

Lengauer, Włodzimierz

„Ansichten griechischer Rituale.
Geburtstags-Symposium für Walter
Burkert. Castellen bei Basel 15. bis 18.
März 1996”, red. Fritz Graf,
Stuttgart-Leipzig 1998 : [recenzja]

Przegląd Historyczny 89/4, 625-629

1998

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

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

R E C E N Z J E

Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castellen bei Basel 15. bis 18. März 1996, herausgegeben von Fritz Graf, B.G. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1998, s. 467, ilustr.

Wiadomo dobrze, że religia grecka, jak każda chyba religia tradycyjna, była w znaczenie większym stopniu zespołem praktyk i obrzędów niż zbiorem wierzeń i przekonań. Nie tylko większość badaczy współczesnych podziela taką opinię; znaleźć ją można, choć raczej *implicite* niż *explicite*, u niektórych autorów starożytnych, dla których przecież o tożsamości religijnej Greków decydują nie mity i nawet nie imiona czy atrybuty bogów, lecz właśnie obrzęd ofiarny czy właściwe Hellenom funkcje świątyni i ołtarza. Jest to przecież stanowisko Herodota, ale odkryć je można zawsze, gdy autor starożytny pisze o wierzeniach i praktykach ludów obcych stosując na ogół *interpretatio graeca* lub *romana*.

Pamiętać też trzeba o jeszcze jednym zastrzeżeniu, które zwykle czyni badacz religii greckiej: otóż pojęcie religii jest w odniesieniu do Greków niejako zapożyczone z innej rzeczywistości, język grecki nie miał wyrazu, który można by uznać za odpowiednik tego tematu. Odpowiednie pojęcia greckie albo wyrażały postawę ludzi wobec bóstw (*eusebeia*), albo odnosiły się do czynności wykonywanych w związku z kultem (*therapeia*, *theskeia*), na koncepcję wiary nie było w nich miejsca.

Z tych więc względów obrzęd i rytuał zyskują pierwsze miejsce w badaniach nad religią Greków. Kłopot jednak w tym, że niezmiernie trudno skonstruować choćby tylko roboczą definicję rytuału, której brak we współczesnym religioznawstwie czy w antropologii kultury. Na dodatek pojawia się obok terminu „rytuał” także i „ryt” (nie tylko w języku polskim), oba są często używane przez różnych badaczy w nieco innym znaczeniu bądź nawet całkiem dowolnie.

A mimo to można powiedzieć, że właśnie Walter Burkert należy do tych badaczy, których studia nad rytuałem przyczyniły się chyba najbardziej w całych dziejach *Altertumswissenschaft* do poznania i zrozumienia religii greckiej. Centralnym punktem jego zainteresowań i badań jest od czasów „Homo necans” (rok 1972) problematyka ofiary, zajmował się jednak także wierzeniami i ideami religijnymi, zwłaszcza ezoterycznymi, czyli pitagoreizmem (pierwsza jego książka, „Weisheit und Wissenschaft” wydana w 1962 roku) i orfizmem (liczne studia poświęcone tabliczkom orfickim). Jego ogromną zasługą jest włączenie do badań religii greckiej metod i wyników współczesnej etologii (nauki o zachowaniu wyrosłej ze studiów nad światem zwierząt), co ostatnio zaowocowało fascynującą książką o genezie zachowań religijnych („Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religion”, 1996). Jego „Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche” (1977) jest zaś dziś, obok dwutomowego dzieła Nilsona, podstawowym kompendium, do którego sięgają tak studenci, jak i badacze religii greckiej, przy czym jest to znakomity *book of reference*, ale też książka do czytania.

Nic więc dziwnego, że jubileusz tak znakomitego uczonego uczczono symposium naukowym poświęconym zagadnieniom, którymi się dotąd Burkert zajmował. Udział w nim wzięli najwybitniejsi dziś badacze religii greckiej, a tom publikujący wygłoszone referaty jest nie tylko zbiorem świetnych studiów z tej dziedziny, lecz także nadzwyczaj udaną całością, książką podejmującą problematykę obrzędowości greckiej od czasów mykeńskich po epokę Platona i Arystotelesa.

Pierwsze studium (Jan N. B r e m m e r, „Religion”, „Ritual” and the Opposition „Sacred vs. Profane”, s. 9-32) podejmuje problematykę historii badań i wpływu nie tylko ogólnych koncepcji filozofii czy fenomenologii religii lecz także podstawowego używanego aparatu pojęciowego na wyniki badań szczegółowych, wnioski i tezy historyków religii greckiej. Zgodnie z tytułem interesuje Bremmera przede wszystkim geneza słynnego przeciwstawienia *sacrum* — *profanum* ugruntowanego mocno we współczesnym religioznawstwie głównie pod wpływem Mircei E l i a d e g o. Autor skupia się na przeglądzie stanowisk i prezentacji użycia analizowanych terminów, słusznie wskazując, że *the terms are not faithful reflections of reality but scholarly constructs*. Sam tylko mimochodem przytacza pewne ważne pojęcia greckie (*hagnos, hagios, hieros, hosios*), których analiza jest do dziś przedmiotem wielu dogłębnych studiów; przedstawienia kryjących się za nimi koncepcji nie uczynił Bremmer swoim zadaniem. Dlatego ogranicza się jedynie do sugestii, że należałoby zachować pewną wstrzeźliwość (*a certain reticence*) przy stosowaniu terminów *sacred* i *profane* w odniesieniu do religii greckiej. Tymczasem można chyba posunąć się nieco dalej i dodać, że kategorie te, przynajmniej w tym znaczeniu, w jakim stosuje je Eliade, zupełnie nie przystają do rzeczywistości greckiej. Rzecz w tym, że dla Greka cała rzeczywistość przesycona jest świętością, a każde niemal działanie ludzkie ma też wymiar sakralny. *Sacrum* jest stale obecne w życiu jednostki i w życiu społecznym, dlatego nie ma wyrazu greckiego odpowiadającego łacińskiemu *profanum*. Herodot uznał wprawdzie za najbardziej pobożny ze znanych mu ludów Egipcjan, ale W i l a m o w i t z - M o e l l e n d o r f właśnie Greków, dla których, przynajmniej w okresie archaicznym i klasycznym, niemal każda czynność była rytuałem. Zrytualizowane były formy życia społecznego (sympozjum, picie i jedzenie, zgromadzenia, działania władz, prowadzenie wojny itp.) oraz wszelkie zachowania jednostki. To właśnie przekonanie o wszechobecności bóstw, wobec której należy zawsze zachować odpowiednią postawę, wpłynęło na bardzo wczesne ukształtowanie się (już w V w. p.n.e.) tak potem ważnego pojęcia *to theion* (bóstwo w znaczeniu ogólnym, czy może raczej — boskość). Ale z drugiej strony trzeba uwzględnić fakt, że grecka *eusebeia* czy *therapeia* zawsze mieściła się w dość ściśle określonej strukturze politycznej i społecznej. Mniej więcej od VIII w. p.n.e. była nią polis. Rytuály znajdowały więc swoją realizację tylko w konkretnych warunkach danej polis i jej służyły nawet wtedy, gdy wiązały się pozornie tylko z życiem jednostki. Liczne nowsze studia nad erotyzmem greckim, ściśle przecież związanym z *sacrum* i bardzo zrytualizowanym, jasno wykazały, jak bardzo i ta sfera życia ludzkiego regulowana była przez fakt życia jednostki w polis. Ten właśnie aspekt religii i religijności Greków, a mianowicie znaczenie rytuałów dla funkcjonowania polis, która orzeka o tym, co z punktu widzenia religijnego jest święte, a co jest zmałą, umyka uwadze nie tylko Bremmera, lecz także i innych autorów prezentowanego tomu. W jakimś stopniu wynika to zapewne z postawy badawczej Waltera Burkerta, który, jak dotąd, nie poświęcał zbyt wiele uwagi problematyce określanej mianem „religia polis”.

W tym samym dziale, co studium Bremmera (pod wspólnym tytułem „Grundlagen und Reflexionen”) znajdują się jeszcze dwa artykuły. Albert H e n r i c h s („Dromena und Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen”, s. 33-71) podejmuje centralną dla religii Greków (i, dodajmy, dla badań Burkerta) problematykę ofiary, a ściślej obrzędu ofiary krwawej. Przypomnijmy, że słynna już dziś teza Burkerta (którą uczony sam nazywa „teorią Meuli-Burkerta”) ukształtowana pod wpływem wcześniejszych prac Karla M e u l i, głosi, iż ofiarny obrzęd grecki jest w prostej linii kontynuacją obrzędów myśliwych neolitycznych (czy może wręcz jeszcze z okresu paleolitu), którzy mieli po zabiciu zwierzęcia odbywać specjalny obrzęd mający na celu usprawiedliwienie faktu zabójstwa oraz jednocześnie zapewnienie dalszej egzystencji i płodności zwierzyny traktowanej jako pożywienie. By odwrócić zagrożenie, obojętnie, czy ze strony Matki Zwierząt czy też demona zabitego zwierzęcia, pozostawiali nietknięte niektóre części lub poświęcali je w zrytualizowany sposób siłom czuwającym nad światem przyrody. Meuli i Burkert mówią o uczuciach winy towarzyszących zabiciu upolowanej zwierzyny i o odgrywaniu w obrzędzie „Unschuldskomödie” (widocznej szczególnie w ateńskim obrzędzie Bouphonia). Henrichs, także przecież znakomity znawca problematyki ofiary i autor licznych, ważnych prac z tego zakresu, nie neguje tych poglądów mających dziś trwałe prawo obywatelstwa w nauce. Podkreśla jednak wiele innych aspektów ofiary przytaczając skąpe, niestety, wypowiedzi autorów starożytnych. Wskazuje, cytując Juliana

Apostatę, na znaczenie samego aktu ofiarowania jako podziękia dla bogów za to, co ludzie od nich otrzymują. Można tu by zauważyć, że zbliża się w takim ujęciu do V e r n a n t a, który mocniej niż Burkert wskazywał zawsze na fakt, że ofiara grecka wynika z faktu jedzenia mięsa, które w części przynajmniej musi być poświęcone bogom, bo dzięki nim ludzie mogą je jeść. Henrichs przytacza też inne, czasem zapomniane wypowiedzi, by wskazać, jak wielką rolę w obrzędzie ofiary u Greków odgrywa nastrój święta, uroczystości i ekstazy, co jest sposobem nawiązania łączności ze światem bogów.

Z problematyką podjętą przez Henrichsa wiąże się ściśle artykuł znakomitego archeologa, Robina H ä g g a („Ritual in Mycenaean Greece”, s. 99-113) pomieszczony już w drugiej części książki („Riten in der Geschichte”). Z analizy materiału archeologicznego i ikonografii wynika, zdaniem Hägga, że *the main rituals of the Mycenaean are the fireless animal sacrifice, combined with libations, bloodless offerings and communal feasting*. To ostrożne sformułowanie wskazuje więc, że Hägg nie widzi w religii mykeńskiej śladów podstawowego dla późniejszego obrzędu zwyczaju religijnego stanowiącego jego najważniejszy element, mianowicie palenie części zwierzęcia religijnego na ołtarzu. Pojawia się więc pytanie o genezę i początek w czasie tej praktyki. Próba odpowiedzi na nie miałyby podstawowe znaczenie dla zagadnienia związków religii mykeńskiej z późniejszą religią grecką. Niestety, Hägg nie podejmuje sprawy ofiar z ludzi, których ślady zdają się wykazywać pewne znaleziska tak minojskie, jak i mykeńskie, czym przecież zajmował się także Burkert (nie znający wtedy najnowszych danych archeologicznych z Krety) w „Homo necans”.

Hägg zwraca oczywiście uwagę na znany fakt, że analizę religii Mykeńczyków utrudnia brak tekstów (tabliczki z pismem linearnym B nic tu praktycznie nie wnoszą), ale odnosi się to nie tylko do II tysiąclecia p.n.e. Również Henrichs podkreśla, że przecież nie wiemy, co Grecy sami sądzili o swoich obrzędach i rytuałach, bo brak nam tego typu piśmiennictwa. Tę lukę w materiale źródłowym w pewnym stopniu może jednak uzupełnić materiał ikonograficzny. Stanowi on podstawę niezwykle interesującego, pomieszczonego w I części tomu studium Petera B l o m e' a, „Das Schreckliche im Bild” (s. 73-95). Wydobywa on szczególny kod, który służył do przedstawiania w malarstwie wazowym scen okrutnych mordów, zwłaszcza zabijania dzieci i kobiet po zdobyciu Troi. Zwraca bowiem uwagę, że w przeważającej większości czyn taki ma miejsce przy ołtarzu. Zdaniem autora może to wynikać z chęci przedstawienia nieludzkiego okrucieństwa w niejako oswojony sposób: aluzja do scenerii ofiary ma zapewnić nienormalnemu uczynkowi *ein Stück Normalität*. Nie ulega wątpliwości, że takie zabójstwo bezbronnej ofiary jest dla Greka sytuacją nienormalną (co wcale nie oznacza, że nie zdarzało się w rzeczywistości), normą bowiem jest zabicie wojownika w równej walce. Ale chyba skojarzenie morderczego czynu z obrzędem religijnym nie miało budzić wrażenia, że jest on przez to bardziej zgodny z normą. Raczej przeciwnie, włączenie ołtarza podkreślało okropność sceny i sugerowało wykroczenie także religijne, jakim było każde przelanie krwi człowieka w miejscu świętym.

Ikonografii rytuału dotyczą dwa studia w dziale II. Nanno M a r i n a t o s pisze o przedstawieniach Pani Zwierząt w sztuce minojskiej, porównując je z ikonografią Artemidy występującej potem u Greków w podobnej funkcji („Goddess and Monster: An Investigation of Artemis”, s. 114-125). Jej zdaniem bogini egejska miała inny charakter niż grecka Artemida, w której ikonografii występuje element przemocy i siły różniący ją od jakoby łagodnej Pani ze sztuki minojskiej. Wolno mieć tu pewne wątpliwości, Marinatos po pierwsze nie uwzględnia wcale słynnej kreteńskiej Bogini z Wężami, a po drugie zapomina chyba o tym, co za Nilssonem podkreślił Hägg: brak źródeł pisanych powoduje, że w wypadku religii minojskiej (czy mykeńskiej) mamy do czynienia z książką, z której pozostały tylko ilustracje a zabrano tekst; łatwo sobie wyobrazić, w jakiej sytuacji znalazłby się badacz chrześcijaństwa skazany wyłącznie na analizę ikonografii. Samo istnienie egejskiej Pani Zwierząt jest tylko hipotezą, postać wyobrażona na analizowanych przez Marinatos obiektach (pieczęcie, gemmy, pierścienie złote) może być równie dobrze kapłanką w trakcie jakiegoś zupełnie dla nas niezrozumiałego obrzędu.

Erika S i m o n jest znanym autorytetem w zakresie przedstawień bogów i scen kultu w sztuce tak greckiej, jak i rzymskiej. Jej niewielkie studium („Archäologisches zu Spende und Gebet in Griechenland und Rom”, s. 126-142) i tym razem przyczynia się do lepszego zrozumienia języka

ikonografii. Zajmuje ją problematyka pominięta w jej klasycznej już dysertacji („Opfernde Götter”, 1953), a mianowicie przedstawienie bogów dokonujących libacji bądź wyposażonych w instrumentarium ofiary płynnej. Zagadnienie takich przedstawień (i w ogóle scen ofiary, w których bogowie są ofiarnikami) przedstawia się dość niejasno. Autorka proponuje inną interpretację niż przyjętą w dotychczasowej literaturze przedmiotu, uważając *fiale* trzymaną w dłoni przez bóstwo nie za aluzję do świętości ustanowionego przez bogów aktu, lecz za wyraz życzliwej postawy bóstwa przyjmującego ofiarę i spełniającego wyrażone w modlitwie życzenie ofiarnika.

Analiza ikonografii pozwala w dużym stopniu zrozumieć lepiej znaczenie rytuału, którego opisu nie przynoszą źródła pisane. Można jednak próbować wydobyć opis czynności kultowej z tekstów, które nie zawierają bezpośredniego opisu aktu kultu, lecz będąc z nim związane samą swoją strukturą nawiązują do rytuału. Dotyczy to tak poezji archaicznej, jak przede wszystkim dramatu V wieku. W ostatnich latach bardzo wyraźnie zaznaczyły się poszukiwania w tragedii jej związków z rytuałem i to wcale nie tylko z obrzędowością właściwą świętom dionizyjskim. Można by tu zauważyć, że takie podejście do tekstów tragedii było właściwe całej szkole rytualistów angielskich (Jane Harrison, Gilbert Murray i Maurice Cornford), ostatnio zresztą znów czytanych i przywróconych nauce. Nowe badania są jednak raczej pod wpływem strukturalistów i interpretacji spod znaku *inter-textual reading*. W tym właśnie nurcie mieszczą się studia zgrupowane w trzeciej części książki zatytułowanej „Ritual and Tragödie”. Nie sposób jednak odmówić racji tak wybitnemu specjalście i autorytetowi jak Hugh Lloyd-Jones („Ritual and Tragedy”, s. 271-295), kiedy przestrzega przed zbyt daleko posuniętą nadinterpretacją tekstów literackich. W istocie zapomina się czasem, że należą one do literatury i to czerpiącej przeciwieństwo z mitu, a wobec tego do tej właśnie sfery, nie do obrzędu, należy odnosić odkrywany w nich schemat mitu i rytu inicjacyjnego czy obrzędów menad lub *sparagmos*. Lloyd-Jones jest szczególnie sceptyczny zwłaszcza wobec bardzo ostatnio modnego nurtu, który niemal powszechnie odkrywa w obrzędowości greckiej schemat inicjacji społecznej. Tymczasem właśnie w tym samym tomie, tyle że w poprzednim dziale, znaleźć można bardzo interesujące studium Gerharda Baudy’ego („Ackerbau und Initiation. Der Kult der Artemis Triklaria und des Dionysos Aisymnetes in Patrai”, s. 143-167) rozpatrującego słynny kult Artemidy i Dionizosa w Patrai w kategoriach obrzędów inicjacyjnych. Przy lekturze tego tekstu widać dobrze, jak bardzo badacz wpada w pułapki dowolności i apriorycznych założeń. Nie ma podstaw, by przyjąć domysł Baudy’ego, że *larnaks* zawierający *agalma* Dionizosa krył w istocie *phallos* utożsamiony z bogiem, podobnie dowolna jest interpretacja wieńców ze zboża noszonych przez młodych uczestników obrzędu. Wydaje się, że dawniejsze interpretacje dostrzegające w tym niezrozumiałym kulcie raczej nakładanie się na siebie obrzędowości z różnych epok i akcentujące wyjaśnienie pochodzenia obcego kultu, są w większym jednak stopniu przekonujące.

Wszystkie referaty sympozjum nie tylko wiążą się ściśle z całością dzieła Waltera Burkerta, lecz przede wszystkim odzwierciedlają znakomicie najważniejsze problemy podejmowane przez badaczy zajmujących się religią grecką. Mamy więc w efekcie do czynienia z książką ukazującą obecny stan badań i postaw badawczych, czasem zróżnicowanych (czego świadectwem choćby różnice stanowisk między Baudym a Lloyd-Jonesem, czy tym ostatnim a Eveline Krummen piszącą też o związkach rytuału z tragedią). Aktualność i wagę podejmowanych problemów można najlepiej dostrzec w części ostatniej, „Orphica et Philosophica”, gdzie obok rozprawki Thomasa Szlečka znajdują się dwa znakomite studia dotyczące słynnych tabliczek orfickich.

Christoph Reideg („Initiation — Tod — Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Golblättchen”, s. 359-398) daje nowe wydanie krytyczne wszystkich opublikowanych dotąd tabliczek orfickich (kilka tekstów jest dotąd znanych tylko z komunikatów bądź sprawozdań archeologicznych), ale przede wszystkim zmierza do rekonstrukcji kryjącego się u podstaw tych wszystkich fascynujących tekstów *hieros logos*. Jest on bardzo ostrożny we wnioskach i w końcowym zdaniu stwierdza tylko, że o charakterze owego *logos* oraz obrzędzie, w którym tekst ten występował, można będzie powiedzieć więcej dopiero wtedy, gdy pojawią się kolejne znaleziska. Ale jednak już dziś nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z tekstem stosowanym w misteriach Dionizosa, a jedno z ostatnich znalezisk, tabliczka z Pelliny (Tesalia) wyraźnie wskazuje, że to ten bóg zapewniał swoim mystom życie wieczne. Zauważmy na

marginiesie, że pewne sformułowanie z jej tekstu (*elyse*, w. 2) zdaje się wyjaśniać jego epitet *Lysios*. Te same teksty są przedmiotem analizy Hansa Dietera Bietza („Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels. Zur Lehre vom Menschen in den orphischen Goldplättchen”, s. 399-419), który jednak konsekwentnie stara się zrekonstruować orficką wizję człowieka, mniej zwracając uwagę na obrzędowy charakter tabliczek, ich związek z misteriami i z samym Dionizosem.

Rzadko się zdarza przy rozmaitych pracach zbiorowych, także tych stanowiących plon różnych konferencji czy sympozjów, by całość tworzyła logicznie skonstruowaną książkę nadającą się do czytania od deski do deski. Tak właśnie rzecz się ma w przypadku prezentowanego tomu, otrzyaliśmy po prostu znakomite dzieło o religii greckiej.

Włodzimierz Lengauer

Die preussischen Hansestädte und ihre Stellung im Nord- und Ostseeraum des Mittelalters, hrsg. Z. H. N o w a k, J. T a n d e c k i, Toruń 1998, s. 178.

Książka stanowi pokłosie międzynarodowej konferencji pod tym samym tytułem, która się odbyła w Toruniu w dniach 9-11 grudnia 1996. Poruszono na niej zagadnienia dotąd słabo zbadane zarówno w polskiej jak niemieckiej historiografii. Konferencja pomyślana była jako zaczątek współpracy badaczy północnoeuropejskich w celu lepszej analizy działalności Hanzy a zwłaszcza roli Związku w wymianie gospodarczej i kulturalnej wielkiego regionu mórz Północnego i Bałtyckiego, regionu rozciągającego się od Brugii na zachodzie do Rewla (Tallina) na wschodzie, od Sztokholmu na północy do Norymbergi i Krakowa na południu. Rola sześciu wielkich miast pruskich (Chełmno, Toruń, Elbląg, Gdańsk, Braniewo i Królewiec) w tym regionie jest specjalnie interesująca i godna uwagi badaczy.

Tom zawiera jedenaście studiów. Dwa pierwsze prezentują ogólną problematykę. Henryk S a m s o n o w i c z („Die Hanse im Ostseeraum”, s. 7-14) z rozmachem kreśli rolę Hanzy jako pomostu wykreowanego między zachodnią Europą a regionami dotąd peryferyjnymi na wschodzie, słabo związanymi z wysoko rozwiniętymi krajami. Samsonowicz wskazuje na poprzedników Hanzy w tym zakresie (kucy państwa Karolingów, Wikingowie) i na pojawienie się w XIII w. nowych czynników sprawczych, m.in. nowych struktur etniczno-politycznych, także nowych konfliktów towarzyszących narodzinom Hanzy. Podkreśla przy tym ważną rolę dwu zjawisk: stosunkowo rzadkiego zaludnienia terenów regionu bałtyckiego, które mogły w związku z tym z łatwością przyjąć strumienie imigrantów z Zachodu oraz słabego rozwoju tych terenów, w związku z czym aktywność typu zachodnioeuropejskiego nie napotykała na konkurencję miejscową. Jednocześnie w miarę rozwoju centrów europejskiej gospodarki następowały coraz wyraźniejsze podziały regionalne i specjalizacja, w ramach której regionowi bałtyckiemu przypadła rola producenta i dostawcy owoców rolni-leśnych oraz surowców, ze wszystkimi tego (społecznymi, politycznymi, kulturalnymi) konsekwencjami. Miejsce Hanzy było w procesach niezwykle ważne, chociaż — jak podkreśla Samsonowicz — brakowało związkowi wewnętrznej spójności i poczucia wspólnoty nadrzędnych interesów, nad interesami poszczególnych miast. Jednocześnie jednak rola integracyjna Hanzy była ogromna. Samsonowicz rozpatruje sfery życia, w których Hanza odcisnęła swe szczególne piętno, słusznie obok gospodarki wymienia sztukę i naukę. Można by tu dołączyć także pewne podobne formy organizacji egzystencji (np. powstanie i funkcjonowanie Dworów Artusa) wewnątrz miast, ich strukturalne analogie.

Zenon Hubert N o w a k („Rechtliche und politische Beziehungen zwischen dem Deutschen Orden und der Hanse”, s. 15-24) prezentuje kształt współżycia najważniejszej w średniowieczu