

Roman MICHAŁOWSKI

Świadomość społeczna saskiej grupy rządzącej w wiekach X—XI 'Nobilis, dives, pauper' — próba analizy semantycznej*

1. Zagadnień związanych z grupą rządzącą nie można rozwiązać jedynie za pomocą studiów nad zjawiskami politycznymi i ekonomicznymi; aby je w pełni rozstrzygnąć, trzeba ponadto przeprowadzić badania dotyczące świadomości społecznej. Sąd ten wynika z dwóch tez, które historycy i w ogóle humaniści marksistowscy akceptują coraz powszechniej. Jedna z nich głosi, że czynności człowieka determinują jego wiedza i system wartości¹; druga zaś zakłada, że oba determinanty są zmienne. Pierwsza wskazuje na konieczność uwzględniania elementów świadomości przy konstruowaniu modeli, natomiast następna, kwestionując przydatność intuicji opartych na osobistych doświadczeniach uczonego, stwarza potrzebę badania tych elementów². Znaczenie wspomnianych poszukiwań wzrasta się i przez to, że obie tezy pozwalają, przynajmniej w sposób hipotetyczny, upatrywać przyczyn transformacji układów w przemianach nie tylko rzeczywistości pozajęzykowej³. Akceptując opisane twierdzenia, uważamy za sprawę o pierwszorzędnej wadze i zarazem uznajemy za cel niniejszej pracy poznanie tych składników wiedzy i tych wartości społeczeństwa saskiego X — XI w., które określały czynności kulminujące się najbardziej bezpośrednio w jego politycznym stanie rzeczy, a więc przede wszystkim w charakterze i natężeniu mobilności zachodzącej w łonie grupy rządzącej oraz w sile władzy tejże grupy.

Przy realizowaniu tego programu badań wykorzystamy źródła pisane, głównie narracyjne. Kompetencję poszczególnych świadectw określa swoistość badanych faktów. Otóż świadomość danej osoby nie jest, jak wiadomo, dana zewnętrznemu obserwatorowi w bezpośrednim doświadczeniu; sądzić o niej może wyłącznie na podstawie znaków zawartych w tym, co określony człowiek mówi i jak działa⁴. Dlatego też pierwszorzędą kompetencją cechują się jedynie źródła będące wynikiem działania osób, których wiedza i wartości są przedmiotem studiów. O ile bowiem te świadectwa same są zbiorami znaków badanej świadomości, o tyle teksty napisane przez kogo innego co najwyżej mogą dostarczyć informacji dotyczących owych znaków lub uzyskanej z ich interpretacji wiedzy o tej świadomości. Drugi typ źródeł

* Artykuł niniejszy oparty jest na rozdziałach II i III pracy magisterskiej przygotowanej w roku akademickim 1971/1972 pod kierunkiem prof. dra Aleksandra Gieysztora. Zadaniem tego artykułu jest jedynie opis zjawiska, natomiast próbę wskazania miejsca, jakie ono zajmowało w całości układu społecznego, podejmiemy w osobnej rozprawie, w której zamierzamy zaproponować model wczesnośredniowiecznej grupy rządzącej. Tam też bliżej omówimy niektóre używane tu pojęcia.

¹ Przez wiedzę rozumiemy te elementy świadomości, które zdają sprawę z istniejącego lub pomyślanego stanu rzeczy oraz z możliwości jego zmiany. Wartościami natomiast są te elementy, ze względu na które dokonuje się bądź nie dokonuje się jego aprobaty. Nie przesadzamy tu, do jakiego stopnia czynności są zdeterminowane przez wiedzę i wartości, do jakiego zaś przez nieświadome stany psychiczne; por. S. Nowak, Terminy oznaczające stany i przeżycia psychiczne w teoriach społecznych, *Studia Filozoficzne*, 1971, nr 1, s. 50.

² Por. S. Piekarczyk, Z problemów polisemantyzacji kultury. Próba konstrukcji modelu, *Studia Źródłozn.* 16 (1971), s. 1 n.; tenże, *Historia, kultura, poznanie. Książka propozycji*, Warszawa 1972, s. 83 n.

³ Por. poważną rolę, jaką w formowaniu się zależności państwowej i feudalnej A. J. Guriewicz przypisuje poglądom dotyczącym bogactwa i daru (А. Я. Гуревич, Проблемы генезиса феодализма в западной Европе, Москва 1970, s. 63 n.).

⁴ Pojęcie znaku ujmujemy tu bardzo szeroko, za W. Doroszewskim, *Elementy leksykologii i semiotyki*, Warszawa 1970, s. 110: „znak jest to obiekt percepcji wywołujący w tym, kto ten obiekt postrzega, odruch warunkowy określonego typu. Ta definicja obejmuje zarówno znaki naturalne, jak językowe”.

zapewnia więc poznanie w najlepszym wypadku podwójnie pośrednie. Z tego też względu za kompetentne uznajemy jedynie te teksty, których autorzy działali w Saksonii w X – XI w. Rezygnujemy natomiast ze świadectw, w których jest mowa o tym kraju i okresie, lecz które powstały w późniejszej epoce lub na innym terenie.

Sformułowana wyżej zasada wymaga również, by autor źródła był członkiem grupy rządzącej. Świadectwa, którymi dysponujemy, spełniają ten warunek; ich twórcy wchodzili w jej skład już to z racji pełnionego przez nich urzędu, już to z racji ścisłych powiązań, zwłaszcza rodzinnych, jakie łączyły ich z dostojnikami. Natomiast fakt, że wszyscy oni kształcili się w szkołach i byli ludźmi pióra, suponować mogłoby, iż pewne ważne dla nas elementy wiedzy i wartości różniły ich od reszty przedstawicieli grupy rządzącej. Różnice te wynikałyby stąd, że oni, jako jedyni w społeczeństwie, na co dzień obcowali z pismami powstałymi w innych kulturach, a więc zawierającymi nieznaną ogółowi idee. W takim wypadku teksty, które posiadamy, kompetentne byłyby jedynie dla badań nad świadomością tego kręgu możnych.

Ponieważ z tego samego powodu bardzo trudno jest ten zarzut zweryfikować źródłowo, dla ustalenia stopnia jego słuszności sięgnąć musimy po dane ogólniejszej natury. Wiadomo, że rezultat artykulacji rzeczywistości zależy nie tylko od samej rzeczywistości, ale także od społecznie uwarunkowanych aprioryzmów poznawczych, spośród których do najważniejszych należy całokształt uprzednio posiadanej wiedzy⁵. Decyduje ona bowiem, z jakimi pojęciami łączy się dostrzeżone fakty i rzeczy (lub ich cechy) i czy w ogóle się je dostrzeżę. W swych zasadniczych zrębach jest właściwa nie poszczególnym jednostkom, lecz społeczności, do której one należą. Wydaje się, że społecznością, której wiedzą operowali i której wartości wyznawali autorzy omawianych źródeł, była w ramach społeczeństwa saskiego właśnie grupa rządząca. Przystwojenie jej wiedzy i wartości wynikać mogło ze wspólnych z resztą jej członków doświadczeń i interesów oraz z łatwości kontaktu między ogółem możnych: liczba ich była stosunkowo niewielka, połączeni byli nawzajem więzami rodzinnymi, w niektórych miejscach, takich jak dwór monarszy, dwory biskupie czy klasztory, stała się ze sobą znaczna ich część. Istniały przy tym instytucje, np. cesarska *capella*, skryptoria, szkoły klasztorne, których jednym z zadań było nadawanie tonu i utrwalanie określonej ideologii (programowanie zachowań)⁶.

Wszakże cechę rozstrzegającą aprioryzmu poznawczego ma uprzednio posiadana wiedza nie tylko w stosunku do świata zmysłowo postrzeganego, ale również w stosunku do informacji o faktach, rzeczach i wartościach, w tym także przekazanych słowem pisanim. Wobec tego o różnicującym wpływie Biblii czy pism Ojców Kościoła nie stanowił sens nadany wyrażeniom przez ich autorów, lecz sens wyartykułowany przez czytelników, w naszym wypadku przez członków saskiej grupy rządzącej. Ten ostatni był przy tym „naginany” do całości jej wiedzy i wartości, tracąc tym samym na oryginalności⁷. Trzeba się przeto liczyć z faktem, iż lektura wspomnianych dzieł w nieznacznym tylko stopniu mogła zmieniać poglądy owych ludzi. W tych zaś wypadkach, gdy wprowadziła istotne nowe elementy do ich świadomości, stać się one mogły udziałem i reszty grupy rządzącej, tak że względu na wspólne dla wszystkich jej członków aprioryzmy poznawcze, jak i na łatwość komunikowania się między nimi. Wszystko to pozwala przyjąć, iż świadomość jej była homogeniczna, w tym stopniu przynajmniej, abyśmy mogli uznać źródła, którymi dysponujemy, za pozwalające badać wiedzę i wartości ogółu możnych.

Z powyższych uwag wynika również i to, że ustalenie, które pisma czytywano w omawianym okresie, bynajmniej nie upoważnia do formułowania tezy, że zawarte w nich poglądy wówczas uznawano czy nawet znano. Rezygnujemy więc z przytaczania opinii wcześniejszych autorów; warto byłoby to czynić jedynie przy systematycznych studiach porównawczych, te jednak zdecydowanie przekraczają ramy niniejszej pracy.

Przeprowadzając krytykę źródeł, wypada zająć stanowisko wobec poznawczych wartości utartych

⁵ Na temat artykulacji świata wypowiedział się ostatnio S. Piekarczyk, *Historia*, rozdz. III i *passim*.

⁶ O programowaniu zachowań *ibidem*, rozdz. IV i *passim*.

⁷ Aby poprzeć nasze stanowisko, zwróćmy uwagę, iż Widukind, mimo że bardzo dobrze znał pisma Salustiusza, inaczej pojmował jego centralną kategorię, a mianowicie *virtus*; por. H. Beumann, *Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jahrhunderts*, Weimar 1950, s. 126 i 137–138. Z kolei podobieństwo między Widukindowym pojęciem pokoju a analogicznym pojęciem Salustiusza nie wynikało jedynie z wpływu, jaki wywarł na Sasa pisarz rzymski – raczej odwrotnie, do zaakceptowania Salustiuszowego rozumienia pokoju skłoniło Widukinda posiadanie wiedzy właściwej kulturze saskiej; *ibidem*, s. 213.

sformułowań i opinii, przejętych z dawniejszych epok bądź tylko w omawianym okresie powszechnie powtarzanych. Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba dokonać rozróżnienia między dwoma typami rzeczywistości, a mianowicie między świadomością a tym, co istnieje poza nią. Otóż walory utartych powiedzeń i sądów zdają się być różne w zależności od tego, który z owych typów za ich pomocą się bada. O ile bowiem słusznie czasem można powątpiewać w ich kompetencję przy studiowaniu drugiego rodzaju rzeczywistości, widząc w nich rezultat stereotypów myślowych utrudniających dostrzeżenie prawdziwego stanu rzeczy, o tyle w badaniach nad świadomością fakt, że mogły wynikać ze wspomnianych stereotypów, nie tylko nie podważa ich wartości poznawczej, lecz przeciwnie, przemawia za tym, iż dane elementy wiedzy czy dane wartości były szczególnie mocno przyswojone świadomości społecznej.

Ponieważ wiedza i wartości są ściśle związane ze znaczeniem języka — można nawet rzec, że są to dwa aspekty tej samej sprawy⁸ — za podstawową metodę niniejszej pracy uznajemy analizę semantyczną, której poddamy niektóre spotykane w świadectwach słowa dotyczące się stratyfikacji społecznej. Ponieważ dla naszego okresu brak jest niemal źródeł w narzeczu saskim⁹ poprzestać będziemy musieli jedynie na zbadaniu treści wyrazów łacińskich. Ewentualne zarzuty przeciw wykorzystaniu w tym zabiegu właśnie łacińskiego materiału leksykalnego, opierające się na mniemaniu, iż ten, jako powstały w innej kulturze, nie może dostarczać przesłanek dla wniosków o badanej przez nas świadomości, wydają się bezzasadne, jako że pisarze, posługując się nim, tym samym nadawali mu znaczenia całkowicie określone swoją własną wiedzą i wartościami¹⁰.

2. Wyrazów odnoszących się do górnych warstw stratyfikacji społecznej a występujących w saskich źródłach X — XI w. jest wiele. Spośród nich do najczęściej się pojawiających należą: *proceres*, *principes*, *primates* i *optimates*. Najważniejszym jednak z nich niewątpliwie jest słowo *nobilis*, jemu też poświęcimy najwięcej uwagi.

Gdy odnosi się do ludzi, pełni ono funkcję predykatu lub nazwy, w pozostałych zaś wypadkach wyłącznie predykatu. Nie precyzując treści badanego słowa, gdy jest predykatem nazw nie desygnujących osób, stwierdzmy jedynie, iż ma ono znaczenie, w którym zawarta jest niewątpliwa aprobatą, a nazwa nim określona jest oceniana pozytywnie¹¹. Wolno przeto przyjąć, że i wówczas, gdy omawiany wyraz odnosi się do ludzi, informuje o pozytywnych cechach swego desygnatu. Przyjęcie tej tezy — a na jej rzecz ma przemawiać cała niniejsza praca — skłania nas do postawienia pytania: ze względu na jakie przymioty człowiek określany tym słowem był oceniany dodatnio? Otóż dwa sformułowania Thietmara, a mianowicie *nobiles genere et moribus* oraz *nobilis et genere et conversatione*¹² skłaniają do przyjęcia, że owych pozytywnych cech były dwa rodzaje. Po pierwsze szlachetny ród, z którego się dana osoba wywodziła, i po drugie to, co w źródłach jest nazywane wyrazami *mores*, *conversatio* lub też występującymi w analogicznych kontekstach nomenklaturami *virtus* i *actus*, a co, nie próbując dokładnie tłumaczyć na polski poszczególnych słów i wskazywać na różnice między nimi, można ogólnie określić jako szlachetne zalety, zachowania, czyny. Umówmy się bowiem, że *nobilis* będziemy na polski przekładać przymiotnikiem *szlachetny*.

Pojęcia *szlachetny rodem* i *szlachetny zaletami* były ze sobą ściśle związane, o czym przekonuje nas m. in. następujący fragment charakterystyki, jaką Hrotswita opatrzyła św. Gongolfa: *Przesławny młodzieniec żył w tamtej krainie, bardzo mocny we władaniu bronią, o wpadającej w oczy powierzchowności,*

⁸ Por. J. Lipiec, *Podstawy ontologii społeczeństwa*, Warszawa 1972, s. 93.

⁹ Por. E. Erb, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis 1160*, t. I, Berlin 1965, s. 402 [*Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hrsg. von Klaus Gysi (i in.), t. I]. Rezygnujemy z pójscia śladem takich uczonych, jak J. O. Plassmann czy H. Beumann, którzy nomenklatury saskie zawarte w eposie Heliand zestawiali z łacińskimi wyrażeniami dzieła Widukinda. Por. choćby H. Beumann, o. c., s. 234 n. Ze względu na ponad stuletni okres czasu dzielący powstanie obu utworów zabieg ten wydawać się może nieco ryzykowny.

¹⁰ Słowo *virtus* miało inne znaczenie u Widukinda niż u Salustiusza; por. przyp. 7. Przykładów tego typu można podać wiele.

¹¹ Np. Widukindi *Rerum Saxoniarum libri tres*, ed. G. Waitz, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannoverae 1882, lib. I. cap. 5. Adami *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, ed. B. Schmeidler, *SS rer. Ger. us. schol.*, Hannoverae et Lipsiae 1917, lib. I cap. 2.

¹² Thietmari *Merseburgensis episcopi Chronicon*, ed. R. Holtzmann, *Scriptores rerum Germanicarum*, n. s., t. IX, Hannoverae 1935, lib. VI cap. 65, lib. VI cap. 15.

powabny prawością obyczajów, imieniem Gongolf; wszystkim był on drogi i miły. Powiadają, że oczywiście pochodził z królewskiego rodu i królewski był swymi znakomitymi obyczajami¹³. Okazuje się, że zalety św. Gongolfa uzasadnia się jego znakomitym, królewskim pochodzeniem. Pojęcie więc szlachetności urodzenia implikuje lub może nawet zawiera w sobie pojęcie szlachetności cnotą i obyczajami. Między dobrym pochodzeniem a pozytywnymi cechami duszy i ciała istniała zależność, te ostatnie dziedziczyły się po znakomitych przodkach¹⁴.

Dla dokładniejszego zrozumienia treści słowa *nobilis* należy jeszcze dowiedzieć się, jakie konkretnie właściwości kryły się pod sformułowaniem szlachetnych zalet. W rozwiązaniu tej kwestii pomoc niewątpliwie może wykrycie, czym — zdaniem ludzi omawianej epoki — charakteryzował się człowiek pochodzący z nędznego rodu, predykaty jemu właściwe potrafią bowiem oświetlić niejako na zasadzie symetrii odwrotnej przymioty charakterystyczne w świadomości ówczesnych dla nobila. Pierwszym krokiem koniecznym do zrealizowania tego postulatu jest oczywiście stwierdzenie, jaką nomenklaturą określany był w źródłach ktoś niskiego urodzenia, czyli co było opozycją semantyczną do *nobilis*. W tym punkcie natrafiamy jednak na niespodziewaną przeszkodę: poszukiwana opozycja, wyrażona wprost, występuje bardzo rzadko i — co dziwniejsze — wtedy gdy występuje, zawiera bądź to słowo funkcjonujące wyłącznie jako predykat (*vilis*), bądź to wyrazy będące rzeczownikami zbiorczymi (*vulgus*, *plebs*). Jedynymi nomenklaturami pełniącymi rolę nazwy desygnującej jedną osobę jest *ignobilis* i *vulgaris*, ale i one pojawiają się jedynie sporadycznie¹⁵. Ponieważ nie wydaje nam się możliwe, by w źródłach, w których tak często występuje słowo *nobilis* i gdzie tak wielką, jak widzieliśmy, rolę przypisuje się znakomitemu urodzeniu, nie pojawiała się nazwa desygnująca człowieka wywodzącego się z niskiego rodu, wysuwamy hipotezę, iż było nią słowo *pauper*. Co prawda tylko raz narafiliśmy na bezpośrednio wyrażoną opozycję *nobilis* — *pauper*, ale wyraz ten poza tym spełnia wszystkie potrzebne do tego warunki: niewątpliwie odnosi się do warstw niższych i występuje nie mniej często niż *nobilis*¹⁶.

Problem zrozumienia terminu *pauper* znajduje się w centrum uwagi uczonych zajmujących się problemami ubóstwa, toteż zgromadzono do tej kwestii bardzo bogaty materiał. Rezultatem dotychczas przeprowadzanych badań jest stwierdzenie istnienia wielkiej liczby znaczeń słowa *pauper*. I tak chronologicznie, poczynając od VIII/IX w., występuje ono w opozycji do *potens*, *miles*, *civis* i *dives*. W opozycji do *potens* desygnuje człowieka wolnego, słabego pod względem politycznym, podatnego na ucisk ze strony możnych i dlatego otoczonego szczególną opieką monarchy. Teksty odnoszące się do pokoju bożego oznaczają tym mianem ludzi nieuzbrojonych, w tym żony i dzieci rycerzy. W miastach w opozycji do *civis* desygnuje człowieka nie mającego w ramach gminy pełnych praw, w końcu w parze z *dives* dotyczy kogoś nie mającego majątku, niekoniecznie zresztą pozbawionego środków do życia¹⁷. Jak wynika z powyższego, nazwa *pauper* miała wiele znaczeń, zmieniających się w zależności od epoki, a wymieniliśmy tu tylko te najbardziej dla danego okresu charakterystyczne. Mieszczą się one w jednym pojęciu dopiero na bardzo wysokim stopniu abstrakcji, które to pojęcie może być rozumiane jako stan słabości wynikający z pozbawienia bądź majątku, bądź potęgi politycznej i siły do samoobrony, bądź koneksji, bądź wiedzy i umiejętności technicznych, bądź szlachetnego urodzenia, bądź walorów intelektualnych lub fizycznych¹⁸. Warto jednak zaznaczyć, iż definicję alternatywną trzeba stosować nie tylko wtedy,

¹³ Hrotsvithae, Passio sancti Gongolfi martyris, v. 23–28, w: Hrotsvithae Opera, ed. K. Strecker, Bibliotheca scriptorum mediae aevi Teubneriana, Lipsiae 1906, s. 36–37: *Famosus iuvenis nutritur partibus illis, | Armis praevalidus corpore conspicuus, | Nomine Gulgulfus, morum probitate venustus; | Omnibus hic carus extitit et placidus. | Illum nempe ferunt ortum de germine regum. | Regalemque suis moribus egregius*. Może bardziej jeszcze wyrazisty jest fragment odnoszący się do Edyty, pierwszej żony Ottona I, a zaczerpnięty z tejże poetki, Ottonis Gesta, ed. c. 93–97, w którym autorka wyjaśnia znakomite cnoty królowej jej pochodzeniem ze świętego rodu Oswalda, króla i męczennika.

¹⁴ Zagadnienie to znane jest w literaturze; por. np. F. Maurer, Über Adel und edel in altdeutscher Dichtung, w: Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern, hrsg. von J. Fleckenstein und K. Schmid, Freiburg in Br. 1968, s. 1–5.

¹⁵ *Ignobilis* — np. Adam lib. III cap. 69. Nazwę *vulgaris* napotkaliśmy tylko raz: Wiponis Gesta Chuonardi II imperatoris, Prologus, w: Wiponis Opera, ed. H. Bresslau, SS rer. Ger. us. schol. [61], Hannoverae 1915.

¹⁶ Omawiany termin mógł również desygnować człowieka charakteryzującego się pokorą, zwłaszcza zaś dobrowolnym wyrzeczeniem się potęgi lub bogactwa; od tego znaczenia w naszej analizie całkowicie abstrahujemy.

¹⁷ M. Mollat, La notion de pauvreté au Moyen Âge: position de problèmes, Revue d'histoire de l'église de France 52 (1966), passim, zwłaszcza s. 6–7.

¹⁸ Por. roboczą definicję M. Mollata w Recherches sur les pauvres et la pauvreté au Moyen Âge 4 (1965–1966), s. 1.

gdy definiuje się nazwę *pauper* dla ciągu chronologicznego, ale również, co jest wysoce intrygujące, dla dowolnego punktu czasowego¹⁹. Istnienie kilku znaczeń jednego słowa jest oczywiście całkowicie możliwe, w tym jednak wypadku proponujemy przeprowadzenie weryfikacji tego stanowiska, odnosimy się bowiem z pewną nieufnością do użytku, jaki czasem się robi z jednej z metod analizy semantycznej. Otóż w wypadkach, gdy napotyka się na kilka różnych opozycji do *pauper*, wnosi się, iż w każdej z nich słowo to miało różne znaczenia. Nam się natomiast wydaje, że występowanie dwu lub więcej opozycji do jednego wyrazu niekoniecznie musi świadczyć o tym, iż konotowało ono dwa lub więcej różnych pojęć, ale czasem informować po prostu może o różnych cechach tego samego pojęcia.

Przy próbie ustalenia znaczenia wyrazu *pauper* trzeba się przede wszystkim odwołać do zbadania właśnie opozycji semantycznych. Otóż w źródłach saskich X – XI w. brak jest zupełnie – rzecz wysoce charakterystyczna – wprost wyrażonej pary *potens* – *pauper*, natomiast w przytłaczającej liczbie przypadków występuje opozycja *dives* – *pauper*. Stwierdzenie tego faktu samo w sobie wbrew pozorom nie rozwiązuje jeszcze problemu, a to po prostu dlatego, że nie wiemy, co dokładnie kryje się za słowem *dives*. Przetłumaczenie go na polski jako *bogaty* i rozumienie tego polskiego przymiotnika tak, jak my go teraz pojmujemy, jest wysoce niebezpieczne, może bowiem prowadzić do niedopuszczalnych modernizacji. Nie pozostaje nic innego, jak zbadać treści obu wyrazów w kontekstach sytuacyjnych.

Na podstawie niektórych tekstów można by wyciągnąć wniosek, iż *pauper* to człowiek nie posiadający własnych środków do życia lub też w najlepszym wypadku mający ich tak niewiele, że w czasie neurodzaju grozi mu głód²⁰. W definicji tej nie mieści się jednak sens, w jakim użyto interesującego nas terminu w rozporządzeniu Ottona III, gdzie uznano za rzecz normalną, że *pauper* posiada niewolnych²¹ oraz w wypowiedzi Adama Bremeńskiego odnoszącej się do rodziców Hermana Billunga, których autor nazywa tym mianem, mimo że, jak twierdzi, posiadali przynajmniej siedem łanów²². Ponieważ we wszystkich wypadkach słowo *pauper* trzeba rozpatrywać w ramach tej samej opozycji semantycznej, tzn. z *dives*, można wybierać jedynie między dwiema możliwościami rozwiązania wskazanego dylematu: albo mamy do czynienia z dwoma pojęciami, przy czym jedno jest węższe i całkowicie się mieści w drugim, albo omawiany wyraz miał jedno znaczenie, nie implikujące jednak nędzy i zakresem swym obejmował ludzi o zróżnicowanej pozycji materialnej. My opowiemy się za tą ostatnią interpretacją, *pauperes* bowiem występują w jednej typowej dla nich sytuacji, a mianowicie w kontekście udzielania jałmużny, a jeden kontekst wskazuje na jedno tylko znaczenie. Konsekwencją przyjęcia tego stanowiska musi oczywiście być wysunięcie hipotezy, iż wszyscy nazywani rozpatrywanym terminem otrzymywali jałmużnę bez względu na swą sytuację materialną²³.

Na rzecz tego sądu, prócz zanotowanej tu obserwacji, zdają się przemawiać bezpośrednie informacje zawarte w źródłach, a zwłaszcza notatka dotycząca arcybiskupa Unwana i brzmiąca następująco: *senex venerabilis et amator pauperum, maxime illorum qui parvuli erant*²⁴. Tłumacz niemiecki oddał ją następu-

¹⁹ K. Bosl, *Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum „Pauperismus“ des Hochmittelalters*, w: *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, München – Wien 1964, przyjmuje istnienie we wczesnym średniowieczu dwu znaczeń tego słowa: po pierwsze i przede wszystkim de-sygnować ono miało ludzi należących, ogólnie rzecz biorąc, do warstw niższych (głównie w opozycji do *potens*; *passim*), po drugie zaś biednych w naszym sensie. Tym ostatnim, jak twierdzi, udzielano jałmużny (o.c., s. 120).

²⁰ Np. Adam lib. II cap. 14, lib. III cap. 57.

²¹ *Capitulare de servis libertatem anhelantibus*, MGH Legum Sectio IV, Acta publica imperatorum et regum, t. I, ed. L. Weiland, Hannoverae 1893, s. 47: *Magnis opus est consultibus, dum nostri imperii principes publici officii et ecclesiastici ordinis, divites et pauperes, maiores et minores, diuturnis quaerimoniis causentur, se a servis suis propriis viris debitum et proprium non posse habere obsequium.*

²² Adam lib. II cap. 9.

²³ To, że rozdawnictwo jałmużny było wynikiem nie tylko potrzeb ekonomicznych obdarowanego, a taki sąd implikuje wyrażona w tekście hipoteza, stwierdził dla jedenastowiecznej Francji G. Duby, *Les pauvres des campagnes dans l'occident médiéval jusqu'au XIII^e siècle*, *Revue d'histoire de l'église de France* 149 (1966), s. 25 n. Zdaniem tego autora, nie istniało wówczas ubóstwo pojęte jako fakt ekonomiczny, a rozdawanie przez klasztory jałmużny wielkim czasem rzeszom trzeba traktować jako zjawisko powstałe z potrzeb liturgicznych: owi ludzie nie byli pozbawieni środków do życia, choć, jak twierdzi, niewątpliwie należeli do najbiedniejszych. Zasadnicze rezultaty badań uczonego potwierdzają nasze stanowisko, aczkolwiek wspomniane przed chwilą zastrzeżenie uważamy za niepotrzebną być może niekonsekwencję.

²⁴ Adam lib. II schol. 34.

jącymi słowami: *Er war ein ehrwürdiger Greis, der die Armen und besonders ihre Kinder liebte*²⁵. Nie sądzimy jednak, by przekład ten oddawał sens oryginału. *Parvulus* bowiem znaczy nie tylko *chłopiec* czy ogólniej *młody wiekiem*, ale także i może przede wszystkim *bardzo mały, nieznaczny, nędzny*. Proponujemy więc, by sformułowanie *parvuli pauperes* rozumieć jako *bardzo ubodzy, ci najnędzniejsi spośród pauperów*. Nie będziemy z kolei chyba dalecy od prawdy, gdy powiemy, że *amator pauperum* to ktoś nie tylko miłujący ubogich, ale także udzielający im wsparcia, zwłaszcza materialnego. Jeśli przedstawione rozumowanie jest słuszne, to okazuje się, że jałmużny udzielano nie tylko tym najnędzniejszym, choć im najczęściej, ale także owym mniej ubogim. Warto tu zaznaczyć, iż interpretowana notatka pochodzi z drugiej połowy lub może nawet z ostatniej ćwierci XI w., a więc z okresu, gdy zainteresowanie ludzi coraz bardziej koncentrowało się na osobach pozbawionych środków do życia. Należy przeto przypuszczać, iż w epoce wcześniejszej mniejszy nacisk, niż to czyni Adam Bremeński, kładziono by na rozróżnienie pauperów pod względem ich sytuacji przy obdarowywaniu ich.

Jeśli nie położenie materialne wpływało na to, komu udzielano jałmużny, trzeba szukać innego kryterium pomocniczego lub nawet zasadniczego. W sukurs przychodzi nam tu wysunięta wyżej hipoteza, iż zasadniczą opozycją semantyczną wobec *pauper* był *nobilis*, z czego można wyciągnąć wniosek, iż kryterium rozróżnienia między pauperem a nobilem oraz między tym, którego obdarowywano a tym, komu jałmużny nie dawano, było urodzenie. Należałoby więc oczekiwać, iż w źródłach pojawia się często wspomniana opozycja. Tymczasem raz tylko, co może skądinąd wydawać się dziwne, natrafiliśmy na nią, wprost wyrażoną i to w kontekście, który osłabia znacznie wartość informacji²⁶. Krytyka bowiem słusznie mogłaby podnieść, iż autor *Żywotu św. Gotarda* nie znalazł w Biblii terminu naprawdę opozycyjnego wobec *pauper* i do tego występującego w pożądanym kontekście, użył więc słowa w przybliżeniu tylko odpowiadającego poszukiwanemu. Zdanie nasze musimy przeto poprzeć innymi wzmiankami źródłowymi. I tak Thietmar, pisząc o arcybiskupie Willigisie, z jednej strony podkreśla jego nędzne pochodzenie i przeciwstawia go tym, których nazywa *nobiliores*, z drugiej zaś jego matkę określa słowami *quamvis paupercula — — tamen bona*²⁷. Zestawienie to nasuwa myśl, iż w tym wypadku fakt niskiego urodzenia, jakiego była, zdaniem kronikarza, matka owego dostojnika, łączył się ściśle z nomenklaturą do niej się odnoszącą. Omawianą opozycję można ponadto wyśledzić, porównując cechy przypisywane pauperom i nobilem. Tak więc cytowany przed chwilą autor stwierdza niewiedzę tych pierwszych²⁸, podczas gdy Agiusz niewątpliwie jest zdania, iż jedynymi ludźmi, którzy dużo wiedzą i rozumieją, są ci drudzy²⁹. Pragniemy wszakże zaznaczyć, że parę *nobilis — pauper* uważamy za zasadniczą, nie tylko akcydentalnie występującą, przede wszystkim ze względu wyłuszczonego na wstępie: *pauper* jest jedyną często występującą nomenklaturą, która odnosi się do osoby wywodzącej się z niższych warstw społecznych.

Stwierdzenie istnienia opozycji tu omawianej nie potwierdza jeszcze samo w sobie sądu wyżej wyrażonego, iż kryterium, według którego udzielano jałmużn, było urodzenie. Trzeba najpierw udowodnić, że słowo *pauper* występujące w tej parze jest tym samym co do zakresu, jak owo z opozycji *dives — pauper*. Uzasadnienia może nam dostarczyć tekst Adama Bremeńskiego odnoszący się do arcybiskupa Adalberta: — — *dla chwały swej szlachetności jedno rzekł słowo, którego oby nigdy nie był wypowiedział; mianowicie to, że wszyscy biskupi, którzy przed nim kierowali [diecezją], byli ciemni i nieszlachetni i że tylko on góruje świętością rodu i bogactw* — —³⁰. Okazuje się, że aby być uznanym za nobila trzeba było być bogatym i dobrze urodzonym. Według wszelkiego przeto prawdopodobieństwa słowa *dives* i *nobilis genere* pokrywały się swymi zakresami, można więc zaakceptować i to, iż słowo *pauper* występujące w obu wspomnianych opozycjach posiadało te same desygnaty.

Można by wnosić, iż hipoteza ta zmusza do zaakceptowania innej, a mianowicie, że każdy arysto-

²⁵ Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches, Berlin[-West] 1961, s. 285 (tłum. W. Trillmilch).

²⁶ Wolfheri Vita Godehardi posterior, ed. G. Pertz, MGH SS XI, Hannoverae 1854, Prologus. Tekst ten cytujemy na s. 23.

²⁷ Thietmar lib. III cap. 5 [3].

²⁸ Thietmar lib. I cap. 14 [7] stwierdza, że pauperowie, nie wiedząc, że grzeszą, spożywają krew zwierząt i ptaków.

²⁹ Agii Vita Hathumodae, ed. G. Pertz, MGH SS IV, Hannoverae 1841, cap. 26 (s. 175).

³⁰ Adam lib. III cap. 69: — — *pro nobilitatis suae gloria dixit unum verbum quod utinam non dixisset, omnes scilicet episcopos, qui ante eum presederunt obscuros fuisse ac ignobiles, solum se generis et divitiarum titulis excellere.*

krata był bogaty, a każdy parweniusz biedny. Nie wyłączając istnienia takiego stanu rzeczy, nie czujemy się jednak zmuszeni formułować jej w sposób aż tak radykalny. I tu nadszedł w końcu czas, by zastanowić się nad znaczeniem słowa *dives*. W tym celu przypomnijmy, iż opozycją semantyczną był wobec niego *pauper*, które to słowo, jak to wynikało z dotychczasowych rozważań, należałoby przetłumaczyć nie tyle jako *biedny*, ile jako *otrzymujący dary*. Wobec tego, postępując konsekwentnie, *dives* trzeba przełożyć na polski przez *dający jałmużnę, szczodry*, a popiera ten sąd następująca, przekazana przez Adama Bremeńskiego, wypowiedź arcybiskupa Adalberta: — — *oni jak męszlachetni zabierają cudze, on [Adalbert] jak szlachetny rozdaje własne: to jest najbardziej jawny znak szlachetności*³¹. Jeśli teraz przypomnimy sobie poprzednie oświadczenie tego dostojnika kościelnego, to okaże się, że można postawić, do pewnego stopnia przynajmniej, znak równości między pojęciem konotowanym przez *dives* a szczodrością. Do pewnego stopnia, jako że słowo to oznaczało również bogactwo rozumiane w naszym sensie. Z drugiej strony *largus* znaczył w omawianej epoce nie tylko to, co można przetłumaczyć jako *szczodry*, ale również to, co go zrównywało z *dives*³². Mamy tu więc do czynienia z ciekawym zjawiskiem — pojęcie konotowane przez każde z omawianych słów zawiera dwa elementy, będące dla nas czymś zupełnie różnym, a mianowicie bogactwo i szczodrość.

W źródłach występują sporadycznie, oprócz wyżej wymienionych, inne jeszcze opozycje semantyczne wobec wyrazu *pauper*, a mianowicie *sanctus — pauper*³³ i *pauper — principes et coequales*³⁴; tę drugą można chyba przyrównać do nie występującej w naszych źródłach pary *potens — pauper*. Zbiory desygnatów w obu tych wypadkach pokrywały się swym zakresem z denotatami omawianego słowa wówczas, gdy ono występowało w poprzednio rozpatrywanych opozycjach, bowiem, jak to będziemy dalej starali się wykazać, aby być *sanctus* i *potens*, trzeba było być *nobilis* i *dives*.

Sumując, słowo *pauper* określa zawsze ten sam zbiór desygnatów i jednocześnie, bez względu na opozycję, w jakiej się pojawia, informuje, że osoby nim określane pochodziły z niskiego rodu i że brak im było swoiście pojętego bogactwa, potęgi politycznej, własności transcendentnych³⁵, wiedzy i mądrości oraz pozytywnych cech charakteru³⁶. Stawianie tego wyrazu w takiej a nie innej opozycji semantycznej miało na celu podkreślenie konkretnej właściwości danego człowieka, przy czym zawsze istniała świadomość, że miał on zarazem wszystkie wyżej wymienione negatywne przymioty.

Uzyskane rezultaty, a więc przede wszystkim poznanie znaczenia wyrazu *pauper* oraz uznanie *nobilis* za zasadniczą wobec niego opozycję semantyczną, pozwalają stwierdzić na zasadzie symetrii odwrotnej, iż osoba desygnowana przez ostatnią z wymienionych nomenklatur, zgodnie z wyobrażeniami społeczeństwa saskiego omawianej epoki, pochodziła ze szlachetnego rodu oraz była bogata, potężna, mądra, dobra i pobożna. Wnioski te potwierdzić można, sięgając po charakterystyki, jakimi autorzy opatrują nobilew, a w których zazwyczaj wymieniają podane tu zalety, pisząc przy tym w superlatywach nawet o ludziach nie darzonych specjalną sympatią. Kładą również nacisk na dzielność, a także na piękność ciała, jego siłę i sprawność. Na uwagę przy tym zasługuje fakt wysoce znamienny: jak już wyżej zaznaczyliśmy, *pauper* w przytłaczającej liczbie przypadków występuje w parze z *dives*, co może sugerować, że cechą w sposób najbardziej bezpośredni, oczywisty i widoczny odróżniającą arystokratę od parweniusza było w świadomości ówczesnych posiadanie bogactw oraz odpowiadający temu faktowi system zachowań, a nawet, że z posiadaniem tym i ze szczodrością związane były wszystkie inne przymioty, z wyjątkiem — być może — znakomitości pochodzenia. Warto przypomnieć tu wypowiedź arcybiskupa Adalberta, który redukował wszystkie cechy szlachetnie urodzonego właśnie do *dives* i *genere nobilis*. Tej pierwszej własności wypada przeto poświęcić sporo uwagi³⁷.

³¹ Adam lib. III cap. 39: — — *illi sicut ignobiles raperent aliena, ipse vero sicut nobilis effunderet sua; hoc esse apertissimum nobilitatis indicium.*

³² Adam lib. III cap. 69: — — *tantas in vanum largitiones consumpsi. Potui vero esse beatus, si ea pauperibus dispererim* (ed. c., s. 215). Por. J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus. Lexique latin médiéval anglais-français*, fasc. 7, Leiden 1959, s. 582, z tym samym przykładem.

³³ Passio ss. Cyriaci, Largi, Smaragdi et sociorum martyrum Romae, *Analecta Bollandiana* 2 (1883), cap. 5.

³⁴ Adam lib. II cap. 2.

³⁵ Opozycja *sanctus — pauper!*

³⁶ Thietmar lib. III cap. 5 [3]: *quamvis paupercula, tamen — bona.*

³⁷ Zagadnienia, co to był szlachetny ród i czym się charakteryzował, w pracy tej nie podejmujemy.

3. Bogactwo, jak przyjmuje się w nauce, było we wczesnym średniowieczu uważane za dar Boga, było synonimem potęgi i szczęścia, i jako takie prócz materialnych miało wartości transcendentne³⁸. Z tego też względu fakt jego posiadania daleko wybiegał w swym znaczeniu poza korzyści konsumpcyjne. Wobec takiego stanu rzeczy łatwo się przyjdzie zgodzić z myślą, iż obfitość dóbr była czymś szczególnie ważkim dla społecznego prestiżu i że ich posiadacz wielką wagę przykładął do zmanifestowania swego bogactwa. Do tego zaś celu przede wszystkim mógł służyć dar. Nie sposób jednak znaczenia szczodrości ograniczać tylko do chęci popisywania się obfitością posiadanych dóbr, bowiem, jak się wydaje, dar posiadał wartość odrębną od swej materialnej podstawy, a w każdym razie wobec niej autonomiczną. Przekonać nas o tym mogą liczne teksty, z których wspomnijmy tutaj trzy. I tak Hrotswita, pisząc o Joachimie, ojcu Panny Marii, stwierdza, że rozdzielił on cały swój majątek na trzy części, z których jedną ofiarował wdowom, podróżnikom i sierotom, drugą służącym w świątyni, trzecią zaś, najmniejszą, zachował dla swego domu. Nagrodą za ten czyn był wielki wzrost jego majątku, co spowodowało, iż przewyższał wszystkich możliwych swego plemienia, a ziemia nigdy nie nosiła człowieka tak potężnego i bogatego³⁹. W innym utworze poetka wkłada w usta Ody, babki Henryka I, słowa upominające jej krewnych, by hojnie obdarowywali mniszki klasztoru w Gandersheim, one bowiem służą patronom rodu, zaś dzięki zasługom tychże ród osiągnął potęgę i godność królewską⁴⁰. W trzecim wreszcie Agiusz zapewnia o zbawieniu Ludolfa, motywując to sprowadzeniem przez tego ostatniego do Rzymu relikwii świętych i szczodrością w rozdawaniu jałmużny⁴¹. W świetle zacytowanych źródeł wydaje się nie ulegać wątpliwości, że dar sam w sobie w świadomości ówczesnych posiadał poważne znaczenie: za jego niejako pośrednictwem powiększano bogactwa, zdobywano potęgę polityczną i zapewniano zbawienie duszy, co było istotne również i dla członków rodu zmarłego pozostałych na tym świecie, jako że mógł on wspomagać ich w ziemskich działaniach.

Jeśli kładziemy tak duży nacisk na rolę daru, nie chcemy jednocześnie pomniejszać znaczenia, jakie przypisywano samemu posiadaniu dóbr materialnych. Trzeba bowiem zauważyć, iż rezultatem szczodrości Joachima, a może także i jej celem, było nie ubóstwo, lecz wielki wzrost jego majątku, co Hrotswita traktuje jako nagrodę. Można więc przypuszczać, że bogactwu samemu w sobie przypisywano dodatnią wartość wychodzącą tak poza jego materialną immanencję, jak i poza spełnianie roli środka pozwalającego na wykazanie się szczodrością. Jeśli nasze ustalenia odpowiadają prawdzie, to jasna się staje zarazem tak bardzo dla współczesnego człowieka skomplikowana treść pojęcia *dives*. Okazuje się bowiem, że między dwoma wyodrębnionymi przez nas elementami, tzn. bogactwem i darem istniała pewna równowaga wynikająca tak z wzajemnej zależności między istnieniem jednego a istnieniem drugiego, jak i z równej, również moralnej, wartości obu. Dlatego też to, co dla nas stanowi dwa różne pojęcia, dla Sasów X w. było jednym, nierozzerwalnym.

Jeśli stwierdzamy, że dar posiadał znaczenie magiczne dla tego, który go udzielał, to jednocześnie jesteśmy skłonni przypuścić, iż dla obdarowanego jego wartość nie ograniczała się jedynie do zysku materialnego. Za takim stanowiskiem zdaje się przemawiać fragment zacytowany z Drugiego żywota św. Matyldy: [Matylda] *chorym zaś, którzy do niej nie mogli przyjść, posyłała jabłka i to, co wydawało się najlepsze wśród królewskiego jadła, i często zdarzało się z łaski Boga, że ten, który przez dziesięć dni w ogóle nie kosztował pożywienia, za jej zasługi otrzymywał pokrzepienie i zdrowie*⁴². Tekst ten nie zastugiwałby

³⁸ A. Gieysztor, *Pauper sum et peregrinus. La légende de Saint Alexis en Occident: Un idéal de la pauvreté*, Recherches sur les pauvres et la pauvreté au Moyen Age 6 (1967–1968), s. 29; tenże, *Dobrowolne ubóstwo, ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego*, w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, s. 33; A. Я. Трубецкой, l. c.

³⁹ *Hrosvithae Maria*, v. 64–79 (ed. c., s. 5–6). W utworze tym poetka ściśle oparła się na apokryficznej ewangelii Pseudo-Mateusza (por. K. Strecker, *Hrosvit von Gandersheim*, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 11, 1903, s. 579), z której przejęła m. in. omawiane tu zdarzenie, Por. *Évangile du Pseudo-Matthieu*, ed. Ch. Michel, *Évangiles apocryphes*, t.I, Paris 1924, I 1, 2. Nie umniejsza to jednak źródłowej wartości tego fragmentu. Gdyby bowiem opisany fakt nie zgadzał się ze światopoglądem autorki lub był wobec niego obojętny, potraktowałaby go zdawkowo lub w ogóle opuściła. Tymczasem akcentuje go o wiele mocniej, niż to uczynił twórca apokryfu.

⁴⁰ *Hrosvithae Primordia coenobii Gandersheimensis*, v. 434–444 (ed. c., s. 263).

⁴¹ *Agii Obitus Hathumodae*, ed. G. Pertz, *MGH SS IV, Hannoverae* 1841, v. 537–538, 543–558 (s. 186).

⁴² *Vita Mathildis reginae [posterior]*, ed. G. Pertz, *ibidem*, cap. 17 (s. 295): *Laborantibus autem in infirmitate qui ad se non poterant venire, misit poma et quae inter regales cibos videbantur optima; et saepe accidit gratia Dei, ut qui infra decem dies nil gustaverat cibi, per eius merita perciperet refectionem pariter et salutem.*

może na szczególną uwagę, gdyby nie zagadkowe dość sformułowanie: *za jej zasługi*. Wydaje się, że autor nie miał na myśli tylko opisanej tu opieki nad chorymi, wówczas bowiem czytelnik z samego opisu łatwo by się zorientował, iż dostarczenie krzepiącego jadła było zasługą królowej i faktu tego nie byłoby trzeba specjalnie podkreślać. Nie można się przeto oprzeć wrażeniu, że w tym intrygującym sformułowaniu chodzi o jakieś inne zasługi Matyldy, może w ogóle o wszystkie dobre uczynki, jakich w życiu dokonała. Na poparcie tego stanowiska warto wspomnieć, że autor *Translatio sancti Epiphanii*, komentując cudowne zdarzenia dokonane u relikwii św. Epifana i w ogóle za jego sprawą stwierdza, iż są to świadectwa zasług tegoż świętego⁴³. Jeśli więc nasze rozumowanie jest słuszne, wyzdrowienie chorych było wynikiem nie tylko odżywczych właściwości strawy, ale pewnie także czegoś niematerialnego a przeniesionego przez jałmużnę. Że zaś dar rzeczywiście mógł być pośrednikiem w przekazywaniu pewnej transcendencji od ofiarodawcy do obdarowanego, o tym w sposób jednoznaczny przekonuje nas opis cudu zawarty w Drugim żywocie św. Gotarda: tenże święty uzdrowił kobietę, ofiarowując jej kwiaty z drzewa⁴⁴.

4. Wspomniane źródła informują nas również, że niematerialne własności daru zależały nie od jego podstawy materialnej, lecz od osoby, która go udzieliła. Może wobec tego powstać pytanie, czy owa transcendencja wynikała z wyłącznie osobistych cech danego człowieka, czy też może przypisywano ją pewnej kategorii społecznej? Ponieważ przyjęliśmy, że rozdawnictwo jałmużn związane było z określoną grupą społeczną, postępując konsekwentnie, musimy opowiedzieć się za drugim rozwiązaniem i wysunąć hipotezę, iż omawiana transcendencja była właściwa wszystkim ludziom pochodzącym ze szlacheckiego rodu⁴⁵. W tym punkcie powstaje nowy problem godny uwagi. Oba mianowicie stwierdzone przez nas wypadki przeniesienia wartości niematerialnych za pośrednictwem daru dokonały się za sprawą osób uznanych przez autorów żywotów za świętych i przeniesienie to miało o ich świętości świadczyć, dla uprawdopodobnienia więc naszego przypuszczenia konieczna jest analiza relacji między pojęciami *sanctus* i *nobilis*.

Zagadnienie świętych—arystokratów stało się w latach powojennych przedmiotem żywego zainteresowania historiografii, przy czym uczeni, skupiając swą uwagę przede wszystkim na epoce Merowingów, traktują je głównie w aspekcie kontynuacji, w warunkach stworzonych przez chrześcijaństwo, dawnych, pogańskich wzorców zachowań wynikłych obecnie z potrzeb kultowych i społecznych. Podkreśla się więc dążenie wielkich rodów do otoczenia kultem jednego ze zmarłych swych członków i interpretuje się je bądź jako chęć zastąpienia dawnego a obecnie już nieaktualnego pogańskiego charyzmatu nowym chrześcijańskim, bądź też jako pozostałość kultu przodków⁴⁶. Rezultatem tych tendencji miało być powstanie ideału świętego, obejmującego nie tylko cnotliwość życia, ascezę i gotowość do poświęcenia się za wiarę, ale także aktywność i znaczenie w życiu publicznym.

My położymy nacisk na inną nieco stronę zagadnienia, spytamy mianowicie, czy istniała kategoria społeczna szczególnie predysponowana do tego, by należące do niej jednostki zostały uznane za osoby święte? W świetle dotychczas osiągniętych wyników odpowiedź wydaje się być prosta: stwierdzenie, iż człowiek pochodzący ze szlacheckiego rodu był uważany za pobożnego i opatrzono go w całą gamę cnót, a ktoś nisko urodzony tylko wyjątkowo mógł uchodzić za dobrego oraz wyraźne łączenie przez

⁴³ Ed. G. Pertz, *ibidem*, cap. 11.

⁴⁴ *Wolfherii Vita Godehardi episcopi posterior*, ed. G. H. Pertz, MGH SS XI, cap. 26 (s. 210).

⁴⁵ Można przypuszczać, że umiejętność przesyłania niematerialnych wartości za pomocą daru wiązała się ściśle z charyzmatem, z owym ośrodkiem mocy osoby, z którego wynikały wszystkie jej cechy; por. H. Beumann, o. c., s. 135–136. Wszakże dyskusję nad nim podejmujemy o tyle tylko, o ile będzie to potrzebne do zbadania transcendentnych własności daru. Tak charyzmat, jak i te własności zbliżały się w swym charakterze już to do religii, już to do magii, przybierały znamiona już to bardziej pogańskie, już to bardziej chrześcijańskie. W naszej analizie abstrahujemy jednak całkowicie od tych rozróżnień. Całej arystokracji przypisuje cechy charyzmatyczne H. Mitteis, *Formen der Adels herrschaft im Mittelalter*, w: *Die Rechtsidee in der Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, Weimar 1957, s. 641, 644.

⁴⁶ Ostatnio problemom tym wiele uwagi poświęcił F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung*, München—Wien 1965, s. 493 n.; tenże, *Heiligenkult und Adels herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie*, *Historische Zeitschrift* 204 (1967), passim; por. też H. Mitteis, o. c., s. 647; F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965.

autorów źródeł świętości danej osoby z przynależnością do wspaniałego rodu jednoznacznie wskazuje, iż wyjątkową, jeśli nie wyłączną, predyspozycją, by zostać świętym, był opatrzony *genere nobilis*⁴⁷.

Pojawia się w ten sposób nowy problem: czy cechy, którymi charakteryzował się *sanctus*, były właściwe tylko poszczególnym jednostkom wywodzącym się z arystokracji, czy też należały do treści pojęcia *nobilis*? Otóż istnieją przesłanki przemawiające za drugim rozwiązaniem, zalety bowiem i odpowiadające im zachowania przypisywane świętym w sposób ludzcy podobne są do owych, znanych nam z charakterystyk arystokratów. W żywotach więc nie tylko pisze się o duchowych cnotach, ale także podkreśla się potęgę świętego, jego znaczenie polityczne, koneksje i najzupełniej ziemską działalność. Że był to element absolutnie niezbędny, świadczą o tym dwa żywoty św. Gotarda, a zwłaszcza pierwszy z nich, w którym główny nacisk położony jest na tego właśnie typu sprawy, czego celem niewątpliwie jest wykazanie, iż biskup ten, mimo pochodzenia z nieszlachetnego rodu, godzien okazuje się zasiadać wobec Chrystusa wśród świętych kapłanów. Niezwykle ważnym elementem ponadto jest szczodrość, która, podobnie jak u nobila, nie tylko dawała świadectwo posiadanych cnót, ale również posiadanie ich powodowała⁴⁸. Udzielanie jałmużny czasem zdaje się być zasadniczą czynnością świętego. Podkreśla się również często jego mądrość, wiedzę i przezorność.

Jeśli przypomnimy sobie z kolei, że arystokrata był zazwyczaj pobożny i świętobliwy, to okaże się, iż brak jest zaiste cech w sposób jednoznaczny odróżniających go od człowieka określanego jako *sanctus*, co może być potwierdzone przez analizę treści słowa *virtus*. Wyraz ten występuje w dwóch, zapewne bardzo do siebie zbliżonych znaczeniach: po pierwsze oznacza zaletę w naszym sensie (np. *virtutes animi et corporis*), po drugie, nie sprowadzalną do nich cechę, która, jeśli nawet nie była identyfikowana z potęgą, przez moc była manifestowana⁴⁹. Potęga ta była wszakże natury transcendentnej i była właściwa Bogu i świętym. Tak ci, jak i Chrystus, dają świadectwo o swej *virtus*, czyniąc cuda⁵⁰.

Ale *virtus* była charakterystyczna nie tylko dla Boga i dla świętych, posiadali ją także, pojętą w drugim sensie i nobilowie. I wówczas da się ją pojąć jako moc o cechach transcendentnych: po zwycięstwie Sasów nad Turyngami ci pierwsi według Widukinda *laudibus ducem in caelum attollunt, divinum ei animum inesse caelestemque virtutem acclamantes, qui sua constantia tantam eos egerit perficere victoriam*⁵¹. W tym wypadku manifestacją posiadania *virtus* jest nie cud, lecz zbrojne zwycięstwo.

Czynienie cudów nie było jednak bynajmniej czymś, co odróżniało w sposób nawet przybliżony świętego od arystokraty, gdyż nie we wszystkich żywotach jest mowa o tej zdolności; można nawet zaryzykować twierdzenie, iż w X w. do wyjątków jedynie należy o nich wspominać⁵². Ten motyw pojawia się dopiero w następnym stuleciu i ze szczególną mocą jest podkreślany przy charakterystykach osób nie reprezentujących arystokratycznego ideału świętości: tak ma się rzecz ze św. Gotardem, człowiekiem niskiego urodzenia i ze św. Haimeradem, będącym absolutnym zaprzeczeniem tego ideału⁵³. Widocznie był to jedyny sposób, zwłaszcza w tym drugim wypadku, wykazania, że ludzie ci posiadali tak niezbędną *virtus*. W odniesieniu do nobilów cecha ta prawdopodobnie objawiała się za pomocą urodzenia i potęgi ziemskiej. Ale ta była charakterystyczna, w każdym razie w teorii, dla każdego człowieka dobrze urodzonego. Na poparcie naszych wywodów przytoczmy fragment z cytowanego już wstępu

⁴⁷ Teza ta, przez wielu autorów mniej lub bardziej milcząco zakładana, wymaga skrupulatnej weryfikacji. Por. też A. Vauchez, *Pauvreté et Sainteté au XI^e siècle d'après la „Vita de Saint Heimerad“*, *Recherches sur les pauvres et la pauvreté au Moyen Âge* 7 (1968–1969), s. 4. Nie dotarliśmy do dwóch ważnych prac: K. Hauck, *Geblütsheligkeit*, w: *Liber Floridus – Festschrift P. Lehmann, St. Ottilien* 1951; K. Bosl, *Der „Adelsheilige“ – Idealtypus und Wirklichkeit. Gesellschaft und Kultur im merowingischen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts*, w: *Speculum historiae – Festschrift J. Spörl, Freiburg – München – Alberg* 1965, s. 167–187.

⁴⁸ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi, ed. J. Karwasińska, MPH s. n. IV/2, Warszawa 1969, *redactio longior* cap. 11, *redactio brevior* cap. 11.

⁴⁹ H. Beumann, o. c., s. 126, 136.

⁵⁰ Np. *Hrotsvithae Dionysius*, v. 245 (ed. c., s. 105).

⁵¹ *Widukind lib. I cap. 12*.

⁵² Na fakt ten zwracają uwagę L. Zoepf, *Das Heiligenleben in 10. Jahrhundert*, Leipzig 1908, s. 181 n.; R. Bossard, *Über die Entwicklung der Personendarstellung in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Diss. Zürich 1944, s. 93 n. Podajemy za: H. Kellerem, „*Adelsheiliger*“ und *Pauper Christi* in *Ekkeberts Vita sancti Haimeradi*, w: *Adel und Kirche*, s. 315.

⁵³ Por. H. Keller, l. c.



do Drugiego żywota św. Gotarda. Otóż polemizując z tymi, którzy radzi byliby dla chwały biskupa ukryć jego niskie pochodzenie, autor stwierdza: — — *certe nemo nobilis videtur nisi quem virtus nobilitare probatur, cum scriptum sit: „Ubi spiritus Domini, ibi libertas”. Et propheta dicit: „Dominus pauperem facit et ditat, suscitatur de pulvere egenum, et de stercore erigit pauperem, ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat”. Quod in illo veraciter impletum esse, tota sancta aeclesia teste describimus, quia eum per vias rectas a Domino deductum, et in conspectu regum magnificatum cum principibus gloriose consedissemus, et inter principes sapientiam locutum esse, et solium gloriae feliciter tenuisse vidimus. Unde et a nullo fidelium dubitatur, quod modo in sanctorum ordine sacerdotum coram Christo procul dubio laetatur^{53a}. W ustępie tym znajdują potwierdzenie poszczególne nasze hipotezy, a więc przede wszystkim to, iż podstawową własnością desygnatu nazwy *nobilis* jest *virtus*, przy czym we właściwości tej wolno widzieć jakości charyzmatyczne ponieważ omawiana cecha jest tu całkowicie równoważna ze *spiritus Domini*. Tekst ten zdaje się również świadczyć o tym, że łaska boża objawiła się przez zasiadanie między książętami oraz, choć to nie jest zupełnie bezpośrednio powiedziane, że zasadniczą manifestacją świętości Gotarda była jego potęga, władza i mądrość. Ponadto zwraca uwagę równoważność wyrażen *nobilis* i *sanctus*; dowodem na to, że biskup posiadał cechę *virtus*, jest jego potęga ziemską, ta więc wydaje się być znakiem zarówno świętości, jak i szlachetności. O tym zaś, że szlachetność, a więc i własności charyzmatyczne, wiązano, wbrew opinii Wolfhera, ze znakomitym urodzeniem, świadczy polemiczny charakter zamieszczonych wywodów.*

W świetle powyższych dociekań okazuje się, że różnica między pojęciami *nobilis* a *sanctus* jest trudna do uchwycenia i że to drugie być może określa pewną część arystokracji najwyższej pod jakimiś względami cenioną⁵⁴. Jedna natomiast rzecz jest szczególnie wysoce prawdopodobna — poszukiwana różnica miała raczej naturę stopnia, nie zaś istoty. Nie zmieni naszego poglądu i przypomnienie magicznej roli relikwii świętych, ponieważ pomoc z tamtego świata zapewniały nie tylko one, ale także zmarli członkowie danego rodu⁵⁵, których szczątki również z całą pieczołowitością grzebano w rodowych kościołach i klasztorach. Nie różniły się też zasięgiem działania owe szczątki od relikwii: jak Hathumoda i jej rodzeństwo spoza grobu wspomagają tylko Ludolfingów, tak też im jedynie udzielali pomocy święci Anasty i Innocenty, których pozostałości zostały sprowadzone do Gandersheim przez Ludolfa.

Wobec tego wolno w formie hipotezy przyjąć, iż cała arystokracja posiadała cechy charyzmatyczne i że dar, który wyszedł z ręki nobila, przynosił wartości transcendentne. Magiczne znaczenie dla ofiarodawcy posiadało atoli to, komu udzielił daru: jak z wyżej cytowanych tekstów wynikało, istniały trzy niejako grupy, którym udzielało się jałmużn w celu pozyskania zdobyczy magicznych — oprócz omawianych do tej pory pauperów należeli do nich ludzie określani jako wdowy, sieroty i podróżni, a przede wszystkim należał tu Kościół, przy czym szczególną wagę przypisywano, w każdym razie w X w., dotowaniu własnych klasztorów. Ideologiczne znaczenie tych ostatnich wyrażało się również tym, iż członkowie rodu właściciela modlili się nad grobami przodków i relikwiami świętych. Między posiadaniem relikwii i tymi grobami a darem istniała silna więź — obdarowanie własnego klasztoru było przekazaniem części bogactwa Bogu, ale przekazanie to odbywało się za pośrednictwem szczątków świętych i być może przodków⁵⁶. I tu chyba leży istota instytucji „Eigenkloster”: podstawowy kontakt z siłami transcendentnymi odbywał się za pomocą daru, tak materialnego, jak i rytuału, kontakt ten jednak

^{53a} MGH SS XI, s. 197–198

⁵⁴ To, że świętość nie była cechą indywidualną, zdaje się świadczyć również wspomniany w przyp. 13 fragment Gesta Ottonis; predykatem *beatus* poetka określa ród jako taki, a *sancti* byli w ogóle przodkowie Edyty. Nie można jednak cechy pojęcia *sanctus* upatrywać jedynie w pojęciu desygnującym ród królewski, z wyłączeniem arystokracji. Przede wszystkim trudno jest bowiem, w warunkach istnienia rodów horyzontalnych, stwierdzić, kto z arystokratów należał do tego rodu, kto zaś nie, co więcej, w jego skład wchodzić mogła jeśli nie cała arystokracja, to znaczna jej część; por. np. G. Duby, *La noblesse dans la France médiévale. Une enquête à poursuivre*, *Revue Historique* 226 (1961), zwłaszcza s. 4 n. Jeśli zaś da się stwierdzić szczególnie wyakcentowanie u władcy i jego najbliższej rodziny omawianych cech, to zapewne dlatego, że oni byli *nobilissimi*.

⁵⁵ Agii Obitus Hathumodae, v. 493–496 (s. 185): *Tu [Hathumoda] iam fata patris, fratrum simul atque sororum | Isthinc nosse vales, inde iuvare potes; | Nos etsi bona credamus de munere Christi, | Qualia sint, prorsum ambiguae cluimus*. Jeśli dobrze rozumieamy, pozostałe na tym świecie rodzeństwo tylko dlatego nie może wspomagać swej rodziny, że nie zna przyszłych losów. Natomiast w przyszłości, tzn. po śmierci, będzie znała, więc i pomagać będzie mogło — *tu iam* implikuje, że „my jeszcze nie”. Z szerszego zresztą kontekstu wynika, iż rodzeństwo zazdrości swej siostrze tego, że już zmarła; można więc uznać, że powyższy fragment zawiera jeden z powodów tej zazdrości.

⁵⁶ Agii Obitus Hathumodae, v. 548 n.

musiał mieć pośrednika w postaci prochów świętych, ewentualnie przodków, najłatwiej się przeto dokonywał przez założenie własnej fundacji w miejscu spoczywania wspomnianych szczątków⁵⁷. Ważny też jest w omawianej instytucji czynnik rodowości: zachowania te wzmacniały potęgę całego rodu i dokonywane musiały być wyłącznie przez jego członków⁵⁸.

Rekapituluując powyższe spostrzeżenia można stwierdzić, iż w świadomości społeczeństwa saskiego omawianej epoki, a w każdym razie w świadomości jego grupy rządzącej istniały dwie podstawowe kategorie społeczne — reprezentanta jednej z nich w źródłach łacińskich nazywano *nobilis*, drugiej zaś *pauper*. Pierwszy posiadał bogactwo, potęgę polityczną i wszystkie zalety osobiste, spośród których najważniejszymi były właściwości charyzmatyczne. Reprezentant drugiej z kolei kategorii był pozbawiony wszystkich tych przymiotów. Wydaje się, że podstawową różnicę między arystokratą a pauperem widziano w braku u tego drugiego swoiście pojętego bogactwa i w przyjmowaniu, a nie udzielaniu przezeń darów bezwrotnych. Społeczna reglamentacja rozdawania darów nie wynikała jednak lub nie tylko wynikała z posiadania lub braku posiadania bogactwa w czysto materialnym jego sensie; była ona rezultatem jego własności transcendentnych, których istnienie uzależnione było od właściwości charyzmatycznych posiadacza. Dlatego też wartości dóbr materialnych i wartości daru nie można mierzyć jedynie jego materialną konsystencją. Ponieważ cechy charyzmatyczne danej osoby wywodziły się z jej szlacheckiego pochodzenia, jej dobra miały szczególną wartość, urodzenie więc było podstawowym kryterium wskazującym na to, kto udzielał darów bezwrotnych⁵⁹. Określało ono też tych, którzy je przyjmowali; dla nich, prócz materialnych, przenosiły one także wartości transcendentne. Wszakże właściwości charyzmatyczne danej osoby zależały również od szczodrości, niejako wzmacniała ona charyzmat odziedziczony. Szlacheckie urodzenie, wskazywało, jeśli tak można się wyrazić, poziom arystokratyczności; przekroczyć go dawało się za pomocą pewnych zachowań, głównie rozdawnictwa darów.

Podsumowując rezultaty dotychczasowych rozważań, zaznaczymy, że istniały różne stopnie szlachečnosti — obok *nobiles* istnieli także *nobilissimi*⁶⁰. Jest także bardzo możliwe, że pojęcie *pauper* nie pokrywało się całkowicie z *ignobilis* i było od niego węższe, a oznaczało najniższą cenioną warstwę ludności. Wypada się również zastrzec, że powyższe wnioski dotyczą nie tyle rzeczywistości społecznej, ile elementów świadomości grupy rządzącej, będących wynikiem artykulacji tej rzeczywistości. Oczywiście świadomość jest zawsze odbiciem w jakimś stopniu istniejącego poza nią stanu rzeczy i sama nań wpływa, tym niemniej są to dwie rzeczy zupełnie różne.

Na uwagę zasługuje nie tylko to, że ludziom pochodzącym ze szlacheckiego rodu przypisywano wartości, ale i to, że jedynie tym osobom je przypisywano i że przypisywano je wszystkie zarazem, nie opatrząc ich przy tym żadnymi ujemnymi cechami. Na tej podstawie wnioskować można — a hipotezę tę traktujemy tylko jako propozycję badawczą — o istnieniu właściwego rozpatrywanemu społeczeństwu sposobu wartościowania, który nazwijmy kumulatywnym, a który charakteryzował się tendencją do nierozróżniania wartości moralnych i pragmatycznych oraz do traktowania danego człowieka (rzeczy?) jako mającego wszystkie cechy dysjunktywnie, albo dobre albo złe. Za prawdziwością tego sądu przemawia także wyżej stwierdzona przyczynowa zależność między występowaniem poszczególnych wartości. Wspomniany typ dokonywania ocen oraz uznawanie przymiotów ludzkich za dziedziczne wydają się być tymi elementami świadomości społecznej, które obok innych determinantów określały strukturę społeczną w ogóle, a polityczną w szczególności, odgrywając zwłaszcza rolę czynników hamujących mobilność w łonie grupy rządzącej. Implikowały one bowiem istnienie wzorców postępowania wyróżniających osoby szlacheckie urodzone. Aby więc opisać i wyjaśnić polityczny stan rzeczy społeczeństwa saskiego, operować trzeba pojęciem takiej kategorii społecznej, która charakteryzuje się nas-

⁵⁷ Historycy zwykli podkreślać ideologiczne znaczenie posiadania własnych klasztorów z grobami świętych i przodków; por. F. Prinz, *Frühes Mönchtum*, s. 502. Cóż to jednak znaczyło posiadać relikwie? A może posiadać je to przede wszystkim składać im dary, między innymi w formie fundowania i utrzymywania klasztoru?

⁵⁸ Por. choćby przyp. 33 i 34.

⁵⁹ А. Я. Гуревич, о. с., s. 72 n. Na podstawie wczesnośredniowiecznego materiału skandynawskiego autor ten stwierdza, że wartość bogactwa zależała od cech tego, kto był jego posiadaczem, a dar przynosił szczęście. Akceptując to stanowisko, formułujemy jednocześnie sąd, iż owe cechy były dziedziczne.

⁶⁰ K. Leyser, *The German aristocracy from the ninth to the early twelfth century. A historical and cultural sketch, Past and Present* 41 (1968), s. 28 n.

tępującymi cechami: w systemie norm danego społeczeństwa istnieją zasady postępowania preferujące jej członków spośród wszystkich innych ludzi; to wyróżnienie jest dziedziczne i wynika zasadniczo ze szlacheckiego pochodzenia należących do niej osób. Kategorię tę nazwijmy arystokracją. Zauważmy, że pojęcie to jest szersze od pojęcia arystokracji stosowanego zwykle przez historyków. O ile bowiem zazwyczaj kładzie się nacisk na istnienie wyróżniających ją norm prawnych⁶¹, o tyle my mamy na myśli normy postępowania w ogóle. Albowiem czynnościami ludzkimi kierują nie jedynie te pierwsze, ale w o wiele większym stopniu normy moralne, pragmatyczne i estetyczne, czasem mające swe odpowiedniki w kodeksach, lecz nie zawsze i nie najczęściej. Dlatego też kwestię odrębnego i dziedzicznego statusu prawnego arystokracji, do czego niektórzy historycy zwykli przypisywać zasadnicze znaczenie, my uważamy za jeden tylko i nie za najważniejszy aspekt o wiele szerszego zagadnienia.

5. W dotychczasowej analizie problem potraktowaliśmy w sposób statyczny. Aby go ująć bardziej dynamicznie, postaramy się pokrótce wysledzić nowe zjawiska, jakie pojawiły się w ciągu XI w. Badając przemiany zachodzące w świadomości społecznej, będziemy koncentrowali uwagę na przeobrażeniach świata wartości. Prześledzenia tych ostatnich należy dokonać z dwojakiego punktu widzenia: po pierwsze trzeba skonstatować, czy dane wartości przypisywane są tym samym czy też innym kategoriom społecznym, po drugie zaś wypada stwierdzić, czy w określonych przedziałach czasowych pojawiły się nowe wartości.

Zaczątki przewartościowań w pierwszym z wymienionych znaczeń można dojrzeć już na przełomie X/XI w. Otóż Thietmar z dużą systematycznością nie poprzestaje na predykcji *nobilis*, lecz rozwija go w sformułowanie *nobilis genere et moribus* i jemu ekwiwalentne, co może świadczyć o tym, iż w świadomości kronikarza istniały dwa różne pojęcia szlacheckiego rodem i szlacheckiego obyczajami, przy czym zależność między nimi nie wydawała mu się absolutna. I rzeczywiście dopuszczał on, że w wyjątkowych wypadkach parweniusz mógł się charakteryzować wielkimi cnotami, co widać z pozytywnej oceny, jaką opatrzył pochodzącego z niskiego rodu arcybiskupa Willigisa. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że sprawę tego dostojnika kościelnego traktował jako zupełnie wyjątkową: jego awans społeczny Thietmar uzasadnia opisem cudownych zdarzeń, które miały miejsce w chwili narodzin przyszłego arcybiskupa⁶². Tak więc u omawianego autora istniało jeszcze mocne przekonanie o zależności przymiotów ducha i ciała od urodzenia ze szlacheckich rodziców, choć przy ocenie niektórych wypadków nie stosował się do tej teorii. Całkowicie natomiast zerwał z nią Wipo⁶³, a przede wszystkim Wolfher. Ten ostatni pisał oba żywoty św. Gotarda niemal na zasadzie antytezy — gdzie tylko mógł, przeciwstawiał dobrego Gotarda złym nobilem. Dawne jednak wartości pozostały nienaruszone, tyle tylko, że zaczęto przypisywać je innym ludziom, niekoniecznie arystokratom⁶⁴.

Ale w ciągu XI w. dostrzec można proces równoległy do wyżej zaznaczonego, a polegający na zmianie systemu wartości. Przede wszystkim bogactwo przestało być, jeśli nie w świadomości szerszych kręgów społecznych, to na pewno jednostek, najwyższym dobrem moralnym⁶⁵. Znaczenie szczodrości nie zostało co prawda zmniejszone, ale sens jej uległ przemianie: po pierwsze więc zaczęto kłaść nacisk na wspomaganie tych najbardziej tego potrzebujących, z niechęcią spotykało się rozdawanie dóbr komukolwiek. Po drugie wartość moralną widziano nie tyle w tym, jak wielką była jałmużna, ile w samej

⁶¹ M. in. M. Bloch pojmował arystokrację jako grupę ludzką posiadającą odrębny i wyróżniający ją w społeczeństwie dziedziczny status prawny; por. np. *Sur le passé de la noblesse française: quelques jalons de recherches*, *Annales d'histoire économique et sociale* (1936), s. 366; podobnie R. Boutruche, *Un livre de combat: Noblesse, chevalerie, lignages* par Léo Verriest, *Revue Historique* 225 (1961), s. 74.

⁶² Thietmar lib. III cap. 5 [3].

⁶³ Wiponis *Gesta Konradi*, Prologus: *Ut enim virtus plerosque vulgares nobilitat, sic nobilitas sine virtutibus nobiles degenerat*.

⁶⁴ Nie ma dlatego racji H. Keller, o. c., s. 313, pisząc, że jako opat i biskup należał Godehard całkowicie do świata świętych — arystokratów. Nie należał, bo był parweniuszem, a traktowanie szlacheckiego urodzenia jako zasadniczej predyspozycji do świętości, jeśli nie po prostu jako świętości, było cechą najbardziej dla tego świata charakterystyczną.

⁶⁵ S. Adalberti *Vita altera*, redactio longior, cap. 11: *Delicias egre fert, diuitias non uult. Aurum computat pro nullo, argentum pro luto, et quacunque humana vanitas usque ad mortem amplectitur et amat, alta mente despexit. — Noluit regnum dare diuitiis*. Por. E. Werner, *Pauperes Christi. Studien zur sozial- und religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig 1955, s. 19 n. i passim; T. Manteuffel, *Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*, Warszawa 1963, s. 10 n.; A. Gieysztor, *Dobrowolne ubóstwo*, s. 35 i passim.

chęci dopomożenia potrzebującym⁶⁶. Najważniejsza przeto stawała się intencja⁶⁷. Podobnie przestaje się z punktu widzenia etyki cenić honory i potęgę ziemską — św. Wojciech z silną niechęcią powracał do swych obowiązków biskupa praskiego, a Bruno z Kwerfurtu z wielką aprobatą pisał o wspomnianym świętym, że tenże *zapomina, iż jest biskupem, uczyniony nieznacznym pośród braci*⁶⁸. Również przestano mądrość i wykształcenie oceniać z perspektywy moralności.

Opisane przemiany musiały wpłynąć na wzrost prestiżu pauperów. Ponieważ teraz bogactwo, potęga ziemską oraz zalety umysłu i ciała przestawały być wartością etyczną i wręcz przeciwnie, za stan pożądany uważano ich brak, a nagrodę niebieską można było uzyskać ofiarowując spragnionemu kielich zimnej wody, zaczęto ludzi wywodzących się z najniższych szczebli stratyfikacji społecznej uważać za szczególnie bliskich Bogu: życzenie, by założono kaplicę w Herford, Panna Maria przekazała nie żadnej z tamtejszych mniszek, lecz właśnie pauperowi⁶⁹. Przypisywano im cechy charyzmatyczne: Wolfher w Drugim żywocie św. Gotarda opisuje wiele cudów dokonanych przez tegoż biskupa, z których jeden tylko nie dotyczył człowieka określanego jako *pauper*. W tym wypadku uzdrowił osobę, jak można z kontekstu wywnioskować, wysoko postawioną, ofiarowując jej kwiaty, które przyniósł *pauper*⁷⁰. A więc sytuacja zmieniła się radykalnie — teraz ludzie niskiego pochodzenia udzielają darów nobilem, darów, które przenoszą wartości transcendentne. Najdobitniej o zachodzących przemianach w świecie wartości świadczy postać św. Haimera, człowieka, który był absolutnym zaprzeczeniem dotychczasowego ideału świętości: urodził się jako niewolny, był biedny, nie tylko nie reprezentował zupełnie potęgi ziemskiej, ale stale doznawał upokorzeń, brak mu było jakichkolwiek aspiracji intelektualnych. Przy tym wszystkim zgromadził za życia grupkę uczniów, a po śmierci otoczony został jeszcze w XI w. kultem⁷¹.

Jednocześnie zmieniły się wzorce zachowań arystokratów. O ile dotychczas ideałem postępowania było zdobywanie ziemskiej sławy⁷², o tyle teraz poczęto kłaść nacisk na *humilitas* — na stan pokory, na ubóstwo duchowe, wyrażające się między innymi miłością do maluczkich. Pojawia się również dążenie do ubóstwa dobrowolnego. Napotykać więc na pierwsze ślady ruchu eremickiego arystokratów, a mamy tu przede wszystkim na myśli św. Guntera.

Opisane przemiany w świecie wartości niewątpliwie miały swe przyczyny we wzroście mobilności społecznej i zanikaniu opisanego sposobu wartościowania⁷³. Awans jednostek wywodzący się z niższych kręgów społecznych dowodził, że pochodzenie ze szlacheckiego rodu nie implikuje posiadania szczególnie wartościowych cech — nie przypadkiem o załamywaniu się ideału arystokratycznego dowiadujemy się z tekstów odnoszących się do parweniuszy, którzy zrobili karierę. Rozpad owego sposobu wartościowania z kolei sprawił, iż z większym szacunkiem odnoszono się do warstw niższych, i umożliwił powstanie ideału dobrowolnego ubóstwa oraz pojawienie się ruchu eremickiego. Między obu tymi przyczynami istniał związek, ale prawdopodobnie drugiej z nich nie da się całkowicie wyprowadzić z pierwszej; w celu pełnego jej wyjaśnienia trzeba przystąpić do badania świadomości omawianego społeczeństwa, ujętej

⁶⁶ Instruktywny tu jest tekst pochodzący z Bawarii: Othloni Liber Visionum, Migne PL t. 146, 1884, kol. 341 A: *Dominus atque Salvator noster, plurimi perfectionis rudimenta ad perfectionem tendentibus proferens docuit etiam inter haec tardiores quoslibet et pauperiores in utroque homine non prorsus ob hoc salutem suam desperare, si summam virtutum nequirent apprehendere, dicens: „Quicumque dederit calicem aquae frigidae in nomine meo, non perdet mercedem suam”. Quae profecto verba, non solum iuxta litteram, sed etiam spiritaliter intelligenda esse arbitror, credens scilicet quia, sicut is qui ob paupertatis suae quantitatem portionem minimam eleemosynae, id est calicem aquae frigidae indigenti largitur, mercedem consequetur, ita etiam ille qui nullis scientiae competentis opibus suffultus, sed quasi fragmenta vel micras ex peritorum mensa prolapsas, undecunque colligens, aliqua aedificationis verba protulerit, mercedem aliquam mereatur.* Warto tu jednak zauważyć, że choć Othloh doceniał już moralną wartość jałmużn bez względu na ich wielkość, to jednak jeszcze uważał, że ich bogactwo niezbędne jest do osiągnięcia pełni cnót (*summam virtutum*).

⁶⁷ Adam lib. III cap. 2.

⁶⁸ S. Adalberti Vita altera, redactio longior, cap. 14 (MPH s. n. IV, s. 16): *Obliviscitur se episcopum, factus paruulus in medio fratrum.*

⁶⁹ Fundatio oratorii s. Mariae ad Crucem iuxta Hervordiam, ed. O. Holder-Egger, MGH SS XV/2, Hannoverae 1888, s. 1053 n.

⁷⁰ Por. przyp. 44.

⁷¹ O Haimeradzie i o przemianach świata wartości pisał ostatnio H. Keller, o. c. Por. też A. Vauchez, o. c.

⁷² Vita s. Emmerami, Migne PL t. 141, cap. 1.

⁷³ Por. też O. F. de Batalgia, *The nobility in the European Middle Ages, Comparative Studies in Society and History* 5 (1962), s. 65

w sposób o wiele bardziej kompleksowy, niż my to byliśmy w stanie uczynić⁷⁴. Zapewne nie bez wpływu na przemiany w świadomości były też kontakty z krajami, gdzie proces historyczny pod omawianym względem był bardziej posunięty, a wskaźmy tu choćby na fakt obracania się jednostek z saskiej elity umysłowej w kręgu ludzi z otoczenia św. Romualda, w kręgu, dla którego ideałem stał się św. Aleksy.

Zachodzących w XI w. przemian świadomości społecznej nie należy jednak ujmować jako zastąpienia dawnych wartości nowymi; te pierwsze bowiem istniały w dalszym ciągu. Badane przeobrażenia zasadały się raczej na dodaniu nowych elementów do dawnych, co wiązać się mogło bądź to ze zmniejszeniem się homogeniczności świadomości społecznej, a więc z pojawieniem się kręgów posiadających różne wartości, bądź to, i chyba przede wszystkim, z powstaniem dysonansów, sytuacji, w których trzeba było w rozpatrywanych sprawach dokonywać wyboru.

Das Selbstbewußtsein der sächsischen Herrscherschicht im X. und XI. Jahrhundert

‘Nobilis, dives, pauper’: Versuch einer semantischen Analyse

Der vorliegenden Studie wurde das Ziel gesetzt, einige Komponente des gesellschaftlichen Bewußtseins (des Wissens und des Wertsystems) in der sächsischen Regierungsgruppe vom X. bis zum XI. Jahrhundert zu erkennen. Diese Elemente bestimmten Tätigkeiten, die in der politischen Lage der untersuchten frühfeudalen Gesellschaft am deutlichsten zum Ausdruck kamen, also vor allem im Charakter und in der Stärke der Mobilität, die in der herrschenden Schicht vorkamen, und in der Stärke ihrer Macht. Bei der Realisierung dieses Vorhabens stützte sich der Autor auf die lateinischen, hauptsächlich erzählende Geschichtsquellen, die im X. und im XI. Jahrhundert in Sachsen entstanden sind. Die grundsätzliche, hier angewandte Methode ist die semantische Analyse einiger die gesellschaftliche Schichtung betreffenden Begriffe, von denen *nobilis* der wichtigste zu sein scheint. Die Untersuchung des Inhalts seiner semantischen Opposition kann hier behilflich sein; nach dem Autor ist das das Wort *pauper*. Es ist nämlich der einzige oft in den Geschichtsquellen vorkommende Begriff, der eine aus den niedrigen gesellschaftlichen Schichten stammende Person betrifft.

Das Wort *pauper* erscheint in den Geschichtsquellen in einigen Oppositionen (*pauper — nobilis, pauper — sanctus, pauper — principes et coequales*) in der überwältigenden Mehrheit der Fälle jedoch tritt es im Gegensatz zu *dives* auf. Das Oppositions-Paar *pauper — potens* kommt in dem sächsischen Quellenmaterial nicht vor. Auf Grund dieser Oppositionen, als auch auf Grund anderer Erwähnungen in den Geschichtsquellen, zieht der Autor die Schlußfolgerung, daß die Bezeichnung *pauper* immer der gleichen Sammlung von Designaten entspricht und stellt gleichzeitig fest, daß sie unabhängig von der Opposition, in der sie sich befindet, Auskunft darüber gibt, daß für ihre Designaten das Fehlen der militärischen Macht, der transzendenten Eigenschaften, des Wissens und der Klugheit und positiver Charakterzüge charakteristisch sind. Die hauptsächlichste Eigenschaft, des durch diese untersuchte Bezeichnung designierten Menschen, war seine Entgegennahme von Almosen. Nicht nur der Vermögenszustand der gegebenen Person, die diese Almosen empfing, sondern viel mehr ihre Abstammung wies auf diese Tatsache hin — denn die Abstammung aus einer nicht edlen Gesellschaftsschicht bildete das nächste grundsätzliche Merkmal eines Menschen, der mit dem Wort *pauper* bezeichnet wird. Die Abstammung allein zeichnete den Edlen zum Spender von nicht zurückgebenden Gaben aus. Mit diesem Verhalten waren alle anderen Merkmale der Edlen und als *nobilis* bezeichneten Personen verbunden; zu den Merkmalen gehörten also die politische Macht, Klugheit und Wissen, Frömmigkeit, Gütigkeit, Schönheit und körperliche Kraft und vor allem Reichtum und charismatische Eigenschaften. Die Bezeichnung *dives* deckte sich in ihrem Bedeutungsbereich mit der Bezeichnung *nobilis*. Der Begriff, auf den sich der erste bezieht, hatte zwei Komponente in sich und zwar Reichtum und Freigebigkeit. Während sie heute für uns zwei völlig entgegengesetzte Begriffe darstellen, waren sie für die Sachsen im X. und im XI. Jahrhundert ein einheitlicher nichttrenbarer Begriff. Das Bestehen derartigen charak-

⁷⁴ Por. A. Gieysztor, *Dobrowolne ubóstwo*, s. 33 i n.; M. Mollat, *Le problème de la pauvreté au XII siècle*, Cahiers de Fanjeaux 2 (1967), passim.

teristischen Begriffs ging aus der Überzeugung von dem gegenseitigen Kausalzusammenhang zwischen dem Besitz an materialien Gütern und Almosen hervor, und daraus daß beiden Fakten der gleiche moralische Wert beigemessen wurde.

Die Tatsache, daß die Almosenspenden neben dem Reichtum das Hauptunterscheidungsmerkmal eines *nobilis* von einem *pauper* war, veranlasst zu einer genaueren Analyse des geschilderten Verhaltens. Im Endergebnis erweist sich, daß der Spender durch die nicht zurück zu gebenden Gaben, an politischer Macht, Reichtum und Seelenheil gewann, in dem Falle wenn seine Abnehmer die *pauperes*, Witwen, Waisen und die Kirche waren. Für *pauper* bedeutete die Gabe mehr als nur materiellen Gewinn, denn sie brachte mit sich auch transzendente Werte. Die waren jedoch mehr von den charismatischen Eigenschaften des Spenders als von der Spende selbst abhängig. Da diese Eigenschaften erblich waren, war nicht der Reichtum oder nicht nur er allein, sondern die Abstammung war das Kriterium der gesellschaftlichen Ordnung und des entsprechenden Verhaltens.

Da in den beiden festgestellten Fällen die transzendenten Werte von Personen die als heilig galten (wie Mathilde und Godehard) in Gaben übertragen wurden, wird die Untersuchung der Beziehungen zwischen den beiden Begriffen *nobilis* und *sanctus* notwendig. Diese Analyse hat gezeigt, daß die Designaten des zweiten Begriffs in der Tat auch Designaten des ersten waren, also daß die einzige Veranlassung dazu, heilig gesprochen zu werden, derjenige besaß, der adliger Abstammung war. Außerdem hat sich erwiesen, daß der Unterschied zwischen den beiden Begriffen sehr schwer zu erfassen ist und daß der zweite Begriff vielleicht ganz bestimmten Teil der Aristokratie bezeichnet, die unter einigen Gesichtspunkten am höchsten bewertet wurde. Auf jeden Fall war der gesuchte Unterschied eher eine Angelegenheit der Bewertung als das er das Wesen an sich betraf.

Die gewonnenen Ergebnisse können von dem Bestehen einer für die untersuchte Gesellschaft einzigartigen Art der Bewertung zeugen, die sich durch die Tendenz zur Nichtunterscheidung von moralischen und pragmatischen Werten charakterisierte und durch die Bewertung des gegebenen Menschen als denjenigen, der alle disjunktiven Merkmale d. h. alle schlechten oder alle guten in sich vereint. Die Ergebnisse dieser Untersuchung bilden darüber hinaus die Grundlage zur Formulierung der Definition für die Aristokratie; in dieser Definition betont der Autor das Bestehen nicht so sehr rechtlichen Normen, als vielmehr erblich moralischen, pragmatischen und ästhetischen Normen, die den edel Geborenen in Vordergrund stellen.

Abschließend zieht der Autor die im XI. Jahrhundert vorkommenden Veränderungen im Wertsystem in Betracht, die sich unter zwei Gesichtspunkten vollzogen haben: erstens verfolgt er wie die alten Werte den Emporkömmlingen zugeschrieben werden, zweitens stellt er fest, daß sich neue Werte gebildet haben, die im Widerspruch zu den alten stehen.

Übersetzt von Tilla Paziak