

# Roman Michałowski

---

## Non est aequa haec via : prestiż funkcji publicznych w społeczeństwie merowińskim

---

Przegląd Historyczny 66/4, 557-574

---

1975

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ROMAN MICHAŁOWSKI

Non est aequa haec via.

## Prestiz funkcji publicznych w społeczeństwie merowińskim \*

Przedmiotem niniejszego szkicu są niektóre zagadnienia związane ze strukturą społeczeństwa merowińskiego. A zbadać strukturę jakiegoś społeczeństwa, to w pierwszym rzędzie wskazać na rodzaje i cechy istniejących stosunków społecznych, a także ustalić ułożenie, wzajemne przyporządkowanie poszczególnych stosunków<sup>1</sup>. W tych rozważaniach skupimy uwagę na kilku sprawach mogących pomóc w rozwiązaniu pierwszego problemu, tj. w oświetleniu charakteru omawianych relacji.

Jeśli dwie jednostki (*resp.* grupy) mają względem siebie określone prawa i obowiązki, są tych praw i obowiązków świadome i je akceptują, relację zachodzącą między tymi jednostkami (grupami) nazywać będziemy stosunkiem społecznym<sup>2</sup>. Otóż w niniejszej pracy interesować nas będzie przede wszystkim trwałość tego typu relacji, sposób ich powstawania oraz urzeczywistnienie zawartych w nich nakazów. Postaramy się ponadto wyszczególnić niektóre zjawiska kulturowe, które określały wymienione fakty.

Zadaniem tego szkicu jest postawienie pytań, nie udzielenie odpowiedzi, a twierdzenia, które wysuniemy, będą miały jedynie charakter hipotez wstępnych. Aby bowiem tezy te w pełni udowodnić, trzeba operować całym materiałem źródłowym. My podamy tylko przykłady. Ponadto niezbędne są do tego badania porównawcze. Tych nie przeprowadzimy. Niniejszej pracy stawiamy tedy cel skromny: spełni ona swe zadanie, jeżeli uda się w niej wspomniane zagadnienia opisać oraz wykazać, że ich rozwiązanie dostarczy może ważnych elementów do wyjaśnienia kluczowych zjawisk zachodzących w społeczeństwie merowińskim.

Rozważania nad jego strukturą rozpoczniemy od analizy fragmentu „Dziejów” Grzegorza z Tours, który autor poświęcił św. Hospicjuszowi<sup>3</sup>. Analiza ta ułatwi wprowadzenie podstawowych pojęć, którymi w trakcie niniejszych wywodów będziemy się posługiwać, a także umożliwi wyłowienie faktów, które wskażą kierunki dalszych poszukiwań.

Opowiadanie to dzieli się na cztery części. W pierwszej kronikarz pisze o ascetycznych praktykach świętego, w drugiej o czynach, których Hospicjusz dokonał w związku z najazdem Longobardów na Galie, w trze-

---

\* Niniejszy artykuł powstał w oparciu o referat wygłoszony 25 czerwca 1974 r. na seminarium doktoranckim prof. dra Aleksandra Gieysztora w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>1</sup> Por. S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, Glencoe Ill. 1957, s. 11 n.

<sup>2</sup> Por. F. Znaniecki, *Socjologia wychowania* wyd. II, t. II: *Urabianie osoby wychowanka*, Warszawa 1973, s. 124.

<sup>3</sup> *Gregorii episcopi Turonensis historia Francorum* [cyt. dalej: Grzegorz], ed. W. Arndt, *MGH, Scriptores rerum Merovingicarum* t. I, pars I, Hannoverae 1885, lib. VI, cap. 6, s. 249 n.

kiej mowa o cudownych uzdrowieniach, które nastąpiły za jego sprawą, czwarta wreszcie zawiera opis wypadków związanych z jego śmiercią. Nasze zaciekawienie budzą przede wszystkim dane znajdujące się w częściach drugiej i trzeciej, objaśnieniu tych fragmentów poświęcimy tedy najwięcej uwagi.

Hospicjusz — asceta, który oddawał się umartwieniom zamknięty w wieży niedaleko Nicei — zasłynął wieloma cudami, między innymi dokonując uzdrowień i wypędzając złego ducha. Otóż uzdrawiając chorych i wypędzając demony z opętanej niewiasty, zrealizował cele, które były nie tylko jego celami, ale również celami innych ludzi, przede wszystkim chorych i opętanej. Działanie świętego można przeto określić jako osiągnięcie celów społecznych lub też jako spełnianie funkcji społecznych. Istniała wszakże poważna różnica między sytuacją, w której przywrócił mowę i słuch mieszkańcowi Angers, a sytuacją, w której wyleczył niewidomego od urodzenia i wypędził demony z opętanej. W pierwszym bowiem wypadku uzdrowienie było zupełnym zaskoczeniem dla chorego i jego opiekuna, w drugim zaś cudu oczekiwano, nawet jakby wymagano<sup>4</sup>. Te oczekiwania, jak można z badanego tekstu łatwo się zorientować, zaczęto żywić w określonym momencie, a mianowicie wtedy, gdy dowiedziano się, iż za przyczyną Hospicjusza człowiek niemy i głuchy odzyskał mowę i słuch. Powodem ich powstania było więc cudowne uzdrowienie i chyba, jak się wydaje, w ogóle wszystko to, co wywoływało opinię o świętości Hospicjusza, zwłaszcza zaś jego ascetyczny tryb życia. Cud więc i inne wspomniane fakty były elementami jego pozycji społecznej, którym to terminem nazywamy cechy danego człowieka i zdarzenia z nim związane, pozwalające uznać go za zobowiązanego i zarazem uprawnionego do spełniania określonych funkcji społecznych i spełniania ich od niego oczekiwać<sup>5</sup>. Same zaś oczekiwania, iż Hospicjusz przywróci choremu zdrowie, były składnikami jego roli, jeśli przez ten termin będzie się rozumieć obowiązki i prawo do spełniania danej funkcji, przypisywane człowiekowi zajmującemu daną pozycję<sup>6</sup>. Zmianę sytuacji świętego da się więc ująć w sposób następujący: początkowo spełniał funkcję, która ani sama nie stanowiła roli, ani w skład jakiegokolwiek jego roli nie wchodziła, potem zaś pełnił rolę społeczną.

Jak wynika z drugiej części opowiadania, Hospicjusz osiągał również inne istotne dla społeczeństwa cele: nawrócił niewiernego, a przepowiadając najazd Longobardów i potem ich przepędzając, okolicznym mieszkańcom uratował życie i mienie. Z o wiele mniejszym niż poprzednio stopniem pewności można określić sytuację społeczną, w której święty spełnił

<sup>4</sup> — — homo — — a nativitate caecus, adventit ad istius [Hospicii] miraculi virtutem probandam (tamże, s. 252).

<sup>5</sup> Por. *Role Theory: Concepts and Research*, wyd. B. J. Biddle, E. J. Thomas, New York 1966, s. 29; A. O. Oeser, F. Horary, *Role Structure: a Description in Terms of Graph Theory*, [w:] *Role Theory*, s. 93.

<sup>6</sup> Ujmując stosunek społeczny jako parę przyporządkowanych ról, musimy uściślić jego wyżej podaną definicję, a mianowicie zawarte w nim prawa i obowiązki uznać za prawa i obowiązki wzajemnego spełniania funkcji. Rolę definiuje się na różne sposoby. Por. *Role Theory*, s. 29; M. Banton, *Roles. An Introduction to the Study of Social Relations*, Londoń 1965, s. 21 n. Jeśli rozumie się przez ten termin normatywne oczekiwania, ma się tu na myśli zazwyczaj po prostu obowiązki, bez podkreślenia, iż chodzi tu o obowiązki osiągania celów społecznych (por. M. Banton, op. cit., s. 2, 29). O zadaniu, które trzeba wykonać, piszą w swej definicji O. A. Oeser i F. Horary, op. cit., s. 93. Polską literaturę dotyczącą roli podaje J. Szmatka, *Miejsce teorii roli społecznej w systemie teoretycznym socjologii*, „Studia Socjologiczne” 1973, nr 3 (50), s. 157, przyp. 17.

te funkcje. Samo źródło nie potwierdza bowiem tego, by uratowanie współziomków przed Longobardami wynikało z jego roli, ani też w sposób jednoznaczny temu nie zaprzecza. Wolno nam wprawdzie liczyć się z tym, iż istniały inne osoby, których obowiązkiem było spełnić ostatnią ze wspomnianych funkcji (np. król i jego urzędnicy). Z tego jednak nie wynika, iżby wobec Hospicjusza nie było podobnych oczekiwań, a prorocstwa i cuda nie były ich urzeczywistnieniem. Trudno co prawda przyjąć, iż święty miał się stale zajmować obroną kraju przed najazdami, ale łatwo można wyobrazić sobie sytuację, że od niego oczekiwano interwencji w wypadkach wyjątkowych, takich właśnie, gdy osoby pełniące odpowiednie role nie mogły wywiązać się ze swych obowiązków. Podobne wątpliwości budzić musi ocena sytuacji społecznej, w której Hospicjusz nawrócił niewiernego.

Opowiadanie Grzegorza z Tours o działalności Hospicjusza nie tylko dostarcza materiału, który daje przykład na wprowadzane pojęcia, ale także podaje fakty, których objaśnienie może być nader ważne dla uchwycenia podstawowych cech struktury społeczeństwa merowińskiego. Zasługuje więc na pilne rozpatrzenie po pierwsze to, że święty, spełniając funkcję polityczną, zastąpił w tym urzędników do tego powołanych, o których w tekście nie ma co prawda ani słowa, ale których istnienie wolno przecieżyć przyjąć; po wtóre zaś zwraca uwagę spontaniczność powstawania ról, jak to mogliśmy zaobserwować na przykładzie zmiany, jakiej uległa sytuacja społeczna Hospicjusza-uzdrowiciela.

Niezwykle ciekawym tekstem opisującym sytuację, gdy ważny cel społeczny urzeczywistnia nie urzędnik do tego powołany, lecz człowiek „z boku”, jest fragment dzieła Grzegorza z Tours, na które się wyżej już powoływalismy, a dotyczący św. Eparchiusza<sup>7</sup>. Asceta ten, zapewniając sobie wpływ na sędziów, uzyskał w gruncie rzeczy decydujący głos w sprawie wyroków, które wydawali. Wolę swą im narzucał, jak podkreśla kronikarz, jedynie łagodną prośbą, tej bowiem odmówić nie potrafili. Gdy jednak pewnego razu motłoch stanowczo zażądał wyroku śmierci na złooczyńcy, sędzia przestraszył się gróźb tłumu i postąpił wbrew Eparchiuszowi a zgodnie z życzeniem ludu. I wtedy za wstawiennictwem świętego Bóg dokonał cudu: złooczyńcy, na którym wykonano już wyrok, przywrócił życie. Na szczególną uwagę zasługują tu następujące fakty: sędzia jest bezsilny i to tak w stosunku do ludu jak i w stosunku do świętego; nie spełnia swej roli ani zgodnie z oczekiwaniami Eparchiusza i Grzegorza ani też właściwie z oczekiwaniami motłochu; cel, który winien on był zrealizować, osiąga za niego człowiek „z boku”. Sytuację społeczną tego ostatniego da się określić dość dokładnie. Otóż źródło upoważnia do stwierdzenia, że Eparchiusz nie pełnił bynajmniej roli, do której obowiązków należałoby wydawanie wiążących wyroków. Że zaś istotnie nikt od niego tego nie oczekiwał, świadczy to, iż sędzia, mimo że skłonny był uznać rację świętego, nie uważał się za związanego jego zdaniem, a skazania przestępcy lud domagał się wyłącznie od komesa, nie zaś od Eparchiusza. Nikt też nie oczekiwał od świętego spełnienia funkcji policyjnej, którą ten wykonał w tak swoisty sposób — sędzia nie udał się doń o pomoc a obrotem sprawy był wyraźnie zaskoczony. Można natomiast przypuścić, że

<sup>7</sup> Grzegorz, lib. VI, cap. 8, s. 253 n.

*reclusus* pełnił powstałą zapewne spontanicznie rolę doradcy — sędziowie wysłuchiwali jego rad i chętnie się do nich stosowali<sup>8</sup>.

Tekst zaczerpnięty z napisanego przy końcu VII w. żywota św. Wandregisela pozwala omawiane zagadnienie rozważać z nieco innego punktu widzenia<sup>9</sup>. Otóż pewnego razu, gdy Wandregisel — a był on jeszcze wtedy człowiekiem świeckim — podążał drogą wraz z liczną służbą, doszło między nimi a wieśniakami do kłótni o paszę dla koni<sup>10</sup>. I niewątpliwie sprzeczka ta przerodziłaby się w krwawą bójkę, gdyby nie to, że Bóg uproszony modlitwą świętego ułagodził zwaśnionych, tak iż wydawało się, jakoby od dawna byli złączeni węzłem przyjaźni. Jak można się z tego opowiadania zorientować, Wandregisel osiągnął tu pewne cele społeczne, a mianowicie nie dopuścił do rozlewu krwi i zdobył paszę, bo tak się prawdopodobnie cała sprawa zakończyła. Jest możliwe, że cele te — a źródło nie dostarcza tu informacji jednoznacznych — winien był osiągać przedstawiciel władzy królewskiej. Tym niemniej, choć święty był jeszcze wtedy urzędnikiem, skuteczności swego działania nie zawdzięczał bynajmniej sprawowanemu urzędowi. Autor żywota bowiem, określając wieśniaków jako ludzi, „którzy ani Boga się nie bali, ani żadnego człowieka

<sup>8</sup> Opisane wydarzenie jest przykładem bardzo licznych i znamienych dla hagiografii merowińskiej cudownych uwolnień, dokonanych przez świętych. Zagadnienie dokładnie omówił F. Graus, *Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die „Gefangenen-Befreiungen“ der merowingischen Hagiographie*, „Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte” 1 (1961), s. 81—156. Opis tego zdarzenia z bardzo ciekawymi zmianami podaje żywot św. Eparchiusza, napisany prawdopodobnie w IX w. (*Vita et Virtutes Eparchii reclusi Ecolimensis*, ed. B. Krusch, *MGH Scriptores rerum Merovingicarum* t. III, Hannoverae 1896, cap. 10, s. 556; na temat daty powstania por. Wattenbach — Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, I. Heft: *Die Vorzeit von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger*, bearbeitet von W. Levison, Weimar 1952, s. 125, przyp. 298). Otóż według wersji karolińskiej sędzia skazał złoczyncę nie dlatego, że był do tego zmuszony — o motłochu nie ma tu ani słowa — lecz dlatego, że sam tak postanowił. Eparchiusz, domagając się ulaskawienia skazanego, powoływał się nie na miłosierdzie, jak to jest w ujęciu Grzegorza, ale na prawo, twierdząc, że złoczyńca *pro sua [Eparchii] causa mori non poterat*. A że święty istotnie sam mógł się czuć poszkodowany kradzieżą i w związku z tym uważać, że może autorytatywnie wypowiedzieć się w sprawie wyroku, świadczy pierwsze zdanie omawianego rozdziału: *Quidam restitutus ipsius [Eparchii] vocabatur Redemptus; habebat vas cum melle repositum, et ad quendam furem fuit sublatum*. Grzegorz w ogóle nie pisze, kim był poszkodowany (por. B. Krusch, *Zur Eptadius- und Eparchius — Legende. Eine Entgegnung*, „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde” 25, 1900, s. 164 n.). Zgodnie tak z jedną jak i z drugą wersją urzędnik nie spełnił oczekiwań, ale przyczyny tego faktu według każdej z nich były inne. Według żywota sędzia zawiódł dlatego, że był złym człowiekiem i źle wywiązywał się z obowiązków swego urzędu. Natomiast Grzegorz przedstawia sędziego jako człowieka pełnego dobrej woli ale bezsilnego — nie rozporządza wystarczającą mocą, aby zdanie swe narzucić, a poza tym zmuszony jest działać zgodnie z zasadami, których nie można przyjąć. Różnice w sposobie, w jaki ten sam fakt przedstawiają źródło merowińskie i źródło karolińskie, są wysoce znamienne: pierwsze opatruje znakiem zapytania system, drugie, znak ten usuwa. Por. F. Graus, op. cit., s. 82 n., 153 n.

<sup>9</sup> *Vita Wandregiseli abbatis Fontanellenis [Vita I]*, ed. B. Krusch, *MGH Scriptores rerum Merovingicarum* t. V, Hannoverae et Lipsiae 1910, cap. 5, s. 15. Na temat daty powstania Wattenbach — Levison, I. Heft, s. 138. Nie dotarliśmy do nowszej pracy dotyczącej tego żywota J. Thiron, J. Laporte, *La plus ancienne Vie de Saint Wandrille*, „L'Abbaye Saint-Wandrille de Fontenelle” 18, 1969, s. 8—17.

<sup>10</sup> W źródle nie jest wyraźnie określone, między kim powstała sprzeczka, czy między wieśniakami a ludźmi Wandregisela, czy też chłopci kłócili się między sobą. Za pierwszym przyjętym przez nas rozwiązaniem przemawia przedmiot sporu oraz to, że kłótnia wybuchła w chwili, gdy przybył święty ze swym orszakiem.

się nie lękali”<sup>11</sup>, daje do zrozumienia, że nie byli posłuszni żadnej władzy i tym samym podkreśla wyjątkowość czynu Wandregisela. Skoro zaś żaden dostojnik nie miał nad nimi władzy, nawet wyżej od niego znajdujący się w hierarchii, nie dostojęństwo świętego lecz inne jego cechy odegrały tu istotną rolę. Wolno więc przyjąć, że i w tym wypadku funkcje społeczne spełnił człowiek nie dlatego, że był nosicielem odpowiedniej roli, choć możliwe jest a nawet bardzo prawdopodobne, iż osiągnięcie tych celów należało do jej obowiązków<sup>12</sup>.

Wspomnijmy jeszcze krótko o zdarzeniu, które się przytrafiło Wandregiselowi, gdy szedł do pałacu królewskiego, aby wytłumaczyć się przed władcą z tego, iż bez zezwolenia opuścił jego służbę<sup>13</sup>. Otóż przed bramą pałacu pewien *pauper* usiłował bez rezultatu wydobyć zatopiony wóz. Wielu zaś ludzi wychodziło z pałacu, wielu wchodziło, nikt jednak nieszczęśnikowi nie pomógł. Poratował go dopiero święty. Na uwagę zasługuje to, że autor umieścił scenę właśnie przed pałacem, tak jakby chciał podkreślić, iż król nie spełnia swych powinności. Że zaś do obowiązków króla należało pomagać maluczkiemu, o tym jednoznacznie przekonują źródła, w których wyraźnie podkreśla się jego obowiązki wobec ubogich<sup>14</sup>. Jeśli więc objaśnienie nasze jest poprawne, znów stykamy się ze zjawiskiem polegającym na tym, iż nosiciel nie pełni roli zgodnie z oczekiwaniami i musi go w tym zastępować kto inny<sup>15</sup>.

W świetle badanych źródeł okazuje się, że król i jego urzędnicy nie wykonują obowiązków wynikłych z ich roli i że ważne funkcje społeczne spełniają ci, od których się tego nie oczekuje, często tym samym zastępując tamtych. Przyczyną tego zjawiska, jak świadczą zacytowane teksty, jest to, że wspomniani dostojnicy już to nie mają dobrej woli, już to dość siły, aby z powinności swej się wywiązać; natomiast chcą i są w stanie osiągnąć cele społeczne ludzie do tego nie powołani. Ten niecodzienny dla nas stan rzeczy znajduje w oczach autorów pełne wyjaśnienie: ci drudzy są o wiele bliżsi Bogu, przeto mogą cieszyć się jego pomocą, podczas gdy tamci są jej pozbawieni. To zaś spostrzeżenie skłania do wysunięcia przypuszczenia, iż sprawowanie urzędu miało o wiele mniejszą wartość moralną niż pewne cechy w skład tej roli nie wchodzące. W sposób wyrazisty hipotezę tę potwierdza fragment pierwszego żywota św. Wandregisela: „On [Wandregisel] przyjmując honory ziemskie, wykonywał powierzony mu urząd. Ale jednak myśl jego nie była nieprzyjazna nakazom bożym, ponieważ wykonywał rozkaz świętej ewangelii: oddawał bowiem co jest

<sup>11</sup> — — *qui nec Deum timebant nec hominem cuiusquam revereabantur* — —.

<sup>12</sup> W karolińskiej przeróbce żywota św. Wandregisela, *Alia vita s. Wandregiseli auctore coevo Monacho Fontanellensi [Vita II]*, *Acta Sanctorum ordinis Benedicti* t. II, ed. J. Mabillon wyd. III, Mâcon 1936, s. 535, dokonano w tym fragmencie interesujących zmian: brak jest odpowiednika dla określenia, którym *Vita I* opatruje wieśniaków (*nec Deum timebant nec hominem cuiusquam revereabantur*); powodem bójki jest bynajmniej nie spór o paszę, lecz *stoliditas et barbarica rabies* chłopów. Wrażenie bezsilności aparatu władzy, które się odnosi przy lekturze pierwszego żywota, obie zmiany usuwają. Powstanie *Vita II* datuje się na połowę IX w. Por. W. Levison, *Zur Kritik der Fontaneller Geschichtsquellen*, „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde” 25, 1900, s. 606.

<sup>13</sup> *Wandregiseli Vita I*, cap. 7, s. 16.

<sup>14</sup> Por. np. Grzegorz lib. VI cap. 46, s. 286; *Fredegarii Chronicorum Liber Quartus cum Continuationibus*, ed. J. M. Wallace-Hadrill, London — Edinburgh — Paris — Melbourne — Toronto — New York 1960, cap. 1, s. 4.

<sup>15</sup> *Wandregiseli Vita II*, s. 536, zdaje się łagodzić wymowę tej sceny, rozpoczynając rozdział od peanu na cześć Dagoberta; fragmentu tego brak w *Vita I*.

cesarskie casarzowi, a co boskie Bogu”<sup>16</sup>. Tekst ten świadczyć może o tym, że pełnienie roli urzędnika nie miało wysokiej wartości moralnej; wręcz przeciwnie, przeszkadzało raczej niż pomagało w zdobywaniu wartości etycznych<sup>17</sup>. Podobnie, choć może mniej dobitnie rzecz się przedstawia w świetle napisanego wkrótce po 688 r. żywota św. Audoina. O pełnieniu przez świętego męża urzędu w aparacie władzy autor źródła pisze z uznaniem, niemniej o posłuszeństwie Audoina wobec nakazów bożych nadmieniał osobno, wymieniając tam ascezę późniejszego biskupa, dbałość jego o ubogich, ciągłe modlitwy. Co więcej, podkreśla, iż święty bardzo się starał, korzystając z natchnienia Pana, aby oddając się służbie ziemskiej nie wypierał się niebiańskiej. Działalność państwowa przeciwstawia się wykonywaniu nakazów bożych tutaj mniej ostro niż w żywocie św. Wandregisela, ta pierwsza, nie jest tu tak zupełnie pozbawiona wartości, ale jednak w obręb wartości sakralnych w zasadzie nie wchodzi<sup>18</sup>.

W opinii cytowanych autorów można wyróżnić trzy dobrze się nawzajem uzupełniające sądy o dostojniku państwowym i jego roli: dostojnik nie pełni swej roli zgodnie z oczekiwaniami; w jej pełnieniu brak mu pomocy boskiej; jest ono stosunkowo nisko oceniane moralnie. Problemem pierwszorzędnej wagi tak dla wyjaśnienia tego zjawiska jak i dla opisu struktury społecznej w ogóle jest to, czy ówczesni w ten sposób oceniali jedynie króla i urzędników oraz role przez nich pełnione, czy też podobną postawę zajmowali wobec innego typu ról i ich nosicieli.

Na pytanie to spróbujmy odpowiedzieć, sięgając najpierw do fragmentów wzmiankowanego dzieła Grzegorza z Tours, w których kronikarz prze-

<sup>16</sup> *Wandregiseli Vita I*, cap. 3, s. 14: *Qui accipiens honoris terrenus exercebat exactura commissam sibi. Sed tamen mens eius non erat alienata a mandatis Dei, quia sancti euangelii iussionem explebat; reddebat enim que caesari sunt caesare et quod Dei Deo.* Por. F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965, s. 365 n.

<sup>17</sup> *Wandregiseli Vita II*, s. 535. usuwa przeciwstawienie między sprawowaniem urzędu a wypełnianiem nakazów bożych: *Suscipiensque hoc officium exercebat cum pietatis studio administrationem sibi commissam, mente semper caelestia tractans. Optima Principatum iussa magnifice adimplebat, reddens quae sunt Caesaris Caesari, et quae Dei Deo: eratque liber ad arguendum eos, humilis ad obediendum, Regi Apostolico iussu subjectus, Christo devotus.* Jeśli dobrze rozumiemy, pisarz karoliński nie tylko nie uważa, aby sprawowanie urzędu mogło przeszkadzać w zdobywaniu wartości moralnych, ale jest przekonany, iż można je osiągnąć właśnie odpowiednio się wywiązując z obowiązków urzędu.

<sup>18</sup> *Vita Audoini episcopi Rotomagensis*, ed. W. Levison, *MGH Scriptores rerum Merovingicarum* t. V, cap. 2 i 3, s. 555 n. O dacie powstania żywota por. Wattenbach-Levison, I. Heft, s. 128. Autor dziewięciowiecznej przeróbki żywota św. Audoina (*Audoini Vita altera, Acta Sanctorum Augusti* t. IV, ed. J. Pinius et G. Cuperus, Parisiis et Romae 1867, cap. 4—9, s. 811 n.) notuje, iż święty pragnął opuścić pełniony urząd, aby się oddać służbie tylko Bogu. Tym niemniej pisarz karoliński pisze o sprawowaniu przez przyszłego biskupa funkcji państwowej z o wiele większym, naciskiem od swego poprzednika, podkreśla mocno *utilitas* Audoina dla króla i narodu. I właśnie ta ostatnia cecha zaczyna nabierać kluczowego znaczenia moralnego, jak się można przekonać z fragmentu, w którym autor opisuje postawę władcy i możliwych wobec zamiaru świętego męża wstąpienia do klasztoru, cap. 9, s. 812: *Resistebat autem tam rex, quam cuncti optimates, ejus tunc pie voluntati, dicentes eum potius plurimorum consulere debere utilitati, quam suae tantum singularitatis facere deliberationem. Videns vero Vir Deo dilectus ratione se pariter et auctoritate astrictum, (sciebat enim scriptum; omnibus potestatibus sublimioribus subdite estote, et reddite quae sunt Caesaris Caesari) ab hac intentione ad tempus ardentem retraxit animum.* Na temat pojęcia *utilitas* por. K. Bosl, *Leitbilder und Wertvorstellungen des Adels von der Merowingerzeit bis zur Höhe der feudalen Gesellschaft*, „Bayerische Akademie der Wissenschaften”, Philosophisch-historische Klasse — Sitzungberichte, Heft 5, München 1974, s. 14 n. (tamże literatura). Por. też F. Graus, op. cit. i cały rozdział 5 § 4.

kazuje słowa diakona Wulfilaicha, opowiadającego swe dzieje. Otóż diakon ten zbudował sobie słupek, na którym zwykł stawać dla umartwienia. Tym praktykom ascetycznym oddawał się dopóty, dopóki nie zabronili mu tego biskupi. Tekst, w którym diakon opowiada i komentuje to wydarzenie, jest tak ważny, że pozwolimy sobie przytoczyć go w dłuższym fragmencie: „A ponieważ szatan zawsze stara się szukającym Boga szkodzić, biskupi, którzy powinni byli raczej mnie zachęcać do tego, abym rozpoczęte dzieło roztropnie przywiódł do końca, przychodząc, rzekli do mnie: »Nie jest to słuszna droga, którą podążasz. — — Zejdź raczej i zamieszkać z braćmi, których zebrałeś wokół siebie«. Ponieważ uważa się, że nieposłuszeństwo wobec biskupów jest zbrodnią, po ich słowach schodziłem, wyznaję, i przebywałem razem z nimi [braćmi], i razem jadło spożywałem”<sup>19</sup>. Pewnego zaś dnia — dodaje Wulfilaich — biskup przysłał człowieka, który zniszczył słupek. Diakon nie śmiał jednak ponownie go wznieść, „aby nie powiedziano, iż jest przeciwny nakazom biskupów”<sup>20</sup>. Biskupi, o których mowa w źródle, winni byli urzeczywistniać ważki cel społeczny, a mianowicie czuwać nad religijnym życiem wiernych; wyraźnie bowiem mówi o nich diakon jako o tych, którzy powinni go zachęcać do wykonania rozpoczętego dzieła. Z obowiązkiem tym zapewne wiązało się to, iż mieli prawo do narzucania swej woli — nieposłuszeństwo wobec nich nazwane jest po prostu zbrodnią. Roli swej jednak zdaniem Wulfilaicha nie spełnili we właściwy sposób, działalność ich bowiem nie tylko nie pomogła mu w zdobywaniu wartości religijnych, ale w osiągnięciu ich wprost przeszkodziła — diakon jest pewien, że byłoby lepiej w dalszym ciągu stawać na słupie. Taka ocena działalności biskupów wiązać się musiała z podważeniem ich autorytetu — sposób, w jaki Wulfilaich mówi o obowiązku posłuszeństwa wobec nich i stylizacja całego tekstu wskazywałyby raczej na to, że on postąpił zgodnie z ich wolą nie dlatego, iżby sam ich autorytet uznawał, lecz dlatego, że bał się opinii innych. W swoich słowach zawarł ponadto wyjaśnienie, dlaczego przedstawiciele władz kościelnych uniemożliwili mu właściwe wykonywanie praktyk religijnych: otóż stali się narzędziami szatana. Opowiadanie to ma tym większą wartość źródłową, że z pełnym zrozumieniem przekazał je człowiek, który sam był biskupem. Pogląd diakona nie musiał być przeto odosobniony, a i sam Grzegorz nie był pewnie skłonny w sposób stanowczy odmówić mu słuszności.

Sam Wulfilaich spełnił ważne funkcje społeczne: zbudował bazylikę, a przede wszystkim nakłonił okolicznych mieszkańców do tego, by zaniechali oddawania czci pogańskiej bogini i zburzyli jej posąg. Trudno powiedzieć, czy mieściło się to w oczekiwaniach, które w stosunku do niego żywiono. A jeśli nawet tak, to pojawiły się one spontanicznie, tak jak i zapewne rola przywódcy monastycznego, z której zresztą nie miał ochoty się wywiązywać.

Danych o tym, że człowiek do tego nie powołany spełnił funkcję o znaczeniu zasadniczym w zorganizowanej grupie mniszej, udzielić może pierwszy żywot św. Wandregisela. Święty ten przybył do klasztoru w Rommainmoutier i tam, poddając się władzy opata a także przykładając się

<sup>19</sup> Grzegorz lib. VIII, cap. 15, s. 335: *Et quia semper ipse invidus Deum quaerentibus nocere conatur, advenientibus episcopis, qui me magis ad hoc cohortare debuerant, ut coeptum opus sagaciter explicare deberem, dixerunt mihi: „Non est aequa haec via, quam sequeris — — Descende potius et cum fratribus, quos adgregasti tecum, inhabita”. Ad quorum verba, quia sacerdotes non obaudire adscribitur crimini, descendebam, fateor, et ambulabam cum eisdem ac cybum pariter capiebam.*

<sup>20</sup> — — *ne diceret contrarius iussionibus sacerdotum.*



do praktyk ascetycznych, wiódł w sposób przykładowy życie mnicha. A oto, jaki był zdaniem autora wynik zasług świętego: „Pan, widząc, że [Wandregisel] jest bardzo pilny w wykonywaniu jego służby, ujawnił tam liczne tajemnice za pośrednictwem oka badającego sprawy duchowe i za jego pośrednictwem obudził wielu śpiących snem bezczynności i leniwych w dziele bożym oraz sprawił, iż podjęli dzieło wiary”<sup>21</sup>. Pewne wątpliwości budzić może znaczenie wyrażenia *inspectivo oculo*. Jeśliby je przetłumaczyć jako „oko badające sprawy duchowe” i uznać, że tym okiem był Wandregisel, wolno by było przyjąć, że Bóg przekazał mnichom tajemnice za pośrednictwem świętego — przyimek *per* wskazywałby na to, że Wandregisel spełnił funkcję pośrednika<sup>22</sup>. Nie można jednak zupełnie wyłączać, że wyrażenie to określa sposób działania samego Boga. Bez względu jednak na znaczenie tego wyrażenia jedna rzecz nie ulega wątpliwości: Wandregisel, będąc pośrednikiem łaski bożej, spełnił w swej grupie funkcję o znaczeniu dla niej zasadniczym. Bóg jednak, wybierając go na swego pośrednika, wyboru tego nie uzależnił od układu ról społecznych w klasztorze; przeciwnie, w swoim wyborze pominął rolę opata. Autor żywota z pochwałą podkreśla to, iż święty poddał się regule klasztornej. Tym niemniej z faktu jej istnienia nie wyciąga konsekwentnych wniosków. Tak jakby przyjmował, że w zgromadzeniu mniszym posiadającym regułę mogą mieć miejsce zdarzenia o podstawowym dla niego znaczeniu, które dzieją się niejako obok niej, a może nawet wbrew niej<sup>23</sup>.

Ten fragment żywota św. Wandregisela a także tekst dotyczący diakona Wulfilaicha pouczają, że nosiciele ról nie urzeczywistniali celów, które osiągać powinni i że wynikało to z faktu, iż byli dalecy Bogu. Natomiast osoby, od których tego nie oczekiwano, spełniały ważne funkcje, korzystając z pomocy bożej. Również w tym wypadku wolno wysunąć hipotezę o niewystarczająco wysokiej wartości moralnej, jaką opatrywano osobę pełniącą rolę. O ile w poprzednio badanych źródłach jej nosicielami byli ludzie świeccy, a konkretnie król i jego urzędnicy, o tyle w tym wypadku mamy do czynienia z duchownymi. Wówczas chodziło przede wszystkim o pełnienie funkcji politycznych, tutaj idzie o funkcje religijne. Mimo tych różnic w obu wypadkach opinia pisarzy o rolach społecznych i ich nosicielach była podobna, podobnie również ujmowano możliwość osiągnięcia celu przez człowieka „z boku”. To wszystko pozwala przypuszczać, że omówione źródła prowadzą nas na ślad zjawisk, które zachodziły w kręgach różnego typu i w różnego typu podsystemach społecznych. Aby więc wyjaśnić te fakty, trzeba znaleźć taką formułę, która mogłaby je zainteresować bez względu na to, czy miałyby miejsce na arenie ogólnopań-

<sup>21</sup> *Wandregiseli Vita I*, cap. 11, ed. c., s. 18: *Et Dominus videns, quia multum diligens esset ad exercendum servitium eius, plures condiciones ibidem per inspectivo oculo patefecit seo plurimus dormientes in somnum inerciae adque pigrus ad opus Dei faciendum per ipsum excitavit adque ad opus fidei consurgere fecit.*

<sup>22</sup> Por. *Wandregiseli Vita I*, cap. 9, s. 17.

<sup>23</sup> I znów warto zwrócić uwagę na zmiany, jakim uległa ta scena w przeróbce karolińskiej, *Wandregiseli Vita II*, s. 539: *[Wandregiselus] Nudus nuditatem crucis portabat, atque mortuus iam mūndo, advena terris, vivebat Deo: cujus exemplis salubribus plurimi negligentes ac tepidi provocati, arduum illius arripiunt iter, atque opus sublimium virtutum ipso Sancto opitulante aeternae ad vitae solliciti consurgunt.* Szczególnie istotne jest to, że wersja karolińska pomija milczeniem fakt, że Wandregisel był pośrednikiem łaski bożej, tak jakby jej autor uznawał za nieprawdopodobne, aby tę funkcję mógł spełniać nie opat lecz ktoś „z boku”. A może i rozumiał, jak bardzo wyobrażenia, którym dał niegdyś wyraz jego poprzednik, mogą przyczyniać się do rozbicia struktury grupy zakonnej.

stwowej czy też np. w zgromadzeniu zakonnym<sup>24</sup>. A że rzeczywiście trzeba się liczyć z tym, że te same zjawiska występowały w obu kręgach, pouczają żywoty św. Wandregisela: postawa autora pierwszego żywota wobec roli dostojnika państwowego była taka sama jak wobec przywódcy monastycznego, a zmiany wprowadzone w drugim żywocie czy to dotyczące urzędnika czy to opata przebiegały w tym samym kierunku.

W jaki sposób człowiek dokonuje wyboru osoby, w stosunku do której czuje się zobowiązany osiągać określone cele, lub też od której oczekuje spełnienia danej funkcji? — oto jedno z pytań, na które powinny odpowiedzieć badania dotyczące struktury społeczeństwa. Omówione wyżej źródła pozwalają na to, aby zaproponować wstępne rozwiązanie tego zagadnienia. Otóż ich autorzy nie tylko podają fakty, ale również je wyjaśniają. Posługiwać się przeto musieli sądami ogólnymi, które umożliwiając zrozumienie konkretnego zdarzenia, służyć zarazem musiały jako składnik świadomości określający działanie. Czyli pytanie o sposób, w jaki oni skłonni byli tłumaczyć spełnienie funkcji przez daną osobę bądź też jej niespełnienie, jest zarazem pytaniem o zasady, którymi się posługiwano, dokonując omawianego wyboru.

Jak wynika z zamieszczonych źródeł, a na co zwróciliśmy uwagę, spełniły funkcje społeczne osoby, które uzyskały pomoc bożą. Tym samym problem pragmatyczny sprowadza się do zagadnienia sakralno-moralnego — ważny cel społeczny osiągnąć może jedynie człowiek mający odpowiednio wysokie wartości sakralno-moralne<sup>25</sup>. Jedną z ważnych zasad wyboru trzeba przeto szukać w kręgu etyki. Podstawową więc sprawą jest ustalenie, jakie cechy winna mieć osoba, aby ją na tyle cenić (*resp.* aby cieszyła się odpowiednio wysokim prestiżem), by wiązać z nią określone oczekiwania.

Próbując rozwiązać to zagadnienie, wyjdźmy z następującej przesłanki: na prestiż nosiciela składa się prestiż roli oraz prestiż innych jego cech, w jej skład nie wchodzących; ten ostatni nazwijmy prestiżem osoby. Zasad-

<sup>24</sup> Wymaganiom tym nie może oczywiście sprostać, sama przez się, teza, iż przyczyną opisanego zjawiska było właśnie to, że nosiciele ról, nie mając często wystarczającej siły, rzeczywiście nie spełniali oczekiwań (por. W. Sawicki, *Kryzys administracji lokalnej w Galii Frankońskiej za pierwszej dynastii*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 14, 1967, nr 5, Sectio G, zwłaszcza s. 137 n.). Owszem, wyjaśnić by ona mogła nieufność np. w możliwości króla i jego urzędników i wynika stąd wiązanie nadziei z kimś innym, nieznanym, lecz trudno nią tłumaczyć postawę ówczesnego społeczeństwa wobec ról systemu religijnego, w którym skuteczność działań w ogóle nie poddaje się kontroli. Natomiast twierdzenie to może być godne rozważenia, jeśliby wykazało, że nieskuteczność działania np. urzędników królewskich miała określone skutki w sferze kultury, a mianowicie wywoływała nieufność do nosicieli wszelkich ról i budziła przekonanie, iż w każdej sytuacji cel społeczny osiągnąć może ktoś, z kim się żadnych oczekiwań nie wiąże. Mogło to jednocześnie spowodować pewne przesunięcia w obrębie systemu wartości. Zaznaczmy też, że w przyszłości badaniami objąć należy zbiorowości, o których tu nie wspominaliśmy, m. in. rodzinę. Kryzys rodziny na przełomie starożytności i średniowiecza, opierając się przede wszystkim na materiale bizantyjskim, notuje E. Patlagean, *Recherches sur les pauvres et la pauvreté dans l'Empire Romain d'Orient (IV<sup>e</sup>—VII<sup>e</sup> siècles)*, Thèse présentée devant l'Université de Paris IV t. I, Lille 1974, s. 262—366.

<sup>25</sup> Przytoczone źródła dają bezpośrednią podstawę do tego, aby mówić jedynie o wartościach sakralnych. Ponieważ zakładamy, iż w badanym społeczeństwie z wartościami sakralnymi wiązały się ściśle moralne, piszemy w tekście również o wartościach sakralno-moralnych czy też po prostu moralnych. Oczywiście założenie to w przyszłości wymagać będzie dowodu.

nicze znaczenie może mieć już to pierwszy, już to drugi<sup>26</sup>. Ponieważ w podanych przykładach Bóg przyszedł z pomocą ludziom nie pełniącym roli, w której dana funkcja by się zawierała, wolno wysunąć przypuszczenie, iż w badanym społeczeństwie istotną wagę miała ocena moralna osoby. Dlatego też wywiązanie się z obowiązków urzędu było możliwe tylko wtedy, gdy jego nosiciel cieszył się innymi, w jego skład nie wchodzącymi cechami; tak się zapewne rzecz miała z Wandregiselem, który uśmierzył krnąbrnych wieśniaków. Z tego też względu pełnienie roli nie było konieczne, aby osiągać ważne cele społeczne.

Niewystarczająco wysoka wartość moralna roli wynikać mogła bądź z faktu, że oceniający świadomi byli tego, że nie pełni jej się zgodnie z oczekiwaniami, bądź też stąd, że same funkcje społeczne w niej zawarte nie były wysoko cenione. Wydaje się, że w rozpatrywanym przypadku w grę wchodziły oba powody. Że w obrazie roli, tak jak ona przedstawiała się ówczesnym, zawarta była jej niemoc, staraliśmy się na podstawie źródeł wykazać. Ale ta słabość zapewne łączyła się w świadomości z niewystarczająco wysoką wartością funkcji i, jak się zdaje, z niej wynikała.

Analizę moralnej oceny funkcji społecznej rozpocznijmy od przypomnienia przytoczonego tekstu dotyczącego diakona Wulfilaicha<sup>27</sup>. Asceta ten zstępował ze słupa i zajmował się zgromadzonymi przez siebie braćmi tylko dlatego, że tak biskupi kazali mu uczynić. Trudno się ze źródła zorientować, czy wykonywanie obowiązku, którego wypełnienia wymagano od niego, uważał w ogóle za mało wartościowe pod względem moralnym. Natomiast nie ulega chyba wątpliwości, że niżej je cenił od praktyk ascetycznych i dlatego wolał raczej im się oddawać, niż urzeczywistniać cele społeczne, jak tego od niego oczekiwano. Podobną sytuację przedstawia Grzegorz z Tours, opowiadając o św. Salwiuszu<sup>28</sup>. Otóż gdy ten został opatem, nie wykonywał obowiązków wynikających ze swego urzędu, lecz zamknąwszy się w celi, oddawał się modlitwie, pobożnym lekturom i umartwieniu. Kronikarz wyjaśnia, że powodem takiego postępowania świętego była niechęć do tego, aby obnosić się wśród ludu swym dostojnością. Okazuje się więc, iż spełnianie funkcji opata nie było na tyle wysoko oceniane moralnie, iżby nie mógł on z tego zrezygnować bez specjalnej szkody tak dla swego samopoczucia jak i dla swej reputacji — zaniedbywanie obowiązków nie przeszkodziło mu czynić cudów. A więc unikanie chwały świata, czyli pewną postać ascezy, wyżej ceniono, niż osiąganie celów społecznych. To ostatnie nie tylko miało mniejszą wartość, ale ponadto niosło ze sobą niebezpieczeństwo pychy. A groziło ono nie tylko ludziom pełniącym rolę, ale również osobom spełniającym daną funkcję niejako *ad hoc*: wspomnijmy tu o wypadku młodego mnicha, który czyniąc cud, uratował przed deszczem zboże należące do zgromadzenia. Opat poddał go surowym represjom, nie chcąc pozwolić na to, aby jego podopieczny wbił się w dumę<sup>29</sup>. Źródła nie pozwalają jednak odmówić wartości moralnej ani osiągnięciu celów społecznych ani pełnieniu roli społecznej. Wręcz przeciwnie, wartość ich podkreślano wielokrotnie, a powołajmy się tu na przykład św. Salwiusza: jego wyżej opisane postępowanie spotkało się z krytyką Grzegorza z Tours. Natomiast biskupowi Gallowi, bardzo gorąco modlącemu się o to, żeby zaraza nie nawiedziła jego ludu, pewnej nocy ukazał się

<sup>26</sup> Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 280 n.

<sup>27</sup> Por. wyżej przyp. 19.

<sup>28</sup> Grzegorz lib. VII cap. 1, s. 289 n.

<sup>29</sup> Grzegorz lib. IV cap. 34, s. 169.

anioł, który zawiadamiając go, że modlitwa jego została wysłuchana, pochwalił go za to, że zanosí próśby do Boga o swych wiernych<sup>30</sup>. A i rolę króla musiano cenić, skoro w mszale pochodzącym z VII w. znajduje się *missa pro principe*<sup>31</sup>.

Właściwie określić wartość moralną funkcji pozwalają wyżej omówione źródła dotyczące osób, którym udało się urzeczywistnić ważne cele społeczne. Otóż na wysoką ocenę, która uczyniła ich szczególnie bliskich Bogu, składały się dwa elementy. Jednym z nich niewątpliwie była wartość przypisywana spełnianiu funkcji społecznych, drugim zaś wartość, jaką w oczach autorów miała asceza i w ogóle wszystko to, na czym zasadało się opuszczenie rozkoszy tego świata. Łatwo również zauważyć, iż asceza była tu składnikiem ważnym, jako że bez niej osoby te nie byłyby Bogu tak bliskie, aby mogły spełnić funkcje<sup>32</sup>. Zrozumiałe się przeto staje nasze wyrażenie „niewystarczająco wysoka wartość pełnienia roli” — urzeczywistnianie celów społecznych, choć niewątpliwie cenne, samo nie zapewniało odpowiednio wysokiej oceny moralnej. Niekiedy da się dostrzec istnienie pewnej hierarchii między tymi składnikami — cenniejszym jest asceza. Jeśli trzeba wybierać między porzuceniem świata a pełnieniem funkcji społecznej, wybiera się to pierwsze, jak to uczynili Wulfilaich i Salwiusz. Osiąganie celów społecznych sprawia wtedy wrażenie czegoś, czego można, a czasem trzeba zaniechać<sup>33</sup>.

Jak wykazują badania nad hagiografią merowińską, głównymi, właściwymi dla niej typami świętych były typy ascety, opata i biskupa. O ile pierwszy reprezentował ideał życia kontemplacyjnego, o tyle drugi i trzeci zawierały w sobie cechy tak ideału życia kontemplacyjnego jak i aktywnego<sup>34</sup>. I właśnie złożony charakter dwóch ostatnich wskazuje na właściwe miejsce, jakie w ocenie moralnej danej osoby zajmowało spełnianie funkcji i roli społecznej: jego wartość mogła być nawet bardzo znaczna, lecz odpowiednio wysokiego prestiżu udzielało człowiekowi jedynie wtedy, gdy szło w parze z wyrzeczeniem się świata. Dopiero wtedy cieszyć się ten człowiek mógł szczególnymi cechami sakralnymi. Z badań nad późnoantycznym i wczesnośredniowiecznym wzorcem świętości wynika również, iż ulegał on zmianom: z wpływem czasu żywoty coraz rzadziej przedstawiają świętych tylko jako ascetów, a z coraz większym naciskiem podkreślają, że byli przykładowymi biskupami, opatami, czy ogólniej rzecz ujmując, członkami jakiejś wspólnoty. Między dwoma wspomnianymi składnikami prestiżu zaczyna występować równowaga. Ideałem staje się człowiek, który wyrzeka się świata i zarazem, na tyle, na ile to z poprzed-

<sup>30</sup> Grzegorz lib. IV cap. 5, s. 144 n.

<sup>31</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford 1971, s. 50.

<sup>32</sup> Żywoty z naciskiem podkreślają podstawową wagę umartwienia dla zdobycia wartości duchowych. Dobitnie świadczy o tym komentarz, którym autor *Wandregiseli Vita I* opatrzył nawiedzenie Wandregisela przez anioła, przekazującego świętemu polecenie boże, cap. 12, s. 19: *O beata est illa virtus et ipsi homo, qui ore altissimi meruit esse laudatus! O beata mortificatio, qui filium Dei facis esse participes! O beata humilitas, qui apud homines es vilissima, apud Deum excelsa! Hoc custodiens beatus Wandregiselus, habet partem in regno Dei. A Audoini Vita I, cap. 6, s. 557: O virtus abstinentiae et mortificatio carnis, quae ad caelos mittis milites Christi!*

<sup>33</sup> Wandregisel opuścił klasztor w Bobbio, gdzie cieszył się dużym poważaniem, aby ukryć przed ludźmi swe cnoty (*Wandregiseli Vita I*, cap. 9, s. 17). Natomiast *Vita II* za powód opuszczenia klasztoru podaje pielgrzymkę do Rzymu! (ed. cit., s. 538).

<sup>34</sup> F. Graus, *Volk*, s. 106 n.

nim warunkiem jest zgodne, pełni ważne role. Równowaga ta najwyraźniej rysuje się w VII w.<sup>35</sup>

Niewielki prestiż roli sprawiał, że człowiek dokonujący wyboru osoby, z którą miał wiązać określone oczekiwania, podlegał wahaniom, a decyzję podejmował z poczuciem niepewności. Ponieważ nisko oceniał moralnie nosiciela odnośnej roli z racji jego urzędu, ponieważ nie uważał go za opatrzonego szczególnymi wartościami sakralnymi, wybór mógł z łatwością paść na kogoś innego, zwłaszcza jeśli ten ostatni cieszył się wysoko cenionymi cechami (głównie chodzi tu o ascezę), a nosiciel był ich pozbawiony. Trzeba się więc poważnie liczyć z tym, iż podstawowemu znaczeniu prestiżu osoby towarzyszyło inne bardzo ważne zjawisko, a mianowicie znaczna ruchliwość społeczna, rozumiana tu jako fakt częstej wymiany nosicieli<sup>36</sup>. Z tym zaś wiązało się coś, co można by nazwać brakiem wyrazistości pozycji społecznej. Jeśli bowiem nie darzy się zaufaniem człowieka zajmującego określoną pozycję i z tej racji pełniącego daną rolę, a oczekiwania pokłada się w kimś, kto tej pozycji nie zajmuje, muszą się zmienić i jej cechy. To czyni ją mało wyrazistą, mającą niekiedy elementy sprzeczne ze sobą. Stąd wynikać musiał znaczny indywidualizm w wyznaczaniu ról.

Materiał źródłowy obficie dostarcza przykładów opisanych zjawisk. A wspomnijmy tu o zdarzeniu, które zaszło w Paryżu, gdy tamtejszy biskup Ragnemond na czele swego ludu nawiedzał święte miejsca miasta. W pewnym momencie pojawił się człowiek odziany w dziwny strój, z krzyżem w rękę, mający relikwie. I wtedy, opuszczając biskupa, przyłączyła się do przybysza część wiernych, pragnąc wraz z nim odbyć procesję. Ragnemond zadziałał energicznie: zaproponował przybyszowi, aby złożywszy relikwie w bazylice, przyłączył się do wspólnych uroczystości. Gdy ten odmówił, został uwięziony. Jak wynika z komentarza, którym Grzegorz opatrzył to zdarzenie, podobnych wypadków było wiele<sup>37</sup>. W opisanym wydarzeniu zwraca uwagę łatwość, z jaką oczekiwania ludzi, odwracając się od biskupa, skierowały się w stronę człowieka „z boku”; a także to, że podobne oczekiwania wiązano z osobami, których pozycje społeczne, jak można się domyślać, znacznie się między sobą różniły. Cytowane źródło potwierdza przeto wysunięte wyżej hipotezy o znacznej ruchliwości społecznej i niewyrazistości pozycji w badanym społeczeństwie.

<sup>35</sup> Tamże. Por. też E. Delaruelle, *Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps*, [w:] *Études Mérovingiennes. Acta des Journées de Poitiers*, 1<sup>er</sup> — 3 Mai 1952, Paris 1953, s. 65—74; K. Bosl, op. cit., s. 19. Syntetyczne uwagi na temat systemu wartości badanego społeczeństwa wypowiedział ostatnio K. Bosl, *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters* t. I (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, in Verbindung mit F. Prinz hrsg. von K. Bosl t. IV (1, 2), Stuttgart 1972, s. 47 n.

<sup>36</sup> Warto byłoby zbadać, czy i na ile opisane zjawisko sprzyjało ruchliwości społecznej pionowej, pojmowanej jako przesuwanie się jednostek po szczeblach uwarstwienia społecznego. Na temat ruchliwości społecznej w wiekach średnich, uwzględniając w znacznej mierze wczesne średniowiecze, wypowiedział się wielokrotnie K. Bosl: np. *Über soziale Mobilität in der mittelalterlichen „Gesellschaft“*. *Dienst, Freiheit, Freizügigkeit als Motive sozialen Aufstiegs*, [w:] K. Bosl, *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. Ausgewählte Beiträge zu einer Struktur-analyse der mittelalterlichen Welt*, München — Wien 1964, s. 156—179; tenże, *Vorstufen der deutschen Königsdienstmansschaft*, [w:] tamże, s. 228—276; tenże, *Statik und Mobilität in der mittelalterlichen Gesellschaft*, [w:] K. Bosl, *Mensch und Gesellschaft in der Geschichte Europas*, München 1972, s. 89—99.

<sup>37</sup> Grzegorz lib. IX cap. 6, s. 361n.

Nie należy się dziwić, że biskup Ragnemond postąpił tak zdecydowanie. Wraz z przesunięciem roli następowało bowiem przesunięcie innych istotnych wartości i to nie tylko prestiżu ale także bogactwa i władzy: Eparchiuszowi ofiarowywano<sup>38</sup> złoto i srebro, a „Antychryst”, o którym Grzegorz zostawił stosunkowo obszerne informacje, cieszył się bogactwem oraz groźną siłą polityczną<sup>39</sup>.

Jeśli nawet niski prestiż nosiciela nie wywoływał przesunięcia roli, powodować mógł osłabienie bezwarunkowości praw w niej zawartych. Gdy św. German chciał wbrew królowi, jak się zdaje, opuścić życie świeckie, natrafił na sprzeciw biskupa Mondoalda, który powołując się na Biblię, podkreślił autorytet władcy. Nie zważając na to, święty postąpił według swej woli<sup>40</sup>.

Opisane zjawiska musiały wpływać dezintegrująco na system społeczny w ogóle a na system polityczny w szczególności. Indywidualizm w wyznaczaniu ról przeciwdziałał stałości stosunków społecznych, a niski prestiż roli utrudniał wprowadzenie w życie zawartych w nich praw i obowiązków. Zapewne w znacznej mierze w wyniku tego stanu rzeczy system polityczny społeczeństwa merowińskiego odznaczał się małą siłą i koncentracją władzy, a także tym, iż tak duże znaczenie miała w nim naga przemoc<sup>41</sup>. Warto jednak zauważyć, że czynniki te, osłabiając znacznie system polityczny, chroniły go jednocześnie od całkowitego załamania, m. in. dlatego, że brak ścisłego określenia człowieka zdolnego urzeczywistniać cele społeczne, pozwalał zawsze żywić nadzieje w stosunku do kogoś nieznanego, kogoś „z boku” — spoza danego układu ról i przez to nadzieje nieobalalne. To zaś ułatwiało tolerowanie istniejącego stanu rzeczy. Wspomniane wyżej zjawiska wywierały wpływ nie tylko na krąg państwo-polityczny, ale także np. na strukturę zgromadzeń mniszych, co przejawiało się w tym, iż były w ogóle lub prawie w ogóle pozbawione trwałej organizacji bądź ta organizacja nie obejmowała całości ich życia<sup>42</sup>.

Kształt i funkcjonowanie struktury społecznej uzależnione są od sposobu rozłożenia w społeczeństwie odpowiednich wartości. Przedmiotem niniejszych rozważań był rozkład jednego tylko ich rodzaju, a mianowicie prestiżu. Otóż wstępne rozeznanie skłania do wysunięcia przypuszczenia o szczególnie niekorzystnym dla integracji społeczeństwa ułożeniu tych wartości względem struktury społecznej. Okazało się bowiem, że prestiż nie narastał wokół osób pełniących ważne role. Co więcej, mamy tu do czynienia nie ze zjawiskiem, które można by, używając języka cyberne-

<sup>38</sup> Grzegorz lib. VI cap. 8, s. 253.

<sup>39</sup> Grzegorz lib. X cap. 25, s. 437 n.

<sup>40</sup> *Vita Germani abbatis Grandivallensis auctore Boboleno presbytero*, ed. B. Krusch, *MGH Scriptores rerum Merovingicarum* t. V, Hannoverae et Lipsiae 1910, cap. 3—4, s. 34.

<sup>41</sup> Por. F. Graus, *Die Gewalt*, s. 68 n. i *passim*; W. Sawicki, op. cit., s. 127 n. i *passim*.

<sup>42</sup> Na temat monastycyzmu omawianej epoki por. podstawowe dzieło: F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München — Wien 1965; także C. Courtois, *L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin à St. Coloman*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* t. IV: *Il Monachesimo nell'Alto Medioevo e la Formazione della Civiltà Occidentale*, Spoleto 1957, s. 47—72; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, rozdział III; J. Wierusz Kowalski, *Monastycyzm wczesnośredniowieczny*, [w:] *Katolicyzm wczesnośredniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa 1973, s. 177—205.

tycznego, nazwać entropią w rozkładzie prestiżu, lecz z takim jego ułożeniem, że gromadził się wokół ludzi znajdujących się raczej na marginesie struktury niż w jej centrum. Przyczyną tego faktu były pewne cechy systemu wartości właściwego badanemu społeczeństwu, a więc przede wszystkim to, iż niewystarczająco wysoko oceniano spełnianie funkcji społecznych. W wyniku tego stanu rzeczy nosiciele ról nie cieszyli się prestiżem wystarczającym do wywiązywania się ze swych obowiązków, chyba, że dysponowali cechami wysoko cenionymi, nie wchodzącymi w skład odnośnych ról. Poczesne miejsce w systemie wartości zajmowały jednak nie te cechy, które w sposób niejako naturalny wiązały się ze sprawowaniem kluczowych stanowisk (np. władza), lecz te, w osiągnięciu których pełnienie ważnych ról przeszkadzało raczej niż pomagało, a mamy tu na myśli ascezę i wszystko to, co składało się na opuszczenie świata. Warunkiem uzyskania tych wartości było częstokroć ustąpienie z urzędu kluczowego w danej społeczności. Dlatego też Wandregisel czuł się zmuszony do porzucenia stanowiska w aparacie władzy, choć skłonił się po długich wahaniach do tego, by zostać opatem<sup>43</sup>. Natomiast królowa Radegunda, opuściwszy życie świeckie, nie zgodziła się nawet na przyjęcie godności opatki w założonym przez siebie klasztorze<sup>44</sup>. System wartości sprawiał więc, iż prestiż niejako „uciekał” od ważnych ról, utrudniając zintegrowanie struktury społecznej nawet za cenę zmiany jej kształtu.

Można jednak zauważyć, że w społeczeństwie merowińskim zachodziły mimo wszystko procesy integracyjne, dokonujące się na drodze przekształcenia jego struktury. Świadectwem tego jest poważna siła polityczna i olbrzymie znaczenie społeczne, jakim cieszyli się biskupi, i to zarówno w strefie ogólnopaństwowej jak i w łonie poszczególnych *civitates*<sup>45</sup>. Wydaje się, że dalsze badania powinny rozpatrywać to zjawisko jako przejaw mechanizmów obronnych, które wyzwały się w miarę wzrostu „niewydolności” struktury dotychczasowej, a które doprowadziły w przyszłości do powstania nowego, bardziej zintegrowanego społeczeństwa. Otóż warto byłoby rozważyć, czy „odsakralnienie” roli społecznej jako takiej i obniżenie jej wartości moralnej w naturalny sposób nie dało przewagi tym rolom, które ze swego swoistego charakteru odznaczały się szczególną łącznością z *sacrum*. W wyniku tego stanu rzeczy ludzkie oczekiwania mogły się w coraz większym stopniu zwracać do biskupów, jako do osób cieszących się szczególnym prestiżem i zarazem rozporządzających poważnymi środkami materialnymi umożliwiającymi spełnianie tych oczekiwań. Trzeba nadmienić, że wielu tych dostojników kościelnych miało za sobą przeszłość zakonną, co dodawało wartości moralnej im, a w końcu pewnie i ich urzędowi<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> *Wandregiseli Vita I, passim.*

<sup>44</sup> C. A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen 1900, s. 79 n.; F. Graus, *Volk*, zwłaszcza s. 408 n. i tam dawniejsza literatura.

<sup>45</sup> F. Prinz, *Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert*, „Historische Zeitschrift” 217, 1973, s. 1—35. Por. też E. Potkowski, *Kościół terytorialny i państwowy we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Katolicyzm wczesnośredniowieczny*, s. 14 n.

<sup>46</sup> F. Prinz (loc. cit.) znaczenie polityczne biskupów na arenie ogólnopaństwowej wyjaśnia ich wielkim bogactwem oraz, i przede wszystkim, poparciem, jakim się cieszyli w łonie swych *civitates*. Ponadto, podając przyczyny tego poparcia, wskazuje na związki biskupów z miejscową arystokracją, a także na to, iż zaspokajali liczne, nie tylko religijne potrzeby ludności. Uwagi te są słuszne, nie tłumaczą jednak do końca politycznej przewagi dostojników kościelnych. Otóż traktować ją można jako skutek postępującej w ramach poszczególnych *civitates* integracji społecznej (por. E. Ewig, *Volkstum und Volksbewusstsein im Frankenreich des 7. Jahrhun-*

W naszych rozważaniach traktowaliśmy o społeczeństwie merowińskim w ogóle, nie czyniąc żadnych rozróżnień terytorialnych ani czasowych. Niemniej trzeba zauważyć — i przyszłe badania będą musiały zdać z tego sprawę — że nie było ono bynajmniej jednorodne w swej strukturze a z upływem czasu ulegało przemianom. Przekonać o tym mogą choćby dzieje ruchu monastycznego, które wydają się być wyjątkowo dobrym pierobierzem kulturowych składników struktury społecznej; albowiem w zbiorowościach najróżniejszego typu przekonania, w tym normy sakralne i moralne, w sposób zasadniczy oddziaływały na wyznaczanie ról, jako że wyniki działań religijnych, a więc o podstawowym znaczeniu dla tych zbiorowości, nie są dostępne doświadczeniu. Otóż historia życia zakonnego uczy, iż prawdopodobnie istniały różnice między strukturą społeczną obszarów leżących na północ od Loary a strukturą krain położonych na południe od tej rzeki<sup>47</sup>. Albowiem najczęściej i najwcześniej reguły św. Benedykta i św. Kolumbana używano na pierwszym z wymienionych terenów: tam więc zgromadzenia mnisze były o wiele lepiej zorganizowane niż zgromadzenia właściwe starogalijskiemu ruchowi monastycznemu, których ośrodkami była Akwitania i Prowansja<sup>48</sup>. A i między tymi krainami dostrzec można różnice: monastycyzm akwitański charakteryzował się spontanicznością w o wiele większym stopniu niż prowansalski<sup>49</sup>. Wolno więc podejrzewać, że opisane wyżej kulturowe składniki struktury społecznej najwyraźniej występowały w Akwitaniu, nieco mniej w Prowansji, natomiast najsłabiej zaznaczyły się na północ od Loary. Przytoczone tu dane nakazują ponadto zwrócić uwagę na zmiany, jakim uległo społeczeństwo merowińskie — rozprzestrzenienie się reguły św. Benedykta i św. Kolumbana nastąpiło dopiero w VII w., z czego można wnosić, że

*derts, [w:] Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo t. V: Caratteri del Secolo VII in Occidente, Spoleto 1958, s. 587 n.).* Wynikiem tej integracji, bardzo, jak się staraliśmy wykazać, względnej, było powstanie ról stosunkowo powszechnie uznawanych wśród mieszkańców danego okręgu miejskiego, z których najważniejsza była rola biskupa, w największym stopniu skupiająca oczekiwania i przez to najbardziej zdolna do ich spełnienia. W tym momencie pojawia się pytanie, na które F. Prinz w omawianym artykule nie odpowiada: dlaczego właśnie ten urząd cieszył się największym zaufaniem, nie zaś jakiś inny, np. urząd komesa? Zagadnienie to nie okaże się bynajmniej błahę, jeśli zważymy, że tak biskupi (F. Prinz, loc. cit.; W. Moszczeńska, *Arystokracja w państwie Franków za dynastii Merowingów*, „Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” t. XI, 1932, z. 1, s. 317 n.) jak komesi (W. Moszczeńska, loc. cit.; D. Claude, *Untersuchungen zum frühfränkischen Comitat*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” 81, 1964, Germanische Abteilung, s. 70 n.) przeważnie wywodzili się z szeregów arystokracji; że zarówno pierwsi (*familiae infulatae* — por. W. Moszczeńska, loc. cit.) jak i drudzy (D. Claude, op. cit., s. 31 n., 65 n.) pochodzili zazwyczaj z tych okręgów, w których pełnili swe urzędy; że w obsadzaniu stanowisk obu rodzajów decydujący głos miał król (D. Claude, op. cit., *passim*; tenże, *Die Bestellung der Bischöfe im merowingischen Reiche*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” 80, 1963, Kanonistische Abteilung, s. 1—75). Wszystko to może przekonywać, iż przewagi biskupom udzieliły związane z ich urzędem cechy sakralno-moralne, których to wartości pozbawieni byli komesowie czy też urzędnicy kurii municypalnej. O losach zarządu municypalnego por. W. Sawicki, *Ewolucja rzymskiej kurii municypalnej i stanu dekuriów w państwie frankońskim (Wiek VI—VIII)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 9, 1962, nr 1, Sectio G, s. 1—37). Por. ważne uwagi K. Bosla (*Die Grundlagen*, s. 51) o przyczynach wzrostu znaczenia Kościoła w społeczeństwie późnoantycznym. Por. też S. Dill, *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age*, London 1926, s. 476 n.

<sup>47</sup> Pomijamy w tych rozważaniach krainy o cechach zupełnie swoistych położone na wschód od Renu i na północ od Dunaju.

<sup>48</sup> F. Prinz, *Frühes Mönchtum*, s. 121 n. i 263 n. i *passim*.

<sup>49</sup> Tamże, część I, zwłaszcza s. 88 n.



wtedy mocniej niż poprzednio wystąpiły tendencje do zinstytucjonalizowania społeczeństwa<sup>50</sup>. Zauważmy, że również inne zjawiska przemawiają za tym przypuszczeniem: dopiero w VII w. w sposób jednoznaczny uznawano, iż pochodzenie ze szlacheckiego rodu jest dla świętego cechą konieczną<sup>51</sup>; w zasadzie dopiero wtedy zaczęto dostrzegać powiązania roli króla ze sferą sakralno-kościelną<sup>52</sup>; przewaga biskupów w obrębie *civitates* stała się wówczas zdecydowana<sup>53</sup>; jak wyżej stwierdziliśmy, wartość moralna funkcji i roli w VII w. była większa niż w poprzednim stuleciu<sup>54</sup>. A jednak mimo to skłonni jesteśmy uznać stulecia VI i VII za okres w zasadzie jednorodny z punktu widzenia składników kulturowych struktury społecznej. Powołajmy się tu na świadectwo pierwszego żywota św. Wandregisela, napisanego przecież u schyłku VII w.: w świetle tego źródła dobitnie się rysuje brak stosunków społecznych w łonie tak całego społeczeństwa jak i zgromadzeń mniszych<sup>55</sup>.

W niniejszych rozważaniach próbowaliśmy spojrzeć na strukturę z punktu widzenia jej składników kulturowych, w nich też szukaliśmy jej wyjaśnienia. Oczywiście koniecznym wydaje się z kolei zadać pytanie o przyczyny samych składników. Odpowiedzi jednak na nie w tej pracy nie udzielimy<sup>56</sup>. Wskażmy jedynie, że choć owe komponenty właściwe

<sup>50</sup> Tamże, część II, zwłaszcza s. 121 n. i 263 n.

<sup>51</sup> R. Sprandel, *Struktur und Geschichte des merowingischen Adles*, „Historische Zeitschrift” 193, 1961, s. 57; F. Prinz, *Frühes Mönchtum*, s. 489 n.; tenże, *Heiligenkult und Adels herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie*, „Historische Zeitschrift” 204, 1967, *passim*; inaczej, i niesłusznie, F. Graus, *Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südelemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen*, [w:] *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, „Vorträge und Forschungen” t. 20, Konstanz 1974, s. 169 n.

<sup>52</sup> J. M. Wallace-Hadrill, *op. cit.*, s. 47 n. Nie zajmujemy tu stanowiska wobec problemu sakralno-pogańskich właściwości królów germańskich. Por. F. Graus, *Volk*, s. 313 n., gdzie podana literatura przedmiotu.

<sup>53</sup> F. Prinz, *Die bischöfliche Stadtherrschaft*, s. 6 n.

<sup>54</sup> Por. wyżej i przyp. 33.

<sup>55</sup> Aby nie powtarzać wyżej przeprowadzonych analiz, zwróćmy tylko uwagę na fakt, iż Wandregisel, udając się do Bobbio, opuścił mnichów, z którymi dotąd przebywał, cichaczem, bez uprzedzenia, tak jakby przynależność do grupy monastycznej nie miała dla niego żadnej wartości, ani moralnej, ani użytecznej (cap. 9, s. 17). Jakże pełna wyrazu jest zmiana, której w ujęciu tego zdarzenia dokonał autor przeróbki karolińskiej (*Wandregiseli Vita II*, s. 538): święty zawiadamia lojalnie współbraci o swym zamiarze i jednocześnie prosi ich o modlitwy.

<sup>56</sup> Na marginesie tylko zaznaczmy, że już teraz rysują się pewne możliwości wyjaśnienia tych zjawisk. Wyjdźmy z następującego punktu: wysoka ocena funkcji społecznej zakłada istnienie szczególnego typu więzi między jednostką (grupą) tę funkcję pełniącą a osobą (grupą), na rzecz której funkcja ta jest pełniona. Więzy ta musi się odznaczać obopólnym, mocnym poczuciem przynależności do jednego kręgu społecznego, czy w ogóle społeczeństwa, musi w niej przeważać poczucie wspólnego „my”. W przypadku jej zerwania osiąganie celów społecznych staje się w pewnym sensie bezprzedmiotowe, a system wartości moralnych nabiera charakteru społecznego. Procesy te zachodziły na przełomie starożytności i średniowiecza, a powołajmy się tu na przeprowadzoną przez E. Patlagean (*op. cit.* t. I, s. 39 n.) analizę semantyczną dwóch wyrazów oznaczających ubogiego (*πτύχος, πτωκός*); pierwszy ujmował biedaka jako aktywnego członka społeczności, drugi jako człowieka na jej marginesie. W miarę upływu czasu (E. Patlagean rozpatruje okres IV — VII w.) pierwszy coraz rzadziej występuje w źródłach, natomiast drugi zdobywa coraz większą przewagę. Nie można się oprzeć przekonaniu, że świadczy to o przemianach struktury społecznej polegających na zerwaniu poczucia „my”, przynajmniej między ubogimi a zamożnymi członkami społeczeństwa. Nowa sytuacja sprzyjała temu, aby wspomagać biednych raczej z nakazu religijnego niż z poczu-

były krainom położonym zarówno na południe od Loary jak i na północ, i choć tu i tam były one objawem i czynnikiem dezintegracji, to jednak dezintegracja ta dotyczyła dwu różnych społeczeństw: w Akwitanii i w Prowansji późnoantycznego, na północy również, a może głównie, barbarzyńskiego<sup>57</sup>.

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga: autorzy wykorzystanych źródeł byli duchownymi. W związku z tym zaufanie do tych świadectw podważyć mogłyby twierdzenia J. Le Goffa o zasadniczym rozłamie między kulturą klerykalną a kulturą ludzi świeckich w społeczeństwie merowińskim<sup>58</sup>. Wprawdzie hipotezy te budzą poważne zastrzeżenia<sup>59</sup>, wypada jednak zaznaczyć, iż ich ewentualne przyjęcie musiałyby skłonić do uznania opisanych składników struktury za właściwe jedynie części ludności i przez to osłabić moc wyjaśniającą tych elementów.

#### РОМАН МИХАЛОВСКИ

Non est aequa haec via. Prestiż publicznych должностей в меровингском обществе

Статья касается структуры меровингского общества. В основу рассуждений лег анализ способа возникновения общественных ролей, образующих эту структуру, анализ их продолжительности и престижа. Этот анализ автор осуществляет, исходя из нескольких избранных источников, преимущественно агиографических, позволяющих разобраться, в какой степени, по мнению современников, носителями ролей достигались общественные цели, осуществление которых требовалось и ожидалось от них. Итак, оказывается, что несмотря на то, входили ли соответственные роли в состав аппарата власти или в состав монашеской общины, должны ли они были выполнять политические или же религиозные должности, господствовало убеждение, что носители эти не в состоянии выполнять свои обязанности. Эффективно же, как полагалось, могли это делать лица, с которыми в конкретных случаях соответственных ожиданий не связывалось; этими лицами считались обычно благочестивые аскеты. Эти факты тесно сочетались с низкой сакральной и моральной оценкой государственных деятелей, вытекающей из нравов лишенных общественного характера, свойственных исследуемому обществу, которое недостаточно высоко оценивало осуществление общественных должностей, большое же значение придавало аскетизму. Эта система ценностей, ослабляющая доверие к возможностям представителей власти, противодействовала стабилизации общественных отношений, что значительно снижало силу и сосредоточенность власти в государственно-политической сфере, а также оказывало влияние напр. на структуру монашеских общин,

cia wspólnoty. Strukturę społeczną w badanym społeczeństwie podobnie zdaje się ujmować K. Bosl, *Die Grundlagen*, s. 47 n. Por. też E. Patlagean, *Ancienne hagiographie et histoire sociale*, „Annales. Economies—Société—Civilisations” 23, 1968, s. 106—126; P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, „Journal of Roman Studies” 61, 1971, s. 80—101; tenże, *A Dark — Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, „English Historical Review” 88, 1973, s. 1—34.

<sup>57</sup> Por. K. Bosl, *Die Grundlagen*, s. 60.

<sup>58</sup> J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, [w:] *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris 1967, s. 21—40.

<sup>59</sup> Por. krytyczne uwagi A. Gieysztor, *Niveaux de culture*, s. 41 n. i P. Riché, tamże, s. 49 n.

лишая их прочной, охватывавшей всю их жизнь организации. „Десакрализация” общественной должности дала перевес ролям, которые в силу своего своеобразного характера имели особенную связь с областью „священного”. Этим, пожалуй, и следовало бы объяснять большое значение, которое в меровингском обществе приобрели епископы.

#### ROMAN MICHAŁOWSKI

##### Non est aequa haec via. Prestige des fonctions publiques dans la société mérovingienne

C'est la structure de la société mérovingienne qui fait l'objet des considérations de l'article. L'auteur analyse la façon dont se sont formés les rôles sociaux inhérents à cette structure, ainsi que leur prestige et leur durabilité. L'analyse a été entreprise à partir de quelques sources de son choix et dont la plupart sont des hagiographies. C'est ce qui lui permet de se rendre compte dans quelle mesure, de l'avis des contemporains, ceux qui assumaient certains rôles sociaux arrivaient à remplir les tâches sociales et ce qu'on exigeait et attendait de leur part. Or, il est curieux de constater, que, dans l'opinion générale du temps, on était convaincu que les gens en question n'étaient pas en état d'accomplir leurs devoirs et cela aussi bien lorsque les rôles qu'ils étaient appelés à jouer faisaient partie de l'appareil du pouvoir ou d'une congrégation religieuse, ou si ces fonctions étaient de nature politique ou religieuse. Par contre, l'on croyait généralement que ces tâches pouvaient être remplies efficacement par des personnes dont on n'attendait pas d'habitude cette sorte d'activités: des ascètes respectés et honorés. Cette attitude est le résultat d'une opinion sous-estimée dont jouissaient les détenteurs des charges sociales au point de vue moral et religieux. Cette opinion procédait tout naturellement du caractère asocial de l'éthique de la société mérovingienne laquelle n'avait qu'un respect modéré pour les fonctions publiques et ceux qui les assumaient alors que l'ascèse jouissait de la considération générale. Ce système des valeurs affaiblissait la confiance dans les possibilités des détenteurs des charges publiques et, de ce fait, entravait une stabilisation des relations sociales. Ce dernier phénomène avait pour corollaire d'abaisser singulièrement la force et la concentration du pouvoir dans le domaine politique et administratif. Cet état de choses influençait également la structure des congrégations religieuses, en la privant d'une organisation durable et qui aurait embrassé l'ensemble de la vie de ces organisations pieuses. Cette sorte de „désacralisation” de la fonction sociale en elle-même conférait des avantages particuliers aux fonctions qui, par leur caractère particulier, étaient en liaison spéciale avec le „sacré”. C'est cette dernière raison qui semblerait être à même d'expliquer pourquoi les évêques avaient réussi à s'imposer et à acquérir une si grande importance dans la société mérovingienne.