

Małgorzata Mazurkiewicz

"Kategorie sriedniewiekowej kultury", A. J. Guriewicz, Moskwa 1984 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 78/3, 354-363

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zasługą pracy Minnisa jest ukazanie bogactwa i złożoności średniowiecznej myśli teoretycznoliterackiej, natomiast dotkliwie odczuwalnym jej brakiem, być może zamierzonym, jest rezygnacja z szerszej interpretacji przedstawionych faktów.

Książka Alastaira Minnisa nosi tytuł „średniowieczna teoria autorstwa”, jednak znaczenie tego terminu nie jest sprecyzowane. Termin „teoria” implikuje jednolity, ogólny i wewnętrznie spójny zespół koncepcji, jednakże złożoność poglądów literackich prezentowanych w pracy sugeruje raczej wielorakość średniowiecznych koncepcji autorstwa.

Barbara Kowalik

A. J. Guriewicz, KATEGORIE ŚREDNIEWIEKOWEJ KULTURY. Wydanie wtore, poprawione i dopólnione. Moskwa 1984. Izdatelstwo „Iskusstwo”, ss. 350.

Książka Arona Jakowlewicza Guriewicza jest pracą leżącą na pograniczu kilku dyscyplin naukowych, m.in. historii, historii i teorii kultury, semiotyki, językoznawstwa. Wydana po raz pierwszy w Związku Radzieckim w r. 1972, wzbudziła żywe zainteresowanie humanistów i wkrótce została przełożona na język niemiecki, włoski, węgierski i polski (*Kategorie kultury średniowiecznej*, 1976), a niedawno w ZSRR ukazało się jej drugie, rozszerzone wydanie. Autor próbuje zrekonstruować w niej średniowieczny obraz świata i człowieka, a zarazem udowodnić błędność przekonania o ciemnocie i zacofaniu wieków średnich. Warto przyrzeć się bliżej tej pozycji w jej wersji rozszerzonej, zwłaszcza że wydanie polskie z 1976 r. jest bardzo trudno dostępne.

Zdaniem badacza kultura średniowiecza charakteryzuje się wieloma pozornymi paradoksami oraz licznymi opozycjami, które mogą być wyjaśnione wyłącznie na podstawie znajomości religii oraz po przyjęciu bardzo szerokiej definicji kultury i założeniu wartości tej kultury. Historyk uważa, iż badanie kultury średniowiecza jest możliwe tylko poprzez analizę uniwersalnych kategorii kultury, bez których nie mogłaby ona istnieć, a które są zarazem kategoriami poznania ludzkiego (tzw. kategorie kosmiczne: czas, przestrzeń, zmiana, przyczyna, los, liczba, stosunek czującego do wszechczującego (tj. Boga? — M. M.), części do całości). Równie jak one ważne są do odtworzenia średniowiecznego obrazu świata kategorie społeczne (takie jak: indywidualność, społeczeństwo, praca, bogactwo, własność, wolność, prawo, sprawiedliwość). Do bezpośredniego opisu autor wybrał sześć kategorii: czas i przestrzeń, prawo, bogactwo, pracę i własność; niektóre z pozostałych kategorii społecznych są opisywane niejako na marginesie wymienionych. Jak autor sam pisze, taki wybór daje możliwość podejścia do średniowiecznego obrazu świata z różnych stron, a analiza kategorii pokazuje, że we wszystkich dziedzinach życia konieczne jest uwzględnienie czynnika „kulturowego”.

Guriewicz nie podaje niestety, co rozumie (ani też co rozumieją powoływane przez niego autorytety — K. Marks i F. Engels) przez pojęcie kategorii, traktując jako kategorie równorzędne — zjawiska, działania i rzeczy bardzo różne. Wydaje się, że jako kategorię ujmuje on zespół uwarunkowanych kulturowo ludzkich zachowań i postaw wobec świata, ekwiwalentnych wobec siebie w różnych kulturach. Niewystarczająca wydaje się motywacja wyboru opisywanych kategorii, a cały wyliczony ich zestaw bardzo niepełny, ograniczony do społeczno-ekonomicznej i prawnej sfery życia ludzkiego, pomijający zaś zupełnie życie prywatne i religijne, np. modlitwę, zabawę, święto.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że pod względem metodologicznym Guriewicz jest zgodny z poglądami Ruth Benedict oraz innych przedstawicieli konfiguracjo-

nizmu¹, mimo że się na nich nie powołuje. Przypomnijmy, że w tym ujęciu kultura jest konfiguracją (systemem) wzorów kulturowych, organizowaną przez dominujące wartości kulturowe danej grupy ludzkiej. Pełną integrację sfery przekonania kulturowych zapewnia w ujęciu konfiguracyonistów fakt występowania w hierarchii wartości przez nie wyznaczanych pojedynczej wartości dominującej. W odróżnieniu od klasyków konfiguracyonizmu (E. Sapir, R. Benedict, M. Mead i in.) Guriewicz zajął się analizą kultury ogromnie złożonej, a zarazem martwej, co dla badacza jest dużym utrudnieniem. Wątpliwości nasuwają się zwłaszcza przy interpretacji źródeł, z których korzystał autor, nie zawsze bowiem wiadomo, jaka była powszechność i stopień społecznej akceptacji zawartych tam poglądów i postaw². W pewnym zakresie odpowiedź na to pytanie przynoszą wprowadzane przez Guriewicza analizy etymologiczne (zob. niżej), które jednak nie zawsze można było zastosować.

Na podstawie dotychczasowych badań Guriewicz uznał średniowieczny obraz świata za względnie stały, niezmienny i jednolity w całej Europie Zachodniej i jako taki ten obraz opisuje. Prowadzi to wprawdzie, jak sam zauważa, do pewnych uproszczeń i daleko idących uogólnień, ale pozwala za to na wydobycie cech istotnych epoki, zarówno w jej fazie barbarzyńskiej (przedchrześcijańskiej), jak i chrześcijańskiej.

Podstawę materiałową badań stanowiły teksty filozoficzne, religijne i literackie (także przekazy prymarnie ustne) średniowiecza. Istotna dla rezultatów analiz okazała się też interpretacja zabytków ikonografii, rzeźby i architektury sakralnej (w książce niestety brak jest ich zdjęć, planów, reprodukcji czy przynajmniej rycin). Autor korzystał także z licznych opracowań historycznych i filozoficznych. Bibliografia dołączona do książki składa się z 270 pozycji, szkoda tylko, że nie wyodrębniono w niej źródeł i opracowań, ale podano je razem w porządku alfabetycznym. Brak niestety w tej liście podstawowych, rzec by można — klasycznych już, prac etnologicznych, takich jak np. Mircei Eliadego *Obrazy i symbole (Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux)*, *Mit wiecznego powrotu (Le mythe de l'éternel retour. Archetypes et répétition)*, *Sakralne i świeckie (Das heilige und das profane (Le sacré et le profane))*; Rogera Caillois *Mit i człowiek (Le mythe et l'homme)*, *Człowiek i sacrum (L'homme et le sacré)*, *Instynkty i społeczeństwo (Instincts et société)*, *Ludzie a gry i zabawy (Les jeux et les hommes)*; Johana Huizingi *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury (Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur)*. Teksty te, związane z epoką przedchrześcijańską, charakteryzują kulturę tradycyjną poprzez jej podstawowe elementy (kategorie), takie jak czas, przestrzeń, święto, praca, zabawa, które zostały potem zasymilowane lub na które nałożyły się potem koncepcje chrześcijańskie. Wydaje się, że uwzględnienie dorobku naukowego tych (i nie tylko tych) etnologów pozwoliłoby na pokazanie podstaw niektórych zjawisk średniowiecza i wyjaśnienie tych zjawisk — np. drzewo życia zostało przez chrześcijaństwo jedynie przejęte z kultury wcześniejszej, a nie wywodzi się z chrześcijaństwa, jak wynika z pracy Guriewicza; koncepcje opozycji przestrzennych, zarówno wertykalnych, jak i horyzontalnych, były też tylko zasymilowane, a nie wprowadzone przez Kościół (informacje o tym przynoszą zresztą również prace uczonych radzieckich³), a także na osadzenie ich w szerszym kontekście kulturowym (np. koncepcja „środka świata”,

¹ R. Benedict, *Wzory kultury*. Wstęp A. Kłoskowskiej. Tłumaczył J. Prokopiuk. Warszawa 1966.

² Zob. zastrzeżenia Benedict (op. cit., s. 326—327).

³ Np. W. W. Iwanow, W. N. Toporow, *Sławiańskie językowie modie-lirujuszczije siemioticzeskije sistiemy. (Driewnij pieriod)*. Moskwa 1965.

sposoby rozumienia przestrzeni i czasu powszechne — jak się wydaje — w wielu kulturach pierwotnych).

Szczególnie dużo miejsca w swojej pracy Guriewicz poświęca kategoriom kosmicznym — czasowi i przestrzeni, których rozumienie w średniowieczu bardzo różniło się od współczesnego. Uważano je za tajemne siły kierujące wszystkimi rzeczami, życiem ludzi i bogów, można było wyodrębnić w nich sfery sakralne.

Według autora szczególny sposób traktowania przestrzeni w średniowieczu wynikał przede wszystkim ze stosunku ludzi do przyrody i natury, sposobu i gęstości zaludnienia, możliwości podróży i znajomości otoczenia, w końcu ze względów religijno-ideologicznych.

W okresie przedchrześcijańskim uważano, że przyroda stanowiła integralną część człowieka, który nie mógł się od niej oddzielić. W poezji staroskandynawskiej zachowały się poświadczenia upodabniania części ciała ludzkiego do zjawisk przyrody i odwrotnie (np. głowa — niebo, palce — gałęzie, woda — krew ziemi, kamienie i skały — jej kości, trawa i las — włosy ziemi). Potwierdzenie takiego związku można znaleźć także w języku (przenoszenie nazw). W gospodarstwie człowieka zawierał się model wszechświata. W mitologii skandynawskiej świat ludzi określany był jako „*midgard*” ‘środkowe gospodarstwo’. Otoczony był on wrogim ludzom światem cudaków i olbrzymów, zwanym „*utgard*” ‘to, co poza ogrodzeniem domu’. W prawie skandynawskim analogicznie wyróżniano dwie kategorie ziemi: „*innangardz*” ‘wewnątrz ogrodzenia’ i „*utangardz*” ‘poza ogrodzeniem’. Potwierdzenie tego można odnaleźć także w toponimii typu: „Środkowe gospodarstwo”, „Środkowy dom” itd. Podobnie miejsce, gdzie żyli bogowie, lokalizowane było „w środku świata”.

Po wprowadzeniu chrześcijaństwa przyroda nie była już traktowana jako przedłużenie ludzkiego „ja”, ale też człowiek nie przeciwstawiał się jej. Pojmowanie świata w tym okresie można zrozumieć poprzez rozpatrywanie mikrokosmosu-człowieka i makrokosmosu-wszechświata, gdzie mikrokosmos nie był traktowany jak część makrokosmosu, ale jak oddzielna całość, o takiej samej jak makrokosmos strukturze. Początkowo świat i całą przyrodę uważano za grzeszną i podlegającą osądowi Boga. Rehabilitacja przyrody nastąpiła dopiero w w. XII, kiedy to zainteresowano się przyrodą jako tworem Boga. Popularne stało się wówczas przekonanie, że poznanie przyrody służy odnalezieniu siebie i zrozumieniu Bożego porządku na świecie, oraz że centralne miejsce w świecie zajmuje człowiek. W sztuce rozpowszechniło się alegoryczne przedstawianie człowieka i przyrody (albo jej elementów) jako człowieka. Środkiem organizacji przestrzeni stało się drzewo życia — symbol mikro- i makrokosmosu. Symbol średniowieczny wyrażał niewidoczne i poznawalne tylko duchowo poprzez widoczne i materialne, przyroda była więc traktowana jako księga mądrości i zwierciadło człowieka, który poprzez swoje istnienie wielbi Stwórcę. Porządek świata obejmował także i politykę: państwo było organizmem, a obywatele jego członkami.

Szczególna rola przypadała wyobrażeniom przestrzennym w literaturze. Elementy przestrzeni mają tam niewiele wspólnego z rzeczywistością, są pokazywane w sposób utarty i schematyczny, istnieją nawet czynności „przypisane” do poszczególnych miejsc (np. w eposie). Następuje częsta zmiana perspektywy i odnosi się wrażenie, że bohaterowie eposu poruszają się po świecie „skokami”. Przestrzeń okrążyła bohatera, ale jest zarazem przez niego przeżywana. Pokazywany świat jest jednorodny, taki sam, jak miejsce, w którym żył autor utworu. Trzeba jednak pamiętać o tym, że świat to nie tylko doczesność, ale i zaświaty, opisywane „po ludzku”, na wzór świata widzianego, choć trudne do umiejscowienia (raj stanowi najczęściej centrum świata).

W momencie przejścia od pogaństwa do chrześcijaństwa nastąpiła zmiana struktury przestrzeni i jej hierarchizacja, co znalazło swoje odbicie w koncepcji

planu świątyni i symbolicznym nasyceniu znaczeniem każdego z jej elementów. Budynek kościelny był symbolem domu Bożego, drzwi i portale — drzwi niebieskich. Strona zachodnia świątyni symbolizowała przyszłość i koniec świata, wschodnia zaś — świętą przeszłość. System przestrzennych opozycji średniowiecznych oparty był również na osi wertykalnej: góra—dół. Na osi tej układają się odpowiednio: niebieskie—ziemskie, Bóg—diabeł, gospodarz—służba, duch—materia, dusza—ciało, szlachetność, czystość, dobro — nieszlachetność, ordynarność, nieczystość, zło. Warto zauważyć, uzupełniając autora pracy, że prezentowane tu systemy opozycji przestrzennych funkcjonowały już w okresie przedchrześcijańskim w bardzo podobny sposób na różnych terenach⁴, być może więc zestaw ten wraz z nacechowaniem jakościowym opozycji został przejęty z kultur pogańskich i jedynie schryścianizowany przez Kościół w średniowieczu.

Podział przestrzeni następował także w zależności od jej mieszkańców: chrześcijan lub pogan. Przestrzeń pogańska to las, puszcza, teren niebezpieczny, na którym nawet chrześcijan nie obowiązywały prawa chrześcijańskie. Poszczególne części przestrzeni ziemskiej mogły mieć też różne nacechowanie sakralne. Miejsca święte, takie jak świątynie, kaplice, krzyże na rozstajnych drogach, były pod szczególną opieką i ochroną Boga, przestępstwa zaś popełnione w nich lub w ich pobliżu były szczególnie surowo karane. Miejsca mogły również dysponować przywilejami, np. obdarowywać ludzi szlachectwem. Trzeba tu zauważyć ponownie, że podobne zjawiska dotyczące sakralizacji przestrzeni miały miejsce także w erze przedchrześcijańskiej na terenach późniejszych wpływów Kościoła.

Podsumowując autor stwierdza, że w okresie chrześcijańskiego średniowiecza przestrzeń była nieabstrakcyjna i niejednorodna. Tworzyła zamknięty system mający swoje centra i peryferie, była zhierarchizowana i symboliczna. Podlegała interpretacji religijno-moralnej.

Równie skomplikowana była kategoria czasu. W okresie przedchrześcijańskim, w społeczeństwie agrarnym, czas określany był przez rytm przyrody. Interesujące okazują się tu dane językowe — nazwy miesięcy i roku. W językach germańskich i skandynawskich nazwy miesięcy były zwykle związane z pracami polowymi lub hodowlanymi, które w tym czasie wykonywano (np. germ. nazwa lipca 'miesiąc orki, košby'; skand. nazwa października 'miesiąc uboju bydła'). Nazwy roku podkreślały powtarzalność tego okresu, a nazwy wieku — ich związek z długością życia ludzkiego. Czas regulowany cyklami przyrodniczymi był czasem cyklicznym, powtarzającym się, w którym ważne i istotne było to tylko, co stanowiło powtórzenie mitu i elementów wieczności. Odmienny był tzw. czas epicki. Epos mógł odzwierciedlać wydarzenia mityczne, ale „czas eposu” od „czasu opowiadania eposu” oddzielał tzw. „absolutny dystans epicki” (Bachtin). Dystans ten dopuszczał przedstawianie w eposie działań niezgodnych z moralnością „czasu opowiadania eposu”.

Dość powszechnie znany był sposób określania czasu przez obliczanie ilości minionych pokoleń (tzw. czas rodowy); jednostka była więc realnym nosicielem związku pomiędzy przeszłością a przyszłością, co także sprzyjało lokalnemu pojmowaniu czasu. Pewną odmianą tego sposobu określania czasu było wskazywanie osoby panującego, wydarzeń politycznych albo zdarzeń lokalnych o mniejszym znaczeniu.

Z koncepcją czasu nawrotowego wiązał się kult przodków, czas cykliczny bowiem zakładał powrót przeszłości, a wraz z nią i przodków. W tym rozumieniu,

⁴ Zob. np. M. Eliade, *Sacrum — mit — historia. Wybór esejów*. Wyboru dokonał i wstępem opatrzył M. Czerwiński. Przełożyła A. Tatarkiewicz. Wyd. 2. Warszawa 1974.

jak pisze Guriewicz, „Czas — to solidarność ludzkich pokoleń zmieniających się i powracających na podobieństwo pór roku” (s. 111).

W okresie przedchrześcijańskim czas był zatem bytem realnym i „urzeczowionym”, dawał się porządkować i rozdzielać, a dany człowiekowi jedynie w doświadczeniu — mógł znajdować się zarówno w sferze *sacrum*, jak i w sferze *profanum*.

Chrześcijaństwo zepchnęło na drugi plan dotychczasowy kalendarz, wprowadzając swoje święta i związane z tym miary czasu, w ogólnych zarysach rok liturgiczny pokrywał się jednak z rokiem agrarnym⁵. Człowiek pozostał podporządkowany rytmom przyrody. Dla rolników i biedaków przeszłość w zasadzie nie istniała. Historię pojmowano jako historię rodów i dynastii, a narodowe wyobrażenia o przeszłości miały charakter mitologicznych utopii, wspomnień o dawnych, dobrych czasach i ich powrocie w przyszłości. Towarzyszyło temu duże zainteresowanie chronologią, przy czym równie istotny jak czas ziemski był czas sakralny, biblijny. Obydwa te czasy obejmowano kategorią czasu historycznego, a historię ziemską pojmowano jako historię zbawienia. Filozoficzną podstawę średniowiecznej koncepcji czasu stworzyły poglądy św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i innych myślicieli tego okresu. Panowało powszechne przeświadczenie, że czas, którego obrazem była linia ze wschodu na zachód, nie niesie ze sobą postępu, a nawet, że każda zmiana wiedzie ku upadkowi. Zainteresowanie historią i uznanie postępu było możliwe tylko wtedy, kiedy rozumiano go jako zbliżenie się człowieka do Boga i jego udział w Bożym planie zbawienia. Szczegółowo określano epoki historyczne, porównując je często do okresów w życiu człowieka.

Na pojmowanie czasu i odczuwanie jego przemijania decydujący wpływ w społeczeństwie feudalnym miał Kościół poprzez regulowanie rytmu czasu dobowego, tygodniowego i rocznego (zakazy pracy w określonym czasie, posty) oraz, jak to nazywa Guriewicz, kontrolę czasu zmarłych, tj. możliwość skracania — przy pomocy modlitw i odprawianych mszy świętych — mąk czyśćcowych dusz zmarłych.

W miastach było inaczej. Człowiek został podporządkowany samemu sobie, a nie cykлом przyrody. Rozwój handlu wywołał konieczność precyzyjnego określania czasu, zaczęły powstawać pierwsze zegary. W rezultacie czas zaczął nabierać charakteru liniowego, przestawało istnieć „wieczne teraz”, a w mieście człowiek przestawał być panem czasu — odtąd czas zaczął panować nad człowiekiem i narzucać mu swój rytm.

Istotną rolę w społeczeństwie średniowiecznym odgrywało prawo. W okresie przedchrześcijańskim pojęcie prawa było bardzo bliskie pojęciu moralności, gdyż określało nie tylko zachowania człowieka wobec innych ludzi, ale i jego zachowania wobec Boga i samego siebie. Pojmowane było jako ogólnospołeczna więź ludzka, co znalazło swoje odzwierciedlenie w języku. Skandynawskie „*lag*” („*lög*”) oznaczało: ‘prawo’, dosł. ‘to, co położono, ułożenie’, słowo „*lög*” odnosiło się też do społeczeństwa i znaczyło ‘być w prawie z innymi ludźmi, wprowadzić kogoś w prawo’, znaczenie słowa „*lag*” obejmowało także ‘okręg, w którym obowiązywało dane prawo’. Stąd „*lag*” to ‘wszelki uporządkowany związek w świecie’. Inny termin skandynawski związany z prawem to „*réttr*” — ‘niezależny, dokładny, prawidłowy, sprawiedliwy’, jako rzeczownik znaczył ‘prawo’. W przeciwieństwie do „*lag*” termin „*réttr*” charakteryzował subiektywnie i konkretnie pojmowane prawa jednostki. Wyłączenie jednostki spod prawa oznaczało wyłączenie jej ze społeczeństwa.

W społeczeństwie barbarzyńskim człowiek rodził się z określonym prawem jako członek określonej grupy społecznej. Determinowało to zachowanie jednostki,

⁵ O tym zob. też L. Stomma, *Stońce rodzi się 13 grudnia*. Warszawa 1981.

której życie było jakby „zaprogramowane” obyczajem przez grupę. Często dochodziło do rytualizacji tego zachowania, gdyż ważnym momentem życia towarzyszyły sankcjonujące je obrzędy i formuły. Respektowanie ustalonych zasad życia zapewniała magia (np. przekleństwa). Nie oznaczało to pozbawienia woli członka grupy — wyrażała się ona jednak nie w wyborze postępowania w danej sytuacji, lecz jedynie w wyborze środków najlepiej odpowiadających potrzebom grupy. Moralność była cechą jednostki, ale także określała jej prawa i obowiązki. Była ponadto związana z przynależnością społeczną człowieka — status prawny był swego rodzaju atrybutem jego nosiciela.

W wyniku chrystianizacji nastąpił rozdział prawa i moralności. Prawo stało się ponadindywidualną siłą, której człowiek powinien się podporządkować; moralność dotyczyła wewnętrznego życia człowieka i była związana z jego wolną wolą. Prawo traktowano jak konieczny element porządku świata i podstawę społeczeństwa. Uważano, że pochodzi od Boga, jest zatem sprawiedliwe samo w sobie: nie można go więc ustanowić, można je tylko odkryć, skodyfikować, wybrać z istniejącego to, co jest najlepsze i najtrafniejsze.

Prawo było niezależne od władzy państwowej, co znajdowało swe odbicie w niezawisłości sądów (np. w Anglii), sprzeciw zaś wobec tej władzy był możliwy, a nawet konieczny wtedy, gdy naruszała ona obowiązujące prawo.

W średniowieczu istnienie przyznawano tylko temu, co posiadało określony status prawny (np. miasto, cech, uniwersytet itp.). Status prawny jednostki był od niej nieoddzielny i charakteryzował ją. Uważano, że ma on bezpośredni związek z wewnętrzną naturą człowieka, wpływa na jego moralność i charakter, dlatego też społeczeństwo dzieliło się na „szlachetnych” i „czerń” (plebs). O przynależności jednostki do wyższego stanu społecznego decydowały jej prawa, urodzenie, szlachectwo, a nie bogactwo, które tylko mogło być związane z tamtymi kategoriami w sposób zwyczajowy.

Wszystkie akty prawne były zrytualizowane, często zastępował je lub przynajmniej towarzyszył im obrzęd. „Znakowość” i symbolizm zachowań prawnych (np. udowadnianie prawdy za pośrednictwem klątw, przysięg, rytuałów, pojedynków) wynikał stąd, że role społeczne narzucały pełny scenariusz zachowań ludzkich i każdy czyn, część ubioru itp. miały określone znaczenie symboliczne. W dokumentach umieszczano często nie to, co było w rzeczywistości, ale to, co zdaniem przepisującego powinno być, w dokumencie należało bowiem wyrażać wyższą prawdę, odpowiadającą idealnym normom i Bożym planom, prawdę, która miała być wartością zależną od interesów stanu społecznego.

Guriewicz podkreśla, że aby zrozumieć osobliwości prawa średniowiecznego, trzeba uwzględnić warunki społeczno-polityczne tego okresu, a zwłaszcza: brak scentralizowanej i silnej władzy państwowej, brak rozróżnienia pomiędzy tym, co publiczne, a tym, co osobiste, fakt, że władza dawała własność, a własność — władzę, w końcu — rytualizację prawa i jego związek z obyczajem.

Spółeczeństwo średniowieczne było oparte w swej organizacji na związkach zależności, nikt nie był w nim w pełni wolny. W stosunkach społecznych panowała zasada wzajemnych zobowiązań, np. wasał służył swemu seniorowi, a ten z kolei sprawował nad nim opiekę. Ponadto żaden człowiek w średniowieczu nie mógł być traktowany jak przedmiot, którym się rozporządza jak niewolnikiem, gdyż zawsze należał do jakiejś grupy społecznej, której prawa zewnętrzne były bardzo silne. Grupa nie tylko dawała zajęcie człowiekowi i gwarantowała przestrzeganie pewnego sposobu życia, a w sytuacjach niepomyślnych zapewniała mu byt materialny, ale także dyktowała mu sposób zachowania, myślenia i poglądy. Był to swego rodzaju „duchowy konformizm” i ograniczenie rozwoju jednostkowego, choć z drugiej strony pamiętać trzeba o tym, że grupy takie (korporacje) łączyły ludzi tego samego stanu i pochodzenia, a naczelną ideą wewnątrz korpo-

racji była zasada równości. Korporacja stwarzała możliwości rozwoju jednostkowego w takim zakresie, w jakim nie był on sprzeczny z interesami i celami grupy. Jak pisze Guriewicz, rola korporacji w średniowiecznej Europie Zachodniej staje się widoczna, gdy zanalizuje się sytuację w Cesarstwie Bizantyjskim, w którym brak było związków tego typu. Indywidualizm tam „jest indywidualizmem służalców zatroskanych o swoją karierę: o to, by się wzbogacić, pozbawionych jakiegokolwiek poczucia własnej godności, gotowych dla byle ochłapu na poniżenie się i zachowujących się jak niewolnicy w obliczu cesarza” (s. 204).

Wolność była rozumiana w średniowieczu inaczej niż w okresach późniejszych. Przynajmniej nominalnie nie było ludzi wolnych „w ogóle”, każdy był zależny albo od innego człowieka, albo tylko od Boga: pojęcie wolności nie wykluczało się więc z pojęciem zależności, która nie oznaczała braku praw. Idee wolności i równości głosił Kościół. Nauka Kościoła zakładała równość wszystkich ludzi wobec Boga, a ich ziemską nierówność tłumaczyła jako skutek grzechu pierworodnego. W przeciwieństwie do bogów pogańskich Bóg chrześcijański nie jest podporządkowany losowi, jest zatem wolny, odpowiednikiem zaś wolnego Boga jest wolny człowiek. Wolność człowieka polega na możliwości wyboru między dobrem a złem, przy czym dobro to służba Bogu na ziemi i życie wieczne w niebie po śmierci (*libera servitus apud Dominum*), a zło — pozorna wolność na ziemi i męki piekielne po śmierci (*servilis mundi libertas*). Pojęcia: „wolność”, „służba” i „wierność” były w średniowieczu bliskie sobie. W rezultacie to właśnie wierność i służba, a nie wolność i zależność, stały się centralnymi kategoriami w systemie społeczno-politycznych i moralno-religijnych wartości średniowiecza. Poszczególne grupy (stany) społeczne były w różnym stopniu zintegrowane wewnętrznie i ograniczone prawem i obyczajami. Najbardziej zintegrowane i najbardziej ograniczone etykietą było rycerstwo, ale też rycerze mieli największe szanse na rozwój swej indywidualności. Chłopi, podporządkowani tradycji i obyczajowi, tworzyli wspólnotę wobec grupy uciskającej, w życiu codziennym ulegając społecznemu konformizmowi. Kupcy i rzemieślnicy jednoczyli się w cechy i gildie, które określały nie tylko sposoby zachowania się w pracy, ale i w życiu codziennym. Dzieło mistrza było traktowane jako część rzemieślnika, łączyło w sobie cechy estetyczne i etyczne (rzemiosło utożsamiano w tych czasach ze sztuką). Prawo i religia pełniły w tym okresie funkcję regulatorów związków i stosunków społecznych. Podstawowe zasady prawa miały charakter stały i były gwarancją raz na zawsze ustanowionego porządku świata.

Istotne znaczenie przypisuje Guriewicz pracy i bogactwu. Autor podkreśla zwłaszcza ich funkcję formowania ideałów i poglądów w zależności od tego, czy są one celem samym w sobie, czy też środkiem (i do czego środkiem). Ważną rolę odgrywają tu pojęcia daru i własności. W społeczeństwach przedchrześcijańskich bardzo częste były walki, napady na bogate plemiona i rabowanie ich skarbów. Zdobywczy wojenna była użytkowana demonstracyjnie (zwłaszcza jedzona, wypijana), a przez to jednoczyła grupę, potwierdzała i utwierdzała autorytet wodza oraz potwierdzała wielkość zwycięstwa. Zdobytcze wojenne zakopywano czasem w ziemi, wrzucano w błota lub do morza (robiono tak np. z przedmiotami ozdobnymi, biżuterią) wierząc w to, że tak ukryty przedmiot przechowywał w sobie i chronił powodzenie swego właściciela. Przy każdej okazji wymieniano dary. Było to związane z wiarą, że w darze jest „część istoty” dawcy i jeżeli dar nie został odwzajemniony, obdarowany jest zależny od dającego. Odwzajemnienia w postaci daru nie wymagał tylko podarunek od wodza. Można zauważyć bardzo silny związek przyjaźni z wymianą darów, a także szczodrości ze śmiałością i szczęściem, skąpstwa zaś — z tchórzostwem.

Utrzymanie z ludźmi przyjacielskich stosunków było możliwe nie tylko poprzez wymianę darów, ale i przez wspólne ucztę, których wystawność miała po-

kazać „wielkość” gospodarza (podobnie jak północnoamerykański potlach⁶). U ludów skandynawskich częste były podróże władcy i goszczenie go przez jego poddanych. W czasie uczt załatwiano wszystkie sprawy dotyczące posiadłości, rozstrzygano konflikty, wymieniano dary itp. Uczty takie, jednoczące władcę i jego poddanych, były środkiem zabezpieczającym pomyślność narodu i formą oddziaływania na czas. Po wprowadzeniu chrześcijaństwa uczty pozostały istotną formą związków społecznych, a w Norwegii możliwość uczestniczenia w ucztach była jedną z cech człowieka wolnego.

Pogański wojownik dzielił swój czas między walkę i ucztowanie. Jego pomyślność zależała także od jego pracy; cięższe czynności wykonywali wprawdzie niewolnicy, ale główne zajęcia w gospodarstwie należały do gospodarzy. Prawo własności ziemi było pochodne od faktu pracy na niej (np. chłop mógł zająć tyle ziemi, ile mógł obrobić w ciągu dnia), a ten, kto nie uprawiał ziemi, tracił do niej prawo. Własność zatem to to, co podlega obrabianiu. Za każdym razem własność musiała być w specjalny sposób poświęcona (np. przez rozpalenie ognia), więc uprawiając ziemię człowiek wchodził w sakralno-magiczne współdziałanie z przyrodą i siłami nadprzyrodzonymi. Bogactwo, związane z pracą czy walką, nie było celem samym w sobie — liczyło się o tyle, o ile sprzyjało sławie i szacunkowi społecznemu.

Według nauki Kościoła w raju nie było własności, pojawiała się dopiero po grzechu pierwszych rodziców jako rezultat ludzkiej chciwości. Uważano, że majątek jako wcielenie interesów ziemskich odciąga człowieka od myśli o zbawieniu, dlatego naśladowcy Chrystusa powinni żyć w ubóstwie. Wprowadzono to w życie w zakonach i klasztorach, gdzie ubóstwo było jednym z podstawowych wymogów. Dla wszystkich ludzi ubóstwo posunięte tak daleko, jak w klasztorach, było niemożliwe, więc teologowie głosili, że najważniejszy jest sposób wykorzystania własności, którą się rozporządza. Według św. Augustyna powinno się mieć tyle tylko, ile jest konieczne do życia — mieć więcej oznacza mieć cudze i popełniać grzech chciwości. Św. Tomasz z Akwinu głosił, że bogactwo nie może być celem samym w sobie, lecz musi pełnić funkcję służebną wobec człowieka. Kościół nigdy nie nakazywał zmiany zasad własności, twierdził jednak, że Chrystus jest w biedakach. Nakazem Kościoła była jałmużna, rozdając ją bogaci mogli wpłynąć na zbawienie własnej duszy.

W ten sposób kształtował się średniowieczny ideał człowieka, różniący się od antycznego m.in. stosunkiem do ciała. Na pierwszy plan wysuwał się tu nie obywatel, atleta i mistrz olimpijski, ale martwe i umęczone ciało Chrystusa, które nakazywało pokorę wobec ubogich i chorych ludzi. Idealną postacią był człowiek maksymalnie oddalony od świata, a przez to bliski Bogu (zwykle zakonnik, święty lub asceta). Człowiek średniowiecza był rozdwojony wewnętrznie, dążąc do wyższego królestwa świętości, sprawiedliwości i dobroci, a żyjąc w pełnym grzechów i pokus świecie ziemskim.

W myśl założeń etyki rycerskiej potęgę pana określała liczba poddanych i wiernych mu ludzi, a zwiększanie dochodów miało służyć poszerzaniu kręgu przyjaciół i dworzan. Dla feudała bogactwo było tylko środkiem do podtrzymania

⁶ Potlach to „uroczystość, ceremonialna biesiada Indian póln.-zach. wybrzeży Ameryki Płn. wydana dla popisowywania się zamożnością, dla utwierdzenia a. wzmocnienia indywidualnej pozycji w plemienu a. prestiżu społ., w czasie której to uczty gospodarz niszczy część swego mienia i rozdziela hojne podarki (wymagające jednak precyzyjnych rewanżów)” — W. Kopalinski, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa 1971, s. 601. — Zob. też Benedict, *op. cit.*, rozdz. 6. — J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*. Przełożyli M. Kurecka i W. Wirpsza. Wyd. 2. Warszawa 1985, s. 90—92.

jego wpływów i utrwalenia godności (taka sama, jak przed wprowadzeniem chrześcijaństwa, była funkcją uczt), nie zaś celem samym w sobie. Stosunki między wasalem a seniorem pojmowano jako wzajemną pomoc, służbę i przyjaźń. Służba, rozumiana jako przynoszenie i otrzymywanie darów, była formą społecznego współżycia jednoczącego ludzi w grupy. Główny przedmiot własności — ziemia — nigdy nie był w średniowieczu obiektem wolnym, wyłączonym: miał zawsze swoją historię, obyczaje, wierzenia z nim związane, był nie tylko posiadanym obiektem, ale i ojczyzną (wynikała stąd rytualizacja i nasycenie symboliką obrzędów przekazywania ziemi w lenno). Jak podkreśla Guriewicz, taki stosunek do własności jest zupełnie inny niż w społeczeństwie burżuazyjnym.

Stosunek do pracy był w średniowieczu niejednorodny. Główne zajęcie rycerstwa stanowiły walka, wojna, gry i turnieje rycerskie — tzw. „bohaterskie lennictwo”; zainteresowanie gospodarstwem rycerze przejawiali tylko w celu wydawania, nie zaś przysparzania dochodów. We wczesnym średniowieczu Kościół głosił, że praca jest rezultatem grzechu pierworodnego, a także, że trzeba odczuwać miarę, w jakiej praca jest konieczna, dobra i miła Bogu, gdyż nie może być ona celem samym w sobie ani środkiem prowadzącym do wzbogacenia się — nie przeciwstawia się wtedy ascezie, a nawet może być jej częścią (w takiej formie idea umiarkowania została wprowadzona do reguł zakonnych i klasztornych). W praktyce — jak pisze Guriewicz — było jednak inaczej. Duchowieństwo bogaciło się nadmiernie, a dla chłopca i rzemieślnika praca nie była środkiem do poskromienia samego siebie i uwolnienia się od pokus ziemskich, lecz surową koniecznością, związaną integralnie z cyklicznymi przeobrażeniami natury.

Na przełomie XII i XIII w. poglądy na pracę zaczęły się zmieniać, rozwinęła się tzw. teologia pracy głosząca, że praca jest miła Bogu, a pierwszym robotnikiem był sam Stwórca — „architekt świata”. Każda praca ma swoją godność i jest godna chrześcijanina, a każdy człowiek ma swoje powołanie i dzięki niemu zostanie zbawiony. Cykl przyrody i cykl pracy łączyły się w cykl religijnych obrzędów, ceremonii i świąt. W tym też okresie uznano ważność pracy umysłowej, a rozwijające się w miastach rzemiosło było rękodziełem i sztuką: wytworzony przedmiot nosił na sobie piętno indywidualności swego twórcy i był organicznie z nim związany.

Kościół nie wymagał dosłownego respektowania tego ideału ubóstwa, ale tylko jego duchowej interpretacji: duchowego uniezależnienia się od bogactwa, używania go ku pożytkowi bliźnich, traktowania pieniądza nie jako celu samego w sobie, ale jako środka do celu. Ze względu na powszechność zasady uniwersalizmu i przewagi wspólnego nad jednostkowym oraz zasady panowania powszechnej sprawiedliwości duże zasoby pieniężne wzbudzały podejrzenia natury etycznej. Twierdzono, że świat jest oparty na sprawiedliwości, a jej naruszenie grozi ogólnym chaosem i rozbięciem. Jest ona etycznym i kosmicznym początkiem, któremu winna być podporządkowana każda działalność człowieka. Szerokie pojęcie sprawiedliwości obejmowało: dobroć Boga, podstawy zasad polityki i praworządności, czystość i świętość życia, sprawiedliwość osobistą jednostki (w jej zachowaniu), istnienie prawości i wrodzone dążenie do dobra wszystkich stworzeń Bożych. Sprawiedliwość traktowano jako kategorię ponadindywidualną, której podporządkowane zostały zachowania jednostek: jednostka winna więc była podporządkowywać swoje interesy społeczeństwu tak, jak wymagała tego tzw. wyższa sprawiedliwość, co jednak nie miało nic wspólnego z pojęciem równości.

Problemy ekonomiczne wyrażano w średniowieczu w kategoriach idealnych i podporządkowywano je światu wartości. Pieniądże same w sobie nie były ani dobre, ani złe — uważano, że są złe, jeśli rodzą chciwość i naruszają zasady sprawiedliwości, dlatego w handlu obowiązywała zasada, że prawo jest niemożliwe bez wewnętrznej moralnej sprawiedliwości, i władze kościelne ingerowały

w handel przez wprowadzenie pojęcia tzw. sprawiedliwej ceny oraz zdecydowane potępienie i zakaz lichwy.

Tak wygląda świat człowieka żyjącego w średniowieczu. Prezentowane i omawiane w pracy kategorie są powiązane i nierozdzielne od siebie. Związek ten jest określany głównie przez to, że świat średniowieczny był postrzegany przez ludzi jako całość, a elementem łączącym i porządkującym ten świat był Bóg. Świat w średniowieczu to napisana przez Boga księga, w której każda istota jest słowem pełnym ukrytego sensu, a każda rzecz ma podwójne — praktyczne i symboliczne — znaczenie. Drogą do poznania świata było w tym okresie rozumienie symboli. Symbol średniowieczny nie był etycznie obojętny ani neutralny, a powstająca w ten sposób hierarchia symboli tworzyła hierarchię wartości. Społeczne i ekonomiczne idee średniowiecza były częścią tego religijno-etycznego systemu.

W omawianym okresie — według Guriewicza — ostatecznie ukształtowała się osobowość człowieka, którą św. Tomasz z Akwinu zdefiniował jako to, co jest najdoskonalsze w całej naturze. Jak pisze badacz, osobowość tę określają wszystkie elementy kultury średniowiecza.

Kategorii sriedniewiekowej kultury są bardzo ambitną próbą opisu średniowiecznego obrazu świata z punktu widzenia historyka. Kultura średniowiecza okazała się bardzo skomplikowana i zróżnicowana — zarówno pod względem terytorialnym, jak i chronologicznie, co autor stara się w swej książce pokazać. Wydaje się czasem, że byłoby to łatwiejsze przy uwzględnieniu dorobku etnologów i historyków religii, choć w toku wywodu i tak udało się Guriewiczowi pokazać niesłuszność przekonania o ciemnocie i zacofaniu średniowiecza.

W stosunku do pierwszego wydania książki autor ograniczył nieco orientalne tło kulturowe, co zwiększyło klarowność wywodu. Tekst pracy został poszerzony o wstęp metodologiczny i literaturę przedmiotu, która ukazała się pomiędzy pierwszym a drugim wydaniem. Niektóre fragmenty zostały rozbudowane (dotyczy to np. przedstawienia wolności w nauce Kościoła). Dodany został też rozdział, w którym Guriewicz krytycznie ustosunkował się do francuskich badaczy kultury i jej historii.

Czytelnika polskiego, wychowanego w kulturze o tradycjach religijnych, razić może stałe akcentowanie dystansu ideowego autora do opisywanej epoki oraz pewne dysonanse interpretacyjne, polegające na stosowaniu terminologii współczesnej filozofii marksistowskiej do kultury średniowiecznej, bądź co bądź idealistycznej (sformułowania w rodzaju: przykazanie „nie kradnij” chroniło interesy klas posiadających, zob. s. 251). Nie wszystkie stwierdzenia wydają się ponadto uzasadnione w wystarczającym stopniu przez autora książki.

Kategorii sriedniewiekowej kultury wnoszą wiele ciekawych i ważnych spostrzeżeń do wiedzy o kulturze wieków średnich. Uważny czytelnik z łatwością odkryje tu rzeczy znane mu z kultury współczesnej, zwłaszcza ludowej. Nasuwa się pytanie, w jakim zakresie jesteśmy spadkobiercami średniowiecza. Odpowiedź na nie będzie wymagała bardzo głębokiej analizy.

Małgorzata Mazurkiewicz

Shoshana Felman, LE SCANDALE DU CORPS PARLANT. DON JUAN AVEC AUSTIN OU LA SÉDUCTION EN DEUX LANGUES. Paris 1980. Éditions du Seuil, ss. 220, 4 nlb.

Le Scandale du corps parlant Shoshany Felman to książka niezwykle starannie obmyślona i bardzo zręcznie skomponowana. Wszystko jest tu ważne, każdy szczegół gra wyznaczoną rolę. Szokujący tytuł, zaskakująca w pracy o Moliere