

HANNA KOWALSKA
Kraków

JAK MÓWIĆ O KULTURZE ŚREDNIOWIECZA

Dawniejsze czasy i wydarzenia są w tak małym stopniu zakończone i nieodwołalnie minione, że w każdej chwili możliwy jest bezpośredni dostęp do nich.

(H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów*)

Chcąc udzielić odpowiedzi na pytanie, jakie jest miejsce średniowiecza w kulturze Rosji, musimy skorzystać z doświadczenia, które zdobyli podczas tworzenia syntez historycy i teoretycy kultury. Borykali się oni z niemożnością pogodzenia systemowego myślenia historiozoficznego z dokładnością historiografa, który próbuje odtworzyć gęstą mapę faktów przeszłości. Przykłady wielkich syntez historii i kultury Feliksa Konecznego¹, Arnolda Toynbeeego² i Pitirima Sorokina³ dowodzą, że w jednej osobie historiozof pozostaje w konflikcie z historiografem. Problem ten uczynił wyjściowym w swoich badaniach Pitirim Sorokin. Jako historiozof zakładał on, inaczej niż Koneczny, istnienie głównej przesłanki integrującej elementy składowe każdej kultury. Wyłaniał ją analizując odpowiedzi udzielone na cztery podstawowe pytania: o naturę rzeczywistości, naturę potrzeb i celów oraz pytanie o poziom i sposób zaspokojenia potrzeb. Tą drogą badacz wyodrębnił dwa super-systemy spośród których jeden określa rzeczywistość jako „niematerialny wiecznotrwały byt, potrzeby i cele rozumie jako sprawy głównie duchowe, a ich pełna realizacja ma się odbywać na drodze wymuszonej na sobie mini-

¹ *Cywilizacja bizantyńska*, Londyn 1973.

² *A Study of History*, New York 1966, Oxford University Press.

³ *Society, Kultur and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*, New York 1962.

malizacji lub eliminacji większości potrzeb fizycznych”⁴. Drugi supersystem charakteryzuje się ograniczeniem rzeczywistości do skrajnego materializmu, rozumienia jej jako procesu, postępu, transformacji. Potrzeby i cele określone zostały tu jako fizyczne, a ich zaspokajanie odbywa się nie poprzez samoograniczanie, lecz modyfikację i eksploatację świata zewnętrznego⁵. Sorokin wyznaczył jeszcze jeden pośredni system „idealistyczny”, który łączył uduchowiony pierwszy system ideacyjny z materialistycznymi wartościami systemu sensatywnego. Charakteryzował się on syntezą idealistycznego racjonalizmu z empiryzmem i miał miejsce m.in. w kulturze Europy Zachodniej w wiekach XIII-XIV a jego manifestem było dzieło św. Tomasza z Akwinu.

Aprioryczność założeń, pozwalającą na wyłonienie supersystemów weryfikował badacz za pomocą dużego zespołu współpracowników analizując realia historyczne epok zdominowanych przez supersystemy. Brał przy tym pod uwagę nie jakieś jedno kryterium uznane za kulturotwórcze, co czynił na przykład Koneczny, lecz tzw. uporządkowane fragmenty kultury: język, religię, etykę, prawo, sztukę, filozofię, naukę, technologię, ekonomię i politykę. To pozwoliło na wyłonienie kilku typów kulturowych, istniejących w obrębie supersystemów, które powstały na skutek specyficznej zależności wymienionych tu czynników.

Generalnie zgadzając się z charakterystyką kultury ideacyjnej Pitirima Sorokina musimy zwrócić uwagę na komplikację, jaka towarzyszy wszelkim typologiom. Chodzi mianowicie o fakt, że zaliczone zostały do tego samego systemu kultury ideacyjnej – kultura grecka sprzed V wieku przed Chr. oraz kultura chrześcijańska od I do XII wieku. Widzimy zatem, że obiektywne kryteria, będące wyznacznikami typologii, ustaliły wspólny mianownik dla kultur powstałych w tak odmiennej przestrzeni metafizycznej. Problem ten podniósł Ernest Curtius⁶ w odniesieniu do jednej z dziedzin kultury, jaką jest literatura. Dostrzegając ścisły związek literatury z historią kultury, a krytycznie oceniając typologiczne zapędy historyków literatury, pozostających pod wpływem teoretyków i historyków sztuki, Curtius nie utożsamiał w żaden sposób kultury antycznej i nowożytnej. Zauważał swoisty rodzaj kontynuacji,

⁴ Zob. tamże, s. 320-321, 590-591, 633-634. Przytaczam za: C z. G y r k o, *Historiozofia na uwięzi historiografii. Casus: teoria systemów Pitirima A. Sorokina*, w: *Myśl systematyczna i historyczna w badaniach filozoficznych*, red. J. Bańka, Katowice 1995, s. 130.

⁵ Tamże.

⁶ *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przekł. A. Borowski, Kraków 1977, s. 23-25.

podkreślał jednak nową duchowość świata chrześcijańskiego. Owa kontynuacja przejawiała się dwojako: poprzez recepcję i transformację. Ta ostatnia miała – według uczonego – wiele odmian: zubożenie, zwyrodnienie, utratę żywotności, krytyczne gromadzenie, kopiowanie, naśladowanie wzorców formalnych. Zagadnienie to Curtius rozwija na kartach swojej książki w odniesieniu do łacińskiego średniowiecza. Bizantyniści czynią ten sam zabieg w odniesieniu do kultury bizantyjskiej.

Bez względu na to, czy mamy do czynienia z ciągłością procesu historii kultury, czy z jego „obokdziejową” typologią żaden z wielkich badaczy kultury nie zdobył się na wyodrębnienie kultury chrześcijańskiej jako jednostkowej i oryginalnej ze względu na typowe dla niej: metafizyczny cel oraz korzenie. Dlatego też porównuje się i genetycznie wywodzi kulturę średniowiecza z kultury antycznej. W wielkich syntezach nie spotkamy się z pojęciem kultury biblijnej, a więc kultury kształtowanej przez podporządkowanie się prawdzie Starego i Nowego Testamentu. Tym bardziej warte odnotowania są trzy głosy: Sergiusza Awierincewa, Hansa Ursa von Balthasara i Aleksandra Naimowa⁷.

Awierincew nie negując obecności tradycji greckiej retoryki w kulturze ruskiej, zapośredniczonej przez Bizancjum, konstytutywny pierwiastek dostrzega przede wszystkim w antropologii chrześcijańskiej. Chrześcijanin to człowiek obdarzony miłującym sercem, przejawiający rzewną litość, która ogarnia cały świat. Uosabia go przywrócony do łask marnotrawny syn, lub człowiek zapamiętałe i żarliwie pożądamy absolutnego ocalenia. Ten, kto może wszystko zyskać lub wszystko stracić, nie jest w stanie przystrajać się we wzniosłe gesty antycznej etyki, szlachetnej obojętności, czy pogardy – zauważa Awierincew. Jest raczej skąpcem strzegącym swego skarbu, pełnym strachu, nadziei, pokory i błagania o litość. Gdyby zachowywał wobec tej możliwej do osiągnięcia absolutnej wartości obojętność, musiałby być nierozumny albo mieć zatwardziałe serce. Z tych samych powodów – dodajmy – niemożliwa była także postawa prometejska i tytaniczna. Obiecana wieczność sankcjonowała zachowania prospołeczne, kenotyczną nadzieję wbrew zdrowemu rozsądkowi.

⁷ S. A w i e r i n c e w, *Na skrzyżowaniu tradycji*, przekł. wstęp, bibliografia D. Ulicka, Warszawa 1988, s. 112-132; H. U. v o n B a l t h a s a r, *Teologia dziejów*, przekł. J. Zycho-wicz, wstęp ks. A. Zuberbier, Kraków 1996; A. N a i m o w, *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*, Kraków 1983.

Innym bardzo ważnym aspektem antropologii chrześcijańskiej było przebóstwienie człowieka, a więc niebywale wywyższenie, któremu jednak towarzyszyło społeczne i fizyczne upokorzenie będące udziałem Chrystusa. Stan ten z punktu widzenia humanizmu antycznego byłby z jednej strony niezrozumiały, a z drugiej hańbiący.

Osią kultury średniowiecza było Zbawienie. Fakt ten wpłynął na ograniczone wykorzystywanie wzorców kultury antycznej. Potraktowano ją jako dawczynię gotowych form literackich, języka teologicznego, możliwych do przyjęcia rozwiązań polityczno-prawnych. Czerpanie z tradycji pogańskiej odbywało się na zasadzie asymilacji. To, co ważne, dotyczące ludzkiej istoty: Księgach Proroków, Psalmach. Kultura jako ludzka twórcza działalność nie mogła już swego głównego celu upatrywać wyłącznie w woli twórczej jednostki, lecz stała się owocem wspólnotowych dążeń do jednego, z góry wyznaczonego celu.

Hans Urs von Balthasar w *Teologii dziejów* uświadamia, że Chrystus stał się gwarantem związku pomiędzy historią a wiecznością. Dlatego kultura chrześcijańska, mocno osadzona w historii, skierowana była ku wieczności. Ten ideał zawarty jest zarówno w katedrach gotyckich, hymnografii i homiletyce bizantyjskiej, jak również w hagiografii i ikonografii ruskiej. Ta właściwość kultury chrześcijańskiego średniowiecza oparta była na modalności Objawienia: boskości i człowieczeństwie Chrystusa, Jego transcendentności i immanentności wobec historii. Charakterystyczną cechą tej kultury stanowiła pozaczasowość. Dlatego mamy do czynienia z jednolitym jej charakterem począwszy od IV aż do XIV wieku na terenach chrześcijańskich, a na Rusi, z pewnymi zastrzeżeniami, do końca XVII wieku.

Pozaczasowość nie oznacza w tym przypadku skoku ponad historią do królestwa wieczności, lecz pokorne, cierpliwe i pracowite ludzkie działanie przepełnione nadzieją, że ma ono swój udział w wieczności. Przykładem dla zachowań ludzkich w historii jest – jak pisze Balthasar – Chrystus pokornie poddający się woli Ojca. Naśladując Go człowiek nie powinien niczego antycypować, przyspieszać ani wyprzedzać. Jego powinnością jest wsłuchiwanie się w znaki czasu. Drugą wypływającą z tego cechą kultury chrześcijańskiej jest przedkładanie prawdy Bożej nad prawdę własną. „Człowiek ze swymi decyzjami [...] pozostaje w obrębie *praeparatio evangelica*”⁸. I choć Wciele-

⁸ V o n B a l t h a s a r, dz. cyt., s. 61.

nie otwierało perspektywę bezwarunkowej wolności, co znalazło swoje odzwierciedlenie w wyborze dróg kultury, to ujawniając swoje plany wobec stworzenia Bóg sprawił, że przekroczony został horyzont ludzkiej wyobraźni. Wpłynęło to początkowo na samoograniczenie twórcze. Później jednak spowodowało rozkwit ikonografii i literatury a także kultury mistycznej, będącej wyrazem twórczego potencjału ludzkiego wnętrza. Wszystko to czynione było w średniowieczu ze świadomością, że sens wszelkim ideom, żyjącym w obrębie kultury, jako zjawiska historycznego, nadawało życie Chrystusa. Ono było miarą dystansu pomiędzy tym, co zbliżało i tym, co oddalało od prawdy. Ludzkie czyny nabierały wartości wyłącznie we współpracy z łaską Bożą. Łaska zaś, jak zauważa Balthasar, jest wewnątrznie dziejowa i dziejotwórcza „nie dlatego, że jako coś ponaddziejowego została na zasadzie swobodnego uznania człowieka włączona w jego historię, lecz dlatego, że sama zawiera i nosi w sobie miarę i sens każdego aktualnych dziejów” (s. 71). Teolog zwraca uwagę na moc sytuacjotwórczą Łaski, która przede wszystkim w takim znaczeniu jest zrozumiała dla chrześcijanina. Na tym polega, według Balthasara, zasadnicza jej odmienność od filozoficznej idei, która jest bezczasowa i bezdziejowa, często „narzuca czasowi swój własny, przez siebie wymyślony sens” (s. 106). Dla rozważań nad sposobem istnienia kultury kapitalne znaczenie ma spostrzeżenie, że Chrystus uwiarygodnił tradycję żydowską. Jego decyzja sprawiła, że nie stała się ona jedną spośród historycznych zmiennych. Usprawiedliwienie w dziejach uzyskały wszelkie posłannictwa i prorocтва. Sprawił to, że kultura chrześcijańska rozumiana była jako spójny akt, którego indywidualny i społeczny sens został odsłonięty i usprawiedliwiony, co nie oznacza, że nie czeka jej jeszcze ostateczny osąd. Dlatego odpowiada jej miano kultury eschatologicznej, wyznaczonej przez *καρποδ*. Znalazła ona szczególnie wyraz w odmianie bizantyjskiej i jej pochodnych dzięki świadomej rezygnacji z pierwiastka racjonalistycznego, obecnego na zachodzie Europy w tomizmie. Na Wschodzie przeciwstawiono mu mistyczny realizm Góry Tabor w hezychazmie palamickim, który miał tak przemożny wpływ na kulturę południowych i wschodnich Słowian od XIV wieku. Wszystkim znane są charakterystyczne dla palamizmu cechy literatury oraz malarstwa. Wypada to uzupełnić jednym sformułowaniem Balthasara, pozwalającym precyzyjnie oddać sposób istnienia pierwiastka historycznego i wiecznego w kulturze wzbogaconej przez palamizm. Starła się ona mianowicie wyjawić „powszechną normę zawartą w chwili, konieczność w tym, co faktyczne” (s. 85). Kultura postpalamicka dążyła do wyjawienia tego, co zostało zaplanowane przed czasem, a jest możliwe dzięki współdziałaniu Ducha Świę-

tego. W świetle nauki św. Grzegorza tego rodzaju współdziałanie odciska się znamieniem na wszelkiej ludzkiej czynności, która stawała się działaniem twórczym. Jako przykład może posłużyć życie św. Sergiusza z Radoneża, ojca duchowego Andrieja Rublowa i Epifaniasza Mądręgo – przedstawicieli malarstwa i literatury ruskiej.

Nie ma bardziej kulturotwórczego czynnika dla Rusi średniowiecznej niż biografie świętych, utrwalone w hagiografii i ikonografii hagiograficznej. Byli oni ludźmi najbardziej zakorzenionymi zarówno w czasie historycznym, jak i w wieczności. Ich konsekwentnie kenotyczna postawa i umiejętność odczytywania znaków czasu sprawiły, że ich życie stało się najwartościowszym znamieniem tej kultury. Ich historyczną wyjątkowość potwierdza także fakt zauważalnej różnicy pomiędzy świętymi grecko-bizantyjskimi i ruskimi⁹. Najlepszy tego przykład stanowią Borys i Gleb. Ich czyn wyprzedził i zastąpił na Rusi teologiczną spekulację na temat istoty chrześcijańskiej miłości, wolności i zła¹⁰. Postawa pierwszych ruskich świętych ukazuje, że chrześcijanin jest świadom, iż Zbawienie jest aktem uniwersalnym, dlatego cierpi z powodu grzeszności innych. Był to więc przykład ogołocenia się z przerwów egzystencjalnej samowystarczalności.

Widzimy zatem, że kultura staroruska wyrasta na fundamencie antropologii chrześcijańskiej. Jej pierwszy rodzimy akt dowodzi potrzeby zaświadczenia, kim naprawdę jest człowiek. Natomiast główny rys tradycji bizantyjskiej, rozwijany na Rusi, związany był z wysokim autorytetem słowa i piśmiennictwa liturgicznego oraz całej sztuki towarzyszącej liturgii. Żyjąc i rozwijając się w przestrzeni pozaliturgicznej literatura i sztuka zachowywały z nią hierarchiczny związek, stanowią naturalne poszerzenie przestrzeni liturgicznej w kulturze społecznej¹¹.

Definicja kultury ruskiej oddająca jej podstawowy sens brzmi następująco: kultura jest kościołem, w znaczeniu ewangelicznym, przedłużonym we wszystkich kierunkach związanych z ludzkim działaniem. To, co rozwijał

⁹ Zob. С. А в е р и н ц е в, *Византия и Русь: два типа духовности*, ч. 2., *Закон и милость*, „Новый мир” 1988, nr 9, s. 231.

¹⁰ Istotę świętości we wspólnocie zbawczej w chrześcijaństwie prawosławnym przedstawia W. Chryniewicz OMI, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata* (Lublin 1991).

¹¹ O centralnym miejscu liturgii w literaturze staroruskiej zob. В. Ж и в о в, *Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси*, w: *Ricerche slavistiche*, vol. XLII 1995, s. 3-48; А. Н а у м о в, *Средневековая литература и богослужение*, tamże, s. 49-59.

i kształtował Kościół, zataczało szerokie kręgi. Tak budowana kultura znajdowała równowagę między tym, co oczekiwane i wykonane. Dlatego średniowiecze nie знаło poczucia tragizmu, tak charakterystycznego dla kultury postrenesansowej, a wynikającego z niemożności pogodzenia ideału z rzeczywistością.

КАК ГОВОРИТЬ О КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Резюме

Постулату выделения христианской культуры как особой единицы сопутствует в следующей статье критическая оценка возможности правильно интерпретировать средневековую культуру, пользуясь типологическими методами Питирима Сорокина, Арнольда Тойнби или Феликса Конечного. Оригинальность средневековой культуры определяют: метафизическая цель и общий фундамент. Она основывается на, противопоставленной античной культуре, антропологии, философии истории и специфической концепции творчества. Христианскую культуру необходимо понимать как цельный акт, индивидуальный и общественный смысл которого был открыт и оправдан, но осуждение еще впереди. Потому справедливо называть христианскую культуру – культурой эсхатологической. Особое проявление нашла она в культуре Византии и ее последовательниц, благодаря отказу от рационализма, присущего западноевропейскому фомизму. На Востоке был ему противопоставлен мистический реализм Св. Горы Фавор, проявившийся в культурах южных и восточных славян.

Содержание и перевод автора