoriusz wyprowadza etymologię słowa *tempus* z *temperamentum* („współmierność”, „proporcja”). „Czas — pisze on — to nic innego jak zmiana (kolejność) rzeczy (zdarzeń)” (*vicissitudo rerum*).⁵¹ Poglądowym dla średniowiecza obrazem czasu jest sznur przeciągnięty ze wschodu na zachód i niszczący się od codziennego zwijania i rozwijania (Honoriusz z Augustodunum).⁵² Materialność postrzegania czasu przejawia się również w porównywaniu go do świata rodzaju ludzkiego (*mundus — saeculum*) itp. Czas, podobnie jak i świat, ulega zniszczeniu (Vitalis Orderyk).⁵³ Nie przynosi on ze sobą postępu, a jeśli ludzie późniejszych czasów znają coś nowego i widzą dalej niż ich poprzednicy, to przypominają tym karzełków, którzy usiedli na barkach olbrzyma, ale nie świadczy to o ich wyostrzonym spojrzeniu (Bernard z Chartres, Jan z Salisbury, Piotr z Blois).⁵⁴

W XIII wieku idee Arystotelesa, rozpowszechnione w Europie zachodniej dzięki Arabom, dodały teologom i filozofom nowego bodźca do poznania kwestii czasu.

Poglądy św. Tomasza z Akwinu są w tym względzie dosyć bliskie Arystotelesowi interpretującemu czas jako miarę ruchu.⁵⁵ Jeśli jednak współczesny Tomaszowi św. Bonawentura przyjmował Arystotelesowską kosmologiczną koncepcję czasu, próbując wypracować „chrześcijański arystotelizm”,⁵⁶ to Tomasz z Akwinu łączył ją z neoplatonizmem. Według Arystotelesa pozaczasowością dysponują tylko bogowie i istoty wieczne, Akwinata zaś utrzymywał, że każda substancja, nawet jeśli jest stworzona, istnieje w pewnym sensie poza czasem. Istota badana z punktu widzenia jej substancji nie może być zmierzona przez czas, bowiem substancja nie posiada żadnej ciągłości i nie jest odpowiednikiem czasu, lecz aktualnej chwili (*nunc temporis*), podczas gdy istota badana w ruchu podlega mierzeniu przez czas. Tak więc istota podlegająca zmianom oddala się od wieczności i zmienność ta jest świadectwem niedoskonałości stworzeń.⁵⁷ W przeciwieństwie do Augustyna, który pesymistycznie oceniał *malignum saeculum*, Tomasz z Akwinu podkreślał, że zbawienie wieczne rodzaju ludzkiego dokonuje się w toku procesu historycznego.⁵⁸

Wspólne dla czasu mitologicznego i dla tej formy czasu, którą znali historycy średniowieczni, było przesvědzenie, że czas ziemski jest w pewnym sensie iluzoryczny, gdyż w pełni rzeczywisty może być tylko czas legendy chrześcijańskiej. Czas mitu o Chrystusie nie układa się w samo tylko linearne następstwo. W Ewangelii św. Jana (8, 58) Jezus powiada: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: zanim Abraham stał się, JA JESTEM.” Czas teraźniejszy w świadomości ludzi chrześcijańskiego średniowiecza nie tyle nabrzmiały jest przyszłością, ile obciążony przeszłością. W porównaniu z „czasem pierwotnym”, czasem Biblii, nieprzemijającym, wiecznie trwającym Czasem, przemijający ziemski czas jest marnością; to „czas stawania się”, a nie „czas istotny”, i przez to nie jest on samodzielny. Czas to tylko zewnętrzny wariant nieruchomego w swej istocie świata. „Zmieniają się czasy, zmieniają się również słowa, ale wiara jest niezmienna”, bowiem „to, co niegdyś było prawdziwe, będzie zawsze prawdziwe”. Dlatego też wierzone, że „Chrystus narodzi się, rodzi

i już się narodził” (Piotr Lombard).⁵⁹ Prawda nie jest podporządkowana czasowi i nie staje się pełniejsza w miarę jego upływu. Oznaczało to jednak, że historyczność człowieka pozbawiona jest prawdy, a historia ziemiska nie posiada samodzielnej, autentycznej wartości, jest jedynie cieniem historii. Jej interpretacja sprowadzała się do dedukcji sensu poszczególnych wydarzeń zgodnie z idealistycznym pojmowaniem historii.⁶⁰

Miarka, przykładana zwykle do ziemskiego szybko mijającego czasu, nabiera zupełnie innej rozciągłości, staje się pełniejsza, kiedy mierzy się nią zdarzenia biblijne. Sześć dni tworzenia wydaje się być całą epoką, niewspółmierną z sześcioma zwyczajnymi dniami. Nie można sobie nawet wyobrazić, jakie są te dni, pisał św. Augustyn o dniach tworzenia, jest to wielka tajemnica boża.⁶¹ Honoriusz z Augustodunum w swoim *Elucidarium* odpowiada na pytanie, jak długo przebywali w Raju Adam i Ewa: byli tam przez siedem godzin. „Dlaczego nie dłużej? Dlatego że kobieta, zaraz po tym jak została stworzona — zdradziła. W trzeciej godzinie po swoim stworzeniu mężczyzna nadał nazwy zwierzętom, w szóstej godzinie kobieta, dopiero co stworzona, spróbowała zakazanego owocu i zaproponowała go również mężczyźnie, który spożył owoc z miłości do niej, po czym, w dziewiątej godzinie, Pan wypędził ich z Raju.”⁶² Całe bezgrzeszne życie człowieka trwało zaledwie kilka godzin jednego dnia! Były to jednak godziny przeżyte w Raju, i myśl chrześcijanina zamyka w nich treść, której starczyłoby na całe lata ziemskie.

Ideę historyczności czasu uświadamiano sobie w typowych dla średniowiecznego człowieka kategoriach antropomorficznych. Popularna była w średniowiecznej historiografii i filozofii koncepcja epok uniwersalnych, rozumianych jako wieki ludzkości. Według słów św. Piotra (II, 3, 8) „jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień”. W oparciu o te słowa i ich interpretację we wczesnochrześcijańskiej literaturze, św. Augustyn porównywał każdy dzień tworzenia do tysiąclecia i próbował określić długość historii ludzkości — w dniach tworzenia widział on symboliczne prawzory wieków historii. Według św. Augustyna historia zna sześć epok — od stworzenia Adama do

potopu, od potopu do Abrahama, od Abrahama do Dawida, od Dawida do niewoli babilońskiej, od niewoli babilońskiej do narodzenia Chrystusa i, wreszcie, od Chrystusa do końca świata. Te uniwersalne epoki odpowiadają sześciu okresom życia człowieka: niemowlęctwo, dzieciństwo, wiek pacholęcy, młodość, dojrzałość, starość. Podobnie również i Izydor z Sewilli traktował pojęcie *aetas* dwojako: jako wiek ludzkości i jako wiek świata.⁶³

Powołując się na długowieczność patriarchów biblijnych, św. Augustyn uważał, że na przestrzeni każdego z dwóch „wieków” — *infantia* i *pueritia* — zmieniło się po dziesięć pokoleń, a każde z nich żyło sto lat. Następne trzy wieki (*adolescentia*, *iuventus*, *aetas senior*) obejmowały po czterdzieści pokoleń każdy. Szósty, ostatni okres historyczny (*senectus*), który rozpoczął się wraz z Chrystusem, trwa nadal i nie może być zmierzony określoną ilością pokoleń, bowiem, jak powiedziano w Dziejach Apostolskich (I, 7), „Nie wasza to rzecz znać czas i godzinę, które Ojciec ustalił swoją władzą.” Stąd wyliczanie pozostałego jeszcze czasu ziemskiego św. Augustyn uważał za bezcelowe.⁶⁴

Mimo to wielu średniowiecznych autorów próbowało obliczyć długość ostatniej epoki historii. Beda przypuszczał, że koniec świata nastąpi w roku 1000. Tę datę wielokrotnie przepowiadali kaznodzieje w X wieku, kiedy oczekiwanie zbliżającego się rozwiązania zaczęło nabierać charakteru społecznej psychozy.⁶⁵ W późniejszym okresie również próbowano niejednokrotnie wyliczyć datę przyjścia Antychrysta i wygaśnięcia szóstej epoki życia rodzaju ludzkiego.

Poszczególnym okresom wieku ludzkości odpowiadają godziny dnia, a całą historię upodobia się do jednego dnia: o poranku trudził się Abel, w trzeciej godzinie dnia był Noe, godzina dziewiąta — nadanie prawa mojżeszowego, o jedenastej — przyjście Chrystusa.

Zwykła dla mentalności średniowiecznej skłonność do symbolicznego pojmowania każdego zjawiska w nauce o sześciu wiekach ludzkości nabiera odcienia pesymizmu: nadszedł ostatni, szósty wiek historii świata — wiek niedołęstwa. Jeszcze w *Pierwszym liście do Koryntian* apostoła Pawła (10, 11) mówiło się o do-

sięganiu przez ludzkość „kresu czasów”. Ponad tysiąc lat później Dante, również żyjący w oczekiwaniu końca świata, wkłada w usta Beatrycze słowa o tym, że w rajskiej „róży” „pełne nasze ławy” i że niewiele wolnych miejsc zostało dla wybrańców bożych.⁶⁶ Pesymistyczne nastawienie do współczesności było bardzo popularne w średniowieczu: najlepsze, najbardziej szczęśliwe czasy w życiu ludzkości już dawno minęły, w warunkach moralnego jej upadku zbliża się koniec świata. Dawniej ludzie byli zdrowi, dorodni, teraz są chlerawi i drobni; w minionych czasach żony były wierne swoim mężom, a wasale swoim seniorom — teraz jest inaczej. Z nauki o analogii między mikro- i makrokosmosem wyciągano wniosek o równoległym starzeniu się świata i człowieka. Poeta anglosaski uważa każdego żyjącego za starca, świat osiągnął bowiem swój szósty i ostatni wiek.⁶⁷

Mundus senescit — „świat starzeje się”. Co stało się z wspaniałymi postaciami odległej przeszłości — bohaterami Biblii i herosami starożytności? W jednej z pieśni cyklu *Carmina Burana* pośród narzekań na powszechny upadek i zepsucie świata, utrzymanych w mieszanej poważno-ironicznej tonacji, wymienia się ojców Kościoła, z których jedni znajdują się dzisiaj w przytułku, inni — przed sądem, a jeszcze inni — na rybnym targu. „Marii nie pociąga już dzisiaj życie kontemplacyjne, a Marty — życie aktywne, Lia jest bezpłodna, a Racheli ropieją oczy, Katon coraz częściej podąża do szynku i Lukrecja zmieniła się w dziewczkę.”⁶⁸ Poufały żart w *Carmina Burana*, jak i w wielu innych utworach literatury średniowiecznej, jest dwuznaczny i nie pozbawiony światopoglądowego zabarwienia, rzecz to więc wątpliwa, czy można go traktować wyłącznie jako żart. Podobne wyrzekania na zepsucie świata można znaleźć również u historyków. „Jakże dzisiaj wszystko stało się inne — pisał normandzki historyk z XII wieku, Orderyk Vitalis — miłość ostygła, zło zwycięża. Cuda, będące dawniej rękojmią świętości, ustały, a udziałem historyków stało się tylko opisywanie wszelakich przestępstw... Zbliża się czas Antychrysta.”⁶⁹

Ciekawy paradoks: społeczeństwo opętane myślą o starzeniu się, zniedołężnieniu świata, czczące patriarchów biblijnych i siwobrodych proroków, było społec-

czeństwem, którym rządzili przeważnie ludzie młodzi. Długość życia była w średniowieczu niewielka. Nie dysponujemy choćby w jakimś stopniu reprezentatywnymi danymi na ten temat, wiadomo jednak, że nie tylko liczni władcy, wstępujący na tron z tytułu urodzenia, ale i papieże oraz inni dostojnicy kościelni osiągnęli szczyty władzy jako ludzie młodzi i umierali nie dożywszy starości. Abelard i św. Tomasz z Akwinu zostali profesorami nie mając trzydziestu lat. Ludzie, będący w oczach średniowiecznych katolików uosobieniem chrześcijaństwa — św. Tomasz z Akwinu i św. Franciszek z Asyżu — zmarli mając: pierwszy czterdzieści dziewięć, drugi — czterdzieści cztery lata. Czterdziestolatków uważano już, zresztą, za ludzi w podeszłym wieku. Idealnym wiekiem były trzydzieści trzy lata, wiek, w którym „zaprzagnął zakończyć swoje ziemskie sprawy” Chrystus. Dante, w ślad za starożytnymi i średniowiecznymi autorytetami, utrzymywał, że młodość trwa do dwudziestego piątego roku życia, dojrzałość kończy się z czterdziestym piątym rokiem życia, potem zaczyna się już starość.⁷⁰

Panowało w średniowieczu przekonanie, że wszelkie zmiany prowadzą do upadku. „Wszystko, co się zmienia, traci wartość”, głosi pewien poemat XII-wieczny. Terminy *modernus*, *novus* i ich pochodne były w średniowieczu pojęciami raczej wartościującymi niż czasowymi. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa miały one jeszcze pozytywny sens: „nowe” znaczyło chrześcijańskie, „stare” zaś — pogańskie. Jednak w późniejszym okresie prawdziwy antyk uległ niemal całkowicie zapomnieniu i termin *antiquus* nabrał pozytywnego znaczenia, stał się synonimem autorytetu. Nowalijki zaś, twierdził Jan z Salisbury, okazują się czasami od dawna znaną starocią. Prawda nie zmienia się wraz z czasem. Inny pisarz uważał, że wszyscy ludzie boją się nowości.⁷¹ „Zawsze gardzi się własnym czasem — pisał historyk angielski Walter Map — każdy woli wiek miniony.”⁷² Jednakże, wbrew tradycji, sam widział on w starożytności „miedziany wiek”, a w swoich czasach — „złoty”! Termin *modernitas* (modernizm) łatwo przybierał w średniowieczu negatywną, urągającą wymowę: wszystko nowe, nie poświęcone przez czas

i tradycję, budziło podejrzenia. Oskarżenie o „nieznane nowinkarstwo”, „nowe mody”, stawiane w pierwszym rzędzie heretykom (*novi doctores*), było bardzo poważnym zarzutem. Wartość miało przede wszystkim to, co stare. Wprawdzie niektórzy myśliciele uświadamiali sobie, że również to, co jest obecnie stare i dostojne, było kiedyś nowe, i dlatego, jak pisał Anzelm z Havelbergu, należy odróżniać zarówno w starym, jak i w nowym zle od dobrego. Jednakże i on podkreślał, że w sferze ducha nie ma zmian (*unus et idem spiritus*).⁷³

Odmienność podstawowych orientacji wartościujących średniowiecza i czasów nowożytnych staje się jasna, jeśli zastanowić się nad słowami Wilhelma z Conches: „Opowiadamy i streszczamy starożytnych, ale nie tworzymy nowego” (*Sumus relatores et expositores veterum, non inventores novorum*), jako że „starożytni są o wiele lepsi od współczesnych” (*Antiqui multo meliores fuerunt modernis*)⁷⁴. „*Antiquitas*” jest synonimem takich pojęć, jak „*auctoritas*” (autorytet), „*gravitas*” (dostojeństwo), „*majestas*” (wielkość). W tym świecie oryginalność myśli nie była zaletą, i w plagiacie nie znajdowano nic grzesznego.⁷⁵

Średniowieczna świadomość orientowała się na przeszłość; ale nie tylko. Historia, zgodnie z jej chrześcijańską interpretacją, jest ukierunkowana, rozwija się według ustalonego planu i zmierza ku krańcowi, w którym życie ziemskie złącza się z życiem pozaziemskim. Idea o podobnym zakończeniu historii w Bogu nie mogła nie stanowić istotnej przeciwwagi dla poglądów pesymistycznych. Strach przed końcem świata mieszał się i przeplatał z nadzieją na zbawienie i wejście do królestwa bożego.

Świadomość faktu, że świat znajduje się w końcowym stadium historii, wywierała również wpływ na myśl polityczną. W okresie walki między cesarstwem i papieżem idee te były wykorzystywane przez zwolenników władzy cesarskiej dla uzasadnienia jej uniwersalistycznych pretensji. Twierdzenie, że po „cesarstwie rzymskim” Fryderyka Rudobrodego i Fryderyka II nie może już być żadnego innego i nastąpi po nim królestwo Antychrysta, miało bezpośrednią polityczną wymowę.⁷⁶

potopu, od potopu do Abrahama, od Abrahama do Dawida, od Dawida do niewoli babilońskiej, od niewoli babilońskiej do narodzenia Chrystusa i, wreszcie, od Chrystusa do końca świata. Te uniwersalne epoki odpowiadają sześciu okresom życia człowieka: niemowlęctwo, dzieciństwo, wiek pacholęcy, młodość, dojrzałość, starość. Podobnie również i Izydor z Sewilli traktował pojęcie *aetas* dwojako: jako wiek ludzkości i jako wiek świata.⁶³

Powołując się na długowieczność patriarchów biblijnych, św. Augustyn uważał, że na przestrzeni każdego z dwóch „wieków” — *infantia* i *pueritia* — zmieniło się po dziesięć pokoleń, a każde z nich żyło sto lat. Następne trzy wieki (*adolescentia*, *iuventus*, *aetas senior*) obejmowały po czterdzieści pokoleń każdy. Szósty, ostatni okres historyczny (*senectus*), który rozpoczął się wraz z Chrystusem, trwa nadal i nie może być zmierzony określoną ilością pokoleń, bowiem, jak powiedziano w Dziejach Apostolskich (I, 7), „Nie wasza to rzecz znać czas i godzinę, które Ojciec ustalił swoją władzą.” Stąd wyliczanie pozostałego jeszcze czasu ziemskiego św. Augustyn uważał za bezcelowe.⁶⁴

Mimo to wielu średniowiecznych autorów próbowało obliczyć długość ostatniej epoki historii. Beda przypuszczał, że koniec świata nastąpi w roku 1000. Tę datę wielokrotnie przepowiadali kaznodzieje w X wieku, kiedy oczekiwanie zbliżającego się rozwiązania zaczęło nabierać charakteru społecznej psychozy.⁶⁵ W późniejszym okresie również próbowano niejednokrotnie wyliczyć datę przyjścia Antychrysta i wygaśnięcia szóstej epoki życia rodzaju ludzkiego.

Poszczególnym okresom wieku ludzkości odpowiadają godziny dnia, a całą historię upodobnia się do jednego dnia: o poranku trudził się Abel, w trzeciej godzinie dnia był Noe, godzina dziewiąta — nadanie prawa mojżeszowego, o jedenastej — przyjście Chrystusa.

Zwykła dla mentalności średniowiecznej skłonność do symbolicznego pojmowania każdego zjawiska w nauce o sześciu wiekach ludzkości nabiera odcienia pesymizmu: nadszedł ostatni, szósty wiek historii świata — wiek niedołęstwa. Jeszcze w *Pierwszym liście do Koryntian* apostoła Pawła (10, 11) mówiło się o do-

sięganiu przez ludzkość „kresu czasów”. Ponad tysiąc lat później Dante, również żyjący w oczekiwaniu końca świata, wkłada w usta Beatrycze słowa o tym, że w rajskiej „róży” „pełne nasze ławy” i że niewiele wolnych miejsc zostało dla wybrańców bożych.⁶⁶ Pesymistyczne nastawienie do współczesności było bardzo popularne w średniowieczu: najlepsze, najbardziej szczęśliwe czasy w życiu ludzkości już dawno minęły, w warunkach moralnego jej upadku zbliża się koniec świata. Dawniej ludzie byli zdrowi, dorodni, teraz są cherlawi i drobni; w minionych czasach żony były wierne swoim mężom, a wasale swoim seniorom — teraz jest inaczej. Z nauki o analogii między mikro- i makrokosmosem wyciągano wniosek o równoległym starzeniu się świata i człowieka. Poeta anglosaski uważa każdego żyjącego za starca, świat osiągnął bowiem swój szósty i ostatni wiek.⁶⁷

Mundus senescit — „świat starzeje się”. Co stało się z wspaniałymi postaciami odległej przeszłości — bohaterami Biblii i herosami starożytności? W jednej z pieśni cyklu *Carmina Burana* pośród narzekań na powszechny upadek i zepsucie świata, utrzymanych w mieszanej poważno-ironicznej tonacji, wymienia się ojców Kościoła, z których jedni znajdują się dzisiaj w przytułku, inni — przed sądem, a jeszcze inni — na rybnym targu. „Marii nie pociąga już dzisiaj życie kontemplacyjne, a Marty — życie aktywne, Lia jest bezpłodna, a Racheli ropieją oczy, Katon coraz częściej podąża do szynku i Lukrecja zmieniła się w dziewczkę.”⁶⁸ Poufały żart w *Carmina Burana*, jak i w wielu innych utworach literatury średniowiecznej, jest dwuznaczny i nie pozbawiony światopoglądowego zabarwienia, rzecz to więc wątpliwa, czy można go traktować wyłącznie jako żart. Podobne wyrzekania na zepsucie świata można znaleźć również u historyków. „Jakże dzisiaj wszystko stało się inne — pisał normandzki historyk z XII wieku, Orderyk Vitalis — miłość ostygła, zło zwycięża. Cuda, będące dawniej rękojmnią świętości, ustały, a udziałem historyków stało się tylko opisywanie wszelkich przestępstw... Zbliża się czas Antychrysta.”⁶⁹

Ciekawy paradoks: społeczeństwo opętane myślą o starzeniu się, zniedołężnieniu świata, czczące patriarchów biblijnych i siwobrodych proroków, było społec-

czeństwem, którym rządzili przeważnie ludzie młodzi. Długość życia była w średniowieczu niewielka. Nie dysponujemy choćby w jakimś stopniu reprezentatywnymi danymi na ten temat, wiadomo jednak, że nie tylko liczni władcy, wstępujący na tron z tytułu urodzenia, ale i papieże oraz inni dostojnicy kościoła osiągnęli szczyty władzy jako ludzie młodzi i umierali nie dożywszy starości. Abelard i św. Tomasz z Akwinu zostali profesorami nie mając trzydziestu lat. Ludzie, będący w oczach średniowiecznych katolików uosobieniem chrześcijaństwa — św. Tomasz z Akwinu i św. Franciszek z Asyżu — zmarli mając: pierwszy czterdzieści dziewięć, drugi — czterdzieści cztery lata. Czterdziestolatków uważano już, zresztą, za ludzi w podeszłym wieku. Idealnym wiekiem były trzydzieści trzy lata, wiek, w którym „zaprzagnął zakończyć swoje ziemskie sprawy” Chrystus. Dante, w ślad za starożytnymi i średniowiecznymi autorytetami, utrzymywał, że młodość trwa do dwudziestego piątego roku życia, dojrzałość kończy się z czterdziestym piątym rokiem życia, potem zaczyna się już starość.⁷⁰

Panowało w średniowieczu przekonanie, że wszelkie zmiany prowadzą do upadku. „Wszystko, co się zmienia, traci wartość”, głosi pewien poemat XII-wieczny. Terminy *modernus*, *novus* i ich pochodne były w średniowieczu pojęciami raczej wartościującymi niż czasowymi. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa miały one jeszcze pozytywny sens: „nowe” znaczyło chrześcijańskie, „stare” zaś — pogańskie. Jednak w późniejszym okresie prawdziwy antyk uległ niemal całkowitemu zapomnieniu i termin *antiquus* nabrał pozytywnego znaczenia, stał się synonimem autorytetu. Nowalijki zaś, twierdził Jan z Salisbury, okazują się czasami od dawna znaną starocią. Prawda nie zmienia się wraz z czasem. Inny pisarz uważał, że wszyscy ludzie boją się nowości.⁷¹ „Zawsze gardzi się własnym czasem — pisał historyk angielski Walter Map — każdy woli wiek miniony.”⁷² Jednakże, wbrew tradycji, sam widział on w starożytności „miedziany wiek”, a w swoich czasach — „złoty”! Termin *modernitas* (modernizm) łatwo przybierał w średniowieczu negatywną, urągającą wymowę: wszystko nowe, nie poświęcone przez czas

i tradycję, budziło podejrzenia. Oskarżenie o „nieznane nowinkarstwo”, „nowe mody”, stawiane w pierwszym rzędzie heretykom (*novi doctores*), było bardzo poważnym zarzutem. Wartość miało przede wszystkim to, co stare. Wprawdzie niektórzy myśliciele uświadamiali sobie, że również to, co jest obecnie stare i dostojne, było kiedyś nowe, i dlatego, jak pisał Anzelm z Havelbergu, należy odróżniać zarówno w starym, jak i w nowym zle od dobrego. Jednakże i on podkreślał, że w sferze ducha nie ma zmian (*unus et idem spiritus*).⁷³

Odmienność podstawowych orientacji wartościujących średniowiecza i czasów nowożytnych staje się jasna, jeśli zastanowi się nad słowami Wilhelma z Conches: „Opowiadamy i streszczamy starożytnych, ale nie tworzymy nowego” (*Sumus relatores et expositores veterum, non inventores novorum*), jako że „starożytni są o wiele lepsi od współczesnych” (*Antiqui multo meliores fuerunt modernis*)⁷⁴. „*Antiquitas*” jest synonimem takich pojęć, jak „*auctoritas*” (autorytet), „*gravitas*” (dostojeństwo), „*majestas*” (wielkość). W tym świecie oryginalność myśli nie była zaletą, i w plagiacie nie znajdowano nic grzesznego.⁷⁵

Średniowieczna świadomość orientowała się na przeszłość; ale nie tylko. Historia, zgodnie z jej chrześcijańską interpretacją, jest ukierunkowana, rozwija się według ustalonego planu i zmierza ku krańcowi, w którym życie ziemskie złączy się z życiem pozaziemskim. Idea o podobnym zakończeniu historii w Bogu nie mogła nie stanowić istotnej przeciwwagi dla poglądów pesymistycznych. Strach przed końcem świata mieszał się i przeplatał z nadzieją na zbawienie i wejście do królestwa bożego.

Świadomość faktu, że świat znajduje się w końcowym stadium historii, wywierała również wpływ na myśl polityczną. W okresie walki między cesarstwem i papieństwem idee te były wykorzystywane przez zwolenników władzy cesarskiej dla uzasadnienia jej uniwersalistycznych pretensji. Twierdzenie, że po „cesarstwie rzymskim” Fryderyka Rudobrodego i Fryderyka II nie może już być żadnego innego i nastąpi po nim królestwo Antychrysta, miało bezpośrednią polityczną wymowę.⁷⁶

Idea starzenia się świata i zbliżającej się ostatecznej katastrofy była nieodłączną cechą myślenia ludzi średniowiecznych. Ale właśnie dlatego znajomość historii uważano za niezbędną. Historia spełniała ważną funkcję wychowawczą, dostarczając człowiekowi wzorców o nieprzemijającym znaczeniu: „Jeśli bowiem w książkach zamknie się sprawy minionych wieków, to — pytam — z kogo mają brać przykład potomni? Ludzie, podobnie jak bydło, byłiby pozbawieni rozumu, gdyby nie wiedzieli nic o czasach sześciu wieków”, pisał w XII wieku biskup Benzo z Alby.

Niesłusznym byłoby jednak sądzić, że ludzie średniowieczni nie posiadali zmysłu historii. Podstawowymi księgami na przestrzeni całej tej epoki były opowieści o dawnej i nowej historii. W świadomości ludzi średniowiecza stale obecne było wspomnienie wydarzeń historycznych, z którymi koordynowano całą poprzedzającą historię: o narodzeniu Chrystusa i jego męce krzyżowej. Społeczeństwo średniowieczne zostało ustawione w określonej historycznej perspektywie, jednoczącej przeszłość z przyszłością. Skoro znany jest zarówno początek jak i koniec historii, to jej treść jest dla człowieka zrozumiała. Chociaż tajemny sens historii znany jest tylko Stwórcy, każde jej zdarzenie musi mieć sens, gdyż jest ono podporządkowane powszechnemu, rządzącemu całością prawu.

Chrześcijańska filozofia historii — w odróżnieniu od radykalnego pesymizmu, poprzez który patrzyła na historię starożytności, akceptowała postęp. Jednakże pojęcie postępu, jeśli wolno go w ogóle stosować do historycznej świadomości wieków średnich, miało swoje charakterystyczne właściwości. Po pierwsze, dotyczyło ono tylko życia duchowego: w toku historii ludzie zbliżają się do poznania Boga i przyswajają sobie jego prawdy. Królestwo boże zbliża się do swego całkowitego urzeczywistnienia. Co się tyczy jednak ziemskiej historii, należy stwierdzić, że średniowieczni historycy nie znali słowa (ani odpowiadającego mu pojęcia) pozwalającego wyrazić następstwo historycznego procesu (wyłączając metafizyczne *translatio*, o czym niżej): tworzyli oni głównie kroniki, roczniki, żywoty, dzieje starożytności i, wreszcie, opowieści — ale nie historię jako

logiczną spoiwą całość dziejów rozwoju ludzkości albo jednego narodu. Po drugie, teologiczna filozofia uznawała postęp jedynie w pewnych granicach. Historia zmierza do z góry ustanowionego celu, a więc zorientowana jest na pewien kres.⁷⁸ W niej urzeczywistniają się boskie zamysły.

Z największą konsekwencją osobliwości teologicznego historyzmu ujawniły się u Joachima z Fiore, który wypracował nowe spojrzenie na eschatologię historii. W swojej *Wieczystej Ewangelii* zakreśla on schemat trzech wielkich epok historycznych, na przestrzeni których dominują kolejno osoby Trójcy Świętej: po starotestamentowej epoce Ojca nadeszła nowotestamentowa epoka Syna, po której z kolei nastąpiła epoka Ducha Św. Każda z nich odkrywa w historii nowe oblicze Boga i tym samym umożliwia postępujące doskonalenie się rodzaju ludzkiego, osiągającego w trzeciej epoce absolutną wolność duchową. Ta trzecia i ostatnia epoka zaczęła się w 1260 roku: religia ulegnie odnowie, odrodzą się ludzie, wolność duchowa umożliwi im zrozumienie istotnego sensu Ewangelii. Tym sposobem prąd czasu, według Joachima, przynosi za każdym razem nowe objawienie i każde stadium rozwoju ludzkości dysponuje swoją własną koniecznością i własną prawdą odsłaniającą się w czasie.

Według św. Augustyna, prawda historii odsłoniła się przed ludzkością na zawsze w jedynym, unikalnym wydarzeniu (ucieleśnieniu Słowa), według Joachima natomiast prawda odsłania się w konsekwencji następujących po sobie stanów, przy czym w każdym poprzedzającym tkwi w ukrytej postaci następny. „Czas, który minął przed Prawem, czas, który upłynął pod znakiem Prawa, czas, który przeszedł pod znakiem łaski — wszystkie one były niezbędne, ale za równie niezbędny powinniśmy także uważać i inny okres czasu”⁷⁹ — pisał Joachim, mając na uwadze erę idealnej sprawiedliwości. W Starym Testamencie tkwią już symboliczne założenia Nowego Testamentu, tak samo Nowy Testament jest pierwowzorem całkowitego odsłonięcia prawdy. Jeśli, począwszy od Augustyna, przez całe średniowiecze ciągnie się tradycja pesymistycznego pojmowania świata, skazanego na upadek i zagładę („Nie

ma nic trwałego na ziemi”), to dla Joachima wszystko się przekształca i odradza, zarówno człowiek i społeczeństwo, jak i Kościół, i nawet jego nauka. Niemniej postęp, postulowany przez Joachima z Fiore, nie stanowi wewnętrznego rozwoju prawdy, gdyż nakreślone przezeń stadia świata tkwiły już we wcześniej nakreślonym planie bożym. Koncepcja Joachima z Fiore została potępiona przez Kościół. Przeciwwstawił mu się św. Bonawentura: „Po ewangelii Jezusa Chrystusa nie może już być żadnej innej.” (*Post novum testamentum non erit aliud...*).⁸⁰ Również św. Tomasz z Akwinu bronił nauki głoszącej, że historia dzieli się tylko na dwie epoki — Starego i Nowego Testamentu i że żadna trzecia epoka nie jest w przyszłości możliwa. W związku z tym porusza on także problem wzajemnego stosunku tradycji i postępu: ostatni jest ograniczony przez pierwszą, gdyż z upływem czasu możliwe jest jedynie coraz wyrazistsze i dokładniejsze rozumienie pierwotnie danej nauki, której tajemnice apostołowie rozumieli głębiej i pełniej niż późniejsze pokolenia.⁸¹ Sama jednak możliwość wypracowania nauki takiej jak teoria Joachima świadczy o tym, że koncepcja czasu historycznego w średniowieczu nie zawsze musi być pesymistyczna. Jest ona raczej dwoista: nadzieja na zbawienie miesza się w niej ze strachem przed końcem świata, bowiem człowieka oczekuje nie tylko raj, ale i piekło.

Istotnym czynnikiem kształtowania pojęć, organizującym postrzeganie spójnego obrazu świata, jest język; to nie tylko system znaków. Język jest ucieleśnieniem określonego systemu wartości i wyobrażeń. Łacina, będąca w średniowieczu językiem kultury Europy zachodniej i środkowej, była w tym Babilonie płynnych, nie zapisanych języków i dialektów licznych ludów i narodów ważnym czynnikiem unifikującym rozwój kulturalny.⁸² W oczach ludzi wykształconych (w pierwszym rzędzie duchowieństwa) łacina była przez długi czas jedynym cywilizowanym językiem. W ich przekonaniu nawet ptaki śpiewają „w swojej własnej łacinie”... Język łaciński wytworzył się jednak w zupełnie innej epoce; sens słów stosowanych w starożytności, a później w średniowieczu, zmieniał się, podczas gdy sam język pozostał ten sam. Tak więc łacina stwa-

rzała bez wątpienia dodatkową przeszkodę w uzmysłowieniu sobie przez ludzi średniowiecznych dystansu dzielącego ich własną epokę od czasu starożytnych autorów, których oni tak wysoko cenili; łacina przysłaśniała im przełom jakościowy, jaki dokonał się w rozwoju świata przy przejściu od epoki rzymskiej do średniowiecza.

Różnica między przeszłością i terażniejszością zacięrała się również dzięki szeroko stosowanej w literaturze metodzie zapożyczeń. Biograf Karola Wielkiego Einhard wypisywał ze Swetoniusza całe stronicy żywotów cesarów w przekonaniu, że jest to najlepszy sposób charakterystyki władcy Franków, który we własnych oczach i w oczach swoich współczesnych uchodzi za równego rzymskim cesarom, a nie tylko za ich naśladowcę.

Trzeba jednakże zgodzić się z badaczem twórczości średniowiecznych historyków, że cytaty i zapożyczenia z autorów starożytnych, wszelkiego rodzaju formularze i kalki były naturalną formą wypowiedzi w okresie, kiedy ponad wszystko ceniono autorytet, a oryginalność wypowiedzi nie miała znaczenia. Dominacja w literaturze wspólnych miejsc — *topoi* stanowiła szczególny sposób wyrażania przez autorów własnych myśli. To powoływanie się na autorytety niewątpliwie w istotny sposób ograniczało możliwość przejawienia własnej indywidualności.⁸³ Historyk uważał się z zasady za kontynuatora swoich poprzedników, jako że, mówiąc ściśle, istnieje tylko jedna powszechna historia, której nie pisze się na nowo, lecz kontynuuje.⁸⁴

W średniowieczu świata nie postrzegano w ruchu. Świat jest stabilny i nieruchomy w swych podstawach. Zmiany dotyczą tylko powierzchni systemu ustanowionego przez Boga. Przyniesiona przez chrześcijaństwo idea czasu historycznego nie potrafiła przełamać tego zakorzenionego porządku. W efekcie nawet świadomość historyczna, w tym stopniu, w jakim można o niej mówić w odniesieniu do średniowiecza, była w istocie antyhistoryczna. Stąd taka nieodłączna cecha historiografii średniowiecznej, jak anachronizm. Przeszłość rysuje się w tych samych kategoriach, co

i terażniejszość. Bohaterowie starożytni myślą podobnymi kategoriami, co i współcześni kronikarze. Poczucie lokalnego i historycznego kolorytu nie istnieje w ogóle, ani u poetów, ani u artystów malarzy. Postacie biblijne i antyczne występują w średniowiecznych kostiumach i w otoczeniu typowym dla Europejczyka, przy tym artyści, rzeźbiarza, autora romansu rycerskiego czy historyka zupełnie nie wzrusza to, że w innej epoce czy w innych krajach obyczaje, moralność, przyroda, stroje, domy, warunki życia były inne niż w jego ojczyźnie i za jego czasów. Na przykład, anonimowy moralista średniowieczny w poemacie o *Etyce historii* przypisuje starożytnym Rzymianom dworską — cechę specyficznie rycerską.⁸⁵

W dostrzeganiu różnicy między epokami istnieje tylko jeden, decydujący próg, w porównaniu z którym wszystko inne przestaje być istotne: historia przed i po narodzeniu Chrystusa. Jednakże epoki Starego i Nowego Testamentu następują po sobie w bezpośredniej kolejności. Historia przed i po przyjściu Chrystusa jest symetryczna, a każdemu wydarzeniu i postaci ze Starego Testamentu odpowiada analogiczne zjawisko z czasów Nowego Testamentu, łączy je między sobą wewnętrzny, sakramentalny, pełen najgłębszej wymowy symboliczny związek. Całkowicie naturalne i uzasadnione w świadomości średniowiecznego człowieka umieszczanie na portalach katedr starotestamentowych władców i patriarchów obok starożytnych mędrców i postaci ewangelicznych najlepiej świadczy o anachronicznym stosunku do historii. Wyobrażenia te, ułożone według określonego schematu, są w swej symbolice zgodne ze sobą i tworzą równe harmonijne szeregi. Ich oglądanie rodziło uczucie spójności, spójności i jedności historii, a równocześnie statyczności przebywania jej całej — starej i nowej — w terażniejszości.

Na tej samej zasadzie zgodności Starego i Nowego Testamentu oparte były konstrukcje tych historyków, którzy usiłowali odsłonić symboliczny sens ziemskiej historii. Starotestamentowej historii świątyni jerozolimskiej odpowiadała, jako antytyp, historia Kościoła, mistycznego „ciała Chrystusowego”. Zburzeniu świątyni odpowiadało prześladowanie męczenników chrześcijań-

skich. Porównanie tego rodzaju przeprowadzano również w stosunku do historii współczesnej: walkę między cesarzem Henrykiem IV i papieżem Grzegorzem VII porównywano do walki Judy Machabeusza z królem Antiochem. Przy pomocy takich interpretacji historycy-symboliści porządkowali materiał historyczny, układając go w statyczny schemat.⁸⁶

Anachroniczne było też wyobrażenie o samej naturze ludzkiej. Wszyscy ludzie, we wszystkich pokoleniach, ponoszą odpowiedzialność za grzech pierworodny popełniony przez Adama i Ewę, podobnie jak wszyscy Żydzi są winni ukrzyżowania Chrystusa, albowiem wydarzenia te — grzech pierworodny i cierpienia Pana — nie należą tylko do przeszłości, ale trwają wiecznie i istnieją również w chwili obecnej. Krzyżowcy w XI wieku wierzyli, że karzą nie potomków katów Zbawiciela, ale samych katów. Minione wieki niewiele dla nich znaczyły.

Nie ma też autentycznego rozwoju w historii świeckiej. Wypracowana przez św. Hieronima (na kanwie starotestamentowych prorocत्व Daniela) teoria czterech królestw ziemskich — Asyro-Babilońskiego, Medyjsko-Perskiego, Greko-Macedońskiego i Rzymskiego — oznaczała jedynie przechodzenie i dziedziczenie imperium z jednej dynastii do drugiej, sama zaś idea monarchii pozostawała niezmienna. Przekazywanie władzy (*translatio imperii*) trwa również w średniowieczu. Według Ottona z Freisingen, władza przechodzi od Rzymu do Greków (Bizantyjczyków), od Greków do Franków, od Franków do Longobardów, od Longobardów do Germanów (Niemców).⁸⁷ Do wykazu cesarzy rzymskich włączył Otton, rzecz jasna, również władców niemieckich, aż do współczesnych sobie. Karol Wielki jest więc sześćdziesiątym dziewiątym z kolei cesarzem, Otton Wielki — siedemdziesiątym siódmym, Otton III — osiemdziesiątym szóstym cesarzem. U historyków i poetów francuskich *translatio imperii* prowadziło do wywyższenia i wyniesienia Franków, u historyków angielskich — Brytów.

Idea *translatio imperii* kojarzyła się z ideą *translatio studii*, przenoszenia wiedzy, migracji kultury. W obydwu wypadkach, zarówno w politycznej, jak i w du-

chowej sferze, podkreślano uniwersalne znaczenie tradycji, dziedziczości. Poeta francuski drugiej połowy XII wieku, Chrétien de Troyes, pisał: najpierw rycerstwo i duchowieństwo pozyskało sławę w Grecji; potem rycerskość wraz z wyższą kulturą przeszły do Rzymu, a teraz kwitną we Francji i, daj Boże, aby nigdy jej nie opuściły.⁸⁸ Obok tych narodowych interpretacji istniała też ogólna: „Cała potęga i mądrość ludzka, jakie zrodziły się na Wschodzie, dobiegają końca na Zachodzie” (Otton z Freisingen). Jednakże ten ruch w czasie cechuje tylko efemeryczną ziemską wiedzę. Przemijającemu charakterowi, płynności i nietrwałości (*mutabilitas*) ziemskich królestw przeciwstawiona jest wieczność i trwałość (*stabilitas*) królestwa bożego.⁸⁹ W tego rodzaju konfrontacji historii ziemskiej z niebiańską statycznością czas interpretowany jest jako zły początek, jako coś, czego raczej być nie powinno.

Zarówno koncepcja św. Hieronima o czterech królestwach, jak i nauka św. Augustyna o sześciu wiekach ludzkości opierają się na wyobrażeniu o boskiej opatrności, która z góry nakreśliła plan i kolejność historii świata. Nie ma w niej spontanicznego rozwoju, jest jedynie rozwijanie pierwotnego planu, widzialne wciele nie symboli bożych. Panujące klasy społeczeństwa feudalnego, duchowieństwo i rycerstwo, w sobie tylko upatrywały sens i kres historii. Wyobrażenie o historii otwartej ku przyszłości, bogatej w nowe możliwości, było obce ludziom tamtej epoki.

Czwarte królestwo nie przewiduje pojawienia się piątego, szósty wiek w życiu ludzkości przekreśla możliwość nadejścia siódmego. Historycy, którzy przywiązywali duże znaczenie do faktów historii politycznej, budowali jej periodyzację według schematu zmieniających się kolejno królestw. Takie są, w szczególności, historie Hermana z Reichenau, Sigeberta de Gembloux, Ottona z Freisingen. Teoria sześciu wieków ludzkości bardziej odpowiadała tym historykom, dla których wydarzenia ziemskie były raczej funkcją transcendentnego porządku aniżeli konkretną rzeczywistością (Izydor z Sewilli, Beda zw. Venerabilis, Regino z Prüm i inni).

Próby pokonania przemijania czasu i przedstawienia go w aspekcie wieczności są typowe zwłaszcza dla

mistyki. W wizjach Hildegardy z Bingen historia, w której wewnętrznie zgodne są wydarzenia Starego i Nowego Testamentu, objawia nam się w postaci grodu otoczonego murami ze wszystkich stron świata. Na południu rozciąga się mur symbolizujący czasy Adama, na wschodzie — czas od Abła do Noego, północ poświęcona jest historii ludu Abrahama i Mojżesza, zachód — to okres po narodzeniu Chrystusa.⁹⁰ Poszczególne okresy z przeszłości, podobnie jak teraźniejszość i przyszłość, nabierają w wizjach Hildegardy dostrzegalnych przestrzennych kształtów, co zresztą stanowiło ogólną cechę średniowiecznego postrzegania kategorii czasowych.

Niezdolność ujrzenia świata i społeczeństwa w rozwoju stanowi odwrotną stronę stosunku średniowiecznego człowieka do samego siebie i swego świata wewnętrznego. Jednostka jako członek grupy, nosiciel określonej dla siebie funkcji czy służby, starała się przede wszystkim o to, aby w pełni identyfikować się z ustalonym typem i aby spełniać swój obowiązek przed Bogiem. Jej droga życiowa została ustalona z góry, jakby zaprogramowana przez jej ziemskie powołanie. Dlatego też wewnętrzny rozwój jednostki był niemożliwy. W najbardziej rozpowszechnionym i typowym dla średniowiecza gatunku twórczości — żywotach świętych — nie kreśli się na ogół drogi człowieka ku świętości. Człowiek albo nagle się odradza, od razu i bez przygotowania przechodząc z jednego stanu (grzeszności) w drugi (świętości), albo świętość jest mu już dana z góry (człowiek urodził się już świętym) i tylko stopniowo się odsłania. Nie pojmując swojej własnej istoty w kategoriach rozwoju, człowiek, siłą rzeczy, również i świata nie postrzegał jako procesu.⁹¹ Zarówno poszczególny człowiek jak i wszechświat są nieruchome, statyczne, zmiany są tylko powierzchowne i podporządkowane boskiej opatrności. W tym systemie ani jednostka od strony psychologicznej, ani społeczeństwo i wszechświat od strony historycznej nie stanowią problemu.

Nie mniej wymowna jest długa nieobecność portretu w malarstwie średniowiecznym. Artyści zauważali indywidualne cechy twarzy ludzkich i potrafili je przekazać.⁹² Toteż nie „niezdolność” i „brak spostrzegaw-

i terażniejszość. Bohaterowie starożytni myślą podobnymi kategoriami, co i współcześni kronikarze. Poczucie lokalnego i historycznego kolorytu nie istnieje w ogóle, ani u poetów, ani u artystów malarzy. Postacie biblijne i antyczne występują w średniowiecznych kostiumach i w otoczeniu typowym dla Europejczyka, przy tym artyści, rzeźbiarza, autora romansu rycerskiego czy historyka zupełnie nie wzrusza to, że w innej epoce czy w innych krajach obyczaje, moralność, przyroda, stroje, domy, warunki życia były inne niż w jego ojczyźnie i za jego czasów. Na przykład, anonimowy moralista średniowieczny w poemacie o *Etyce historii* przypisuje starożytnym Rzymianom dworskość — cechę specyficznie rycerską.⁸⁵

W dostrzeganiu różnicy między epokami istnieje tylko jeden, decydujący próg, w porównaniu z którym wszystko inne przestaje być istotne: historia przed i po narodzeniu Chrystusa. Jednakże epoki Starego i Nowego Testamentu następują po sobie w bezpośredniej kolejności. Historia przed i po przyjściu Chrystusa jest symetryczna, a każdemu wydarzeniu i postaci ze Starego Testamentu odpowiada analogiczne zjawisko z czasów Nowego Testamentu, łączy je między sobą wewnętrzny, sakramentalny, pełen najgłębszej wymowy symboliczny związek. Całkowicie naturalne i uzasadnione w świadomości średniowiecznego człowieka umieszczanie na portalach katedr starotestamentowych władców i patriarchów obok starożytnych mędrców i postaci ewangelicznych najlepiej świadczy o anachronicznym stosunku do historii. Wyobrażenia te, ułożone według określonego schematu, są w swej symbolice zgodne ze sobą i tworzą równe harmonijne szeregi. Ich oglądanie rodziło uczucie spoistości, spójności i jedności historii, a równocześnie statyczności przebywania jej całej — starej i nowej — w terażniejszości.

Na tej samej zasadzie zgodności Starego i Nowego Testamentu oparte były konstrukcje tych historyków, którzy usiłowali odsłonić symboliczny sens ziemskiej historii. Starotestamentowej historii świątyni jerozolimskiej odpowiadała, jako antytyp, historia Kościoła, mistycznego „ciała Chrystusowego”. Zburzeniu świątyni odpowiadało prześladowanie męczenników chrześcijań-

skich. Porównanie tego rodzaju przeprowadzano również w stosunku do historii współczesnej: walkę między cesarzem Henrykiem IV i papieżem Grzegorzem VII porównywano do walki Judy Machabeusza z królem Antiochem. Przy pomocy takich interpretacji historycy-symboliści porządkowali materiał historyczny, układając go w statyczny schemat.⁸⁶

Anachroniczne było też wyobrażenie o samej naturze ludzkiej. Wszyscy ludzie, we wszystkich pokoleniach, ponoszą odpowiedzialność za grzech pierworodny popełniony przez Adama i Ewę, podobnie jak wszyscy Żydzi są winni ukrzyżowania Chrystusa, albowiem wydarzenia te — grzech pierworodny i cierpienia Pana — nie należą tylko do przeszłości, ale trwają wiecznie i istnieją również w chwili obecnej. Krzyżowcy w XI wieku wierzyli, że karzą nie potomków katów Zbawiciela, ale samych katów. Minione wieki niewiele dla nich znaczyły.

Nie ma też autentycznego rozwoju w historii świeckiej. Wypracowana przez św. Hieronima (na kanwie starotestamentowych prorocत्व Daniela) teoria czterech królestw ziemskich — Asyro-Babilońskiego, Medyjsko-Perskiego, Greko-Macedońskiego i Rzymskiego — oznaczała jedynie przechodzenie i dziedziczenie imperium z jednej dynastii do drugiej, sama zaś idea monarchii pozostawała niezmienna. Przekazywanie władzy (*translatio imperii*) trwa również w średniowieczu. Według Ottona z Freisingen, władza przechodzi od Rzymu do Greków (Bizantyjczyków), od Greków do Franków, od Franków do Longobardów, od Longobardów do Germanów (Niemców).⁸⁷ Do wykazu cesarzy rzymskich włączył Otton, rzecz jasna, również władców niemieckich, aż do współczesnych sobie. Karol Wielki jest więc sześćdziesiątym dziewiątym z kolei cesarzem, Otton Wielki — siedemdziesiątym siódmym, Otton III — osiemdziesiątym szóstym cesarzem. U historyków i poetów francuskich *translatio imperii* prowadziło do wywyższenia i wyniesienia Franków, u historyków angielskich — Brytów.

Idea *translatio imperii* kojarzyła się z ideą *translatio studii*, przenoszenia wiedzy, migracji kultury. W obydwu wypadkach, zarówno w politycznej, jak i w du-

chowej sferze, podkreślano uniwersalne znaczenie tradycji, dziedziczności. Poeta francuski drugiej połowy XII wieku, Chrétien de Troyes, pisał: najpierw rycerstwo i duchowieństwo pozyskało sławę w Grecji; potem rycerskość wraz z wyższą kulturą przeszły do Rzymu, a teraz kwitną we Francji i, daj Boże, aby nigdy jej nie opuściły.⁸⁸ Obok tych narodowych interpretacji istniała też ogólna: „Cała potęga i mądrość ludzka, jakie zrodziły się na Wschodzie, dobiegają końca na Zachodzie” (Otton z Freisingen). Jednakże ten ruch w czasie cechuje tylko efemeryczną ziemską wiedzę. Przemijającemu charakterowi, płynności i nietrwałości (*mutabilitas*) ziemskich królestw przeciwstawiona jest wieczność i trwałość (*stabilitas*) królestwa bożego.⁸⁹ W tego rodzaju konfrontacji historii ziemskiej z niebiańską statycznością czas interpretowany jest jako zły początek, jako coś, czego raczej być nie powinno.

Zarówno koncepcja św. Hieronima o czterech królestwach, jak i nauka św. Augustyna o sześciu wiekach ludzkości opierają się na wyobrażeniu o boskiej opatrności, która z góry nakreśliła plan i kolejność historii świata. Nie ma w niej spontanicznego rozwoju, jest jedynie rozwijanie pierwotnego planu, widzialne wciele nie symboli bożych. Panujące klasy społeczeństwa feudalnego, duchowieństwo i rycerstwo, w sobie tylko upatrywały sens i kres historii. Wyobrażenie o historii otwartej ku przyszłości, bogatej w nowe możliwości, było obce ludziom tamtej epoki.

Czwarte królestwo nie przewiduje pojawienia się piątego, szósty wiek w życiu ludzkości przekreśla możliwość nadejścia siódmego. Historycy, którzy przywiązywali duże znaczenie do faktów historii politycznej, budowali jej periodyzację według schematu zmieniających się kolejno królestw. Takie są, w szczególności, historie Hermana z Reichenau, Sigeberta de Gembloux, Ottona z Freisingen. Teoria sześciu wieków ludzkości bardziej odpowiadała tym historykom, dla których wydarzenia ziemskie były raczej funkcją transcendentnego porządku aniżeli konkretną rzeczywistością (Izydor z Sewilli, Beda zw. Venerabilis, Regino z Prüm i inni).

Próby pokonania przemijania czasu i przedstawienia go w aspekcie wieczności są typowe zwłaszcza dla

mistyki. W wizjach Hildegardy z Bingen historia, w której wewnętrznie zgodne są wydarzenia Starego i Nowego Testamentu, objawia nam się w postaci grodu otoczonego murami ze wszystkich stron świata. Na południu rozciąga się mur symbolizujący czasy Adama, na wschodzie — czas od Abła do Noego, północ poświęcona jest historii ludu Abrahama i Mojżesza, zachód — to okres po narodzeniu Chrystusa.⁹⁰ Poszczególne okresy z przeszłości, podobnie jak teraźniejszość i przyszłość, nabierają w wizjach Hildegardy dostrzegalnych przestrzennych kształtów, co zresztą stanowiło ogólną cechę średniowiecznego postrzegania kategorii czasowych.

Niezdolność ujrzenia świata i społeczeństwa w rozwoju stanowi odwrotną stronę stosunku średniowiecznego człowieka do samego siebie i swego świata wewnętrznego. Jednostka jako członek grupy, nosiciel określonej dla siebie funkcji czy służby, starała się przede wszystkim o to, aby w pełni identyfikować się z ustalonym typem i aby spełniać swój obowiązek przed Bogiem. Jej droga życiowa została ustalona z góry, jakby zaprogramowana przez jej ziemskie powołanie. Dlatego też wewnętrzny rozwój jednostki był niemożliwy. W najbardziej rozpowszechnionym i typowym dla średniowiecza gatunku twórczości — żywotach świętych — nie kreśli się na ogół drogi człowieka ku świętości. Człowiek albo nagle się odradza, od razu i bez przygotowania przechodząc z jednego stanu (grzeszności) w drugi (świętości), albo świętość jest mu już dana z góry (człowiek urodził się już świętym) i tylko stopniowo się odsłania. Nie pojmując swojej własnej istoty w kategoriach rozwoju, człowiek, siłą rzeczy, również i świata nie postrzegał jako procesu.⁹¹ Zarówno poszczególny człowiek jak i wszechświat są nieruchome, statyczne, zmiany są tylko powierzchowne i podporządkowane boskiej opatrności. W tym systemie ani jednostka od strony psychologicznej, ani społeczeństwo i wszechświat od strony historycznej nie stanowią problemu.

Nie mniej wymowna jest długa nieobecność portretu w malarstwie średniowiecznym. Artyści zauważali indywidualne cechy twarzy ludzkich i potrafili je przekazać.⁹² Toteż nie „niezdolność” i „brak spostrzegaw-

czości” malarzy, lecz dążenie do przekazania tego, co ogólne, kosztem niepowtarzalnego i tego, co pozazmysłowe, z uszczerbkiem dla realistycznych szczegółów indywidualnych zakreślało granice tworzenia portretowego podobieństwa. Nieobecność portretu jest też bezpośrednio związana z tendencją do przekazania prawd wiecznych i nieprzemijających wartości i rzuca dodatkowe światło na postrzeganie czasu w średniowieczu. Dekonkretyzacja jest odwrotną stroną atemporalności. Człowiek nie odczuwał swego istnienia w czasie; istnieć, znaczyło dla niego przebywać, a nie trwać w procesie stawania się.⁹³ Równocześnie portret rejestruje jeden z wielu stanów człowieka w jego przestrzenno-czasowej konkretności. W dodatku ludzie średniowieczni nie znajdują się w jednym tylko czasie: równoległe z przyrodzonym bytem jest jeszcze nadprzyrodzony, i w sztuce należało przekazać zarówno życie ziemskie, jak i realność innego, wyższego rzędu, przy tym pierwsze jako pochodne drugiej. W ten sposób estetyczne ideały średniowiecza, kształtujące się pod bezpośrednim oddziaływaniem panującej ideologii, nie sprzyjały rozwojowi zainteresowań do portretowego odtwarzania ludzkiej osobowości. Zresztą sama jednostka nie bardzo jeszcze uświadamiała sobie siebie: średniowieczny człowiek „bał się być samym sobą, bał się oryginalności”⁹⁴.

Chcąc zrozumieć, jak ówczesny człowiek odczuwał bieg życia i historii, warto rozpatrzeć problem czasu artystycznego. Jednakże problem czasu w badaniach historii literatury wieków średnich opracowany jest nader słabo. Zdaniem jednych uczonych subiektywny aspekt czasu nie został jeszcze w średniowieczu odkryty. Inni badacze sądzą, że o subiektywnym, psychologicznie odczuwanym czasie można mówić na przykładzie romansów rycerskich i poezji lirycznej: dla eposu kategorie czasowe nie mają większego znaczenia. Świadomość epicka nie dostrzega żadnej sprzeczności w rozmijaniu się zwykłego upływu czasu z jego biegiem w opowieści. Nikogo nie szokuje, że bohater, wędrujący do antypodów trzy lata i wracający stamtąd lat dwa naście, nigdzie się nie zatrzymując, w sumie podróżował trzydzieści lat, albo że święty mógł przedłużyć dzień. Dostatecznie długo wydarzenia historyczne przekształ-

cano w ponadczasowe sceny mitologiczne (*Pieśń o Rolandzie*, *Pieśń o Nibelungach*⁹⁵ itd.), ale aktualny materiał nie pasował już do ram eposu. I tak na przykład historyczne wydarzenia krucjat nie trafiły pod piórem kronikarzy swej przestrzenno-czasowej określoności.

Niemniej ślady charakterystycznego dla mitu stosunku do czasu odkrywamy również w romansie rycerskim: jego bohaterowie nie starzeją się. Lancelot, Parsifal i inne podobne im postacie to istoty bez wieku i bez biografii, zawsze młodzi i odważni, stale gotowi do bohaterskich czynów. Jeden z nich trafia do miejscowości, w której „całą zimę i całe lato kwitną kwiaty i owocują drzewa”. Czarna wyspa w poemacie *Erec* nie zna zmiany pór roku i żyje poza czasem. Siły sir Gowena z legendy o Arturze zmieniają się w ciągu doby. Czas w romansie rycerskim nie skraca życia swoim bohaterom; dominuje w nim mitologiczny stosunek do czasu, przejawiający się w równoczesnym działaniu ludzi z różnych epok: król Artur dla Chrétiena de Troyes jest bohaterem dwunastowiecznym.

Równocześnie zarówno w romansach rycerskich, jak i w poezji lirycznej widoczne jest poczucie upływającego czasu. Odkrywamy w nich dwa rodzaje odczuwanego czasu. Pierwszy, to czas statyczny, w którym tkwi stylizowana i wzniosła teraźniejszość: tej obce jest stawanie się i zmienność; jest to „wieczny dzień”, który trwa zawsze. Drugi sposób pojmowania czasu jest dynamiczny: czas przynosi zmiany i stanowi okres przejściowy do wieczności.⁹⁶ W ostatnim wypadku narracja przepojona jest bolesną świadomością niepowtarzalności czasu, przemijającego na tyle szybko, że rozum nie jest w stanie go objąć. Wilhelm de Lorris pisze w *Romansie o Róży* o „Czasie, który porusza się dniem i nocą, bez odpoczynku i bez przerwy, który przemija i odchodzi od nas tak niedostrzegalnie, że wydaje się, jakby nie poruszał się w ogóle, podczas gdy on nie zatrzymuje się ani na moment i pędzi nieprzerwanie tak szybko, że trudno pojąć, czym jest prawdziwe mgnienie, nawet jeśli spytać o to uczonych-klerków; zanim bowiem zdążyś o nim pomyśleć, minie trzykrotnie więcej czasu; Czas, który nie może się zatrzymać, lecz ciągle pędzi, nigdy nie powracając, podobnie jak spadająca woda,

wyciekająca do ostatniej kropli; Czas, przed którym nic nie jest w stanie się uchronić, ani żelazo, ani nawet najtwardsza rzecz, dlatego że czas wszystko toczy i zera; Czas, który wszystko zmienia, każe rosnać i żywi, i wszystko niszczy, i doprowadza do zagłady; Czas, który postarza naszych ojców i królów, i cesarzy i który postarzy również i nas wszystkich, jeśli tylko śmierć nie wyprzedzi naszego czasu...”⁹⁷ Te melancholijne rozważania na temat czasu łączą się u autora *Romansu o Róży* z myślami o Starości, której obraz kontempluje.

Świadomość szybkiego przemijania i niepowtarzalności czasu wywołuje u bohaterów romansów rycerskich uczucie zniecierpliwienia i dążenie do tego, by nie „utracić” czasu, wypełnić go czynami, które byłyby godne wysokiego posłannictwa rycerza.

Ph. Menard,⁹⁸ badający zagadnienie czasu w opowieściach Chrétiena de Troyes, dochodzi do wniosku, że postrzeganie i odczuwanie w nich czasu jest zależne od trybu życia bohaterów. Nie ma ogólnego czasu, dla każdego bohatera przemija on inaczej. Podczas gdy pasterz świń żyje w statycznym świecie, w którym nic się nie zmienia, a wykonującym niewolniczą pracę rzemieślnikom czas ciągnie się długo i przytłacza ich, to rycerze żyjący w atmosferze bohaterskich czynów i poszukiwania przygód znajdują się jakby w zupełnie innym wymiarze czasu. Czas bohaterstwa w opowieści „przecina” bieg zwykłego czasu, chwila przygody jest niepowtarzalna, bohater ma wówczas szansę wykazania swych zalet. Chociaż przeszłość w świadomości bohaterów romansów rycerskich odgrywa ogromną rolę (Parsifal poszukujący Graala, będącego uosobieniem jego przyszłości, odzyskuje również swoją własną przeszłość), a sama koncepcja błędnego rycerza zakłada ukierunkowanie bohatera w stronę przyszłości, to jednak bohaterowie Chrétiena de Troyes stoją twarzą w twarz z teraźniejszością. Na tej podstawie Menard, polemizując ze zwolennikami popularnego poglądu, że w średniowieczu przeważał „obojętny stosunek do czasu”, wpada, jak nam się wydaje, w przeciwstawną skrajność, kiedy twierdzi, jakoby bohaterowie romansów rycerskich „panowali nad czasem”. Słuszniej bę-

dzie chyba stwierdzić, że czas postrzegali oni jako nieodłączny element własnego bytu.

Zaabsorbowanie teraźniejszością to również charakterystyczna cecha poezji dwornej. Konstrukcja czasowa pieśni trubadura — to liryczny moment, w którym krystalizuje się stan bohatera; stan ten określany jest zawsze przez nieodwzajemnioną miłość, która nigdy nie jest w stanie uświadomić sobie przeszłości lub przyszłości inaczej, jak w perspektywie teraźniejszości; czas teraźniejszy jest również gramatycznym czasem pieśni dwornej.⁹⁹

Subiektywne postrzeganie czasu nie mogło być obce średniowiecznej literaturze już choćby dlatego, że począwszy od św. Augustyna uzmysławiano sobie różnicę między „czasem wyobrażonym” i „czasem przeżywanym”.¹⁰⁰ Inna sprawa, że czas subiektywny nie zajmował w poetyce średniowiecznej literatury tego miejsca, na jakie wysunął się w literaturze współczesnej. W XX wieku czas stał się nie tylko przedmiotem analizy, eksperymentu, ale niemal że najważniejszym bohaterem literatury. Menard nie wyklucza, że w odniesieniu do romansów Chrétiena można mówić o „czasie literackim” i o „czasie przeżywanym”. Sposoby przeżywania czasu w romansie rycerskim określane są, jego zdaniem, przede wszystkim przez wewnętrzny stan człowieka. W nieszczęściu i w porywie namiętności bohaterowie romansów zapominają o czasie, podczas gdy zakochani nie potrafią spędzać czasu w rozłące.¹⁰¹

Podobnie, kiedy jeden z bohaterów cyklu *Starszej Eddy* płonąc z niecierpliwości, by jak najszybciej pojąć swoją wybranek, woła:

Noc jest długa,
dwie noce są dłuższe,
jakże wytrzymam trzy!
Często miesiąc
zdawał mi się krótszy
niż te noce przedślubne...¹⁰²

to należy wnioskować, że i średniowiecznym Skandy nawom nieobce było postrzeganie czasu, zależne od wewnętrznego stanu ducha człowieka, który nadawał mu względną wartość.

Prawdopodobieństwo stosowania pojęć „obiektywny” i „subiektywny” do postrzegania świata przez ludzi tamtej epoki jest raczej rzeczą wątpliwą. Takie przeciwstawianie oznacza w ogóle współczesny stosunek do świata, ostro i świadomie rozgraniczający wewnętrzny świat człowieka i poza nim istniejącą rzeczywistość. Ale, jak już mówiliśmy wyżej, w średniowieczu widziano w człowieku „mikrokosmos” — zmniejszoną kopię „makrokosmosu”, powtarzającą świat we wszystkich szczegółach. Człowiek nie był przeciwstawiany przyrodzie, światu, był z nimi porównywany w charakterze analogu. W nim zbiegało się subiektywne i obiektywne, a mówiąc dokładniej, nie zostały one jeszcze oddzielone od siebie. Można tedy wątpić w prawdziwość twierdzenia, w myśl którego czas dla średniowiecznego autora „nie był przejawem świadomości człowieka”.¹⁰³ Chyba słuszniej będzie powiedzieć: czas był nie tylko przejawem ludzkiej świadomości, był on również przejawem kosmicznym, „obiektywnym”.

Niektórzy badacze wyodrębniają jeszcze jedną specyficzną formę przedstawiania czasu w poezji średniowiecznej, w szczególności niemieckiej: czas „punktowy” albo „poruszający się skokami” (*punktueller Zeit*, *sprunghafte Zeitlichkeit*). W poetyckiej narracji czas nie jest zorganizowany w proces ciągły, poszczególne jego momenty nie są ze sobą powiązane i nie tworzą logicznego ciągu, a życie oglądamy jako luźne wydarzenia, nie zsynchronizowane ze sobą w czasie. Dlatego również człowiek u tych poetów nie ma indywidualnej przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości, nie jest istotą historyczną. W percepcji poety życie rozpada się jakby na poszczególne zdarzenia, nie określające „porządku czasów”, a życie nabiera właściwego sensu dopiero w odniesieniu do Boga.¹⁰⁴ Przeżywając „napelniony” wydarzeniami czas, średniowieczny człowiek niewiele rozmyślał nad jego „zewnętrzną”, ilościową stroną, i takie pojmowanie świata pozbawione było definicji czasowych. Relacje czasowe zaczynają dominować w ludzkiej świadomości nie wcześniej niż od XIII wieku.¹⁰⁵

Natomiast w poprzedzającym okresie czas jako taki postrzegano raczej przestrzennie. Właśnie przestrzeń,

a nie czas były organizującą siłą dzieła sztuki.¹⁰⁶ Jak już wyżej wspomniano, poeci średniowieczni nie postrzegali poszczególnych epizodów narracji w jednolitym następstwie czasu i zróżnicowane pod względem czasowym wydarzenia przedstawiali jako równorzędne, jako części jednego obrazu. Między faktami, które pojawiły się wcześniej, i wydarzeniami, które miały miejsce później, nie było żadnej więzi wynikającej z następstwa w czasie, istniały one jakby równocześnie. Takie widzenie ignorujące rozwój, stawanie się, rozmieszczało cząstki czasu w płaszczyźnie przestrzennej, przez co czas wydaje się „skaczącym”, a bohaterowie poezji rycerskiej nie starzeją się i w ogóle się nie zmieniają. Autor średniowieczny, jeśli nawet stanął przed koniecznością pokazania przeobrażeń wewnętrznych człowieka, to uzmysławiał je sobie nie jako zmiany, a jako drogę wiodącą bohatera przez określoną przestrzeń. Zdaniem E. Koblą, do którego należy większość tych obserwacji, takie odbieranie czasu spowodowane było rozumieniem jego żywiołu jako rzeczowo-przedmiotowego.¹⁰⁷

Jeśli obserwacje te są słuszne, to wypada wspomnieć, iż podobny stosunek do czasu (jego „rozspacjowanie”, jego „skaczący” sposób przemijania, niejasne uświadamianie sobie szeregowego następstwa poszczególnych momentów czasowych, przedmiotowe postrzeganie czasu połączone z brakiem abstrakcji „czas”), jest typowy dla sztuki „prymitywnej”. Rozumie się, że w tej ostatniej wszystkie wskazane cechy charakterystyczne czasu są wyrażone znacznie silniej, tutaj czas i przestrzeń, percypowane w postaci nierozzerwalnej jedności, występują w roli atrybutów mitu, obrzędu, przesycone są magicznymi wyobrażeniami i nierozłącznie związane ze skalą wartości.¹⁰⁸ Główna zaś różnica w postrzeganiu czasu w średniowieczu i w okresie wspólnoty pierwotnej polega na przeciwstawieniu cyklicznego sposobu myślenia archaicznej świadomości linearnemu czasowi w świadomości chrześcijan.

Średniowieczny sposób postrzegania czasu został jednak najmocniej wyrażony u Dantego. Kontrast między krótkotrwałym czasem ziemskiego ludzkiego żywota i wiecznością oraz wznoszenie się ku niej określa „przestrzenno-czasowe continuum” Boskiej komedii.

Cała historia rodzaju ludzkiego jest w niej synchroniczna. Czas jest nieruchomy, i cały — obecny, przeszły i przyszły — jest terażniejszością. Zdaniem Osipa Mandelsztama, Dante rozumiał historię „jako jedyny akt synchroniczny”. „Ogromna wybuchowa siła Księgi Rodzaju, idea spontanicznej genezy, szturmowała ze wszystkich stron maleńką wyspę Sorbony. Nie pomyliły się, jeśli powiemy, że ludzie Dantego żyli w czasach archaicznych, które omywała dokoła współczesność... Trudno jest dziś wyobrazić sobie, w jaki sposób... cała biblijna kosmogonia z wszystkimi chrześcijańskimi dodatkami mogła zostać wówczas przyjęta przez ludzi wykształconych dosłownie jak najnowsze wydanie gazety, jak dodatek nadzwyczajny”.¹⁰⁹ Częściowej odpowiedzi w tej sprawie udziela, być może, inny wnikliwy czytelnik *Komedii*, który stwierdza, że u Dantego „piekło jest zarazem Florencją”, że „piekło jest tak dalece przepełnione Florentczykami, że nie mogą się do niego wdrzeć grzesznicy z innych części ówczesnego, dosyć rozległego świata” i że kręgi dantejskiego piekła „pochodzą z czasów zamierzchłych, ale zaludnione są nowymi mieszkańcami”.¹¹⁰ Zaludniwszy piekło swoimi współczesnymi, Dante maksymalnie przybliżył do siebie poszczególne warstwy czasu, a to zmierzało już hen, ku wieczności.

Sens ideowy *Boskiej komedii* oparty jest na kontraście „życia wiecznego” i „życia przemijającego”.¹¹¹ Czasy ludzkiego bytu

„... Do pochodu
Wieczności one są jak okamgnienie
Do najszerszego sfer górnych obwodu”.¹¹²

Szczęście osiągnąć można tylko w Raju, tam „... Gdzie czas i miejsce mają kres swój wieczny... W bezczasie wiecznym za granicą trwania... Bo nie istniało ni «przedtem», ni «potem».”¹¹³

Ale właśnie stwierdzona wyżej właściwość postrzegania czasu — zespolenie się czasu biblijnego z czasem własnego życia — świadczy o „antyhistoryzmie” średniowiecznego sposobu myślenia (w naszym rozumieniu historycznym), a równocześnie najjaskrawiej obnaża

jego pryncypialną, nieodłączną historyczność. I rzeczywiście, człowiek odczuwa, uzmysławia sam siebie od razu w dwóch planach czasowych: w planie lokalnego przemijającego życia i w planie ogólnohistorycznych, decydujących o losach świata wydarzeń — stworzenia świata, narodzenia i męki Chrystusa. Krótkotrwałe i marne życie każdego człowieka przemija na tle powszechnego dramatu, wplata się weń, nabierając przez to nowego, wyższego i nieprzemijającego sensu. To dwoiste uzmysławianie sobie czasu jest nieodłączną cechą świadomości średniowiecznego człowieka. Człowiek ten nigdy nie przebywa wyłącznie w czasie ziemskim, nie jest w stanie wyzbyć się świadomości historii świętej, i ta świadomość w decydujący sposób wpływa nań jako na osobowość, bowiem zbawienie jego duszy zależne jest od zaangażowania w święte dzieje. Powszechna walka między dobrem i złem jest osobistą sprawą każdego wierzącego, a to jego uczestnictwo w historii świata jest równocześnie historyczne i antyhistoryczne.

Sprzeczne ze sobą zestawienie „historyzmu” i „antyhistoryzmu” prawdopodobnie inaczej wyglądało w zachodnim, a inaczej we wschodnim chrześcijaństwie. Różny był zwłaszcza stosunek do historii biblijnej: w przedstawieniu scen męki Chrystusowej Bizantyjczycy nigdy nie przestrzegali historycznej kolejności, kierując się wyłącznie ich symbolicznym, a nie historycznym sensem, podczas gdy na Zachodzie kolejność taka była nieodmiennie zachowywana.¹¹⁴ Liturgia prawosławna pozbawiona jest ruchu w czasie w znacznie większym stopniu niż katolicka, wynika to choćby z samego charakteru pieśni liturgicznych.¹¹⁵

Specyficzny stosunek do czasu można znaleźć w dowolnej dziedzinie średniowiecznego życia. Łatwo go również stwierdzić w praktyce prawniczej tego okresu. Akty prawne, ogłaszane zazwyczaj „po wsze czasy”, w rzeczywistości zachowywały moc tylko w ciągu krótkiego okresu, nie przekraczającego długości jednego życia ludzkiego, i formuła „*ad perpetuum*” nie gwarantowała wiecznego obowiązywania tych aktów, wymagających coraz to nowego ich potwierdzenia. Przywileje nadawane przez władców miały charakter osobisty i były ponawiane po każdej zmianie na tronie.

Nadania ziemi i innych dóbr Kościołowi i klasztorom wymagały potwierdzenia i odnowienia, mimo że donacje na rzecz duchowieństwa czyniono zgodnie z prawem „martwej ręki” i przekazane mu władanie nie podlegało wywłaszczeniu. Monarchia francuska była monarchią dziedziczną, mimo to królowie jeszcze za życia starali się powołać do współrządów swoich synów. Po śmierci wasala jego następcą musiał ponownie przysięgę wierności seniorowi, podobnie jak śmierć tego ostatniego czyniła koniecznym powtórne złożenie przez wszystkich wasali hołdu nowemu panu. Widocznie człowiek nie mógł rozciągnąć swojej woli ponad czas dłuższy niż jego własne istnienie. Ta niezdolność do stworzenia aktu posiadającego stałą moc prawną, obowiązującą we wszystkich pokoleniach, przeszkadzała, prawdopodobnie, wdrożeniu idei testowania, gdyż ta oparta jest na zasadzie, że wola człowieka zachowuje moc również po jego śmierci; dlatego wszelkie nadania czyniono za życia,¹¹⁶ człowiek nie miał bowiem władzy nad czasem, którego sam nie mógł przeżywać.

Człowiek nie posiada władzy nad czasem, gdyż ten jest własnością Boga; z tego argumentu skorzystał Kościół dla potępienia lichwiarskich dochodów. Bogaci pożyczają pieniądze na procenty na tej tylko zasadzie, że dłużnicy korzystają z tych środków przez pewien czas, tak więc zysk lichwiarza łączy się z nagromadzeniem czasu. Handel czasem czy „nadzieja na czas” są jednak bezprawne, jako że czas należy do wszystkich istot i dany im został przez Boga; tak więc lichwiarz swoją działalnością szkodzi wszystkim istotom bożym: sprzedając czas, to znaczy dzień i noc, lichwiarze sprzedają tym samym światło i odpoczynek, gdyż dzień jest porą światła, a noc — porą odpoczynku. Byłoby niesprawiedliwością, gdyby lichwiarze sami korzystali z wiecznego światła i odpoczynku, są więc potępieni, jako grzesznicy. Argumenty takie przytaczają często teologowie XIII i XIV wieku. „Czas kupców” pozostawał więc w konflikcie z „czasem biblijnym”. Pierwszy uważany był za „czas grzechu”, podczas gdy drugi był „czasem zbawienia”. Świadomość mieszczan próbowała przewyciężyć ten konflikt; z czasem również Kościół poszedł na pewien kompromis z praktyką życiową.¹¹⁷

W założeniu jednak orientacja czasowa kupców, lichwiarzy i przedsiębiorców nie odpowiadała teologicznej koncepcji czasu i miała w przyszłości doprowadzić do jej sekularyzacji i racjonalizacji.

Opisane wyżej aspekty ustosunkowania się do czasu — agrarny (albo cykliczny), rodowy (genealogiczny względnie dynastyczny), biblijny (a więc mitologiczny) i historyczny — są różne, a często nawet przeciwstawne. Cykliczne postrzeganie życia, regulowane rytmami przyrody, zmianami pór roku leżało u podstaw pozostałych systemów obliczania czasu. Wyobrażenie czasu jako powtarzającego się cyklu zachowało się w średniowieczu także w popularnym obrazie koła przeznaczenia.¹¹⁸ Na przestrzeni całego tego okresu świadomość zwraca się wciąż ku Pani Fortunie, która „rządziła, rządzi i rządzić będzie” światem. Sekty gnostyków aż do VII wieku wyznawały pitagorejską doktrynę o wędrówce dusz i czasie okrężnym. Idea czasu cyklicznego w średniowieczu rodziła się też niejednokrotnie pod wpływem neoplatonizmu i awerroizmu. W XIII wieku idea faz analogicznych, które powtarzają się w życiu ludzkości podobnie jak w obrotach ciał niebieskich, była rozpowszechniona wśród paryskich awerroistów: idee cyrkulacji czasów w wiecznym świecie rozwijał w szczególności Siger z Brabantu, potępiony za to przez Kościół.¹¹⁹

Przekonanie o cykliczności czasu utrzymało się jednak nie tylko na szczyblu teorii naukowych, ale również wśród ludu. Społeczeństwo agrarne żyło w rytmie, jaki narzuciło mu naturalne środowisko. W życiu człowieka, podobnie jak i w zewnętrznej przyrodzie, zmieniają się kolejno okresy rodzenia się, rozkwitu, dojrzałości, obumierania i śmierci, powtarzające się regularnie z pokolenia na pokolenie. Zarówno następujące po sobie cykle rolnicze, jak i zmieniające się pokolenia ludzi to pierścienie jednego i tego samego drzewa życia. Genealogiczna zasada obliczania czasu nadawała jego postrzeganiu charakter antropomorficzny, jakim zaobarwiony był również stosunek do chrześcijaństwa. Lokalne kultury religijne dominujące w czasach pogańskich, ale nie wyeliminowane również po chrystianizacji (wystarczy wymienić kult świętych i kult relikwii), przy-

wracały mitologiczne postrzeganie czasu połączone z obrzędem, świętem, składaniem ofiar.

Brak społecznej i majątkowej stabilizacji znacznej części członków społeczeństwa feudalnego, wzmagający się w miarę narastania typowych dla tego okresu sprzeczności, uczynił wiarę w przeznaczenie nieśmiertelną. Na niezliczonych ilustracjach przedstawiano koło Fortuny: ona sama w wieńcu „władczyni świata” zasiadała w centrum dysku, wprawiając go w nieustanny ruch obrotowy; uczepiony koła unosi się wzwyż pełen nadziei młodzieniec; na szczycie koła uroczyście zasiada na tronie władca; dalej człowiek wleczony przez koło przeznaczenia zostaje gwałtownie strącony w dół; na dole zaś rozpościera się postać ofiary zmiennego losu. Idea Fortuny, zapożyczona przez średniowiecze ze starożytności, uległa chrystianizacji. Fortuna została podporządkowana Bogu, który oddał jej w zarząd „świecki blask”, jak to określił Dante.

Podobnie ziemskim blaskom, ziemskiej doli
Nadał mistrzynię, która za swą wodzą
Znikome dobra wciąż obsyła w kolej
Z ludów na ludy, z rodzin na rodziny,
A której ludzki rozum nie zniewoli.¹²⁰

Ale idea losu, wielokrotnie występująca u poetów i filozofów średniowiecza, nie została jednak przez myśl chrześcijańską w pełni przyswojona i napotyka na opór takich wybitnych teologów, jak Piotr Damiani, Anzelm z Canterbury, Bernard z Clairvaux.¹²¹

Kościół i ideologia chrześcijańska, próbując przełamać odosobnienie skal temporalnych niezliczonej ilości lokalnych, rodowych grup, narzucały im swój sposób pojmowania czasu, w którym czas ziemski podporządkowany został niebiańskiej „wieczności”. Czas jako problem, jako czyste pojęcie, istniał wówczas wyłącznie dla teologów i filozofów,¹²² w masie zaś społeczeństwa był on doznawany na ogół w przedstawionych wyżej formach czasu naturalnego czy rodowego, obciążonego wpływem chrześcijańskiej koncepcji czasu, która rodziła szczególny stosunek do historii, specyficzny średniowieczny historyzm wiążący śmiertelną jednost-

kę ludzką z całością — z rodzajem ludzkim — i nadającą jej życiu nowy sens.

Jak już podkreślaliśmy, czas w średniowiecznym społeczeństwie to powoli płynący, niespieszny, długotrwały czas. Czasu się nie oszczędza. Dla średniowiecznego stosunku do czasu charakterystyczne jest to, co Heinrich Böll zauważył w Irlandii. „Kiedy Pan Bóg stworzył czas — mówią Irlandczycy — stworzył go dosyć dla wszystkich.”¹²³ W tym stopniu, w jakim czas ma charakter cykliczny i mitologiczny, jest on orientowany ku przeszłości. Przeszłość jak gdyby systematycznie powraca i tym przydaje powagi, ważkości, nieprzemijającego charakteru terażniejszości. Chrześcijaństwo wniosło w tym zakresie istotny nowy moment. Wraz z wskrzeszeniem biblijnej przeszłości w modlitwie i w sakramentach stworzyło ono także perspektywę. Odkryta przez chrześcijaństwo więź czasów nadawała historii teleologiczny, finalistyczny sens. Terażniejszość nie nabierała w tym kontekście samodzielnego znaczenia: włączając się do powszechnego dramatu tym samym ulegała deprecjacji na skutek oczekiwania zbliżającego się Sądu Ostatecznego i zabarwiała się złożonym kompleksem uczuć — nadzieją na odkupienie win i strachem przed karą za grzechy.

Wypada zgodzić się z poglądem J. Le Goffa, że w świadomości średniowiecznej jednolite pojęcie czasu i wielkości czasów jako rzeczywistość nie występuje.¹²⁴ Jednakże nie w samym tylko fakcie wielości czasów tkwi prawdopodobnie osobliwość średniowiecznej temporalności. Czas społeczny jest nie tylko różny dla odmiennych kultur i społeczeństw, ale ulega różnicowaniu również w ramach każdego społeczno-kulturowego systemu w zależności od jego wewnętrznej struktury. Czas społeczny w niejednakowy sposób upływa w świadomości poszczególnych klas i grup: każda z nich postrzega i przeżywa czas w sobie tylko właściwy sposób, rytm funkcjonowania tych grup społecznych jest różny. Inaczej mówiąc, w społeczeństwie istnieje nie jakiś jednolity „monolityczny” czas, ale cały wachlarz rytmów społecznych, uwarunkowanych prawidłowościami odmiennych procesów i naturą poszczególnych ludzkich kolektywów.¹²⁵ Jednakże rytmy przebiegu tych proce-

sów i funkcjonowania form społecznych tworzą hierarchię czasu społecznego w danym systemie — podobnie jak różnorodne zjawiska społeczne, instytucje i zachodzące w społeczeństwie procesy pozostają we wzajemnym związku i łączą się w jednolity system z przeważającym typem determinizmu. Społeczeństwo nie może istnieć, nie osiągnąwszy określonego stopnia koordynacji licznych rytmów społecznych i dlatego można mówić o dominującym w społeczeństwie czasie społecznym. W antagonistycznym systemie społecznym czas społeczny klasy panującej jest naturalnie wyznacznikiem tak długo, dopóki ta klasa nie utraciła rzeczywistej kontroli nad życiem społecznym i stanowi wpływową siłę ideologiczną. Mechanizm kontroli społecznej, znajdujący się w ręku klasy rządzącej, obejmuje również, w postaci ważnego komponentu, czas społeczny. I na odwrót, jednym z wskaźników utraty przez tę klasę kontroli nad życiem społecznym jest zmiana struktury czasu, według którego żyje dane społeczeństwo.

W średniowieczu Kościół utrzymywał czas społeczny pod swoją kontrolą, kler ustalał i kierował nurtem czasu społeczeństwa feudalnego, regulując zarazem jego rytmy. Wszelkie próby wydostania się spod kościelnej kontroli czasu były bezwzględnie przecinane: Kościół zabraniał pracować w dni świąteczne, przy tym przestrzeganie religijnych zakazów wydawało mu się bardziej istotne, niż uzyskanie zwiększonej masy produktu dodatkowego, który mógł być wytworzony w dniach objętych zakazem pracy, a pochłaniających ponad jedną trzecią czasu w roku; Kościół określał skład pożywienia, jakie wolno było przyjmować w tym lub innym okresie czasu, i surowo karał za nieprzestrzeganie postu; Kościół ingerował nawet w życie seksualne, ustalając, kiedy akt płciowy jest dopuszczalny, a kiedy jest on grzeszny.¹²⁶ W wyniku tak drobiazgowej i wszechstronnej kontroli nad czasem osiągnano całkowite podporządkowanie człowieka panującemu systemowi społecznemu i ideologicznemu. Czas jednostki nie był jej osobistym czasem, nie należał do niej, lecz do siły wyższej, stojącej nad nią. Stąd też opór stawiany klasie panującej w średniowieczu wyrażał się w formie protestu przeciw jej kontroli nad czasem: sekty eschato-

logiczne, przepowiadając zbliżający się koniec świata i wzywając do pokuty i wyrzeczenia się rozkoszy życia doczesnego, podawały w wątpliwość wartość czasu kościelnego. Chiliasm był nieodłącznym atrybutem średniowiecza, był kształtem, jaki przybierały społeczne tęsknoty uciśnionych i poniżonych; czasami oczekiwanie końca świata przekształcało się w stany masowej hysterii, w epidemie pokutników i biczowników. Chiliasm był też szczególną formą stosunku do przyszłości, życiowo ważnym aspektem pojmowania czasu przez wiele grup społecznych.

Sam bieg historii był przez millenarystów komentowany niezgodnie z oficjalną doktryną Kościoła; utrzymywali oni, że dzień Sądu Ostatecznego będzie poprzedzało tysiącletnie państwo boże na ziemi, odrzucające wszystkie feudalne i kościelne instytucje, własność i ustrój społeczny. Apokaliptyczne oczekiwanie nadejścia szybkiego „końca czasów” było symbolem wrogości członków sekt do ortodoksyjnej koncepcji czasu. Niebezpieczeństwo zagrażające Kościołowi ze strony sekt eschatologicznych (a średniowieczne sekty były, ściśle mówiąc, tak czy inaczej oparte na eschatologii) tkwiło w tym, że przepowiadając i przyspieszając spontaniczne nadejście końca świata, pozbawiały one panujący porządek ziemski, ogłaszany przez Kościół jako ustanowiony przez Boga, jego wewnętrznego uzasadnienia.¹²⁷

Jednakże stosunek członków sekt do odległej przeszłości, podobnie jak i do dalekiej przyszłości, był, mimo swego nieortodoksyjnego charakteru, w jednym istotnym punkcie zbieżny z tym, co głosił Kościół: zarówno przeszłość, jak i przyszłość jest absolutna w tym sensie, że, mówiąc ściśle, żadna nie jest zależna od upływu czasu. Przeszłość absolutna — uświęcone momenty historii biblijnej — nie odchodzi i może być odtworzona w liturgii; absolutna przyszłość — koniec świata — nie zbliża się wraz z upływem czasu, gdyż królestwo boże może wtargnąć w teraźniejszość w każdej chwili. Tak więc nie mijanie czasu prowadzi do jego końca — nadejścia Chrystusa, ale boska Opatrzność. Członkowie sekt nie próbują przyspieszyć biegu czasu, ale go odrzucają, zapowiadając jego szybki kres. Równocześnie mi-

stycy utrzymywali, że istnieje możliwość pokonania nieodwracalności czasu. Mistrz Eckhart twierdził, że można „w mgnieniu oka” powrócić do pierwotnego stanu jedności z Trójcą Świętą i w tym jednym mgnieniu odzyskać cały „utracony czas”.¹²⁸

Panowanie czasu kościelnego mogło trwać tak długo, jak długo był on zgodny z powolnym, miarowym rytmem życia społeczeństwa feudalnego. Rachuba wędług pokoleń, panowania władców i pontyfikatów papieskich miała dla ludzi tamtej epoki więcej sensu niż dokładne wyliczanie krótkich wycinków czasu nie związanych z wydarzeniami kościelnymi lub politycznymi. Średniowiecze nie miało potrzeby cenienia i oszczędzania czasu, dokładnego wymierzania i znajomości najdrobniejszych jego cząstek. Ta epicka niespieszność średniowiecznego trybu życia uzależniona była głównie od rolniczego charakteru społeczeństwa feudalnego. Niemniej w nim właśnie ukształtowało się i rozwinęło inne ognisko życia społecznego, którego swoisty rytm wymagał znacznie dokładniejszego mierzenia czasu, oszczędniejszego gospodarowania nim — miasto.

Cykli produkcyjnych rzemieślnika nie określały zmiany pór roku, podczas gdy rolnik był bezpośrednio włączony w rytm przyrody i mógł wyłączyć się z niego tylko z trudem, i to niezupełnie; mieszkańca miasta — rzemieślnika — łączyły z naturą bardziej skomplikowane i sprzeczne stosunki. Między tym człowiekiem i przyrodą istniało już stworzone przez niego sztuczne środowisko — różnorodne narzędzia pracy, wszelkiego rodzaju urzędzenia i mechanizmy, które stały się pośrednikami jego związków z naturalnym otoczeniem. Człowiek, żyjący w warunkach rodzącej się cywilizacji miejskiej, w większym stopniu podlegał już porządkowi stworzonemu przez siebie niż rytmom przyrody. Potrafił on już wyraźniej oddzielić siebie od natury, którą traktował jako obiekt zewnętrzny.

Miasto staje się nosicielem nowego stosunku do świata i, odpowiednio, stosunku do kwestii czasu. Na miejskich basztach instaluje się zegary mechaniczne — są one przedmiotem dumy mieszczuchów ze swego miasta, ale zaspokajają równocześnie nie znaną przedtem potrzebę — potrzebę orientowania się w dokładnej po-

rze dnia. W mieście powstaje bowiem środowisko społeczne, którego stosunek do czasu jest całkiem odmienny od feudalnego i chłopskiego. Dla kupców czas to pieniądz, przedsiębiorcy potrzebne jest ustalenie czasu, w którym funkcjonuje jego warsztat. Czas staje się miernikiem pracy. Już nie głos dzwonów kościelnych wzywających na modlitwę, lecz bicie zegarów z wieży ratuszowej reguluje życie zeświecczonych mieszczan, chociaż w ciągu kilku jeszcze wieków będą oni podejmowali próby pogodzenia i połączenia tradycyjnego „czasu kościelnego” z nowym świeckim czasem praktycznego życia. Czas nabiera większej wartości, przekształcając się w istotny czynnik wytwarzania. Pojawienie się zegarów mechanicznych było w pełni uzasadnionym rezultatem i równocześnie źródłem przełomu w dotychczasowym sposobie orientacji w czasie. Twierdzenie Spenglera, że mechaniczny zegar — „ten ponury symbol uciekającego czasu... najmocniejszy wyraz tego, do czego w ogóle zdolne jest historyczne widzenie świata” — został po raz pierwszy wynaleziony około roku 1000 przez Gerberta z Aurillac (późniejszego papieża, znanego pod imieniem Sylwestra II),¹²⁹ jest nieprawdziwe. Gerbert ulepszył jedynie zegar wodny — przyrząd do mierzenia czasu, znany jeszcze w starożytności. Zegar mechaniczny został wynaleziony z końcem XIII wieku W XIV i XV wieku wieże ratuszowe wielu miast Europy ozdobiono tymi nowymi zegarami. Niedokładne i pozbawione jeszcze minutowej wskazówki zegary miejskie oznaczały jednak prawdziwą rewolucję w dziedzinie społecznego czasu. Kontrola nad czasem zaczęła wymykać się z rąk kleru. Komuny miejskie stały się same gospodarzami swego czasu, ze swoim własnym szczególnym rytmem.¹³⁰

Jeśli jednak będziemy rozpatrywać to zjawisko w szerszej kulturowo-historycznej perspektywie, to, być może, nie emancypacja czasu miejskiego spod kościelnej kontroli okaże się najbardziej istotnym następstwem wynalezienia zegara mechanicznego. Okoliczność, że na przestrzeni znacznej części historii ludzkości nie zrodziła się potrzeba stałego i dokładnego pomiaru czasu, dzielenia go na równe co do wielkości odcinki, tłumaczy się nie tylko samym faktem braku odpowied-

nich urządzeń do tego rodzaju pomiarów. Wiadomo skądinąd, że przy powstaniu społecznej potrzeby znajdują się zazwyczaj również sposoby jej zaspokojenia. Zegary mechaniczne zainstalowano w miastach europejskich wtedy, kiedy wpływowe grupy społeczne zaczęły odczuwać potrzebę znajomości dokładnego czasu. Grupy te zrywały (nie doraźnie, ale w tendencji) nie tylko z „czasem biblijnym”, ale i z całym systemem postrzegania świata, jaki charakteryzował tradycyjne społeczeństwo rolnicze. W systemie tego starego widzenia świata czas nie stanowił samodzielnej kategorii, docierającej do świadomości niezależnie od swej rzeczywistej przedmiotowej treści, nie był „formą” istnienia świata — był on nierozdzielny z samym bytem. Czas nie docierał do świadomości bez względu na to, co się w nim odbywało; czas uzmysławiano sobie w naturalnych i antropomorficznych pojęciach. Stąd jakościowe określanie czasu, który mógł być „dobry” lub „zły”, sakralny lub świecki. Pojęcie nijakości czasu (czasu neutralnego w stosunku do wypełniającej go treści i nie związanego z przeżywanymi go osobami, które przekazują mu określone emocjonalne i wartościujące zabarwienie) nie było dostępne świadomości ludzi starożytnych czy średniowiecznych. Dlatego też równomierny podział czasu na jednakowe, zastępujące się wzajem odcinki był niemożliwy. Sprzeciwiał się temu konkretny, rzeczowy charakter postrzegania czasu, będący organiczną cechą „rzeczy przemijających”.

Wynalezienie mechanizmu do mierzenia czasu stworzyło wreszcie warunki do wypracowania nowego stosunku do niego, jako do jednorodnego zuniformizowanego strumienia, który można dzielić na równej wielkości i nie różniące się jakościowo jednostki. W miastach europejskich zaczyna się po raz pierwszy w historii „wyobcowanie” czasu, jako czystej formy, z życia, którego zjawiska mogą być zmierzone.

O tym, że przyczyna tkwiła nie w wynalezieniu mechanicznego zegara, najlepiej, być może, świadczy następujący fakt. Europejczycy podróżujący do Chin zapożyczyli stamtąd, jak wiemy, wiele starych wynalazków chińskich, a w zamian zapoznali Chińczyków z niektórymi własnymi odkryciami. I mimo że w ów-

czesnych Chinach kultywowano nieufność i niechęć do wszystkiego, co obce, zegar mechaniczny zainteresował władców chińskich — ale nie jako instrument dokładnego mierzenia czasu, lecz jako dziwna zabawka!¹³¹ Inaczej było na Zachodzie. Tutaj zegary z mechanizmem, używane przez arystokrację, władców i patrycjat miejski, były wyrazem społecznego prestiżu i od początku służyły praktycznym celom. Społeczeństwo europejskie sukcesywnie przechodziło od kontemplacji świata w aspekcie wieczności do aktywnej postawy wobec niego w aspekcie czasu.

Otrzymawszy sposób dokładnego mierzenia czasu, logicznego obliczania go przy pomocy jednakowych odstępów, Europejczycy, a miasta w pierwszym rzędzie, nie mogli wcześniej czy później nie zauważyć zasadniczych zmian, jakie dokonały się w tym pojęciu, i przemian będących konsekwencją całego rozwoju społeczeństwa. Po raz pierwszy czas ostatecznie „wyciągnął się” w linię prostą, biegnącą z przeszłości w przyszłość przez punkt zwany terażniejszością. Jeśli w poprzednich okresach różnice między minionym, obecnym i przyszłym czasem były względne, a dzieląca je krawędź ruchoma (w obrzędach religijnych, w momencie spełnienia mitu przeszłość i przyszłość łączyły się z terażniejszością w jedno nieprzemijające, wypełnione wyższym sensem мгновение), to wraz z triumfem czasu linearnego różnice te stały się zupełnie wyraźne, a czas terażniejszy „skurczył się” do jednego punktu nieustannie ślizgającego się po linii prowadzącej z przeszłości w przyszłość i zamieniającego ją także w przeszłość. Czas aktualny stał się nietrwały, szybko mknący, nieodwracalny i nieuchwytny. Człowiek po raz pierwszy zetknął się z faktem, że czas, którego bieg dostrzegał tylko wtedy, kiedy działo się coś istotnego, nie zatrzymuje się również wtedy, kiedy nic się nie dzieje. Stąd wniosek, że czas należy oszczędzać, rozsądnie wykorzystywać i starać się wypełnić go czynnościami pożytecznymi dla człowieka. Równomiernie rozlegające się z wieży miejskiej bicie kurantów nieustannie przypominało o szybko mknącym życiu i wzywało, by temu pędowi przeciwstawić zacne uczynki, napęlić czas pozytywną treścią.

Przejście do mechanicznego sposobu obliczania czasu sprzyjało wydobyciu takich jego właściwości, które powinny były zwrócić szczególną uwagę reprezentantów nowego sposobu wytwarzania: przedsiębiorców, właścicieli manufaktur, kupców. Stwierdzono, że czas posiada ogromną wartość i sam jest źródłem wartości materialnych. Łatwo zauważyć, że zrozumienie wartości czasu przyszło jednocześnie ze wzrostem samouświadczenia jednostki, która zaczęła dostrzegać w sobie nie przedstawiciela gatunku, lecz niepowtarzalną indywidualność, osobowość, umieszczoną w konkretnej perspektywie czasowej i rozwijającą swoje uzdolnienia na przetrzeniu ograniczonego odcinka czasu, darowanego na okres życia. Mechaniczna rachuba czasu odbywa się bez aktywnego udziału człowieka, który zmuszony jest przyznać, że czas jest od niego niezależny. Powiedzieliśmy, że miasto stało się dysponentem własnego czasu, i jest to prawdziwe o tyle, że uwolniło się ono od kontroli Kościoła. Prawdą jednak jest również i to, że właśnie w mieście człowiek przestaje być gospodarzem czasu, gdyż czas, zdobywszy możliwość przemijania niezależnie od ludzi i zdarzeń, ustanawia swoją własną tyranię, której ludzie muszą się podporządkować. Czas narzuca im swój rytm zmuszając, by działali szybciej, spieszyli się, nie tracili ani chwili. Miejsce czasu pośród podstawowych ludzkich wartości wyraźnie określił Leone Battista Alberti: „Trzy są rzeczy, które człowiek może uznać za swoją własność osobistą: duszę, ciało... i... rzecz najważniejsza... czas” (*De familia*, ok. 1440).¹³² Z własności Boga czas przekształcił się we własność człowieka. „Wyłączenie” czasu z jego konkretnej treści stworzyło możliwość dostrzeżenia go w formie czysto kategorialnej, jako własność nie „obciążoną” przez materię. W przedkapitalistycznej epoce czas był zawsze czasem lokalnym. Nie istniała jednolita skala czasu dla rozległych obszarów, a tym bardziej dla państwa lub regionu. Partykularyzm społecznego życia przejawiał się również w systemach obliczania czasu, które nie zanikły jeszcze długo po zastosowaniu mechanicznego mierzenia czasu: każde miasto miało własny czas. Jednakże w tym nowym sposobie określania czasu tkwiła możliwość jego unifikacji, i wraz z przejściem kontroli

nad czasem w ręce władzy państwowej, zaczęła ona podawać swój czas za jedynie dokładny i narzucała go wszystkim swoim poddanym. Lokalny czas dzielił, podczas gdy ogólnopaństwowy, a więc i czas strefowy, stał się środkiem integracji, zacieśnienia więzi. Powstaje jednolity sposób temporalnego myślenia.

Tak więc, w późnośredniowiecznym mieście cena czasu wyraźnie wzrasta. Jednakże wypowiedana niejednokrotnie przez historyków myśl o tym, że poprzedni etap historii cechowała „obojętność wobec czasu”,¹³³ może być przyjęta tylko z zastrzeżeniem: średniowiecze miało obojętny stosunek do czasu w naszym, współczesnym pojęciu, miało jednak swoje specyficzne formy jego doznawania i postrzegania. Ludzie średniowiecza nie są obojętni wobec czasu, ale są mało uwrażliwieni na zmiany i rozwój. Ich świadomość krążyła wokół takich tylko kategorii, jak trwałość, tradycjonalizm, powtarzalność, i w nich właśnie uświadamiali sobie ów rzeczywisty rozwój historyczny, którego tak długo nie byli w stanie doznawać.