

KAROL
MODZELEWSKI
Barbarzyńska
Europa



Opracowanie graficzne – Andrzej Barecki
Redakcja – Olimpia Sieradzka
Indeks osób – Maciej Byliniak
Zdjęcie na okładce – © Silkeborg Museum, Denmark
Zdjęcie autora na skrzydełku – Magdalena Słysz
Copyright © by Wydawnictwo ISKRY, Warszawa 2004
Copyright © by Karol Modzelewski, 2004
ISBN 978-83-244-0181-9
e-mail: iskry@iskry.com.pl
www.iskry.com.pl

Wstęp

Polska retoryka polityczna obraca się wokół Europy. Trudno znaleźć w naszym kraju kogoś, kto nie słyszał haseł głoszących nasz powrót do Europy. Jednocześnie, prawie jednym tchem, mówi się o tym, że zawsze byliśmy w Europie, więc właściwie nie musimy wracać. Jesteśmy. Wbrew pozorom nie ma między tymi sloganami sprzeczności. Wskutek częstego powtarzania brzmią one zresztą jak banały, nad którymi nikt się już nie zastanawia. A szkoda: slogany polityczne, podobnie jak spoty reklamowe, są godne zastanowienia nie tyle ze względu na to, co rozmyślnie propagują, ile na to, co przy okazji bezwiednie ujawniają.

W przytoczonych hasłach Europa nie jest – rzecz jasna – pojęciem geograficznym. Nie chodzi też po prostu o Unię Europejską. Do Unii wchodzimy, ale przecież nigdy w niej nie byliśmy, nie możemy zatem do niej „powrócić”. Kontekst wypowiedzi o powrocie wskazuje, że Europa oznacza tu pewien kanon kulturowy. Nie każdy kraj położony w Europie, nie każdy ruch społeczny, prąd umysłowy lub ustrój polityczny mieści się w tym kanonie. Gdy mówimy o naszym „powrocie do Europy”, zakładamy milcząco, że Polska została od europejskiego dziedzictwa odcięta przez sowiecką dominację i komunizm. Po upadku komunizmu zajmujemy ponownie należne nam miejsce w zachodnim świecie. Wracamy w ten sposób do swoich europejskich korzeni, od których komunizm usiłował, ale nie zdołał Polaków oderwać. Taki jest sens sloganów głoszących, że Polska wraca do Europy, a jednocześnie zawsze była i jest w Europie. Za tą retoryczną figurą kryje się założenie, że komunizm był z gruntu obcy europejskiej kulturze. Dotyczy to zapewne także narodowego socjalizmu i faszyzmu.

Skądinąd nie ulega wątpliwości, że komunizm, nazizm i faszyzm są wytworami europejskiej historii. Traktując te ideologie jako zjawiska zewnętrzne, obce europejskiemu kanonowi, dokonu-

jemy czegoś w rodzaju egzorcyzmów, jakbyśmy wypędzali Złego z samych siebie. W rezultacie pojęcie europejskiej kultury okazuje się nie tyle kategorią opisową, która pomaga zdać sprawę ze złożonej rzeczywistości historycznej, ile normą, wzorem wartościowania, wedle którego dobieramy swoje tradycje. Od doboru tradycji, czyli tych elementów przeszłości, które oceniamy jako szczytne, wartościowe lub pouczające, a przez to godne uwzględnienia w zbiorowym autoportrecie, przechodzi się niedostrzegalnie na drugi brzeg Rubikonu: do wyobrażeń o „rzeczywistym” rodowodzie europejskiej cywilizacji. Zgodnie z tym wyobrażeniem cywilizację naszą ukształtowało dziedzictwo klasycznej kultury greckiej i rzymskiej oraz chrześcijaństwo i uniwersalistyczna organizacja Kościoła. To właśnie chrystianizacja włączyła ludy germańskie, słowiańskie, bałtyjskie i ugrofińskie w krąg klasycznej kultury śródziemnomorskiej, której głównym spadkobiercą i krzewicielem był Kościół.

Pogląd ten niepodzielnie panuje w popularnej historiografii, ale razi jednostronnością. Nie budzą w nim większego sprzeciwu poszczególne twierdzenia, lecz to, co pominięto. Redukując korzenie kultury europejskiej do śródziemnomorskiego dziedzictwa i chrześcijaństwa, przekraczamy miarę uproszczeń i stwarzamy złudzenie jednorodności. Jest to niebezpieczne złudzenie w czasach, gdy globalizacji ekonomicznej towarzyszy intelektualna uniformizacja, skłonność do ignorowania kulturowej różnorodności świata i do prostackiego brania historii powszechnej pod jeden strychulec.

Może więc warto przypomnieć, że kultura klasyczna, uznawana za początek drzewa genealogicznego Europy, nie była jednorodna. Oprócz komponenty greckiej i rzymskiej złożyła się na nią cywilizacja hellenistyczna, która przeniosła do późnego cesarstwa rzymskiego, a zwłaszcza do Bizancjum i bizantyńskiego Kościoła elementy despotycznych tradycji starożytnego Wschodu. Z przekonania, że tradycje te nie mieszczą się w europejskim kanonie, zrodziły się pomysły zawężające rodowód europejskiej kultury do kręgu chrześcijaństwa łacińskiego. W takim jednak razie należałoby w ogóle zrezygnować z odwoływania się do dziedzictwa kultury klasycznej, które łatwiej rozpoznać w hellenistycznej cywili-

zacji Bizancjum niż w państwach Karola Wielkiego czy Ottona I. Dlatego bardziej odpowiada mi pogląd Jacques'a Le Goffa, który z dwóch nurtów tradycji klasycznej – łacińskiego i hellenistycznego – oraz z odpowiadającego im rozłamu w Kościele wyprowadza najgłębszy i najtrwalszy podział Europy¹. Ale na oblicze Europy i na jej kulturowe zróżnicowanie nie mniejszy wpływ wywarło dziedzictwo ludów spoza śródziemnomorskiego kręgu zamieszkujących obszary za limesem cesarstwa rzymskiego, czyli na wschód od Renu, na północ od Alp i za Dunajem. Rzymianie określali te krainy wspólną nazwą *barbaricum*.

Ludy barbarzyńskie podlegały już w głębokiej starożytności wpływowi cywilizacji śródziemnomorskiej. Nie ulega też wątpliwości, że chrystianizacja, na ogół połączona z przebudową ustroju, odegrała istotną rolę w narzucaniu lub przejmowaniu przez te ludy wzorów kultury klasycznej. Nie oznacza to jednak, że woda chrztu świętego zmyła z Germanów, Słowian czy Bałtów nie tylko grzech pierworodny, ale i dziedzictwo tradycyjnej kultury. Takie rozumienie nowego początku, przez który tradycyjne społeczeństwa plemienne miałyby się wyzbyć bagażu własnej przeszłości i przeistoczyć się w cywilizowanych spadkobierców Rzymu, nie powinno przyjść do głowy żadnemu historykowi².

Poszczególne ludy celtyckie, germańskie, słowiańskie, ugrofińskie i bałtyjskie wchodziły w orbitę śródziemnomorskiej cywilizacji w różnym czasie i w bardzo zróżnicowanych okolicznościach historycznych. Stosownie do tego rozmaicie przedstawiały się też rezultaty wzajemnego oddziaływania tradycyjnych kultur plemiennych i kultury klasycznej. Pod tym względem nawet monarchie sukcesyjne utworzone przez Wizygotów, Franków i Longobardów na gruzach zachodniego cesarstwa bardzo różniły się między sobą. Jeszcze głębsze różnice dzieliły cały ten obszar, zwany przez Waltera Schlesingera Germanią rzymską³, od plemion podbitych, schryścianizowanych i ujętych w karby państwowości przez barbarzyńskich spadkobierców cesarstwa rzymskiego – Karolingów i Ottonów. Wreszcie poza kręgiem karolińskiej sukcesji – w Skandynawii, w Polsce, w Czechach, na Węgrzech, na Rusi i na południowej Słowiańszczyźnie – budowa państw i chrystianizacja do-

konywały się z inicjatywy rodzimych władców. Zakres romanizacji lub hellenizacji kultur barbarzyńskich był tu stosunkowo najskromniejszy, a struktury nowego ustroju znacznie odbiegały od zachodnich lub bizantyńskich wzorów⁴.

Wszystkie te różnice i złożone procesy wzajemnych oddziaływań umykają z pola widzenia, jeżeli sprowadzamy rodowód kultury europejskiej do śródziemnomorskiego dziedzictwa. Europa ma także rozrośnięte korzenie barbarzyńskie. Bez rozpoznania tych korzeni nie da się zrozumieć ani złożonej historii, ani trwającej do dziś kulturowej różnorodności Europy.

★

Grecki wyraz *bárbaros* wywodził się z imitacji nieartykułowanego bełkotu: *bar-bar-bar...* W ten sposób starożytni Grecy przedrzeźniali tych, których mowy nie mogli zrozumieć. I tak nazywali wszystkie ludy obcojęzyczne. Od Greków zapożyczyli ten termin Rzymianie i używali go w znaczeniu wtórnym, osnutym na przeciwstawieniu barbarzyństwa i cywilizacji. Zachowała się jednak, przynajmniej wśród wykształconych elit, pamięć o pierwotnym znaczeniu słowa „barbarzyńcy”. Do tej pamięci odwołał się Owidiusz, gdy na wygnaniu w Tomi, samotny wśród trackich Getów, napisał: *Barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli / et rident stolidi verba latina Getae* („To ja jestem tu barbarzyńcą, którego nikt nie rozumie / i śmieją się głupi Getowie z brzmienia łacińskich słów”)⁵.

Czy to paradoksalne odwrócenie ról wskazuje, że doświadczenie banicji pozwoliło Owidiuszowi zrozumieć względność pojęć cywilizacji i barbarzyństwa? Tak sądzi Allan A. Lund⁶. Pewne jest w każdym razie, że potraktowany przez Getów dokładnie tak samo, jak Grecy traktowali wszystkich ludzi obcojęzycznych, a zarazem świadomy pochodzenia słowa „barbarzyńca”, Owidiusz nazywał wyśmiewanie się z cudzej mowy głupotą.

Napiętnowana przez Owidiusza postawa wobec obcojęzycznych ludów nie była jednak w archaicznej Europie niczym wyjąt-

kowym. We wszystkich językach słowiańskich występuje słowo „Niemcy”. Wywodzi się ono od wyrazu „niemy” i oznaczało początkowo ludzi, których język był dla Słowian tak samo niezrozumiały jak nieartykułowany bełkot niemowy. Na początku XII w. *Powieść doroczna* określiła tak zamieszkałe na północno-wschodnim pograniczu Rusi plemiona ugrofińskie: *Jugra że jest’ ljudie jazyk niem* („Ugrowie zaś są ludem niemym”) ⁷. Słowiańskie pojęcie „niemych ludów” odpowiadało co do joty pierwotnemu znaczeniu greckiego wyrazu *bárbaroi*.

Nie ulega wątpliwości, że były to kategorie wartościujące – przynajmniej w tej mierze, w jakiej podział na swoich i obcych był w społeczeństwach tradycyjnych nacechowany wartościowaniem. Wspólnoty językowe – takie jak helleńska, germańska czy słowiańska – przekraczały wprawdzie polityczne ramy plemion i nie miały organizacyjnej struktury, ale poczucie bliskości związane z łatwością porozumiewania się, kultem tych samych bóstw i podobieństwem obyczajów czyniły z nich najszersze grupy identyfikacji ⁸. Wiąż z macierzystą grupą wyrażała się w przeciwstawianiu wszystkim obcym. Niekoniecznie wrogim, ale zawsze zabarwionym emocjonalnie.

U Greków jednak, a zwłaszcza u Rzymian, do poczucia obcości wobec ludów mówiących niezrozumiałymi językami dołączyło się rychło niezachwiane przekonanie o własnej wyższości kulturowej. Rzymianie nigdy nie zaliczali Greków do barbarzyńców, lecz uważali siebie pospołu z Grekami za przeciwieństwo barbarzyńców. Tym, co w rzymskim rozumieniu łączyło oba ludy, nie był – rzecz jasna – język, lecz kultura. Wyraz „barbarzyńcy” zyskiwał w ten sposób nową treść pojęciową: nie chodziło już o ludzi obcej mowy, lecz o tych, którzy pozostawali poza obrębem cywilizacji, czyli o dzikich.

Zmieniała się też ostrość podziału. Kryterium etniczno-językowe raz na zawsze wykluczało wszystkich obcych: kryterium kulturowe dopuszczało możliwość zbliżenia, a nawet włączenia przez akulturację. W oczach rzymskich autorów dystans dzielący poszczególne plemiona od cywilizacji, określanej terminami *hu-*

manitas lub *cultus*, mógł być rozmaity. Ubiowie byli według Cezara nieco bardziej cywilizowani (*paulo humaniores*) od innych Germanów, ponieważ mieszkali nad Renem i kontaktowali się z rzymskimi kupcami oraz z pobliskimi Gallami, do których się w pewnej mierze upodobnili⁹. Wynika z tego, że Gallowie byli mniej barbarzyńscy od Germanów. Zresztą i wśród Gallów występowały pod tym względem różnice: za najbardziej wojowniczych (w domyśle – najdzikszych) uważał Cezar Belgów, ponieważ ich siedziby były najbardziej oddalone od ucywilizowanej prowincji rzymskiej (*horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissimae absunt*)¹⁰.

Owa „prowincja”, od której Belgowie byli oddaleni, to też Gallia, ale już dawniej przez Rzymian ujarzmiona i „przystrojona w togę” (*Gallia togata*). Od Cezara po Kasjodora wyrazem *togatio* określano przejście podbitych ludów od barbarzyństwa do cywilizacji. Wczesne cesarstwo przystrajało w togę kolejne kraje: Galie, Hiszpanię, Brytanię. Wolni mieszkańcy prowincji stawali się rzymskimi obywatelami i rzeczywiście ulegali romanizacji. Elity Imperium traktowały ekspansję w kategoriach misji cywilizacyjnej¹¹, a barbarzyństwo stawało się nazwą świata zewnętrznego, jeszcze nie włączonego w obręb cesarstwa, przeto pozbawionego kultury i ładu państwowego.

Kościół późnego cesarstwa przejął tę postawę i nadał jej nowy wymiar. Misja cywilizacyjna przybrała postać misji chrystianizacyjnej i została uznana za obowiązek chrześcijańskiego duchowieństwa i chrześcijańskich władców. Dla kościelnych pisarzy europejskiego średniowiecza barbarzyńcami były ludy pogańskie, pod względem etnicznym nieraz bliskie lub pobratymcze autorem, ale jeszcze nie ochrzczone¹². W oczach dziejopisa Bedy barbarzyńcami byli kontynentalni Sasi (*antiqui Saxones*) jako pogaanie, którzy zabili przedstawicieli świata cywilizowanego, anglosaskich misjonarzy: Ewalda Białego i Ewalda Czarnego. Beda nie omieszkał przy okazji zaznaczyć, że kontynentalni Sasi nie mają króla ani właściwego cywilizowanym ludom porządku państwowego. Podobnie Adam z Bremy nazywał pogańskich Szwedów

dów barbarzyńcami, za cywilizowanego i światłego człowieka uważał natomiast króla Danii Swena Estrýdsena, *qui omnes barbarorum gestas res in memoria tenuit*¹³.

Konotacja terminu *barbari*, mimo wzbogacenia o wymiar religijny, zachowała w średniowieczu ciągłość treści pojęciowych ukształtowanych w cesarstwie rzymskim. Także pod tym względem pisarze kościelni byli spadkobiercami kultury klasycznej i jej stereotypów. Niezależnie od wpływu, jaki owe stereotypy wywarły na sposób postrzegania barbarzyńskich ludów, pogańska Europa w średniowieczu, podobnie jak europejskie barbaricum w czasach późnego cesarstwa, była rzeczywiście domeną tradycyjnych, z reguły niepiśmiennych społeczeństw, zorganizowanych politycznie w plemiona i związki plemion, a nie w państwa.

Pojęcie barbarzyńców opierało się jednak na kryterium negatywnym: oznaczało ludy niecywilizowane, to jest pozostające poza kręgiem kultury klasycznej i jej dziedzictwa. Czy ten negatywny szablon nie skrywał różnorodności? Pytanie to od dawna nurtowało historyków. Pod wpływem idei narodowych XIX stulecia badacze odchodzili od łącznego traktowania *barbaricum* i skupiali swoje wysiłki na rozpoznaniu poszczególnych wspólnot etniczno-językowych. Wzorem lingwistów, którzy rekonstruowali prasłowiański język, historycy pansławiści usiłowali zrekonstruować prasłowiański system instytucji społecznych i norm prawnych. Miał on być ustrojowym wyrazem wartości duchowych wspólnych jakoby całej Słowiańszczyźnie. Podobnie zakładano istnienie w odległej przeszłości innego, ale również jednorodnego systemu ustrojowego opartego na ogólnogermańskich podstawach kulturowych i wspólnego niegdyś wszystkim Germanom. Pomysły te całkiem słusznie złożono do lamusa¹⁴, ale badania nad historią społeczną germańskich i słowiańskich barbarzyńców, a także Celtów i Bałtów nadal toczą się odrębnymi torami. Siła inercji utrzymuje nas w koleinach wyżłobionych przez dorobek wielu pokoleń historyków i utrudnia przewyciężenie etnicznej segregacji obszarów badawczych.

Tymczasem już w 1974 r. segregacji tej sprzeciwił się znakomity badacz ludów barbarzyńskich Reinhard Wenskus. W programowym eseju dotyczącym inspiracji, jakich może mediewistom dostarczyć antropologia, podkreślił, że obszary charakteryzujące się podobieństwem struktur społeczno-ustrojowych nie pokrywają się z obszarami wspólnot językowych. Wenskus nie uważał europejskiego *barbaricum* za jednolitą całość. Zwracał uwagę na kulturową odrębność stepowych ludów koczowniczych oraz plemion zamieszkujących puszczańskie terytoria na północnym wschodzie subkontynentu, traktował jednak plemiona celtyckie, germańskie, słowiańskie i bałtyjskie jako jeden krąg kulturowy, w obrębie którego tradycyjne społeczeństwa zorganizowane były na zbliżonych zasadach¹⁵. Konsekwencją tego poglądu był postulat radykalnego poszerzenia horyzontów badawczych. Wenskus proponował coś więcej niż nową typologię; formułował nowy program badań.

Książka, którą oddaję do rąk czytelnika, wpisuje się w programową propozycję Reinharda Wenskusa. Nie porywam się na podjęcie tej propozycji w pełnym wymiarze. Brak kompetencji nie pozwala mi zająć się antropologią historyczną ludów bałtyjskich ani wyspiarskich Celtów, ani nawet bałkańskiej Słowiańszczyzny. Podejmuję tylko próbę łącznego ujęcia problematyki społeczno-ustrojowej plemion germańskich i zachodniosłowiańskich, sięgając czasem także po źródła dotyczące Słowian wschodnich. Nie jest to skromny zamysł. Spodziewam się surowych krytyk. Sam zresztą nie szczędzę krytyk niektórym poprzednikom. Jestem świadom ryzyka, ale decyduję się je podjąć w przekonaniu, że dojrzała już potrzeba przełamania segregacji etnicznej w badaniu germańskich i słowiańskich plemion barbarzyńskiej Europy. Oznacza to gotowość do objęcia wspólnym horyzontem porównawczym źródeł bardzo nieraz odległych od siebie w czasie i przestrzeni. Jedenaście stuleci dzieli *Germanię* Tacyta od *Kroniki Słowian* Helmoda. Sześć wieków upłynęło między spisaniem prawa salickiego a sporządzeniem obszernej redakcji Prawdy Ruskiej. Czy wolno przeprowadzać porównawczą interpretację tych zabytków?

Nie zamierzam rozważać tej kwestii na wstępie, lecz w toku pracy. Werdykt na temat przydatności źródeł nie może poprzedzać szczegółowej analizy ich treści. W odróżnieniu od czasu astronomicznego czas historyczny nie biegnie jednakowo dla wszystkich społeczeństw i kultur.

Chronologiczny dystans między źródłami historycznymi nie zwalnia badacza od zastanowienia nad zbieżnością zawartych w nich informacji. W tej materii historyk może się czegoś nauczyć od antropologa.

Problematyka tej książki ma zresztą z etnologią sporo wspólnego. Wspomniana przed chwilą *Germania* Tacyta jest przecież dziełem etnograficznym. Z perspektywy antycznej i średniowiecznej cywilizacji plemiona barbarzyńskie przedstawiały się do pewnego stopnia podobnie jak tzw. ludy egzotyczne, badane przez etnologów XIX i XX w. Terytorialno-polityczne organizacje barbarzyńców, zwane w nauce plemionami, nie dysponowały instrumentami administracyjnego przymusu, a integracja społeczna opierała się w nich na przemożnej sile tradycji oraz presji wywieranej na jednostkę przez macierzystą grupę. Były to społeczności funkcjonujące bez pisma, w których nie tylko mitologia, ale także zbiorowa pamięć historyczna i normy prawne przekazywane były ustnie z pokolenia na pokolenie. Ta ostatnia okoliczność stawia historyka przed szczególnymi trudnościami warsztatowymi. Przyjdzie nam zacząć od omówienia tych trudności.

ROZDZIAŁ I

Od pisemnych świadectw
do niepiśmiennych społeczeństw.
Narracje o barbarzyńcach

Pod pewnym względem każdy historyk dawnych epok przypomina etnologa: bariera odmiennej kultury dzieli badacza od przedmiotu jego badań. Na tym polega największa trudność, a zarazem największy urok naszego zawodu: musimy przeniknąć przez tę barierę i zrozumieć kulturę, która różni się od naszej. Ale w badaniach nad społeczeństwami barbarzyńskiej Europy natrafiamy na dodatkową trudność. Obok kulturowego dystansu między nami a wspólnotami plemiennymi dawnych Germanów i Słowian w grę wchodzi także różnica kultur między tymi barbarzyńskimi plemionami a starożytnymi i średniowiecznymi autorami, od których czerpiemy informacje o barbarzyńcach. Mamy więc do czynienia z barierą podwójną.

Tradycyjne kultury *barbaricum* opierały się na przekazie ustnym i z reguły obywateli się bez pisma. Kamienie runiczne są wyjątkiem, który owej reguły nie podważa. Wyrzyte na tych kamieniach inskrypcje pełniły funkcje magiczno-kultowe i nie służyły do przekazywania wiedzy o normach prawnych lub instytucjach politycznych¹. Świat barbarzyński nie dawał sam o sobie pisemnego świadectwa, dopóki nie przeobraziły go chrześcijańskie państwa i Kościół. Pisemne świadectwa o tym niepiśmiennym świecie można z grubsza podzielić na dwie kategorie. Na pierwszą składają się relacje pochodzące bezpośrednio lub pośrednio od obserwatorów naocznych, którzy ze społecznościami plemiennymi stykali się osobiście. Są to świadectwa współczesne, ale zapisane przez obcych, którzy spoglądali na barbarzyńców oczami cywilizowanych ludzi antyku lub średniowiecza. Do drugiej kategorii zaliczyć można spisy tradycji prawnej poszczególnych ludów barbarzyńskich, a niekiedy również zapisy ich mitów i tradycji mitohistorycznych. Nie były to dzieła cudzoziemskiej erudycji, lecz najczęściej źródła rodzimego pochodzenia. Pisemną kodyfika-

cję plemiennych praw zwyczajowych przeprowadzano na polecenie barbarzyńskich władców. Działo się to jednak już po przekroczeniu progu państwowości i chrystianizacji. Źródła dotyczące społeczeństwa plemiennego są więc albo świadectwami z zewnątrz, albo świadectwami *ex post*.

Literackie toposy i rzeczywistość

Od galijskiej wojny Cezara po zdobycie Arkony przez Waldemara I w 1168 r. oraz ujarznienie Prusów i Jaćwięgów przez Krzyżaków świat cywilizowany pochłaniał kolejne połacie barbarzyńskiej Europy. W ciągu trzynastu stuleci konfrontacjom polityczno-militarnym i akcjom misyjnym towarzyszyły próby przedstawienia barbarzyńskich plemion przez łacińskich i greckich autorów. Pisywali na ten temat dowódcy wojskowi, na przykład Cezar lub autor bizantyńskiego *Strategikonu*, pisywali starożytni historycy, jak Tacyt lub Prokop z Cezarei, pisywali kronikarze i hagiografowie średniowiecznego Zachodu. Mimo oczywistych różnic między poszczególnymi autorami ich obserwacje dotyczące plemion germańskich, słowiańskich i bałtyjskich są uderzająco zbieżne.

Zbieżność ta obudziła krytyczną czujność badaczy. Niestety, krytyka skierowała się głównie ku poszukiwaniu toposów. Podobieństwo treści powtarzających się w rozmaitych opisach ludów barbarzyńskich miałoby się tłumaczyć raczej wędrówką literackich zapożyczeń niż podobieństwem opisywanej rzeczywistości². O zapożyczeniach jednak można mówić tylko wtedy, gdy autor ma możliwość poznania domniemanego pierwowzoru.

Jedynym tekstem powszechnie znanym i wykorzystywanym w całym średniowiecznym piśmiennictwie była Biblia. Niemieccy kronikarze i hagiografowie czerpali wzory łacińskiej frazeologii głównie z Vulgaty i z literatury patrystycznej. Trzeba brać tę okoliczność pod uwagę, zwłaszcza gdy mamy do czynienia ze średniowiecznymi opisami pogańskich wierzeń, obrzędów i instytucji kultowych. Wyrażenia i zwroty żywcem zaczerpnięte na tę okazję z Psalmów czy z pism Ojców Kościoła bywały wprawdzie reto-

rycznymi ozdobnikami lub hołdem złożonym literackiej konwencji, ale wraz z takimi epitetami jak *superstitio* (zabobon) lub *idolatria* (bałwochwalstwo) określały one obowiązujący kanon wartościowania. Nie znaczy to wcale, iżby zawarte w tekstach Thietmara, Adama Bremeńskiego, Herborda, Helmolda lub Saksa Gramatyka opisy miejsc kultu i obrzędów odprawianych przez pogańskich Luciców, Szwedów, Pomorzan, Wagrów i Rugian powielały po prostu biblijny stereotyp i nie zasługiwały na wiarę³. Podawane przez tych autorów szczegóły nie mają odpowiedników w Piśmie Świętym, nie mogły więc być z niego zaczerpnięte; pochodzą zazwyczaj od współczesnych informatorów lub z autopsji.

Niepodobna też wywodzić z biblijnego wzoru średniowiecznych charakterystyk politycznej organizacji plemion barbarzyńskich: opisu wieców i wiecowych sądów, wiadomości o braku władzy królewskiej lub o jej słabości i o strukturze związków wielkoplemiennych. Pismo Święte w ogóle nie wspomina o tych sprawach. Pisał o nich natomiast szczegółowo Tacyt w *Germanii* i do tego właśnie przedchrześcijańskiego utworu najbardziej są podobne średniowieczne narracje o politycznych i kultowych instytucjach plemion barbarzyńskich. Daleko idące zbieżności między owymi narracjami a *Germanią* polegają jednak z reguły na podobieństwie treści, a nie formy literackiej. Brak nawiązań formalnych nie wydaje się dziełem przypadku. *Germania* była w średniowieczu utworem prawie całkowicie zapomnianym. Tekst przetrwał, bo rozbudzonym w XV stuleciu zainteresowaniom humanistycznym pomógł szczęśliwy traf.

W 1425 r. pewien mnich z Hersfeld przyjechał w sprawach swojego konwentu do Rzymu. Spotkał tam dostojnika Kurii, a zarazem zapalonego humanistę Francesco Poggio Braccioliniego i poinformował go o starych rękopisach, które znajdowały się w klasztorze Hersfeld. Był wśród nich spisany między 830 a 850 r. kodeks zawierający trzy utwory Tacyta: *Germanię*, *Żywot Juliusza Agrykoli* i *Dialog o mówcach*. Podjęte przez Poggia starania o uzyskanie kodeksu doczekały się realizacji dopiero po 30 latach. W 1455 r. wysłannik papieża Mikołaja V przywiózł rękopis

z Hersfeld do Rzymu. W ten sposób *Germania* została ocalona. Sam rękopis z Hersfeld nie zachował się wprawdzie do naszych czasów, ale z jego kopii sporządzonych w Rzymie wywodzą się wszystkie zachowane przekazy *Germanii*⁴. Może istniały w średniowieczu jakieś inne egzemplarze tego dzieła, ale nie pozostał po nich żaden ślad.

Wątpliwość tradycji rękopiśmiennej wiąże się z nieobecnością *Germanii* w życiu literackim średniowiecznej Europy. Spośród ówczesnych pisarzy tylko jeden wykazał się znajomością etnograficznego dzieła Tacyta. Był to Rudolf z Fuldy⁵. Na wstępie pisanego po 852 r. hagiograficznego utworu *Translatio sancti Alexandri* przedstawił on obszerną charakterystykę Sasów przed chrystianizacją⁶. Charakterystyka ta jest w znacznej części kompilacją. Rudolf połączył, bez powoływania się na źródła, odpowiednio przykrojone i przerobione fragmenty *Germanii* Tacyta i *Życia Karola Einharda*. Czerpiąc z *Germanii*, Rudolf zastąpił Germanów przez Sasów, zmienił czas terażniejszy pierwowzoru na czas przeszły niedokonany, w paru miejscach uprościł elegancką łacinę Tacyta i niezbyt zrozumiałą dla średniowiecznego czytelnika terminologię antyczną, przede wszystkim zaś dokonał selekcji, dostosowując tekst Tacyta do własnych zainteresowań i zamierzeń ideowych.

Wykorzystane w *Translatio* urywki pochodziły z rozdziałów 4, 9 i 10 *Germanii*. Fragment jednego zdania („O tym zaś, jak wierzyli, że określone dni, gdy księżyc jest na nowiu albo w pełni, są pomyślną wróżbą dla rozpoczynania działań...”) zaczerpnięty został z rozdziału 11, ale wskutek wyrwania z kontekstu zmienił się w ogólnik pozbawiony związku z terminami odbywania zgromadzeń wiecowych. Żadna informacja o wiecach (*Germania*, rozdziały 11 i 12) nie znalazła się zresztą w *Translatio sancti Alexandri*. Rudolf pominął też całkowicie 7 rozdział *Germanii*, zawierający kapitalną charakterystykę pozycji plemiennych królów i wodzów, roli kapłanów jako strażników sakralnego miru podczas wypraw wojennych i znaczenia symboli kultu zabieranych na wojnę ze świętych gajów.

Niektórzy historycy średniowiecznej literatury przypisują znajomość *Germanii* także Adamowi z Bremy⁷. Jest to nieporozumienie. Na wstępie *Historii arcybiskupów kościoła hamburskiego* znalazły się wprawdzie fragmenty pochodzące z *Germanii*, ale Adam nie zaczerpnął ich wprost z Tacyta, lecz przepisał od Rudolfa z Fuldy. Nie ma co do tego wątpliwości: *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, księga I, rozdziały 4–7, pokrywają się słowo w słowo z kompilacją, od której zaczyna się *Translatio sancti Alexandri*. Adam Bremeński nie był zresztą świadom tego, że cytuje sformułowania pochodzące od Tacyta, ani nawet tego, że czyni to za pośrednictwem Rudolfa z Fuldy. Nie wiedział, że to kompilacja; był przekonany, że ma do czynienia z tekstem jednego anonimowego autora, a ponieważ natrafił w nim na znajome zdania z *Życia Karola*, przypisał w całości autorstwo Einhardowi. Przekonanie o autorstwie Einharda wypowiedział Adam na początku i na końcu długiego cytatu z *Translatio*: „Jak pokrótce wspomina Einhard we wprowadzeniu do swojej historii (...); „To wszystko zaczerpnęliśmy z pisma Einharda o przybyciu, zwyczajach i zabobonach Sasów (...)”⁸.

Pozwala to stwierdzić z całą pewnością, że Adam Bremeński nie znał *Germanii* i nie miał pojęcia o treści tych jej rozdziałów, których nie przekazał Rudolf z Fuldy. Trzeba mieć to na względzie, analizując niewątpliwe podobieństwo między przytoczoną w drugiej księdze *Historii arcybiskupów hamburskich* opowieścią o męczeńskiej śmierci misjonarza Wolfreda a informacją Tacyta o sposobach wykonywania przez Germanów kary śmierci. W 1030 r. przybył z Anglii do Szwecji duchowny imieniem Wolfred, aby głosić poganom Słowo Boże. „Gdy już wielu nawrócił – pisze Adam – począł wyklinać bałwana tego ludu imieniem Thor stojącego na placu wiecowym pogan i wraz chwyciwszy topór o dwóch ostrzach porąbał tę figurę na kawałki” (*ydolum gentis nomine Thor stans in concilio paganorum cepit anathematisare simulque arrepta bipenni simulacrum in frusta concidit*). W oczach Szwedów było to oczywiście monstrualne świętokradztwo, wymierzili zatem misjonarzowi karę odpowiednią do zbrodni: „Za taką śmiałość zo-

stał zaraz przeszyty tysiącem ran i oddał do nieba duszę godną palmy męczeństwa. Jego rozszarpane ciało po licznych zniewagach barbarzyńcy utopili w bagnie" (*corpus eius barbari laniatum merseerunt in paludem*)⁹.

Narzuca się zestawienie tej wzmianki z rozdziałem 12 *Germanii*. Czytamy tam, że na plemiennych wiecach sądzono zbrodnie zagrożone karą śmierci, przy czym sposób wykonania tej kary zależał od rodzaju przestępstwa (*distinctio poenarum ex delicto*): „zdrajców i zbiegów wieszają na drzewach, a winnych tchórzostwa na wojnie lub cielesnej hańby topią w błocie i bagnie przykrywając z wierzchu gałęziami" (*ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt*). Różnicę w sposobie kaźni wywodził Tacyt z przypisanego Germanom poglądu, że „karząc, należy zbrodnie wystawiać na widok, sromoty zaś ukrywać" (*scelera ostendi oporteat, dum puniuntur, flagitia abscondi*)¹⁰.

Hipoteza wędrownego motywu literackiego, którego szlak prowadziłyby od Tacyta do kanonika z Bremy, może nęcić perspektywą prostego objaśnienia zbieżności, ale jest z gruntu fałszywa. Informacja o topieniu skazańców w bagnie znajduje się w 12 rozdziale *Germanii*, całkowicie pominiętym przez Rudolfa z Fuldy i w rezultacie nieznanym Adamowi z Bremy. Wiadomość, że ciało misjonarza, który targnął się na pogańską świętość, „barbarzyńcy utopili w bagnie", jest całkiem niezależna od obserwacji zanotowanej prawie tysiąc lat wcześniej przez rzymskiego historyka. Ani Adam z Bremy, ani nawet Tacyt nie rozumieli znaczenia tego, co opisali, ale ich zapisy znajdują wiarygodne potwierdzenie, a po części także objaśnienie w innych źródłach.

Sporządzony na początku VI w. spis zwyczajowego prawa Burgundów zawiera w tytule XXXIV następującą normę: „Jeżeli jakaś kobieta porzuci swojego męża, z którym jest prawnie złączona, ma zostać zgładzona w bagnie" (*necetur in luto*)¹¹. Wiarygodność informacji jest w tym wypadku poza sporem. Mamy do czynienia z normą tradycyjnego prawa, której nie sposób uznać za reminiscencję literacką. Porzucenie męża przez żonę było w oczach Bur-

gundów czynem szczególnie występny i bulwersującym, ponieważ stanowiło pogwałcenie sakralnych norm, na których opierał się patriarchalny ład społeczny. Chodziło o tabu seksualne, co w pełni odpowiada informacji Tacyta o topieniu w bagnie ludzi splamionych cielesną nieczystością (*corpore infames*). Łatwo zrozumieć, że makabryczne okoliczności tej śmierci przyciągnęły uwagę rzymskiego pisarza, ale redaktorzy spisów prawa kierowali się zazwyczaj innymi kryteriami. O karze śmierci pisano tam na ogół bez wdawania się w sposób jej wykonania. Szczegółowa dyspozycja zawarta w XXXIV tytule prawa Burgundów wskazuje, że sposób i miejsce uśmiercenia wiarołomnej żony miały istotne obzędowe znaczenie, związane najprawdopodobniej genetycznie z kultem pogańskim.

Mówi o tym wprost norma umieszczona na końcu tzw. dodatku mędrców, czyli tekstu zapisanego w związku z przeprowadzaną około 802 r. kodyfikacją zwyczajowego prawa Fryzów: „Kto we-drze się do świątyni i zagarnie stamtąd jakiegokolwiek przedmioty kultu, ma być zaprowadzony nad morze i na piasku, w miejscu zalewanym zwykle wodami przyływu, należy obciąć mu uszy, wykastrować i złożyć go w ofierze bogom, których świątynię pogwałcił” (*Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius, et castratur et immolatur diis, quorum templa violavit*)¹².

Powodami, dla których ta ewidentnie pogańska norma została zanotowana przez chrześcijańskich kodyfikatorów, zajmiemy się w następnym rozdziale. Rzuca się w oczy zbieżność owej normy z informacją Adama Bremeńskiego o męczeńskiej śmierci Wolfreda. W obu wypadkach mamy do czynienia z podobną zbrodnią: gwałtownym zamachem na pogańskie sanktuarium. Podobnie wymierzono też karę. Drastyczne szczegóły zapisane we fryzyjskim *Dodatku mędrców* pozwalają wyobrazić sobie, na czym mogły polegać fizyczne zniewagi, owe *multa ludibria*, którymi Szwedzi pohańbili ciało misjonarza przed wrzuceniem go do bagna. U Fryzów finał nie rozgrywał się wprawdzie na bagnie, tylko na

piasku nadmorskim, ale z precyzyjnym wskazaniem, że chodzi o miejsce zalewane wodami przyływu, gdzie grunt jest wilgotny i grząski. Tam właśnie pozbawione uszu i męskości ciało świętokradcy składano w ofierze znieważonym bóstwom.

Bagna, podmokłe grunty i wody stanowiły w mitologii ludów indoeuropejskich charakterystyczną domenę bogów świata podziemnego, duchów zmarłych i wegetacji roślinnej. Zgodne świadectwa źródeł charakteryzujących miejsca straceń zbrodniarzy, którzy naruszyli sakralne podstawy bytu wspólnoty, a zwłaszcza objaśnienie ich kaźni w *Additio sapientum*, pozwalają wnosić, że przestępców takich składano w ofierze bóstwom chtonicznym¹³.

Doskonała konserwacja szczątków organicznych w bagiennym gruncie sprawiła, że niektórym z tych ofiar możemy dziś spojrzeć w twarz. Najpierw przy kopaniu torfu, a następnie w toku badań archeologicznych wydobyto w północnych Niemczech, Danii, Holandii oraz Irlandii kilkaset tzw. zwłok bagiennych. Nie sposób, oczywiście, dopatrywać się w nich wyłącznie pozostałości po skrytobójczych mordach lub nieszczęśliwych wypadkach. Część tych znalezisk skupia się na stosunkowo ciasnej przestrzeni w miejscach, które archeologowie interpretują jako ofiarne. Przeważają tam ciała koni, wołów, baranów i owiec, ale obok nich znajdują się ciała ludzi, niekiedy z opaskami na oczach lub ze śladami zadanych przed śmiercią udrczeń¹⁴.

Opisany w *Germanii* sposób rytualnego uśmiercania przestępców praktykowano, jak widać, na rozległych obszarach Europy w przeciągu wielu stuleci. Postępowali tak Burgundowie na początku VI w. i Fryzowie u progu VIII stulecia, a pogańscy Szwedzi jeszcze w 1030 r. Adam Bremeński pisał o tym blisko tysiąc lat po Tacycie i wciąż jeszcze była to prawda. Nie jest to jedyny przykład utrzymujących się przez wieki zwyczajów i norm, o których po raz pierwszy wspomniał w *Germanii* Tacyt. Jego wzmianka o podejmowaniu decyzji wiecowych przez szczególny rodzaj wiecowej aklamacji (potrząsanie włóczniami) znajduje potwierdzenie w dwunastowiecznych spisach norweskich praw zwyczajowych, gdzie ów rytuał występuje pod nazwą *vapnaták*¹⁵. W tym wypad-

ku mamy do czynienia z prawem, a nie z literaturą i nie da się objaśnić zbieżności wędrówką toposu. Wydaje się, że niedowierzanie, z jakim badacze odnoszą się do niewątpliwych zbieżności między opisami zawartymi w *Germanii* a średniowiecznymi narracjami o barbarzyńcach, wyraża charakterystyczną dla naszej kultury postawę wobec czasu i społecznej zmiany. Postawa ta nie ułatwia jednak rozumienia tradycyjnych kultur i nie upoważnia historyka do dyskredytacji świadectw źródłowych.

Zbieżności między Tacytem a średniowiecznymi narratorami dotyczą zresztą zarówno narracji o plemionach germańskich, jak i słowiańskich. Informacje Thietmara z Merseburga o chorażwach z wizerunkami pogańskich bóstw, które Lucicy zabierali na wyprawy wojenne ze świątyni Swarożyca w Radogoszczy, a także wzmianka o towarzyszących im na wojnie kapłanach znajdują oczywistą analogię w 7 rozdziale *Germanii*¹⁶. Wiadomości na ten temat zaczerpnął Thietmar jednak nie od Tacyta, lecz od naocznych świadków, którzy ramię w ramię z Lucicami brali udział w wyprawach Henryka II przeciwko Bolesławowi Chrobremu. Również szczegółowy opis lucickich wyroczni – wróżby z losów i wróżby z konia – przedstawia się u Thietmara podobnie, choć nie identycznie jak w 10 rozdziale *Germanii*. Relacja Thietmara na ten temat pokrywa się zresztą z opisami wyroczni pomorskich w żywotach Ottona Bamberskiego i wyroczni rugijskiej w *Gesta Danorum* Saksa Gramatyka oraz ze wzmianką w *Kronice Inflanckiej* Henryka Łotewskiego o wróżbie z konia u Liwów¹⁷.

Podobieństwo łączy również narracje rozmaitych autorów o funkcjonowaniu plemiennych zgromadzeń. Od Germanów Tacyta, Sklawenów i Antów Prokopa z Cezarei, pogańskich Sasów w *Żywocie Lebuina*, Szwedów u Rimberta i u Adama Bremeńskiego, Luciców u Thietmara, pomorskich Pyrzyczan u Herborda aż po Wągrów w *Kronice Słowian* Helmolda, powtarza się w gruncie rzeczy ten sam obraz wiecu i jego roli w politycznym ustroju plemion. Nie mamy przy tym do czynienia z łańcuchem literackich zapożyczeń, lecz z niezależnymi zapisami podobnych obserwacji, czasem osobistych, jak u Helmolda, a czasem zaczerpnię-

tych wprost od dobrze poinformowanych świadków, jak w kronice Thietmara lub w starszym *Żywocie Lebuina*.

Czy zatem zbieżność tych narracji świadczy o społeczno-ustrojowej jednorodności barbarzyńskich plemion i o długim trwaniu ich tradycyjnego ładu? Wniosek taki byłby zbyt prosty i zanadto wygodny. Podobieństwo świadectw może wynikać nie tylko z podobieństwa opisywanej rzeczywistości, ale także z podobnego sposobu jej postrzegania. Na zbieżność obserwacji może wpływać wspólnota punktu widzenia obserwatorów. Gdy mowa o instytucjach politycznych barbarzyńskich plemion, rozumowanie Tacyta, Prokopa z Cezarei, Bedy, hagiografa św. Lebuina, Rimberta, Thietmara czy Adama z Bremy podążało zawsze tym samym torem. Punktem wyjścia było stwierdzenie braku władzy królewskiej lub jej zdumiewającej słabości. W ślad za zdziwieniem pojawiało się pytanie: w jaki sposób barbarzyńcy radzili sobie z podejmowaniem i wykonywaniem decyzji? W poszukiwaniu odpowiedzi narratorzy skłonni byli traktować zgromadzenia wiecowe jako coś w rodzaju remedium na brak cywilizowanej państwowości¹⁸.

Ten schemat myślowy może posłużyć za przykład ilustrujący zasadniczą wspólnotę punktu widzenia naszych źródeł. Nie ulega wątpliwości, że biskup z Merseburga czerpał wiadomości o Lucicach od współczesnych sobie i dobrze poinformowanych świadków, czyli „z życia”, a nie z lektury starożytnych autorów. Thietmar nie znał *Germanii* i zapewne nic nie wiedział o Tacycie. Ale Thietmar był synem Kościoła, a więc wnukiem Rzymu. Z rzymskim historykiem, którego dzieł nie czytał, łączyła go matryca kulturowego dziedzictwa. Umysłowe instrumentarium kościelnych pisarzy średniowiecznego Zachodu, choć pod wieloma względami ubogie w porównaniu z ich antycznymi poprzednikami, wywodziło się przecież z kultury klasycznej. Intelktualiści antyku i średniowiecza spoglądali na świat barbarzyński przez pryzmat tych samych schematów pojęciowych. Dlatego te same zjawiska w ustroju społeczeństw plemiennych wydawały im się dziwne, godne uwagi lub egzotyczne i wysuwały się na pierwszy

plan, przesądając o podobnej kompozycji obrazu. Nie jest to powód, by odmawiać przywołanym narratorom wiarygodności, ale jest to poważny problem, któremu musi stawić czoło krytyczna interpretacja źródeł.

Komunikacja międzykulturowa jako problem źródłoznawczy. Pochwały barbarzyńskiej gościnności i obyczajności

Literackie zapożyczenia sprawiają przy krytyce źródeł stosunkowo niewielki kłopot, gdyż dają się dość łatwo rozpoznać. Wiemy, że hagiograf św. Lebuina, charakteryzując ustrój polityczny saskich plemion, posłużył się sformułowaniem zapożyczonym od Bedy. Wiemy, że Adam Bremeński korzystał z Rimberta, Helmold zaś czerpał obficie z Adama Bremeńskiego. Wpływ literackich wzorów na wiarygodność rozmaitych źródeł i poszczególnych informacji wymaga w każdym wypadku zindywidualizowanej oceny. Nie da się jednak tą drogą sprowadzić antycznych i średniowiecznych narracji o barbarzyńcach do wspólnego mianownika. To, że autorzy owych narracji chętnie korzystali z dzieł poprzedników, nie oznacza przecież, że sieć literackich zapożyczeń łączyła ich wszystkich w jedną całość. Wszystkich natomiast łączyła podobna sytuacja antropologiczna: każde z tych źródeł zrodziło się z komunikacji między dwiema odmiennymi kulturami.

Była to komunikacja nieuchronnie obciążona nieporozumieniami. Każda ze stron rozumiała stronę przeciwną po swojemu, ale tylko jedna dysponowała umiejętnością pisania i tylko jej zapisy mamy do dyspozycji. Aby na podstawie tych zapisów dotrzeć do strony niepiśmiennej, musimy rozpoznać kulturowe przeszkody, które ograniczały zdolność ówczesnych ludzi cywilizowanych do rozumienia barbarzyńców i zakłócały komunikację między nimi. Dopiero wówczas będziemy mogli rozwikłać węzeł nieporozumień¹⁹. Nie zawsze i nie do końca bywa to wykonalne, ale w tym właśnie tkwi główny problem historycznej krytyki tych źródeł.

Ogólne sformułowanie warsztatowego problemu warto zilustrować szczegółowym przykładem. Przyjrzyjmy się więc, tytułem przykładu właśnie, opiniom starożytnych i średniowiecznych autorów o gościnności okazywanej przez ludy barbarzyńskie przybyłym z obcych krajów.

Według Cezara Germanie „uważają, że nie wolno skrzywdzić gościa; tych, którzy z jakiegokolwiek powodu do nich przybyli, chronią przed krzywdą (*iniuria*) i mają za nietykalnych (dosłownie: świętych – *sanctos habent*), domy wszystkich stoją przed nimi otworem, a żywność jest jak wspólna”²⁰. Podobnie pisał o Germanach Tacyt: „Żaden lud nie jest bardziej hojny w biesiadach i przyjmowaniu gości. Uważają oni, że odmówić komukolwiek ze śmiertelnych gościny pod swoim dachem jest czynem bezbożnym (*nefas*); każdy podejmuje [gościa] biesiadą wedle swojej zamożności, a gdy braknie zasobów, ten, który dotąd był gospodarzem, staje się gościowi przewodnikiem i towarzyszem. Do najbliższego domu wchodzi nieproszeni, ale to nie ma znaczenia: z taką samą uprzejmością są tam przyjmowani. Gdy idzie o prawa gościa, nikt nie czyni różnicy między znajomym a nieznanym. Jeżeli odchodzący o coś poprosi, zwyczaj każe mu to dać i w równie bezpośredni sposób można poprosić o coś nawzajem. Cieszą się z darów, lecz ani nie liczą tych, które ofiarowali, ani nie czują się zobowiązani tymi, które otrzymali”²¹.

Nie ulega wątpliwości, że Tacyt nawiązał tu do Cezara. Nie mamy jednak do czynienia z prostym zapożyczeniem. W *Germanii* pojawia się nieobecny u Cezara wątek wzajemnych darów. Z punktu widzenia etnologii trafność tej obserwacji nie budzi najmniejszych wątpliwości²². W tym wypadku Tacyt oparł się zapewne na doświadczeniach rzymskich kupców i podróżników. Od nich też pochodzić może informacja o przeprowadzaniu gościa z domu do domu. Konkretyzuje ona wzmiankę Cezara o dostępności wszystkich domów i koresponduje z wyeksponowaną w *Komentarzach o wojnie galijskiej* ochroną bezpieczeństwa gościa.

Obydwa wątki – dbałość o bezpieczeństwo gościa i odprowadzanie go z domu do domu – spotykamy w *Strategikonie* Pseu-

do-Maurycego. Rzecz nie dotyczy tym razem Germanów, lecz Słowian sąsiadujących na przełomie VI i VII w. z Bizancjum: Sklawenów i Antów. Czytamy o nich, że „do cudzoziemskich przybyszów odnoszą się życzliwie i uprzejmie, ochraniają ich i przeprowadzają z miejsca na miejsce, tam dokąd chcą się udać. A jeżeli zdarzy się, że wskutek zaniedbania ze strony gospodarza przybyszowi zostanie wyrządzona krzywda, wówczas ten, kto go poprzednio gościł, wszczyna wojnę przeciwko winnemu [zaniedbania], uważając za swój święty obowiązek zemścić się za gościa”²³.

Autor tego tekstu prawdopodobnie znał łacinę, ale nie wiadomo, czy kiedyś czytał *Komentarze o wojnie galijskiej i Germanię*. Nie ma to zresztą większego znaczenia. *Strategikon* był podręcznikiem taktyki wojskowej i zawierał informacje, które mogły się przydać bizantyńskim dowódcom, a nie literackie reminiscencje. Cesarstwo było narażone na ataki ze strony Słowian i samo podejmowało przeciwko nim wyprawy, musiało więc zbierać o nich wszelkie informacje mające wartość wywiadowczą. Informatorami byli siłą rzeczy rozmaici podróżnicy, przede wszystkim kupcy przemierzający terytoria słowiańskie. Sposób, w jaki Słowianie traktowali cudzoziemskich gości, dotyczył tych informatorów najbardziej bezpośrednio i miał znaczenie także dla korzystających z ich wiedzy bizantyńskich wojskowych; dlatego został opisany w *Strategikonie*. Opis ten wyraża wiedzę opartą na meldunkach, a zbieżność ze wzmiankami Cezara i Tacyty wynika wyłącznie z podobieństwa opisywanej rzeczywistości i z podobnego sposobu jej postrzegania. Autor *Strategikonu* dostrzegł przy tym istotną okoliczność, która uszła uwagi Cezara i Tacyty: człowiek, który uchybił normom gościnności i nie zapewnił bezpieczeństwa przekazanemu pod jego opiekę przybyszowi, narażał się na wróżdę ze strony własnych współplemieńców. W rozumieniu Pseudo-Maurycego miała to być wróżda indywidualna; w roli mściciela występował ten, kto poprzednio gościł przybysza.

Inaczej przedstawia się zemsta za naruszenie praw gościa w świetle *Kroniki Słowian* Helmolda. Jej autor nie znał greki, nie

miał pojęcia o *Strategikonie* i nie czytał Cezara ani Tacyty²⁴, za to dobrze znał północno-zachodnich Słowian, a zwłaszcza Wagrów, wśród których przez blisko 10 lat prowadził pracę duszpasterską. Helmold pojawił się tam po raz pierwszy na początku 1156 r., towarzysząc biskupowi Geroldowi w podróży do krainy całkiem jeszcze pogańskich Wagrów. Książę tego plemienia Przybysław podjął biskupa z towarzyszami ucztą w swojej siedzibie. „Dwadzieścia dań zapełniało przygotowany dla nas stół” – zapisał Helmold. „Tam przekonałem się na własne oczy o tym, o czym przedtem wiedziałem ze słyszenia: że nie ma bardziej gościnnego ludu niż Słowianie. Wszyscy bowiem, jakby kierując się jednym postanowieniem, tak ochoczo przyjmują gości, że nikt nie potrzebuje prosić o gościnę (...). A gdyby kogoś przyłapano na tym, że (...) odpędził wędrowca proszącego o gościnę, to wolno spalić dom i dobytek takiego człowieka (*huius domum et facultates incendio consumere licitum est*) i wszyscy jak jeden mąż zwracają się przeciwko niemu, głosząc, że ten, kto ważył się odmówić gościowi chleba, jest pozbawiony czci, niktzemny i powinien być przez wszystkich odpędzany” (lub „wygnany” – *ab omnibus exsibilandum*, a według innej kopii *ab omnibus exiliandum est*)²⁵.

Być może Helmold nie w pełni zdawał sobie sprawę ze znaczenia tego, co opisywał. Zwrócenie się zbiorowości przeciw jednostce, która złamała reguły gościnności, stanowiło tu coś znacznie dotkliwszego niż moralne potępienie. Spalenie domu było jedną z najsroźszych kar, jakie stosowały społeczeństwa plemienne. Dom wyznaczał człowiekowi miejsce wśród ludzi i był nietykalnym schronieniem. Nawet zabójcy podlegającego zwyczajowej zemście nie wolno było zabić w jego własnym domu²⁶. Jednomyślnie okrzyknięta niesława oraz legalne spalenie domu i dobytku równało się usunięciu poza nawias ludzkiej wspólnoty, wyrzuciu z wszelkich praw, banicji.

Świadectwo Helmolda warto zestawić z opowieścią Bedy o dwóch anglosaskich misjonarzach, Ewaldzie Czarnym i Ewaldzie Białym, którzy w końcu VII w. zginęli śmiercią męczeńską w kraju „starych”, to jest zamorskich, kontynentalnych Sasów. Po

przybyciu do Saksonii misjonarze ci „znaleźli gościnię u starszego pewnej wioski (*villicus*) i poprosili go, żeby ich przeprowadził do satrapy, któremu podlegał, gdyż muszą mu przekazać ważne i pożyteczne posłanie. Nie mają bowiem króla owi starzy Sasi – tłumaczył Beda swoim czytelnikom – lecz wielu satrapów ustanowionych nad swoim ludem, którzy z nadejściem wojny rzucają na równi losy i za tym, kogo los wskaże, idą wszyscy w czas wojny, tego słuchają; gdy zaś skończy się wojna, znowu wszyscy satrapowie są równi sobie władzą. Przyjął ich zatem ów starszy wioski i obiecując przeprowadzić do satrapy, któremu podlegał, przez kilka dni zatrzymał ich u siebie”.

Ale Biały i Czarny Ewald codziennie odprawiali msze. Zaniepokoiło to „barbarzyńców”, którzy zrozumieli, że mają do czynienia z „ludźmi innej wiary”, i z obawy przed nawróceniem satrapy oraz chrystianizacją kraju zabili obu misjonarzy, a ich ciała wrzucili do Renu. „Gdy usłyszał o tym ów satrapa, z którym [misjonarze] chcieli się zobaczyć, bardzo się rozgniewał, że nie pozwolono dotrzeć do niego starającym się o spotkanie wędrowcom, i posławszy, pozabijał wszystkich tych wieśniaków, a wioskę spalił” (*et mittens occidit uicanos illos omnes, uicumque incendio consumsit*)²⁷.

Beda nie podał roku zdarzenia, zapisał natomiast dzień śmierci misjonarzy – 3 października. Świadczy to o kształtującym się w Kolonii kulcie męczenników. Opowieść Bedy o ich wyprawie i śmierci opiera się zatem na tradycji hagiograficznej, której osnowa – mimo upływu około 30 lat od opisywanych wydarzeń – wydaje się z grubsza wiarygodna. Nie znaczy to, że uczony mnich anglosaski miał o egzotycznym kraju „starych Sasów” wiedzę wystarczającą do właściwego rozumienia wszystkich realiów.

Zauważmy, że Czarny i Biały Ewald zaraz po przybyciu do Saksonii znaleźli bez kłopotu gościnię (*uenientes in prouinciam intrauerunt hospitium cuiusdam uillici*), z czym łączyło się zobowiązanie gospodarza do odprowadzenia gości tam, gdzie chcieli się następnie udać. Jest to w pełni zgodne z normą postępowania wobec cudzoziemskich przybyszów, którą znamy z relacji Tacyta o Germanach i Pseudo-Maurycego o południowych Słowianach,

a także Adama Bremeńskiego o Szwedach²⁸. Zabójstwo misjonarzy stanowiło – rzecz jasna – drastyczne złamanie tej normy. Ze względu na wrzucenie zwłok do rzeki nie było to zresztą zwykłe zabójstwo, lecz zbrodnia znacznie cięższa – skrytobójstwo zwane przez Germanów mordem (*mordrid, mordtotum*). Sprawca takiego czynu musiał według zwyczajowego prawa Sasów zapłacić w charakterze okupu dziewięciokrotny wergeld ofiary lub zginąć z rąk mścicieli²⁹.

Wątek kary spadającej na zabójców świętego występuje nieraz w utworach hagiograficznych, ale nie ma powodu kwestionować informacji, że zabójcy Czarnego i Białego Ewalda zapłacili za swój czyn własnymi głowami. Przede wszystkim jednak zasługuje na wiarę wiadomość, że domy osób odpowiedzialnych za śmierć cudzoziemskich przybyszów zostały spalone. Istotna wydaje się zbieżność tej informacji z opowieścią Helmolda o Wagrach. Zestawienie obu źródeł pozwala dopatrywać się w spaleniu domu istotnych elementów kary za drastyczne naruszenie obowiązków gościnności lub – szerzej rzecz ujmując – za zniewagę macierzystej wspólnoty i złamanie podstawowych reguł jej funkcjonowania.

Beda wiedział, że Sasi nie mają króla, ale nie wydaje się, by w pełni rozumiał mechanizmy funkcjonowania plemiennej wspólnoty. Skoro zabójców Czarnego i Białego Ewalda spotkała sroga kara, to musiało tu – w rozumieniu Bedy – działać karzące ramię jakiejś władzy. Upostaciowaniem takiej władzy stał się w narracji o męczeństwie Ewaldów „satrapa”, przedstawiony niczym autokratyczny król w miniaturze. To on „bardzo się rozgniewał”, sam zdecydował o ukaraniu winnych i wykonał tę decyzję przez jakichś swoich wysłanników³⁰.

Termin *satrapae* zaczerpnął Beda z Biblii. Za wzór posłużyła najprawdopodobniej Księga Daniela 6, 2–4: „Spodobało się Dariuszowi ustanowić w państwie stu dwudziestu satrapów (...), nad nimi zaś trzech zwierzchników – jednym z nich był Daniel” (*placuit Dario et constituit super regnum satrapas CXX, ut essent in toto regno suo, et super eos principes tres, ex quibus Daniel unus erat*). Przejęcie tego terminu wskazuje, że Beda miał na myśli naczeln-

ków licznych jednostek terytorialnych. W tym właśnie duchu zmodyfikował zapożyczone od Bedy sformułowanie autor starszego *Żywota Lebuina*: „Dawni Sasi nie mieli króla, lecz satrapów ustanowionych w [poszczególnych] okręgach” (*Regem antiqui Saxonones non habebant, sed per pagos satrapas constitutos*). Hagiograf dodał też informację o wielkoplemiennym wiecu w Marklo nad Wezerą, gdzie raz w roku zbierali się wszyscy satrapowie, każdy na czele dobranej reprezentacji swojego okręgu³¹. Wyraz *pagus* nie był tu ogólnikiem, lecz łacińskim synonimem saskiego terminu *go*. Zapiski rocznikarskie z VIII w. i inne źródła związane z karolińskim podbojem Saksonii określały zazwyczaj terminem *pagus* jednostki terytorialne najniższego rzędu. O sądownictwie sprawowanym w ramach tych jednostek i o karach, jakie tam wymierzano, wiemy na szczęście ze źródeł bardziej miarodajnych niż *Historia kościelna ludu Anglów* Bedy Czcigodnego.

W 797 r. Karol Wielki wydał drugi kapitularz dla podbitych terenów Saksonii. W promulgacji powołano się na obecność w Akwizgranie przy ogłaszaniu tego aktu miarodajnych czynników saskich. Przybyli tam pochodzący – jak podkreślił redaktor kapitularza – z wielu okręgów przedstawiciele trzech saskich plemion wcielonych do państwa Franków: Westfalów, Angarów i Ostfalów (*simulque congregatis Saxonibus de diversis pagis tam de Westfalais et Angariis quam et de Ostfalais*)³². W 4 rozdziale kapitularza Karol Wielki zgodził się, aby sądownictwo lokalne sprawowali, jak tego wymagał stary zwyczaj, sami mieszkańcy okręgu (*ipsi pagenses*), określane też naprzemiennie równoznacznymi terminami „sąsiedzi” lub „współsąsiedzi” (*vicinantes, vicini, convicini*). To oni wydawali wyrok (*wargida*) i wymuszali dla niego posłuch. Terminologia źródła wskazuje, że pod nazwą *pagus* kryła się wspólnota terytorialno-sąsiedzka.

Rozdział 8 kapitularza z 797 r. ujawnia, w jaki sposób ta wspólnota sądziła i stosowała przymus. Wobec buntownika (*rebellis*), który nie chciał uznać wyroku wydanego przez własnych sąsiadów ani stawić się na wezwanie przed sąd króla Franków, Karol Wielki godził się na zastosowanie represji zgodnej ze starodaw-

nym prawem plemion saskich (*secundum eorum ewa*). Mieszkańcy pagu musieli zebrać się na wiecu i podjąć tam jednomyślne postanowienie, na mocy którego podpalali następnie dom winowajcy (*condicto commune placito simul ipsi pagenses veniant et si unanimiter consenserint pro districtione illius causa incendatur*)³³. Na początku XI w. zachodniosłowiańscy Lucicy w identycznym trybie karali współplemieńca, który jawnie sabotował realizację jednomyślnych decyzji wiecu: winowajca „tracił wszystko przez podpalenie i nieustanną grabież”, chyba że zapłacił na zgromadzeniu jako okup swoją własną główszczyznę³⁴. W obu wypadkach zarówno orzeczenie, jak i wykonanie kary znajdowało się dosłownie w rękach wspólnoty, a nie jakiegokolwiek wielkiego czy „małego” władcy i jego siepaczy.

W kapitularku z 797 r. i w relacji Thietmara o Lucicach wina „buntownika” polegała na ostentacyjnym nieposłuszeństwie wobec uchwał wiecu. Traktowano to jako zamach na podstawowe reguły życia publicznego i zniewagę macierzystej wspólnoty, która zgodnie obracała się przeciwko winowajcy. Wzmianki Helmolda i Bedy wskazują na stosowanie tego samego rodzaju represji wobec osób winnych naruszenia zasad gościnności, zwłaszcza zaś nietykalności przybysza i obowiązku zapewnienia mu bezpieczeństwa. Gość pozostawał pod opieką wspólnoty plemiennej, dla której był nie tylko łącznikiem z otaczającym światem, ale zarazem nosicielem pewnego *sacrum*. Złamanie miru chroniącego przybysza stanowiło obrazę wspólnoty. Mściła się ona zatem na winowajcy podobnie jak na „buntownika”, który ją znieważył ostentacyjnym nieposłuszeństwem wobec sądowych wyroków i politycznych decyzji wiecu. Wydaje się więc, że troskę o gościa i jego bezpieczeństwo dyktowały nie tyle spontaniczna życzliwość i poryw serca, ile surowe normy tradycyjnego prawa.

Obligatoryjny charakter reguł gościnności potwierdza burgundzka *Liber constitutionum* z początku VI w. W tytule XXXVIII tego prawa zapisano: „Ktokolwiek odmówi przybywającemu gościowi miejsca pod dachem lub przy ogniu, zapłaci 3 solidy [publicznej] kary” (*quicumque hospiti venienti tectum aut focum*

negaverit, trium solidorum inlacione multetur). „Królewskich współbiesiadników”, czyli drużynników i urzędników potraktowano odrębnie: kara za odmowę im gościny była dwukrotnie wyższa (*si conviva regis est, VI solidos multae nomine solvat*). Osobna regulacja dotyczyła cudzoziemskich posłów, określając przedmiot należnych im świadczeń stacyjnych: jednego wieprza lub jednego barana na każdym miejscu postoju, a zimą ponadto siano i jęczmień wedle potrzeby. Właścicielowi zwierzęcia sąsiedzi mieli solidarnie zrekompensować stratę, natomiast za odmowę należnego posłom świadczenia groziła kara 6 solidów³⁵.

Jak widać, władza królewska wcześniej przejęła z rąk plemiennych wspólnoty egzekwowanie powszechnego obowiązku gościnności i wykorzystała tę prerogatywę dla zaspokojenia własnych potrzeb. Taki był zapewne rodowód ciężarów publicznych określanych w różnych krajach różnymi terminami: *gistum*, gościcwa, stan, *nocleh* itp. Ale obowiązek użyczenia każdemu przybyszowi gościny pod swoim dachem i miejsca przy palenisku nie był ciężarem na rzecz monarchii. Była to stara norma plemiennego prawa. Umiarkowana kara za jej niedopełnienie (3 solidy) pozwala uznać za przesadną informację Helmolda, jakoby wolno było spalić dom i dobytek tego, kto „nie bał się odmówić przybyszowi chleba” (*qui hospiti panem negare non timuisset*). Spalenie domu i banicja były zapewne karą za znacznie cięższe przestępstwa, stanowiące pogwałcenie miru gościnnego. Ale wspomniane słowa Helmolda w zestawieniu z podobnie brzmiącą normą prawa Burgundów (*quicumque hospiti venienti tectum aut focum negaverit*) wskazują, że udzielenie przybyszowi gościny nie było sprawą dobrej woli, a odmowa podlegała karze.

Interpretację taką możemy sformułować, zestawiając okruchy informacji rozsiane po rozmaitych źródłach narracyjnych, od Cezara po Helmolda, z normami Kapitularza Saskiego i prawa Burgundów. Żaden jednak z antycznych i średniowiecznych narratorów sam takiej interpretacji nie sformułował. Stosunkowo najlepiej poinformowany Helmold prawie już dotykał sedna, ale zatrzymał się w pół kroku. Wiedział on, jak drastyczne konse-

kwencje groziły za złamanie reguł gościnności; zarazem jednak wiedział, że nie działał tu przymus administracyjny, lecz zgodna wrogość „wszystkich”, ogółu zwracającego się przeciw jednostce. Nie przedstawił więc tego, co opisywał, w kategoriach kary, lecz w kategoriach powszechnego oburzenia i moralnej repulsji. Represja karna bez instrumentów administracyjnych, kara wymierzana i stosowana bezpośrednio przez zbiorowość nie mieściły się Helmolldowi w głowie.

Nie mieściło się to w głowie również bizantyńskiemu autorowi *Strategikonu*. Wiedział on wprawdzie, że Słowianin, który nie zapewnił bezpieczeństwa gościowi, narażał się na wróżdę, ale nie wyobrażał sobie w roli mściciela całej wspólnoty, lecz jednostkę: gospodarza, który wcześniej gościł pokrzywdzonego cudzoziemca.

Beda wiedział znacznie mniej; nigdy nie był w kraju „starych Sasów” ani nie dysponował rozeznaniami opartymi na meldunkach wywiadowczych. Słyszał tylko, że „starzy Sasi” nie mają króla i że władają nimi lokalni naczelnicy, spośród których drogą losowania wyłaniają wodza na czas wojny. W tę skromniutką wiedzę ogólną wpisał zaczerpnięte z hagiograficznej tradycji wiadomości o męczeńskiej śmierci dwóch anglosaskich misjonarzy i o losie ich zabójców. W przeciwieństwie do Helmollda Beda uznał, że zgładzenie morderców i spalenie domów było karą za popełnioną zbrodnię, ale podobnie jak Helmolldowi nie mieściło mu się w głowie, by taką karę mógł wymierzyć ogół, a nie władca lub urzędnik dysponujący władzą administracyjną. Uznał więc, że decyzję o karze podjął „satrapa”, rozgniewany ponoć tym, że nie dopuszczono do niego starających się o posłuchanie, a wykonanie kary powierzył siepaczom, których wysłał na miejsce z poleceniem zabicia winowajców i spalania wsi.

Inni narratorzy byli jeszcze dalsi od zrozumienia obligatoryjnego charakteru barbarzyńskich reguł gościnności, nic nie wiedzieli o karach, które wymuszały stosowanie się do tych reguł, i nie mieli wyobrażenia o kolektywistycznym charakterze represji karnej. Antyczni i średniowieczni pisarze przedstawiali najczęściej gościnność barbarzyńskich ludów jako naturalną cnotę, wpisując

ją w stereotyp „szlachetnego dzikusa”. Stereotyp ten, dobrze widoczny już w *Germanii* Tacyta, nie był obcy także Helmoldowi, który napisał o Rugianach, że mimo uporczywego trwania w pogaństwie „odznaczeni się wieloma wrodzonymi zaletami” (*pollebant multis naturalibus bonis*): gościnnością, czcią dla rodziców i opieką nad starcami. Bardzo podobnie pisał Adam Bremeński o Wolinianach: „Wszyscy oni tkwią do dziś w błędzie pogańskich obrzędów, poza tym jednak nie znalazłbyś ludu zacniejszego i lepszego w obyczajach i gościnności”³⁶.

Charakterystykę ludów barbarzyńskich eksponującą kontrast między ich pogaństwem a przyrodzoną zacnością ich obyczajów spotykamy u Adama z Bremy jeszcze dwukrotnie w bardziej rozwiniętej postaci i z jasno wyeksplikowanym morałem. O Prusach czytamy, że są to „ludzie bardzo wielkoduszni” (*homines humanissimi*), którzy spieszą na ratunek załogom okrętów tonących lub napadniętych przez piratów. Słowo „gościnność” nie pada, ale podkreśla się troskę o bezpieczeństwo cudzoziemskich przybyszów. Ponadto Prusowie „za nic mają złoto i srebro, a obfitują w egzotyczne futra, których zapach wpoił naszemu światu śmiercionośną truciznę pychy; oni zaś traktują je jak gnój, ku naszemu, jak miemam, potępieniu, skoro łakniemy za wszelką cenę płaszcza z kun niczym najwyższego błogosławieństwa (...). Wiele można by powiedzieć chwalebne o obyczajach tego ludu, gdyby tylko mieli oni wiarę chrystusową, której głosiciele straszliwie prześladowają. U nich to ukoronowany został męczeństwem znakomity biskup Czechów, Wojciech”³⁷.

Podobnie przedstawia się u Adama charakterystyka pogańskich Szwedów: „Rzekłbyś, że Szwedom nie brak żadnych bogactw, nie mają tylko owej pychy, którą my tak cenimy lub raczej wielbimy. Wszystkie bowiem przedmioty próżności, to jest złoto, srebro, wspaniałe wierzchowce, futra bobrowe i kunie, które my podziwiamy do utraty zmysłów, oni mają za nic. (...) Wszystkie ludy północy odznaczają się gościnnością, szczególnie jednak nasi Szwedzi. Nie ma dla nich większej hańby, niż odmówić gościny wędrowcowi. Gorliwie współzawodniczą między sobą o to, kto

jest godniejszy, by przyjąć gościa; dają mu wszystko, czego grzeczność wymaga, dopóki on zechce tu pozostać, i z gorliwością prowadzą go na kolejne kwatery do swoich przyjaciół. To mają dobre go w obyczajach. Głosiciele prawdziwej wiary, jeżeli są cnotliwi, roztropni i godni, otaczają tak wielką miłością, że nie bronią biskupom wstępu na ogólne zgromadzenie ludu, które nazywa się u nich *warh*. Tam więc nieraz słuchają dobrowolnie o Chrystusie i chrześcijańskiej religii. I może łatwo daliby się nawrócić słowem na naszą wiarę, gdyby źli nauczyciele, którzy nie Jezusa Chrystusa, lecz własnej szukają korzyści, nie gorszyli tych, których można zbawić³⁸.

W sprawie gościnności Adam Bremeński dysponował dobrymi informacjami, które czerpał nie tylko od kupców, ale przede wszystkim od misjonarzy. Arcybiskupstwo hamburskie traktowało pogańskie ludy basenu Morza Bałtyckiego, zwłaszcza zaś Skandynawii jako strefę swoich misyjnych wpływów. Adam z Bremy był rzecznikiem tych ambicji, a uszczypliwe słowa o „złych nauczycielach” dotyczyły zapewne misyjnych konkurentów jego macierzystej metropolii. W każdym razie znał on doświadczenia „głosicieli prawdziwej wiary” i wiedział o normie nakazującej przyjmowanie wędrowców, choć podobnie jak inni narratorzy nie rozumiał, że była to norma prawa. Adam sądził, że Szwedzi traktowali odmowę gościnności wyłącznie jako czyn haniebny, podczas gdy był to u barbarzyńców czyn zabroniony i karalny. Wiedział też Adam Bremeński o zwyczaju przeprowadzania gościa przez gospodarza na nową kwaterę, ale nie dostrzegł w tym normy związanej z ochroną bezpieczeństwa przybysza. Przede wszystkim jednak relacja o gościnności Szwedów została połączona z daleko mniej wiarygodnym zapewnieniem o pogardzie, jaką lud wikingów żywił jakoby dla złota, srebra i wszelkich bogactw oraz wpisana w moralitet wyraźnie adresowany do chrześcijańskiej kultury Zachodu.

W idealizowaniu barbarzyńców Adam Brameński i inni chrześcijańscy pisarze średniowiecza mieli w pogańskiej starożytności wielkiego poprzednika. Był nim Tacyt. Pisał on w 5 rozdziale *Germanii*: „Czy srebra i złota odmówiła im łaska, czy gniew bogów,

nie jestem pewny. Nie śmiałbym jednak twierdzić, że w całej Germanii nie ma żadnej żyły, która rodzi srebro lub złoto, bo któż tego poszukiwał? Posiadaniem i używaniem tych kruszców nie bardzo się przejmują. Można u nich widzieć srebrne naczynia, подарowane ich posłom i naczelnikom, w takiej samej poniewierce, jak te, które ulepione są z gliny (...)”.

Z perspektywy cesarskiego Rzymu skala różnic społecznych u ludów germańskich przedstawiała się skromnie, a zgrzebna szarość mogła wydawać się powszechną dominantą ich stylu życia. Tacyt mówi jednak coś więcej. Według niego elitom germańskich plemion obce było zamiłowanie do przepychu. Bogate wyposażenie germańskich grobów księżących zadaje kłam tym słowom³⁹. W zaświatach, podobnie jak na ziemi, złoto i srebro poświadczają wysoką pozycję plemiennych przywódców. W tym wypadku Tacyt minął się z prawdą tak samo jak Adam Bremeński. Ale Adam, jak już wiemy, nie znał *Germanii*. Znał tylko to, co znalazło się w kompilacji Rudolfa z Fuldy. Rozdział 5 *Germanii* został w tej kompilacji pominięty i nie mógł być dla Adama Bremeńskiego źródłem inspiracji. Nie sposób też wskazać tu innego literackiego pierwowzoru. Zbieżność informacji prawdziwych w niezależnych od siebie źródłach dałaby się wytłumaczyć trafnością obserwacji. Zbieżność błędnego mniemania, gdy nie wynika z literackiej kontaminacji, stawia nas wobec bardziej złożonego problemu i nie daje się tak prosto objaśnić.

W słowach Tacyty o lekceważeniu srebra i złota przez Germanów można wyczuć ukryty morał. Nieco dalej, charakteryzując zwyczaje małżeńskie Germanów, Tacyt już nie kryje moralizatorskiej intencji. „Małżeństwa są tam surowe – pisze – i nic bardziej godnego pochwały nie znalazłbyś w ich obyczajach (...). Posąg wnosi nie żona mężowi, lecz mąż żonie. Rodzice i krewni są przy tym obecni i badają podarki, które nie są dobrane dla zaspokojenia kobiecej próżności ani tego rodzaju, żeby się w nie nowo poślubiona przystroiła; są to woły, okiełznany rumak i tarcza wraz z włócznią i mieczem. Na podstawie tych darów otrzymuje się żonę, która także ze swej strony coś z ryzsztunku mężowi przynosi”.

Pod nazwą posagu (*dos*) pomieszał Tacyt trzy różne płatności: *metfio*, czyli uzgodnioną cenę, jaką pan młody musiał zapłacić ojcu lub innemu opiekunowi wybranki za nabycie nad nią męskiej władzy opiekuńczej (tzw. *mundu*); *morgengab*, czyli dar poranny składany żonie przez męża nazajutrz po zaślubinach; wreszcie dar ojcowski (*faderfio*), czyli wyprawkę, jaką wydawana za mąż kobieta otrzymywała z domu rodzinnego. Bardziej od nieporozumienia interesuje nas jednak w tym wypadku komentarz Tacyta dotyczący ofiarowanych przedmiotów. Miały one przypominać kobiecie, „że wchodzi w dom męża jako towarzyszka trudów i niebezpieczeństw, aby na równi z nim w pokoju i na wojnie cierpieć i być odważną; na to wskazują sprzężone woły, na to osiodłany koń, na to podarowana broń. Tak ma żyć, tak umierać; to, co przyjęła [woły i ekwipunek wojenny ofiarowane jakoby kobiecie przez męża – K.M.], powinna oddać dzieciom nieskażone i godne, aby je przyjęły synowe i aby one z kolei przekazały to wnukom.

Przeto żyją w dobrze chronionej czystości, nie zepsute żadnymi pokusami widowisk, żadnymi podnietami uczt. Tajemnej wymiany listów ani mężczyźni, ani kobiety nie znają. Wielką rzadkością jest wśród tak licznego ludu cudzołóstwo, za które mąż ma prawo niezwłocznie wymierzyć winowajczyni karę: z obciętymi włosami, nagą wyrzuca ją w obecności krewnych z domu i bijąc pędzi przez całą wieś (...). Albowiem dla takiej, która frymarczyła swoim wstydem, nie ma przebaczenia (...). Nikt tam nie śmieje się z występków i nie nazywa się duchem czasu uwodzić i dać się uwieść. Jeszcze lepiej postępują te plemiona, u których tylko dziewice wychodzą za mąż i raz na zawsze kończy się szansa zameścia. Tak otrzymują jednego męża jak jedno ciało i jedno życie, aby ich myśli i pragnienia nie sięgały dalej i aby nie tyle męża, ile małżeństwo ukochały. Liczbę dzieci ograniczać lub któreś [z nowo narodzonych] zabijać uważają za hańbę. Więcej tu znaczą dobre obyczaje niż gdzie indziej dobre prawa⁴⁰.

O karaniu cudzołożnic Tacyt miał dobre informacje. Badacze tzw. zwłok bagiennych natrafili na ciała kobiet, które przed śmiercią pozbawiano włosów na głowie, bito je, kaleczono i dręczono,

nim wreszcie wrzucono do trzęsawiska. Wolno to skojarzyć z normą prawa Burgundów dotyczącą uśmiercania wiarołomnych żon w bagnie⁴¹. Nasuwa się też skojarzenie z edyktem króla Longobardów Liutpranda z 734 r. Osobny rozdział poświęcono tam kobietom, które dopuszczały się grupowo rozboju. Władcę szczególnie bulwersowało to, że występowały one niejako w męskiej roli: nie dość, że popełniały zbrodnię, to jeszcze naruszały przy tym obyczajowe tabu związane z podziałem płci. Oprócz przewidzianej prawem kary pieniężnej za rozbój Liutprand nakazał zatem swoim urzędnikom poddawać winowajczynię drastycznej karze cielesnej: należało „pozbawić je włosów na głowie i chłoszcząc, oprowadzać po okolicznych wsiach, aby w przyszłości kobiety nie ważyły się popełniać takiej zbrodni” (*publicus [...] comprehendat ipsas mulieres, et faciat eas decalvari et frustare per vicos vicinantes ipsius loci, ut de cetero mulieres tale malitia facere non presument*)⁴².

Była to zapewne tradycyjna forma represji, praktykowana na długo przedtem, nim król postanowił stosować ją wobec kobiet, które dopuściły się „męskiej” zbrodni rozboju. Sam termin *decalvatio*, występujący również w edyktach z 726 i 750 r., oznaczał karę hańbiącą, związaną z trwałym oszpeceniem i napiętnowaniem. Chodziło raczej o zdarcie niż o zwykłe obcięcie włosów⁴³.

Archeologia i prawa zwyczajowe pozwalają więc potwierdzić i uściślić słowa Tacyty. Wiarygodne informacje o okrutnym karaniu cudzołóżnic wpisał jednak Tacyt w pewien schemat, który w jego autorskim zamyśle był ważniejszy od empirii. Trudno sobie wyobrazić niepiśmiennych Germanów wymieniających listy miłosne. Wychwalając ich za to, że tego nie robią, Tacyt miał na widoku kogoś innego; piętnował rozwiązłość swoich własnych współobywateli. Przetykany pochwałami opis surowości obyczajowej Germanów służył do prawienia morałów dekadenskiemu Rzymowi. Stereotyp „szlachetnego barbarzyńcy” miał stawiać przed oczyma cywilizowanemu światu wzór zapomnianych cnót.

Identyczną funkcję pełnił ten stereotyp w piśmiennictwie chrześcijańskim średniowiecznej Europy. W 745 lub 746 r. św. Bo-

nifacy napisał do anglosaskiego króla Mercji, Aethelbalda, list, w którym surowo piętnował pozamałżeńskie stosunki seksualne adresata. „Nie tylko chrześcijanie, ale i poganie – podkreślał – uważają to za hańbę i wstyd. Bo nawet poganie, choć nie znają prawdziwego Boga, samorzutnie (*naturaliter*) przestrzegają w tych rzeczach tego, co jest prawem ustanowionym od początku przez Boga; dochowując mianowicie swoim żonom wierności małżeńskiej, karzą rozpustników i cudzołożników. Albowiem w starej [kontynentalnej] Saksonii, jeżeli dziewica splami ojcowski dom rozpustą lub kobieta zameżna, niepomna węzła małżeńskiego, popełni cudzołóstwo, to zdarza się, że ją zmuszają, aby własną ręką założywszy sobie powróż życie zakończyła, a nad zgłiszczem jej [pogrzebowego] stosu wieszają jej uwodziciela. Kiedy indziej zaś zbiera się niewieścia zgraja i chłoszcząc, oprowadza cudzołożnicę po okolicy; kobiety obcinają jej odzież do pasa, smagają różgami, kłują i tną całe jej ciało nożami, pokrwawioną od drobnych ran i pokaleczoną przekazują ze wsi do wsi, a naprzeciw nadbiegają wciąż nowe biczownicзки, wiedzione gorliwością cnoty, aż ją w końcu porzucą martwą lub ledwie żywą innym ku przestrodze, aby bały się cudzołożyć i łajdaczyć.

A Winedowie [tj. Słowianie – K.M.], choć są najszeptniejszym i najlichszym rodzajem ludzi, z taką gorliwością przestrzegają wzajemnej miłości małżonków, że kobieta nie godzi się żyć po śmierci męża. I z uznaniem spotyka się u nich taka niewiasta, która własnoręcznie zada sobie śmierć i na jednym stosie spłonie ze swoim mężem.

Gdy więc poganie, którzy nie znają Boga ani praw głoszonych przez apostołów, samorzutnie czynią to, co jest prawem, i ukazują dzieło praw zapisane w swoich sercach, tym bardziej ty, drogi synu, skoro jesteś chrześcijaninem i mienisz się czcicielem prawdziwego Boga (...) czas już, abyś (...) zbrukaną duszę obmył ze smrodu rozpusty⁴⁴.

Zbieżność tego wywodu z 19 rozdziałem *Germanii* jest widoczna, ale nie polega na podobieństwie sformułowań ani nawet na podobieństwie szczegółów. Przeciwnie: o zmuszaniu cudzołoż-

nic do samobójstwa, o wieszaniu uwodziciela nad pogrzebowym stosem uwiedzionej ani o zbiorowym kobiecym samosądzie Tacyt nie wiedział, a w każdym razie nie wspominał. U Bonifacego z kolei nie ma mowy o pozbawianiu winowajczyni włosów ani o wyrzucaniu jej z domu w obecności krewnych, ani o tym, że to mąż pędził ją przez wieś, bijąc. U Tacyta naga cudzołożnica była według Bonifacego podczas swej męczeńskiej drogi półnaga – z odzieniem uciętym na wysokości pasa. Tak znaczna rozbieżność szczegółów wyłącza literacką inspirację. Winfryd-Bonifacy nie zaczerpnął opisu obyczajów pogańskich Sasów od Tacyta. Opierał się na doświadczeniach związanych z własną działalnością misyjną i na zasłyszanych informacjach. Zapewne nawet nie znał *Germanii*.

Nie ulega jednak wątpliwości, że Tacyt i Bonifacy operowali tymi samymi stereotypami. U obu autorów wizerunek surowości obyczajów w barbarzyńskim świecie spięty jest – niczym klamrą – morałem, który nadaje sens opisowi. Tacyt kunsztownie wpiął ten morał w narrację, Bonifacy wyłożył swoje pouczenia brutalnie, kawa na ławę. W obu wypadkach mamy jednak do czynienia z podobnym ideałem, z podobnie restrykcyjnymi normami obyczajowymi, z podobnym pojmowaniem miejsca kobiety w patriarchalnym łańdżu rodziny i społeczeństwa. Bonifacy był pod tym względem typowym przedstawicielem myśli chrześcijańskiej swoich czasów, ale i poglądy Tacyta nie odbiegały zasadniczo od moralistyki pogańskiej wczesnego cesarstwa. Aksjologiczne podobieństwo obu pisarzy nie powinno nas dziwić: Kościół był spadkobiercą kultury klasycznej także w tym, co dotyczyło rygorystyki obyczajowych nakazów i zakazów⁴⁵.

Dla propagowania tych nakazów i zakazów zarówno Tacyt, jak i św. Bonifacy posłużyli się stereotypem „szlachetnego barbarzyńcy”. Obaj pisarze stawiali barbarzyńców za wzór, by głosić radykalne ideały moralności małżeńskiej. Tacyt chwalił te plemiona germańskie, które nie zezwalały ponoć na powtórne zamążpójście wdów i opatrywał to komentarzem godnym najsurowszych kościelnych moralistów: chodzi o to, żeby kobieta ukochała nie tyle

męża, ile samą instytucję małżeństwa. Bonifacy szedł jeszcze dalej: z wyraźną aprobatą opisywał słowiański obyczaj samobójstwa wdowy po śmierci męża. Obaj pisarze pochwalali okrucieństwo barbarzyńców wobec cudzołożnic. Nawet niedopuszczalne z chrześcijańskiego punktu widzenia przymuszanie wszetecznicy do samobójstwa ani obrządek ciałopalny nie powstrzymały świętego od chwaleń Sasów za to, że tak przykładowo karzą jawno-grzesznice.

Charakterystyczne jest też u Tacyta i u średniowiecznych narratorów podobieństwo konstrukcji: barbarzyńcy, a przecież pod wieloma względami znacznie od Rzymian; poganie, a przecież w niejednym lepsi od chrześcijan. Nie znają chrześcijańskiego Boga, ale noszą w sercu dzieło jego praw, przez co samorzutnie (*naturaliter*) przestrzegają nakazów cnoty. Brzmi to prawie jak u Tacyta: „Więcej tu znaczą dobre obyczaje niż gdzie indziej dobre prawa”. Nie mamy do czynienia z literackim wzorem, lecz z czymś bardziej złożonym i kłopotliwym, z wytworem kulturowej wspólnoty. Dziedzictwo kultury klasycznej odcisnęło się na sposobie postrzegania ludów barbarzyńskich przez cywilizowanych narratorów starożytności i średniowiecza. Kłopot polega na tym, że sposób postrzegania jest zarazem sposobem niedostrzegania.

Tacyt wiedział o Germanach, Adam Bremeński zaś o Szwedach i Prusach, że różnicowanie społeczne jest u nich mniejsze, a standard życia prostszy niż w cywilizowanym świecie. Obaj autorzy nadinterpretowali tę wiedzę, przypisując barbarzyńskim elitom – mylnie, ale w zgodzie ze stereotypem „szlachetnego dzikusa” – lekceważenie dla złota i zbytku. Na szczęście możemy skorygować ten wizerunek, choć nie zawsze źródła dają nam taką możliwość.

Antyczni i średniowieczni pisarze dysponowali wiarygodnymi informacjami o surowych normach i drakońskich środkach, które zapewniały poszanowanie patriarchalnego ładu w barbarzyńskim świecie. Tacyt i Bonifacy zbudowali na tej podstawie moralitet adresowany do własnego kręgu kulturowego. Nie dostrzegali

permissywnej strony stosunku barbarzyńców do erotyki i rodziny: przyzwolenia na kontakty seksualne wolnych mężczyzn z niewolnymi lub półwolnymi konkubinami oraz praw przysługujących potomstwu zrodzonemu z takich związków. W tej dziedzinie zwyczajowe normy plemiennego prawa i oparta na nich praktyka przez długi jeszcze czas po chrystianizacji pozostawały w konflikcie z wymaganiami Kościoła⁴⁶.

Solidna wiedza oparta na doświadczeniach kupców, posłów, zwiadowców i misjonarzy legła u podstaw licznych opisów gościnności barbarzyńskich ludów. I tu jednak mamy do czynienia z obrazem zakłóconym przez nieporozumienia w komunikacji międzykulturowej i przez nacisk stereotypów. Obserwatorzy z cywilizowanego świata nie pojmowali, że zwyczaj był w społeczeństwach plemiennych prawem, nie rozumieli wspólnotowych mechanizmów przymusu i nie umieli dostrzec, że gościnne zachowania wynikały z obowiązku, za którym stał przymus. Wdzieli w tym przejaw naturalnej dobroci, potwierdzenie stereotypu „szlachetnego dzikusa”.

Zapewnienia, jakoby barbarzyńskie elity gardziły złotem, pozwoliła skorygować archeologia. W kwestii rygoryzmu obyczajowego, a także w sprawie gościnności udało się uzupełnić i skorygować świadectwa źródeł narracyjnych na podstawie spisów prawa. Czy jednak matryca kultury klasycznej nie odcisnęła swojego piętna także na pisemnych kodyfikacjach tradycji prawnej ludów barbarzyńskich? W jakiej mierze tzw. *leges barbarorum* pozwalają przekroczyć ograniczenie perspektywy badawczej przez horyzont umysłowy źródeł narracyjnych?

ROZDZIAŁ II

Prawa
barbarzyńców

Od recytowanego do pisanego prawa

22 listopada 643 r., w Pawii, król Rotari ogłosił pierwszą pisemną kodyfikację prawa Longobardów. W pełniącym funkcję epilogu rozdziale 386 tego aktu czytamy: „Niniejszy edykt naszych rozporządzeń (...) ułożyliśmy, poszukując i przypominając sobie z najwyższą starannością, jakiej użyła nam łaska niebios (...) starodawne prawa ojców naszych, które [dotychczas] nie były spisane (*inquirentes et rememorantes antiquas legis patrum nostrorum, quae scriptae non erant*), i (...) za wspólną radą i zgodą naszych wielmożów, sędziów oraz całego naszego najszczęśliwszego wojska poleciliśmy zapisać je na tym oto pergaminie (...) potwierdzając nadto przez *gairethinx*, według zwyczaju naszego ludu, że ma to być prawo trwałe i niewzruszone”. Jednocześnie król zastrzegł na przyszłość, „że cokolwiek z bożą łaską badając wnikliwie starodawne prawa Longobardów, zdołamy sobie jeszcze przypomnieć osobiście lub przez starców (*tam per nosmetipsos quam per antiquos homines memorare potuerimus*), winniśmy to dołączyć do niniejszego edyktu”¹.

Jest to jedyna w swoim rodzaju uroczysta deklaracja królewskiego kodyfikatora, sformułowana i zapisana dokładnie w tej samej chwili, gdy normy plemiennego prawa przenoszono z ustnej tradycji „na ten oto pergamin” (*in hoc membranum scribere iussumus*). Zwraca uwagę dwójaka legitymizacja edyktu. Nie wystarczył sam akt królewskiej woli, nawet wsparty formułką o wspólnej zgodzie wielmożów i „całego wojska”; trzeba jeszcze było wspomnieć o zatwierdzeniu kodyfikacji per *gairethinx*, czyli przez tradycyjny rytuał wiecowej aklamacji². Rotari nie był malowanym władcą, ale uważał za stosowne podkreślić, że oprócz niego i w zgodzie z nim w tak ważnej sprawie wypowiedział się wiec. Stary plemienny obyczaj (*ritus gentis nostrae*) wymagał, aby w ten sposób, przez potrząśnięcie włóczniami na zgromadzeniu, wyra-

żona została powszechna zgoda dostojników i ogółu wojowników, czyli całego ludu Longobardów. Nie bez powodu redaktorzy tego edyktu w uroczystym prologu posługiwali się zamiennie etnicznym określeniem ludu (*Langobardi*) i technicznym określeniem wojska (*exercitus*).

Przed 643 r. prawo Longobardów nie było spisane, ale istniało od wielu pokoleń. W epilogu stwierdzono to czarno na białym. Godna uwagi jest przy tym deklaracja o stosunku edyktu do wcześniejszego, niepisanego prawa. Rotari nie przedstawił się w epilogu jako prawodawca, lecz jako kodyfikator dawnych norm. Król podkreślił z naciskiem, że poszukiwał starannie w pamięci starodawnego prawa przodków, aby je przenieść na pergamin. Nie chodziło tu o pamięć jednostki, lecz o pamięć wspólnoty przekazywaną ustnie z pokolenia na pokolenie. Istotną rolę odgrywali w tym zapewne „starcy” (*antiqui homines*), na których powołał się w epilogu królewski kodyfikator.

Mimo ogłoszenia edyktu prawo pisane nie uzyskało wyłączności. Rotari zapowiedział, że będzie w dalszym ciągu badał tradycję i sięgał do pamięci prawnej swego ludu, aby uzupełnić edykt o normy, które przeoczył podczas prac nad pierwszą kodyfikacją. Być może władca, który już w edyktie z 643 r. zmodyfikował niejedną starą regułę, pozostawiał sobie otwartą furtkę pozwalającą wprowadzać do prawa Longobardów kolejne zmiany pod pozorem uzupełnień. Dopisany po epilogu rozdział 387, eliminujący krwawą zemstę za nieumyślne zabójstwo, wydaje się taką zakamuflowaną innowacją. Ale król Liutprand, największy po Rotarim kodyfikator, choć otwarcie ustanawiał nowe i zmieniał dawne normy prawne, w dwóch wypadkach powołał się na stare zwyczaje (*antiquae cawarfidae*)³. Obowiązywały one od dawna w sądowej praktyce – wyjaśniał król – mimo że nie były dotąd zapisane w edyktach. Liutprand zapełnił lukę, wpisując owe normy do korpusu praw. Postąpił więc dokładnie tak samo, jak deklarował Rotari w epilogu z 643 r. Nie ulega wątpliwości, że wiele zwyczajowych norm pozostało poza pisanym prawem. Działo się tak nie tylko u Longobardów. Prawa barbarzyńców miały kazuistyczny,

a nie systematyczny charakter. Zakres rzeczowy tych kodyfikacji bywał rozmaity, ale żadna nie ogarniała wszystkich obowiązujących norm. Obok spisane funkcjonowało i cieszyło się uznaniem prawo niepisane, które przed kodyfikacją panowało niepodzielnie.

Ktoś musiał zachowywać to prawo w pamięci, głosić je na zgromadzeniach, gdzie rozsządano spory i osądzano przestępstwa, oraz dbać o wierny przekaz tradycji. U Franków sformułowanie wyroku należało do tzw. rachinburgów, którzy na lokalnym wiecu sądowym (*in mallo*) pełnili funkcję podobną do późniejszej ławy przysięgłych. Na placu wiecowym zasiadali oni w wyróżnionym miejscu (*rachinburgi in mallobergo sedentes*) i mieli obowiązek przedstawić zgromadzonym, zapewne do akłamacji, uzgodniony między sobą wyrok. Sprowadzał się on do wskazania odpowiedniej normy, czyli – jak to wprost określały *Lex Salica* i *Lex Ribuarica* – do „powiedzenia prawa salickiego” (bądź prawa ripuarskiego)⁴. Siłą rzeczy rachinburgowie musieli to prawo znać. Nie wygląda jednak na to, by ich wiedza mogła pochodzić z lektury. *Mallus* był ośrodkiem lokalnej wspólnoty wiecu i sądu⁵. W tej wspólnocie rachinburgowie cieszyli się bez wątpienia autorytetem, ale należeli do grona sąsiadów i czytać, do tego jeszcze po łacinie, na ogół nie potrafili. Nie tylko przed pisemną kodyfikacją, ale i w jakiś czas po niej, głównymi kustoszami tradycji prawnej musieli być sędziowie wyższego rzędu, wyrastający ponad lokalne wspólnoty.

W średniowiecznej Islandii główną rolę odgrywał na tym polu człowiek piastujący urząd glosiciela prawa (*logsgumadr*). Przewodniczył on na dorocznym ogólnokrajowym wiecu zwanym *althingiem*, a otwierając to zgromadzenie, musiał za każdym razem uroczystie recytować normy islandzkiego prawa. Najsłynniejszy z *logsgumadrów*, Snorri Sturluson, piastował ten urząd w latach 1215–1218 i 1222–1231. Był on człowiekiem pióra, a islandzkie prawa zwyczajowe zostały spisane około 1117–1118 r. Mimo to Snorri w ciągu trzynastu lat urzędowania musiał te prawa trzynastokrotnie wygłaszać. Nie czytać, ale właśnie recytować z pamięci.

ci. Taka była zwyczajowa powinność logsogumadra, prastary rytuał, który w kulturze tradycyjnej, opartej na przekazie ustnym, miał też istotne znaczenie praktyczne. W Norwegii podobną rolę, tyle że w skali regionalnej, odgrywali lagmanowie: głosili oni prawo i przewodniczyli na thingach poszczególnych prowincji. Już Konrad Maurer uważał, że u podstaw dwunastowiecznych praw Frostatingu i Gulatingu legły zapisy zwyczajowych norm ogłoszonych na tamtejszych wiecach przez lagmanów. Podobnego zdania jest Aron Gurewicz⁶. Nie mamy wprawdzie bezpośrednich informacji o trybie norweskich kodyfikacji, wydaje się jednak, że zapis ustnej tradycji plemiennego prawa musiał odbywać się w taki właśnie sposób. Za trafnością tego domysłu przemawiają informacje i poszlaki dotyczące sporządzenia prawa Bawarów, prawa salickiego i prawa Fryzów.

Prolog prawa Bawarów jest prawdziwym popisem średnio-wiecznej erudycji. Osnowa została zapożyczona z Etymologii Izydora z Sewilli. Na początku figuruje poczet antycznych prawodawców, od Mojżesza do Teodozjusza, po czym następuje stwierdzenie, że z czasem rozmaite ludy wybrały sobie prawa wedle własnego zwyczaju. „Stary zwyczaj traktowany jest bowiem jak prawo (*longa enim consuetudo pro lege habetur*). Prawo są to rozporządzenia ustanowione na piśmie, zwyczaj zaś jest sprawdzonym od dawna obyczajem, czyli prawem niepisanym. Albowiem prawo bierze nazwę od czytania (*nam lex a legendo vocata*), gdyż jest spisane (...). Zwyczajem zaś nazywamy to, co jest zwykłe w użyciu”.

W tym miejscu kompilator odstąpił od Izydora, by przedstawić pogląd na kodyfikację prawa Bawarów: „Gdy król Franków, Teodoryk, bawił w Châlon, wybrał mędrców, którzy byli w jego królestwie znawcami starodawnych praw (*elegit viros sapientes qui in regno suo legibus antiquis eruditi erant*). Król polecił im, by według jego wskazań spisali prawa Franków, Alemanów i Bawarów oraz wszystkich [innych] ludów podlegających jego władzy, zgodnie ze zwyczajem każdego z nich; dodał to, co należało dodać, i usunął to, co nieporządne; to zaś, co było według zwyczaju po-

gan, zmienił zgodnie z prawem chrześcijan. A czego król Teodoryk ze względu na starodawny zwyczaj pogan nie zdołał naprawić, to później zaczął [zmieniać] król Childeberty, król Chlotar zaś doprowadził do końca. Wszystkie to przesławny król Dagobert przez jasnie oświeconych mężów Klaudiusza, Chadoinda, Magnusa i Agilulfa odnowił, ulepszył wszystkie stare prawa i przekazał je na piśmie każdemu ludowi w takiej postaci, w jakiej trwają do dziś⁷⁷.

W tej postaci, jaką znamy, *Lex Baiuvariorum* nie pochodzi jednak z czasów, o których wspomina prolog, lecz z pierwszej połowy VIII w. Dokładna data sporządzenia tekstu jest sporna. Zdaniem Franza Beyerle i Karla Augusta Eckhardta spis powstał w klasztorze Altaich między r. 741 a 743⁸. Mogłoby to tłumaczyć książkową uczość prologu oraz wizygockie koneksje pisarza. Kimkolwiek zresztą ów pisarz był, z pewnością nie uważał się za kodyfikatora. Opatrzył tylko istniejący już tekst prologiem, a może też w innych miejscach przyłożył rękę do nadania spisowi prawa pewnej ogłady literackiej.

Nie wynika z tego, że można przyjąć za dobrą monetę zawarte w prologu twierdzenie, jakoby pierwszą kodyfikację prawa Bawarów, a także Franków, Alemanów i jakichś jeszcze innych ludów przeprowadził Teodoryk I (511–534). W rzeczywistości prawo salickie skodyfikował ojciec Teodoryka, Chlodwig, w ostatnich latach panowania (507–511), a Frankowie ripuarscy długo jeszcze czekali na swoją kolej. Harald Siems słusznie zauważył, że podjęcie takiej inicjatywy wobec Bawarów przez Teodoryka I nie mieści się w granicach historycznego prawdopodobieństwa⁹. Przedstawiając władcę sprzed dwóch stuleci jako inicjatora pierwszej bawarskiej kodyfikacji, kompilator prologu po prostu wyraził pogląd, że *Lex Baiuvariorum* jest tekstem o bardzo starym, czcigodnym rodowodzie. Opowieść o tym, jak Teodoryk zabrał się do dzieła, nie jest jednak bezwartościowa. Jest ona projekcją doświadczeń duchowieństwa, które w VIII w. całkiem dobrze wiedziało, jak to się robi. Autor prologu zdawał sobie sprawę, że piśmienna kodyfikacja musiała trzymać się starych zwyczajów, wobec czego należało zaangażować w to przedsięwzięcie znawców ustnej

tradycji prawnej. Wiedział ponadto, że stare zwyczaje nosiły znamię pogańskich wierzeń, które król przy kodyfikacji starał się wyeliminować, ale ze względu na głębokie zakorzenienie starodawnej tradycji nie mógł zmienić zbyt wiele za jednym zamachem. Nie powinniśmy lekceważyć tej wiedzy.

Najstarsze wiadomości o tym, jak postępowano przy kodyfikacji zwyczajów prawnych, zawiera tzw. *Krótki prolog* do prawa salickiego. Prolog ten pochodzi z VI w. i zasadniczo zasługuje na wiarę, mimo że dołączono go do korpusu norm prawnych w jakiś czas po ich spisaniu. Charakterystyczne, że w roli inicjatora kodyfikacji nie występuje tu król, lecz plemię: „Spodobało się z pomocą Pana i zostało uzgodnione między Frankami oraz ich możnymi, aby dla zachowania między sobą pokoju położyć kres narastaniu wszelkich gwałtownych sporów (...)”. Sformułowanie to przywodzi na myśl decyzję wiecu lub przynajmniej konsens zgromadzenia, zwłaszcza że w następnym zdaniu czytamy: „Byli więc między nimi wybrani spomiędzy wielu czterej mężowie o imionach Wisogast, Arogast, Salegast i Widogast we wsiach położonych za Renem: w Bodeheim, Saleheim i Widoheim, którzy [to mężowie], spotykając się na trzech [kolejnych] wiecach i omawiając starannie początki wszelkich spraw sądowych, wydali o każdej następujący osąd (...)” (*qui per tres mallos convenientes omnes causarum origines sollicite discutientes de singulis iudicium decreverunt in hoc modo*)¹⁰. Po tych słowach następuje spis 65 tytułów prawa salickiego.

Sallegasta i Widogasta wolno uznać za eponimów położonych na wschód od Renu miejscowości Saleheim i Widoheim. Wymienione w prologu nazwy miejscowe wskazują widocznie na miejsca pochodzenia ludzi wybranych do kodyfikacji. Byli oni niewątpliwymi Frankami z jednolicie germańskich obszarów Austrazji. Trudno spodziewać się po takich ludziach, że w ciągu dziesięciu lat od chrztu Chlodwiga poznali łacinę i sztukę pisania w stopniu wystarczającym do uwiecznienia prawa salickiego na pergaminie. Prolog nie sugeruje zresztą niczego podobnego. Czterej mężowie, których Frankowie wybrali ze swego grona dla przeprowadzenia

kodyfikacji, wykonywali powierzone im zadanie nie przy pulpicie do pisania, lecz *per tres mallos*.

Termin *mallus* był zlatynizowaną formą starogermańskiego wyrazu *mahla* (mowa, zgromadzenie). Był też synonimem wyrazu *thing* (wiec). W stosunkowo późnym (1071 r.), ale w kwestiach słownictwa miarodajnym dokumencie opata Odalryka z Lorsch czytamy, że grupa chłopów została zwolniona z obowiązkowego udziału w trzech walnych wiecach sądowych (*mallus*), zwanych pospolicie *ungebotene ding*, które co roku odbywały się we dworze klasztornym (*a tribus principalibus mallis, qui vulgo ungeboten ding vocantur, quibus ad curtim Liutereshusin annuatim manniebatur*)¹¹. W tym wypadku chodziło o sądownictwo patrymonialne, sprawowane na mocy immunitetu przez opata jako pana gruntowego, ale same instytucje sądowe oraz ich nazwy miały przedimmunitetowy rodowód. Określenie *principalis mallus*, czyli *ungebotene thing*, oznaczało wiec powszechny, na którym w zwyczajowych, znanych każdemu terminach gromadzili się, w zasadzie obowiązkowo, mieszkańcy okręgu sądowego. *Gebotene thing* oznaczał natomiast zgromadzenie zwołane specjalnie dla rozpatrzenia jakiejś sprawy, często w węższym składzie, z obowiązkowym udziałem rachinburgów i zainteresowanych stron.

W prawie salickim wyraz *mallus* występuje wielokrotnie i oznacza zawsze wiec sądowy – powszechny lub specjalnie zwołany. Nie sposób przypuścić, by w prologu użyto tego słowa w jakimś innym znaczeniu. Waga sprawy oraz zwrot *per tres mallos* wskazują, że mowa o trzech kolejnych wiecach powszechnych. Tam, w obecności zgromadzonego ludu, Wisogast, Arogast, Salegast i Widogast spełnili powierzoną im misję. Polegała ona, według lapidarnych słów prologu, na rozpatrzeniu przyczyn wszelkich spraw sądowych – nie tylko tych, które zostały akurat wniesione podczas trzech kolejnych wieców, ale wszystkich w ogóle (*omnes causarum origines*) i na wydaniu w każdej z nich wyroku (*de singulis iudicium decreverunt*). Wydanie wyroku na wiecu polegało na wygłoszeniu odpowiedniej normy prawa Franków salickich; należało *dicere legem salicam*. Nasuwa się wnio-

sek, że czterej mężowie wybrani przez Franków do przeprowadzenia kodyfikacji robili to samo, co islandzki logsogumadr na kolejnych althingach, a norwescy i szwedzcy lagmanowie na thingach prowincjonalnych: głosili prawo. Wisogast, Arogast, Salegast i Wido-gast robili to jednak ze szczególną starannością i komisyjnie, gdyż zostali do tego specjalnie wybrani jako ludzie najbardziej kompetentni. W toku kodyfikacji rola tych najwybitniejszych głosicieli plemiennego prawa Franków nie polegała na pisaniu, lecz na mówieniu.

Ich słowa musiał tłumaczyć na łacinę i zapisywać ktoś inny: jakiś skryba, którego imię nie było widocznie godne uwiecznienia w prologu. Ów skryba znał – rzecz jasna – mowę Franków, bodaj nawet lepiej niż łacinę, jak można wnosić z licznych barbaryzmów występujących w tekście prawa salickiego. Zanotowane przez niego słowa głosicieli prawa musiały jeszcze przejść redakcyjną obróbkę, a przy okazji cenzurę. Na ślad takiej dwuetapowej redakcji oraz ingerencji cenzorskich naprowadza osobliwa struktura prawa Fryzów.

Decyzja o kodyfikacji zwyczajowych praw Sasów, Turyngów, Franków Chamawskich i Fryzów zapadła z inicjatywy Karola Wielkiego na zjeździe w Akwizgranie w 802 r. Tradycja rękopiśmienna tych kodyfikacji jest wątła: *Lex Saxonum* zachowała się w dwóch kopiach, *Lex Turingorum* w jednej kopii z X w., a tekst prawa Fryzów znamy tylko z edycji ogłoszonej drukiem w 1557 r. przez Johanna Herolda¹². Podstawa rękopiśmienna tego wydania zaginęła.

Tekst ogłoszony przez Herolda składa się z dwudziestu dwu tytułów właściwego prawa Fryzów oraz jedenastu tytułów określonych przez wydawcę jako *Dodatek mędrców* (*Additio sapientum*). Nagłówek *Additio sapientum* pochodzi najprawdopodobniej od samego Herolda, z pewnością jednak nie była to integralna część skodyfikowanego prawa. *Additio* jest zbiorem orzeczeń wydanych przez dwóch nieznaną skądinąd ludzi: Wlemara i Saksunda. Na samym początku, przed pierwszym tytułem *Dodatku* zapisano „Wlemarus”, a w połowie tytułu III, po paragrafie 48 jeszcze