Rocznik Antropologii Historii, 2013, rok III, nr 2(5), ss. 231–258

ODDZIAŁ ZAMKNIĘTY?
SOCJOLOGIA CONTRA ANTROPOLOGIA W BADANIACH NAD ŚREDNIOWIECZNYM ŻYCIEM KLASZTORNYM

WOJTEK JEZIERSKI

W artykule przedyskutowane zostaną zdobycze, problemy oraz metodologiczne konsekwencje dwóch wciąż stosunkowo nowych prądów w badaniach nad wczesnośredniowiecznym życiem klasztornym: antropologicznego i socjologicznego. Na wstępie warto podkreślić, że prowadzone dziś badania nad regułami i formami życia klasztornego to wielowątkowa i bogata dziedzina mediewistyki, zbyt obszerna, by podjąć próbę opisu całości. Co więcej, mowa o dziedzinie badań łączącej wiele, często wzajemnie uzupełniających się języków opisu, zakorzenionych zarówno w studiach nad średniowieczną teologią, historią sztuki i architektury klasztornej, jak i w bardziej tradycyjnie „historycznych" typach badań. Moim celem jest jedynie krytyczny komentarz i próba konstruktywnej oceny dwóch paradygmatów opisu życia klasztornego stosowanych ostatnio przez historyków, paradygmatów, których potencjał zastosowań dotyczy przede wszystkim sposobów dyscyplinowania mnichów oraz organizowania relacji władzy w klasztorach i wokół nich we wczesnym i dojrzałym średniowieczu. Z jednej strony chodzi o rosnący w siłę od końca lat siedemdziesiątych XX w., a obecnie dominujący paradygmat antropologiczny. Dokładniej rzecz ujmując, chodzi o paradygmat osadzony w antropologii zachowań prawnych (*legal anthropology* czy też *New Constitutional History*), takich jak prowadzenie konfliktów, mediacja czy retrybucja. Paradygmat, który *en gros* mediewiści zwykli dziś utożsamiać z takimi nazwiskami jak P. Geary, L.K. Little, F. Cheyette czy S.D. White. Z drugiej zaś strony chciałbym skupić się na podejściu socjologicznym, do którego coraz częściej włączana jest filozofia, zwłaszcza w wydaniu poststrukturalnym. Podejście to zyskuje na sile od końca lat dziewięćdziesiątych XX w. Ze względu na ograniczoną objętość artykułu i obszerność tematu konieczne będzie niestety dokonanie pewnych skrótów i uproszczeń w opisie wspominanych prądów badawczych. W gruncie rzeczy chodzi raczej

o dotyczące ich *Familienverschiedenheiten* niż o dramatyczne rozbieżności. Konfrontacja następuje bowiem gdzie indziej, tj. w starciu z bardziej tradycyjnymi, ateoretycznymi formami uprawiania badań nad średniowiecznym monastycyzmem i relacjami władzy w klasztorach. W tym punkcie tok mojego rozumowania będzie wymagał poszerzenia.

Dwa nurty tej samej rzeki

Dobrym punktem do rozpoczęcia dyskusji nad debatą między socjologią a antropologią władzy i dyscypliny w średniowiecznym życiu klasztornym jest znakomita praca S. Patzolda pt. *Konflikte im Kloster*[1]. Patzold zebrał i przeanalizował przykłady wszystkich znanych konfliktów wewnątrzklasztornych, do których doszło na terenie Rzeszy w dobie ottońskiej i pod panowaniem dynastii salickiej, czyli garść przykładów konfliktów między mnichami oraz znacznie więcej przypadków starć między mnichami a ich opatami. Przewagą książki Patzolda nad innymi podobnymi pozycjami opisującymi konflikty klasztorne jest to, że jedną z ambicji autora było zbadanie, który z paradygmatów metodologicznych najlepiej pozwala na przeanalizowanie i wyjaśnianie tego typu wydarzeń, które miały miejsce w dziesięciowiecznym Sankt Gallen czy jedenastowiecznej Fuldzie. Z punktu widzenia artykułu najistotniejsze są dwie nowsze tendencje w badaniach, które wyróżnia Patzold, obie o proweniencji anglosaskiej. Z jednej strony te, które skupiają się na strukturach społecznych zaangażowanych w konflikty w klasztorach lub wokół nich, oraz te, które koncentrują swoją uwagę na kulturowych metodach prowadzenia i rozwiązywania konfliktów[2].

Rozwijając tę prostą dystynkcję, należałoby powiedzieć, że główną ideą przyświecającą badaczom z pierwszej grupy jest badanie sieci zależności, relacji rodzinnych, przyjaźni i konfraterni, którymi powiązane i otoczone były dziesięcio-, jedenasto- i dwunastowieczne klasztory. W przypadku konfliktów sieci społecznych powiązań uaktywniały się, stanowiąc zarówno zaplecze, jak i środki do prowadzenia sporów. Bądź co bądź, zarówno zakonnicy, jak i ich opaci, mimo formalnego opuszczenia świata świeckich, nadal pozostawali członkami znacznie większych, sięgających poza klasztorne mury, grup takich

---

[1] S. Patzold, *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*, Husum 2001; *vide* także: M. Wiech, *Das Amt des Abtes im Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen um Äbte früh- und hochmittelalterlicher Klöster unter besonderer Berücksichtigung des Bodenseegebiets*, Siegburg 1999.

[2] S. Patzold, op.cit., s. 27 n.

jak ród, dwór cesarski czy związki przyjaźni. W tym sensie konflikty, bardziej niż jako zdarzenia destruktywne dla porządku w społeczeństwie, zaczęły być postrzegane jako element konstytuujący i odtwarzający tkankę społeczną. Celem badaczy stało się więc przeanalizowanie tego rodzaju zależności, prozopografii związków łączących uczestników czy grupy i strategicznych sposobów ich wykorzystania w sporach[3]. Druga grupa uczonych skupiła się na badaniu kulturowych metod prowadzenia sporów, jak gesty, rytuały, przemoc czy taktyczne użycie takich zachowań jak liturgiczne przeklinanie wrogów, ekskomunika czy publiczne poniżanie świętych, by zmusić ich do interwencji na rzecz zagrożonej wspólnoty klasztornej[4]. Awansem można do tej grupy dopisać również część prac G. Althoffa, który okazjonalnie zajmował się badaniem gestów i *Spielregeln* w społecznościach klasztornych[5]. To, co bez wątpienia łączy oba prądy w obrębie tego samego paradygmatu, to źródło inspiracji szeroko pojętą antropologią kulturową[6], od B. Malinowskiego i brytyjskiego funkcjonalizmu począwszy, przez M. Gluckmanna i M. Douglas[7], a na pracach L. Nadera[8] i wczesnych tekstach P. Bourdieu skończywszy.

---

[3] Ibid., s. 27–33; M. de Jong, *Carolingian Monasticism: The Power of Prayer*, [w:] *The New Cambridge Medieval History, Vol. 2: c. 700 – c. 900*, red. R. McKitterick, Cambridge 1995, s. 622–653; D. Harrison, *Structures and Resources of Power in Early Medieval Europe*, [w:] *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artifacts*, red. R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz, Leiden 2002, s. 17–37; B. Rosenwein, T. Head, S. Farmer, *Monks and Their Enemies: A Comparative Approach*, „Speculum", 1991, t. 66, s. 764–795; tom poświęcony sposobom rozwiązywania konfliktów w średniowiecznej Skandynawii: K. Esmark; L. Hermanson; H.J. Orning; H. Vogt (red.), *Disputing strategies in medieval Scandinavia*, Leiden 2013, tu zwł. K. Esmark, *Disputing Property in Zealand. The Records of the Sorø Donation Book*, s. 181–218.

[4] S. Patzold, op.cit., s. 33–39; L.K. Little, *Anger in Monastic Curses*, [w:] *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, red. B. Rosenwein, Ithaca–London 1998, s. 9–35.

[5] G. Althoff, *Communication at the Abbey of St. Gall*, [w:] *Understanding Monastic Practices of Oral Communication (Western Europe, tenth-thirteenth centuries)*, red. S. Vanderputten, Turnhout 2011, s. 11–22; wiele przykładów zaczerpniętych z życia klasztornego w: G. Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997.

[6] J. Martschukat, S. Patzold, *Geschichtswissenschaft und „performative turn". Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur*, [w:] *Geschichtswissenschaft und „performative turn". Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, red. J. Martschukat, S. Patzold, Köln–Weimar–Wien 2003, s. 1–31, zwł. s. 12–18.

[7] Największą karierę spośród prac M. Douglas w studiach nad życiem klasztornym (chodzi zwłaszcza o referowane dalej prace M. de Jong czy A. Diema) zrobiła niewątpliwie: M. Douglas, *Purity and Danger: an analysis of concept of pollution and taboo*, London 1966.

[8] Jako że twórczość tej autorki, w przeciwieństwie do pozostałych badaczy, może być obca polskiemu czytelnikowi, warto wymienić kilka jej najważniejszych prac: L. Nader, *The*

Jeśli obydwie powyższe tendencje w badaniach można określić jako zainspirowane antropologią zachowań prawnych, drugi, nieco nowszy nurt badań nad życiem klasztornym, który warto wspomnieć, czerpie swoje inspiracje zarówno z socjologii (ze szczególnym naciskiem na pracę E. Goffmana *Asylums*[9]), jak i prac poststrukturalistów zajmujących się problematyką władzy (w tym zwłaszcza M. Foucaulta). Obiektem badań w większym stopniu stały się: dyskurs czystości seksualnej, praktyczne metody jej utrzymywania, użytek, jaki mnisi czynili z fizycznej i wyobrażonej przestrzeni klasztornej czy to, jak wyglądał system kontroli nad zakonnikami.

Dla znawców tematu powyższe rozróżnienie może wydać się nieco arbitralne, trudno bowiem ukryć, że część inspiracji teoretycznych jest wspólna dla obu paradygmatów. Szczególnie teksty Foucaulta i Bourdieu pojawiają się w bibliografiach autorów po obu stronach tej jakże niskiej barykady. Mimo to stosunek do książki Goffmana, który wylansował koncepcję instytucji totalnych – do których wraz z więzieniami, obozami koncentracyjnymi czy szpitalami psychiatrycznymi zaliczył również klasztory – wydaje się wyznaczać oś podziału między tymi dwoma paradygmatami. Jest to problem, któremu warto przyjrzeć się bliżej[10]. Dla jasności wykładu warto więc przytoczyć definicję pojęcia instytucji totalnych: „A total institution may be defined as a place of residence and work where a large number of like-situated individuals, cut off from the wider society for an appreciable period of time, together lead an enclosed, formally administered round of life”[11]. Nieco dalej Goffman następująco doprecyzowuje zaproponowane przez siebie pojęcie: „First, all aspects of life are conducted in the same place and under the same single authority. Second, each phase of the member’s daily activity is carried on in the immediate company of a large batch of others, all of whom are treated alike and required to do the same thing together. Third, all phases of the day’s activities are tightly scheduled, with one activity leading at a prearranged time into the next, the whole sequence of activities being imposed from above by a system of explicit formal rulings and a body of officials. Finally, the various enforced activities are brought together into a single rational plan purportedly designed to fulfill the official aims of the institution”[12].

Life of the Law. Anthropological Projects, Berkeley 2002; ead. (red.), *Law in culture and society*, Chicago 1969.

[9] E. Goffman, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Harmondsworth 1968.

[10] Pełen przegląd i omówienie *użyć* i *nadużyć* tego pojęcia znaleźć można w: W. Jezierski, *Total St Gall. Medieval Monastery as a Disciplinary Institution*, Stockholm 2010, s. 52–74.

[11] E. Goffman, op.cit., s. 11.

[12] Ibid., s. 17.

Wychodząc częściowo od powyższej definicji, w pozostałej części tekstu postaram się zatem bliżej prześledzić różnice i podobieństwa między tymi paradygmatami, skupiając się na: 1. pytaniu, na ile klasztory w X i XI w. były instytucjami zamkniętymi; 2. odmiennym stosunku do kwestii podmiotowości mnichów, a także 3. zbliżonym stosunku do źródeł.

Oddział zamknięty?

Jak wspomniałem, ścianą działową między antropologią a socjologią władzy i dyscypliny życia klasztornego do pewnego stopnia stał się stosunek do koncepcji instytucji totalnych i do pytania, na ile wczesnośredniowieczne klasztory były izolowane, a na ile zintegrowane ze światem je otaczającym. Jest oczywiste, że odpowiedzi na to pytanie będą zależeć od tego, który zakon czy konkretny klasztor oraz w jakim okresie bierzemy pod uwagę; da się jednak wyróżnić dwa zasadnicze punkty widzenia. Dla historyków zainspirowanych antropologią zachowań prawnych klasztory pozostawały integralnym i integrującym elementem społeczeństwa – pewnym całościowym *fait social*, jak za É. Durkheimem zwykli powtarzać historycy – stąd zainteresowanie dla związków i przenikania się tych dwóch sfer. Na przykład C. Andersson prześledziła prawidłowości i strategie, którymi kierowały się zamożne szwedzkie rody oddające swe dzieci, dorosłe córki czy posiadłości do cysterskich klasztorów, od XII w. począwszy. Zrównanie ludzi i darów w postaci ziemi, pieniędzy czy części zbiorów nie jest przypadkowe. Andersson, wychodząc od maussowskiej koncepcji daru, przekonująco pokazuje, jak wymiana darów, materialnych i duchowych (w postaci mszy, modlitw, wstawiennictwa u świętych czy miejsc pochówku wewnątrz klasztornego kościoła), tworzyła i reprodukowała relacje społeczne i relacje władzy. Niewypowiedziane, choć obligujące obowiązki dawania, przyjmowania i odwdzięczania się z nawiązką tworzyły silną sieć powiązań, w której z tej perspektywy metodologicznej pojedynczy mnisi czy zakonnice byli jedynie pionkami w grze ich rodzin z jednej strony i władz klasztornych z drugiej[13].

[13] C. Andersson, *Andliga gåvor i världsligt bruk – om den religiösa gåvan som social och maktskapande handling*, [w:] *Gaver, ritualer, konflikter. Et rettsanstropologisk perspektiv på nordisk middelalderhistorie*, red. H.J. Orning, K. Esmark, L. Hermanson, Oslo 2010, s. 39–75; C. Andersson, *Kloster och aristokrati. Nunnor, munkar och gåvor i det svenska samhället till 1300-talets mitt*, Göteborg 2006; kluczowe dla tego tematu są prace B. Rosenwein: B. Rosenwein, *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909–1049*, Ithaca–London 1989; ead., *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Manchester 1999; *vide:* A.-J. Bijsterveld,

Wspomniany już Patzold, który inspirację do swych badań klasztornych konfliktów czerpał z angloamerykańskiego paradygmatu antropologicznego, otwarcie podjął polemikę z koncepcją klasztoru jako instytucji totalnej, tj. instytucji o absolutnym, odgórnym systemie władzy i odizolowanej od szerzej pojętego społeczeństwa. W swoim studium konfliktów klasztornych raz za razem podkreśla, że napięcia między opatami i grupami mnichów czy też pojedynczymi mnichami (często o arystokratycznym pochodzeniu, co wiązało się z bardziej rozległymi i silniejszymi koneksjami ze światem zza murów klasztoru) najlepiej dają się wyjaśnić nie zamknięciem zbyt wybuchowych charakterów na niewielkiej przestrzeni czy nadużywaniem władzy, ale jako grę szerszych interesów sięgających do serca wspólnoty klasztornej[14]. Zdaniem Patzolda dorośli wstępujący do klasztorów, a także oddawane tam dzieci nie porzucali całkowicie swoich ról i tożsamości. Jak na licznych przykładach wskazywali badacze, wielu mnichów, ze szczególnym wskazaniem postaci opatów, pozostawało raczej w układach podwójnej lojalności – instytucjonalnej schizofrenii *sui generis* – do wewnątrz i na zewnątrz. W drugiej połowie IX w. urząd opata Sankt Gallen sprawowali Grimald, a po nim Salomon III. Pierwszy był jednocześnie arcykapelanem i kanclerzem na dworze Ludwika II Niemieckiego, a drugi biskupem leżącej nieopodal Konstancji i kanclerzem Ludwika IV Dziecięcia. W związku z tym do klasztoru nad Jeziorem Bodeńskim ciągnął sznur dystyngowanych gości, od władców po znamienitych biskupów czy opatów wielkich klasztorów. Tendencja ta utrzymywała się aż do początków panowania Ottona II, co dostrzec można w opisach konfrontacji pomiędzy *claustrum* oraz *saeculum* w Sankt Gallen w latach sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych X w. Oto najpierw do klasztoru włamał się mnich i przyszły opat pobliskiego Reichenau, Ruodmann, zapewne w równym stopniu wiedziony duchem rywalizacji z sanktgalleńczykami, jak i troską o to, czy ci dokładnie wypełniają zwyczaje niedawno narzucone im przez reformę monastyczną na wzór Gorze. Wątpliwości najwyraźniej nie zostały rozwiane, w rok po włamaniu bowiem do Sankt Gallen zawitała wizytacja wielkich opatów i biskupów Rzeszy wysłana tam przez Ottona I w celu ostatecznej implementacji reformy i mnisi ponownie zmuszeni byli odsłonić intymne szczegóły życia wspólnoty. Wreszcie w 972 r. do Sankt Gallen zawitał cesarz w towarzystwie syna i synowej i znów drzwi klauzury

---

Do ut des. *Gift Giving*, memoria, *and Conflict Management in the Medieval Low Countries*, Hilversum 2007.

[14] S. Patzold, op.cit., s. 312–313: „Nicht aus der Isolation einer monastischen Gemeinschaft *von* der, sondern erst aus ihrer Einbindung *in* die Welt waren daher ihre internen Auseinandersetzungen zu erklären”, *vide:* ibid., s. 52 n., podobnie S. Foot, *Monastic Life in Anglo-Saxon England, c. 600–900*, Cambridge 2006, s. 42 n.

stanęły otworem, dając tym samym wgląd w tajemnice klasztoru[15]. Praktyczne przenikanie się *claustrum* i *saeculum* rozdzielonych na płaszczyźnie idealnej w X w. było jednocześnie statystyczną regułą i każdorazowo emocjonalnym wyjątkiem. Ten stan rzeczy bez wątpienia stanowił dla mnichów palący problem, który wymagał użytecznych rozwiązań, zwłaszcza gdy wybuchające w *claustrum* starcia wciągały w mnisze sprawy aktorów z zewnątrz. Nic więc dziwnego, że gdy Patzold, M. de Jong i inni zbadali metody prowadzenia wewnątrzklasztornych konfliktów, trudno było dostrzec zasadniczą różnicę pomiędzy *Spielregeln* i strategiami, którymi kierowali się zakapturzeni uczestnicy, a tymi, które wykorzystywali rywale w społeczeństwie jako całości[16]. Dla mediewistów antropologów zatem, by pozwolić sobie na krótki, a więc być może nie do końca sprawiedliwy wniosek, mnisi i zakonnice byli i są interesujący przede wszystkim ze względu na sieci powiązań łączące ich ze światem zewnętrznym i kulturowe sposoby przekraczania tych pozornie nieprzekraczalnych granic.

Dla mediewistów socjologów z drugiej strony inne zgoła problemy badawcze gdzie indziej wytyczają granice badanych obiektów, tym samym bardziej izolując wewnętrzne życie domów klasztornych. Dobrym przykładem jest praca M. Cassidy-Welch, która na podstawie reguł, kronik, korespondencji mnichów itd. zbadała, w jaki sposób klasztory cysterskie w Anglii konstruowały rzeczywistą i wyobrażoną przestrzeń tak za ścianami klauzury, w kościele, jak w bezpośrednim otoczeniu klasztoru[17]. Opierając się na tezach Goffmana i Foucaulta, Cassidy-Welch pokazała, że jeden z kluczowych – także dla współczesnych – aspektów organizowania przestrzeni klasztornej dotyczył metod dyscyplinowania mnichów, dystrybucji środków sprawowania stałego nadzoru tak nad całym stadem, jak pojedynczymi owcami – *omnes et singulatim*[18]. Publiczne kary

---

[15] Ekkehard IV, *Casus sancti Galli/St.Galler Klostergeschichten c. 99–113*, wyd. H.F. Haefele, Darmstadt 1980, s. 200–224; K. Hallinger, *Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Rome 1950–1951, t. 1, s. 187–199.

[16] *Vide* np.: J. Sayers, *Violence in the Medieval Cloister*, „Journal of Ecclesiastical History", 1990, t. 41, s. 533–542. Większość przytaczanych przykładów dotyczy wczesnego średniowiecza i niemal wyłącznie klasztorów benedyktyńskich, które dopiero w dobie Cluny na dużą skalę zaczęły budować szerokie, ponadregionalne struktury. W przypadku późniejszych klasztorów cysterskich z szerokimi prerogatywami kapituły generalnej w Cîteaux jeszcze wyraźniej widać trend do rozwijania formalnych *Spielregeln* i możliwie zunifikowanego systemu rozstrzygania konfliktów w poszczególnych domach klasztornych, *vide* zwł. T. Füser, *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert)*, Münster 2000.

[17] M. Cassidy-Welch, *Monastic Spaces and their Meanings: Thirteenth-Century English Cistercian Monasteries*, Turnhout 2001.

[18] B. Steidle, *Abbas/Tyrannus. Zur Abtsidee der Regel St. Benedikts*, [w:] id., *Beiträge*

i prostracja, chwilowa ulga samotności z dala od współbraci czy rytuał upuszczania krwi, podczas którego porządek instytucji był niejako fizycznie wpisywany w ciało mnicha w trzynastowiecznym Bury St Edmunds czy opactwie Kirkstall w Leeds, miały swoje konkretne miejsce i czas, tak praktyczny, jak symboliczny. Rozwiązania organizacyjne i nadwyżka dochodów dużych wspólnot klasztornych w dojrzałym średniowieczu pozwalały na oddelegowanie specjalnych funkcjonariuszy zajmujących się wyłącznie nadzorem nad współbraćmi, co umożliwiło w niespotykanym dotąd wymiarze nie tylko wcielać w życie wczesnośredniowieczne ideały św. Benedykta dotyczące kontroli członków wspólnoty, ale także wyznaczać nowe obszary i wymiary nadzoru nieznane wcześniej. Jak w swoich studiach dotyczących klasztornych *circatores* pokazują S.G. Bruce i H. Feiss, od czasów radykalnego rozwoju i liczebnej ekspansji konwentów w VIII i IX w. osiągającego apogeum około wieku XI, stopniowo rozwijał się system nadzoru, obserwacji i śledzenia przewin mnichów[19]. Na *circatores* (dosł. robiący obchód) w różnych regułach składano coraz większą odpowiedzialność za utrzymywanie porządku i dyscyplinowanie próżnujących. Jak stwierdza jedno z dwunastowiecznych *consuetudines* spisane w Murbach, obchody powinny być tak częste i zarazem nieprzewidywalne, „by żaden brat, który zrobi coś złego nie mógł czuć się bezpieczny, nie będzie bowiem takiej chwili lub takiego miejsca, gdzie mógłby to ukryć”[20]. Okresowe dążenie do totalnej kontroli, przynajmniej jako rozwiązania idealnego, choć z pewnością docelowo nie permanentnego, było zatem nieobce światu klasztornemu.

Również niżej podpisany w swoim doktoracie badał, w jaki sposób w X w. władze klasztoru Sankt Gallen epizodycznie zdolne były niemal całkowicie zablokować kontakt mnichów niższych szczebli, choć nierzadko o arystokratycznym pochodzeniu, ze światem zewnętrznym, by ci nie donosili o ewentualnych odstępstwach od reguły św. Benedykta, szkodząc tym samym opinii cesarskiego bądź co bądź klasztoru[21]. Inny przykład, pochodzący z lat siedem-

---

zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel, red. U. Engelmann, Sigmaringen 1986, s. 192–205; id., *Abba Vater! Zur Abtsidee der Regel St. Benedikts*, [w:] *Beiträge zum alten Mönchtum...*, s. 179–191; M. Foucault, *„Omnes et singulatim”: Toward a Critique of Political Reason*, [w:] *Power. Essential Works of Foucault 1954 Beiträge zum alten Mönchtum 1984*, t. 3, red. J.D. Faubion, London 2002, s. 298–325.

[19] S.G. Bruce, *„Lurking with Spiritual Intent”: a Note on the Origin and Functions of the Monastic Roundsman (circator)*, „Revue Bénédictine”, 1999, t. 109, s. 75–89; H. Feiss OSB, *Circatores: From Benedict of Nursia to Humbert of Romans*, „American Benedictine Review”, 1989, t. 40, s. 346–379.

[20] Cyt. za: ibid., s. 358.

[21] W. Jezierski, *Monasterium panopticum. On Surveillance in a Medieval Cloister – the Case of St. Gall*, „Frühmittelalterliche Studien”, 2006, t. 40, s. 167–182, tu s. 179.

dziesiątych X w., kiedy Sankt Gallen odwiedził niesławny mnich Sandrat z Sankt Maximin w Trewirze, by dokonać inspekcji klasztoru z rozkazu Ottona I, pokazuje, jak nawet tak wysoko postawionemu wizytatorowi można było odciąć wszystkie drogi ucieczki, permanentnie go inwigilować, szantażować i dręczyć, posuwając się wręcz do rękoczynów[22]. Instytucjonalna totalizacja klasztorów, azyl i izolacja także jako forma kary, a nie jedynie przystań i schronienie, wreszcie nadzór i poniżające rytuały godzące w godność członków wspólnoty czy niechcianych gości były zatem opcją, pewnym potencjałem podlegającym mobilizacji. Dla porządku należy jednak dodać, że w tak skrajnym wymiarze były zjawiskiem raczej wyjątkowym. Tak jak w przypadku inspiracji antropologią, tak i dla historyków socjologów powiązania wnętrza i zewnętrza znajdują się w centrum zainteresowania. Różni je jednak wektor – dla pierwszych istotne jest zintegrowanie świata mnichów w większym organizmie społecznym. Dla drugich kluczowe są przede wszystkim mechanizmy, które rządziły w konwentach w okresach izolacji, gdy nawet tymczasowe opuszczenie klasztoru pozostawało jedynie teoretyczną opcją[23].

Podmiot izolowany w sieci zależności

Druga linia podziału, którą chciałbym opisać, o 90 stopni obrócona wobec osi antropologia–socjologia, dotyczy podejścia do podmiotowości średniowiecznych mnichów. W tym wypadku antropolodzy historii i społeczni, bez względu

---

[22] Id., *Paranoia sangallensis. A Micro-Study in the Etiquette of Monastic Persecution*, „Frühmittelalterliche Studien", 2008, t. 42, s. 147–168.

[23] Mylą się zatem badacze uważający, że pojęcie instytucji totalnych w ujęciu Goffmana czy używających go historyków zakłada całkowite odseparowanie wspomnianych instytucji, także klasztorów, od świata zewnętrznego (zestaw typowych zastrzeżeń jest dobrze reprezentowany w: F. Bretschneider, *Die Geschichtslosigkeit der „Totalen Insitututionen". Kommentar zu Erving Goffmans Studie „Asyle" aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive*, „Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit": Totale Institutionen, 2008, t. 8, z. 1, s. 135–142). Wręcz przeciwnie, jedną z metod różnicowania praktyk i strategii, które władze klasztorne historycznie wykorzystywały do zarządzania podległymi im zasobami ludzkimi, zarówno w tych samych domach klasztornych w dłuższym okresie, jak i równocześnie w różnych klasztorach, jest opisanie, w jaki sposób używały twórczego napięcia między urokami czy przekleństwem, tęsknotą czy lękiem wobec jednej z tych sfer przeciwstawionej drugiej: E. Goffman, op.cit., s. 23–24: „The full meaning for the inmate of being *in* or *on the inside* does not exist apart from the special meaning to him of *getting out* or *getting on the outside*. In this sense, total institutions do not really look for cultural victory. They create and sustain a particular kind of tension between the home world and the institutional world and use this persistent tension as strategic leverage in the management of men". *Vide* też W. Jezierski, *Total St Gall*, s. 67–68.

na to, jak odnoszą się do pojęcia „instytucji totalnych", lądują po tej samej stronie barykady, stając naprzeciw tradycyjnych historyków życia klasztornego, odpornych na uroki teorii i tym samym na pewne problemy badawcze. Kluczowe pytanie brzmi: jaką rolę władza i przemoc, symboliczna i fizyczna, odgrywały w tworzeniu i kontrolowaniu życia i dusz średniowiecznych mnichów? Jakie, innymi słowy, były instytucjonalne warunki wolnej woli mnichów?

Odpowiedź, która padała i wciąż pada z obozu tradycji, w takie oto uderza tony: nie da się, wręcz nie wolno porównywać mechanizmów rządzących współczesnym więzieniem czy szpitalem psychiatrycznym z organizacją harmonijnej wspólnoty mnichów, która zjednoczona we wspólnym wysiłku modlitwą i pobożnością szturmowała bramy niebios. J. Leclercq, S. Foot i inni podkreślają, że dla żadnego ze średniowiecznych teoretyków życia zakonnego: Jana Kasjana, św. Benedykta czy św. Bernarda konkwista duszy poszczególnych zakonników nigdy nie była celem. Ich intencją (sic!), jak wyjaśniają wspomniani historycy, było jedynie stworzenie warunków, w których powołany do mniszego życia mógł odkryć swoje prawdziwe ja. Jak ujął to M. Casey: „to, co prawdziwie pociągające w kontemplacyjnym stylu życia to dar łaski, który nie podlega instytucjonalizacji"[24]. W swoim obszernym studium powstawania i organizacji anglosaskich domów klasztornych między VII a X w. Foot zdecydowanie odrzuciła wszelkie paralele między klasztorami a dzisiejszymi szpitalami psychiatrycznymi. Celem, jaki stawiają sobie te drugie, w przeciwieństwie do klasztorów, jest, „by w ramach sztucznie wykreowanej grupy dokonywać zmian osobowości w stronę abstrakcyjnego, wcale nie duchowego, ale za to bardzo zdyscyplinowanego ideału"[25]. Dla historyków „tradycyjnych" nieskrępowana wola mnichów, którzy sami sobie założyli święte kajdany, była niejako punktem wyjścia dla opisu przeszłości, odwoływanie się do współczesnych teorii zaś niektórzy z nich uznali za jawnie szkodliwe[26]. Z metodologicznego punktu widzenia tak silne utożsamienie się badacza z normami życia klasztornego prowadzi i prowadziło niekiedy do brania tychże norm (zarówno w formie reguły św. Benedykta, jak i karolińskich komentarzy do niej czy nawet sławnego planu klasztoru św. Galla z lat trzydziestych IX wieku) za życie klasztorne jako takie, tj. za wystarczające źródło do zrozumienia zarówno formalnych, jak i nieformalnych zasad nim rządzących, których nie trzeba już konfrontować ze świa-

---

[24] M. Casey, *In communi vita fratrum. St Bernard's Teaching on Cenobitic Solitude*, „Analecta Cisterciensia", 1990, t. 46, s. 243–261, tu s. 246.

[25] S. Foot, op.cit., s. 42.

[26] A. zur Nieden, *Der Alltag der Mönche. Studien zum Klosterplan von St. Gallen*, Hamburg 2008, s. 6.

dectwem źródeł narracyjnych czy przyglądać się, w jaki sposób mnisi twórczo stosowali owe normy w czasie wewnętrznych i zewnętrznych konfliktów[27].

Nie chcę negować wielu ważnych ustaleń i dorobku wyżej wymienionych autorów, a także badaczy dziedzin pokrewnych, jak np. historyków sztuki, serio traktujących ideowy wymiar sztuki klasztornej. Warto jednak, moim zdaniem, zdać sobie sprawę z pewnych ograniczeń tego typu podejść do problemu, zwłaszcza tych, które jawnie odżegnują się od czerpania z osiągnięć socjologii, antropologii czy nauk politycznych w kwestii powiązań władzy i instytucji. Innymi słowy, są ścieżki poszukiwań, którymi pójść się nie da, ponieważ to, co mieści się w martwym punkcie widzenia wyżej wymienionych autorów, to fakt, że średniowieczne klasztory nie były ani mniej, ani bardziej sztucznie powołanymi do życia instytucjami niż dziewiętnastowieczne zakłady dla obłąkanych. Były sztuczne w dokładnie takim samym stopniu, jedne i drugie bowiem były społecznymi konstruktami, co siłą rzeczy na porządku dnia stawiało problemy władzy, posłuszeństwa i podporządkowania w celu zapewnienia trwania instytucji, a także osiągnięcia postawionych przed nią celów. Odsuwając na chwilę na bok podniesiony powyżej sakralny aspekt mniszej rzeczywistości, podstawowym pytaniem, wynikającym z zaproponowanego podejścia, jest to, w jaki sposób relacje władzy i kontroli organizowały życie klasztorne. Symptomatyczny jest tytuł znakomitej pracy A. Diema *Das monastische Experiment*[28], który przebadał piąto- i szóstowieczne reguły klasztorne w momencie kontyngencji, gdy dominacja benedyktyńska była jeszcze daleka od oczywistości, a rozwój monastycyzmu mógł potoczyć się w różnych kierunkach, od kasjańskiej indywidualnej ascezy do wspólnotowej walki o czystość w duchu Cezariusza z Arles. Diem opisał tym samym wachlarz możliwości i sposobów zarządzania emocjami i seksualnością mnichów i mniszek, które zawarte były w powstających wówczas regułach. Twórczo rozwijając koncepcję charyzmy M. Webera i uzupełniając ją o *modus* rozważań nad seksualnością w duchu Foucaulta, Diem pokazuje, że zadanie, które stawiali przed opatami teoretycy życia klasztornego, dotyczyło nie tylko poskramiania i ujarzmiania uczuć, popędu seksualnego czy zbyt dumnych charakterów, ale także twórczego przetwarzania tych emocji na rzecz wspólnoty, zaostrzenia samokontroli i podtrzymywania ognia modlitwy. Tożsamość czy też podmiotowość mnichów była tu niejako – jeśli wolno na chwilę

[27] M.A. Schroll, *Benedictine monasticism as reflected in the Warnefrid-Hildemar commentaries on the Rule*, New York 1967 [1941]; A. zur Nieden, *Der Alltag der Mönche*, passim.

[28] A. Diem, *Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*, Münster 2005.

pożyczyć język innej dyscypliny – miejscem przyłożenia siły, obszarem aplikacji technik zarządzania zasobami ludzkimi[29].

Również de Jong na podstawie dziewiątowiecznych komentarzy do reguły św. Benedykta nakreśliła obraz reżimu i kontroli, którym poddawani byli oddawani do klasztorów chłopcy, by w ich nieskazitelne dusze trwale wpisać porządek instytucji. Dzieci i młodzież miały znajdować się pod nieustanną obserwacją, a każda okazja i codzienna czynność nadawały się, by korygować ich zachowanie, posturę i nawyki. Wachlarz kar, ale także i nagród – dodać wypada – był niezwykle szeroki i dopasowany do wieku: od batów, przez pozbawianie posiłku, do tymczasowego wykluczenia z grupy rówieśników. De Jong opisała także procedurę oblacji i późniejsze losy kilkuletnich chłopców, których rodzice oddawali do klasztorów na wychowanie na mnichów. Wczesnośredniowieczne źródła zachowały niewiele przykładów buntów przeciwko przełożonym czy kontestacji decyzji rodziców. Nie ma jednak wątpliwości, a pokazują to między innymi dziewiąto- i dziesięciowieczne przykłady mnichów Lamberta z Schienen, Gottschalka z Orbais czy Wolona z Sankt Gallen[30], którzy zbuntowali się i uciekli ze swoich instytucji, że średniowieczne klasztory potrafiły niekiedy stać się, jak ujął to L. Coser, „chciwymi instytucjami" (*greedy institutions*) – chciwymi lojalności i zazdrosnymi o wyłączność na określanie tożsamości swoich podwładnych. Wieloletni spór i publiczny proces, który Hraban Maur wytoczył Gottschalkowi podczas synodu w Moguncji w 829 r., dobitnie świadczą o tym, jak wielką wagę przywiązywano do tego, by raz złożonych ślubów czystości i posłuszeństwa nie odwoływać, a ponad wszystko nie czynić tego publicznie[31].

Przypadek Gottschalka jest istotny, wręcz paradygmatyczny, z jednego jeszcze powodu, który pozwala lepiej osadzić całą historię w wymiarze antropologicznym, ogólnospołecznym. Gottschalk, syn pochodzącego z Saksonii

---

[29] Id., *Rewriting Benedict: The regula cuiusdam ad virgines and Intertextuality as a Tool to Construct a Monastic Identity*, „The Journal of Medieval Latin", 2007, t. 17, s. 313–328; id., *Organisierte Keuschheit – organisierte Heiligkeit – Individuum und Institutionalisierung im frühen gallofränkischen Klosterwesen*, [w:] *Das Charisma. Funktionen und Repräsentationen*, red. P. Rychterová, S. Seit, R. Veit, Berlin 2008, s. 323–345; A. Diem, *Disimpassioned Monks and Flying Nuns. Emotion Management in Early Medieval Rules*, [w:] *Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume. Mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof*, red. C. Lutter, Wien–München 2011, s. 17–39.

[30] Wiadomość o jego śmierci, zapewne samobójczej, była na tyle traumatyczna, że odnotował ją klasztorny annalista i to w rocznikach, które rzadko poświęcały uwagę zgonom mnichów o randze niższej niż opata czy słynnego nauczyciela: *Annales sangallenses maiores* a. 876 (878), wyd. 1 von Arx, MGH SS I, Hannover 1826, s. 77.

[31] M. de Jong, *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leiden 1996, s. 73–91.

hrabiego Bernona, chcąc podważyć złożone pod przymusem śluby, wymuszoną tonsurę i oblację, którą w jego imieniu, ale nie z jego woli wykonał ojciec, odwoływał się do prawa saskiego, które nie pozwalało, by wolny Sas mógł bez swej zgody być oddany na wychowanie do klasztoru, a zwłaszcza by świadkami takiej umowy byli członkowie innego plemienia (Frankowie). Nie zagłębiając się w kwestię, czy Gottschalk miał rację czy nie, warto dostrzec, że postulował, by prawo traktowane było personalnie, nie zaś terytorialnie (Fulda była w tym czasie klasztorem cesarskim i Ludwik Pobożny chcąc nie chcąc został wciągnięty w całą sprawę). Odwoływał się tym samym – by na moment powrócić do dyskusji z poprzedniej części – do swej etnicznej tożsamości, przeciwstawiając ją postulowanej absolutnej tożsamości benedyktyńskiego mnicha. Na ile owa tożsamość etniczna przeżywana była świadomie, zważywszy, że Berno zapewne przekazał syna do Fuldy, gdy ten liczył sobie kilka lat zaledwie, a na ile był to strategiczny wybieg legislacyjny (choć koniunkcja jest tu rzecz jasna niewykluczona), pozostaje w sferze spekulacji. Nie zmienia to jednak faktu, że tożsamość mnichów tak z instytucjonalnego, jak indywidualnego punktu widzenia była zjawiskiem labilnym, niekiedy nadającym się wręcz do taktycznego rozgrywania[32].

Wracając do kwestii podmiotowości mnichów – jakie wnioski płyną ze wspominanych i dziesiątków podobnych badań? Autonomiczna jednostka, odkrywanie indywidualnego ja w klasztorze i niejasne dary łaski to z zaproponowanego punktu widzenia wyłącznie projekcje badaczy. W znacznie większym stopniu mamy bowiem do czynienia z jednostką ściśle uwikłaną w sieć zależności, ba! będącą najpierw projektem, a następnie produktem i wynalazkiem, w żadnym wypadku zaś odkryciem. Na gruncie antropologicznym, o czym była mowa, jednostki jawią się jako węzły w społecznej sieci, reprezentanci i punkty styku grup raczej niż pełne osobowości. Na gruncie socjologicznym i wewnątrzinstytucjonalnym jawią się zaś jako surowy materiał do obróbki. Stąd też częściowo wspólna obu prądom tendencja do badania tego, co Foucault określił wielkim „jak" władzy – w „jaki" sposób i dzięki „jakim" siłom tworzone były podmioty, z „jakich" dyskursów, w wyniku „jakich" praktyk, które cechy należało wyeliminować, a które były pożądane? Jak ujął to socjolog i historyk

[32] Podobną, choć nieskończenie mniej dramatyczną i raczej żartobliwą w charakterze, mniszą grę własną tożsamością prześledzić można na przykładzie wspomnianego biskupa Konstancji i opata Sankt Gallen Salomo III, gdy ten w czas i nie w czas nachodził klasztor, powodując tym samym wielkie zamieszanie w głowach mnichów: M. de Jong, *Internal Cloisters: The Case of Ekkehard's Casus Sancti Galli*, [w:] *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter*, red. W. Pohl, H. Reimitz, Wien 2000, s. 209–221; W. Jezierski, *Non similitudinem monachi, sed monachum ipsum. An Investigation into the Monastic Category of the Person – the Case of St Gall*, „Scandia", 2008, t. 73, nr 1, s. 7–35.

religii T. Asad: „A remarkable feature of monastic discipline is that it explicitly aims to create, through a program of communal living, the will to obey […]. This is certainly one important difference between the medieval Christian monastery and other *total institutions*, such as prisons and hospitals, with which the monastery has sometimes been classified. The point is not that force has no necessary place in monasteries; of course it has. It is that force is a crucial element in a particular transformation of dispositions, not merely in the keeping of order among inmates"[33].

Odnosząc się zatem raz jeszcze do krytyków pojęcia instytucji totalnych, można powiedzieć, że do pewnego stopnia różnica pomiędzy tradycyjnym a antropologiczno-socjologicznym sposobem uprawiania historiografii życia klasztornego w głębszym wymiarze dotyczy kwestii intencji (lub braku zainteresowania nimi), które stały za regulacjami i formami życia w klasztorze. O ile dla tradycjonalistów kwestia intencji i zbożne cele św. Benedykta, św. Bernarda czy innych twórców reguł klasztornych pozostają zarówno jednym z najistotniejszych badanych obiektów, jak i miarą, według której należy oceniać ich dzieła i ich konsekwencje, dla nowszych form uprawiania studiów monastycznych pozostają elementem nieuprzywilejowanym. Zgodnie z tym, co głosili Foucault czy Goffman, działanie władzy odbywa się często, jeśli nie najczęściej, poza intencjami czy wbrew intencjom tych wciągniętych w relację władzy. Nieoczywiste, lecz nie mniej dojmujące relacje władzy występują w formach bezosobowych, a więc także nieintencjonalnych: w postaci dyskursów, są wpisane w architektoniczną organizację przestrzeni, ujęte w społeczne i kulturowe konwencje, czy – jak zapewne wolałby Goffman – pozostają domeną sytuacji społecznych, których uczestnicy nigdy nie mogą w pełni ich kontrolować przez jednostronne narzucenie swojej definicji sytuacji innym uczestnikom. Takie podejście nie tyle więc ignoruje intencje historycznych aktorów, co ustawia kwestię intencji w odpowiedniej perspektywie, tj. jako niejedyny i z pewnością nie najistotniejszy czynnik sterujący bądź to układaniem życia klasztornego, bądź konfliktami okresowo w nim wybuchającymi. Mówiąc ogólniej, warto przynajmniej, co z trudem przychodzi krytykom Goffmanowskiego pojęcia, dopuścić możliwość, że intencje autorów źródeł, ojców życia klasztornego czy jego wielkich reformatorów nie wyczerpują sensu oraz możliwych modyfikacji samego zjawiska, jak i to, że niejednokrotnie wypaczenia i niezamierzone skutki uboczne co najmniej w takim samym stopniu co intencje rozstrzygają o zbawiennym bądź opresyjnym charakterze instytucji[34].

---

[33] T. Asad, *On discipline and humility in medieval Christian monasticism*, [w:] id., *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore–London 1993, s. 125–126.

[34] Cf. M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, [w:] H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel*

Kończąc zatem rozważania nad użytecznością pojęcia instytucji totalnych dla badań monastycznych, warto wciąż powracać do pytania Leclercqa postawionego przed czterdziestu laty: *le cloître est-il une prison?*[35] Po pierwsze, nie ma wątpliwości, że zwłaszcza we wczesnym średniowieczu klasztory używane były jako więzienia, między innymi dla izolowania niewygodnych przeciwników politycznych[36], czego najbardziej znanym przykładem było uwięzienie Ludwika Pobożnego w Saint-Médard w Soissons w 833 r.[37] Zresztą ten sam cesarz, na długo zanim został zamknięty za murami Saint-Médard, tuż po śmierci ojca i objęciu władzy zmuszony był zająć stanowisko wobec wydarzeń w Fuldzie, gdzie doprowadzeni do rozpaczy mnisi domagali się, by mocą swego majestatu nie tylko poskromił budowlane zapędy ich nazbyt ambitnego opata Ratgara, lecz także interweniował w sprawie mordercy jednego z ich współbraci, który ewidentnie nadużywając prawa azylu, ukrywał się (czy też był więziony) za murami ich klasztoru przed zemstą krewnych zabitego[38]. Po drugie, jak pokazała J. Ohm,

---

Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago 1983, s. 229–252, s. 231–232; N. Lucy, *A Derrida Dictionary*, Malden–Oxford–Carlton 2004, s. 56–59.

[35] J. Leclercq OSB, *Le cloitre est-il une prison?*, „Revue d'Ascetique et de Mystique", 1971, t. 47, s. 407–420.

[36] *Vide* także przykład Pepina Garbatego (zm. 811), nieślubnego syna Karola Wielkiego, który za udział w spisku przeciw ojcu w 792 r. został ukarany zesłaniem do klasztoru w Prüm, gdzie zmarł zapomniany dwadzieścia lat później. Ten krótki epizod w biografii Karola Wielkiego pióra Einharda ma zupełnie marginalne znaczenie, ale w jego opisie Einhard używa symptomatycznie ezopowego języka, pokazując, zapewne niezamierzenie, ciekawą i dość paradoksalną dialektykę wolnej woli zostawania mnichem w warunkach przymusu. Oto bowiem Pepin (Einhard, *Vita Karoli Magni* c. 20, red. G.H. Pertz, G. Waitz, [w:] *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum 25*, Hannover–Leipzig 1911, s. 25): „Quem post fraudem detectam et damnationem coniuratorum detonsum in coenobio Prumia religiosae vitae iamque volentem vacare permisit" (ów paradoks znakomicie oddaje angielskie tłumaczenie Einharda pióra P. Duttona (Einhard, *The Life of Charlemagne* c. 20, [w:] *Charlemagne's Courtier: The Complete Einhard*, red. P.E. Dutton, Toronto 2008, s. 29: „After the plot was uncovered and the conspirators were condemned, [Pepin] was tonsured and allowed to pursue the religious life he had always wanted in the monastery of Prüm"). *Vide*: W. Laske, *Zwangsaufenthalt im frühmittelalterlichen Kloster. Gott und Mensch im Einklang und Widerstreit*, „Zeitschrift der Savignysstiftung für Rechtsgeschichte", Kan. Abt., 1978, t. 95, s. 321–330; K.L. Noethlichs, *Das Kloster als „Strafanstalt" im kirchlichen und weltlichen Recht der Spätantike*, „Zeitschrift der Savignysstiftung für Rechtsgeschichte", Kan. Abt., 1994, t. 80 s. 18–40; M. de Jong, *Monastic Prisoners of Opting Out? Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms*, [w:] *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, red. F. Theuws, M. de Jong, C. van Rhijn, Leiden–Boston–Köln, s. 291–328.

[37] Warto zwrócić uwagę na niedawno wydaną znakomita książkę poświęconą historii i polityce historiografii zbudowaną wokół właśnie tego wydarzenia: C.M. Booker, *Past Convictions. The Penance of Louis the Pious and the Decline of the Carolingians*, Philadelphia 2009.

[38] *Supplex Libellus monachorum Fuldensium Carolo Imperatori porrectus* c. XVII, red.

już wczesnośredniowieczni komentatorzy zdawali sobie sprawę z ambiwalentnej wymowy pojęcia „carcer" i metafory więzienia – okresowo wcale niemetaforycznej, ale literalnej właśnie – dla opisania formy życia zakonnego, a które to pojęcia w dyskursie klasztornym stanowiły istotny punkt odniesienia dla pojmowania posłuszeństwa i przywiązania członków do instytucji[39]. Podobnie wspomniana Cassidy-Welch przekonująco pokazała, że w rozwiniętym średniowieczu kategoria uwięzienia (*imprisonment*) stała się podstawą większego dyskursu pozwalającego pojmować i werbalizować szeroką paletę zjawisk i doświadczeń: zarówno różnych typów przestrzeni i związanych z nimi norm (klasztornej, więziennej), jak i form doświadczenia bycia jeńcem w Ziemi Świętej czy kontaktu ze świętymi – opiekunami więźniów i formami ich kultu (św. Leonard z Noblac), postrzegania swego miejsca w świecie przez pryzmat pobożności jako sposobu na wyzwolenie z okowów grzesznego otoczenia. Z wielowątkowego studium Cassidy-Welch wyraźnie wynika, że uwięzienie nie było postrzegane wyłącznie jako forma opresji, ale w co najmniej równym stopniu jako sfera możliwości, przestrzeń aktywnego budowania nowych wymiarów chrześcijańskiej tożsamości, dystansowania się wobec traumatycznych doświadczeń czy sposobem rozwijania praktyk nowej pobożności prowadzących niekiedy do osiągania najwyższych splendorów, czego koronnym przykładem może być Ludwik Święty[40]. Innymi słowy, sami średniowieczni widzieli uwięzienie, w tym zwłaszcza zamknięcie w klasztorze, ściśle dialektycznie, jako konieczne ograniczenie otwierające nowe przestrzenie budowania własnej podmiotowości, jako zestaw twórczych praktyk kształtujących relacje jednostki ze wspólnotą, ze światem i wreszcie z Bogiem i jego reprezentantami.

Po trzecie, i może najważniejsze, samo pytanie Leclercqa – bądź co bądź benedyktyńskiego mnicha – jest dobrym przykładem na to, jak habit, z pozoru szata luźna, krępuje niekiedy ruchy, prowadząc do stawiania błędnych czy nieuczciwych pytań i tez[41]. Rzecz bowiem nie w tym, czy klasztory były wię-

---

J. Semmler, [w:] *Corpus consuetudinum monasticarum (cura Pontifici Athenaei Sancti Anselmi de Urbe editum)*, red. K. Hallinger OSB, Siegburg 1963, t. 1, s. 319–327, zwł. s. 326; J. Semmler, *Studien zum Supplex Libellus und zur anianischen Reform in Fulda*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 1958, t. 69, s. 268–98, tu s. 285.

[39] J. Ohm, *Der Begriff* carcer *in Klosterregeln des Frankenreichs*, [w:] Consuetudines monasticae. *Eine Festgabe für Kassius Hallinger aus Anlass seines 70. Geburtstages*, red. J.F. Angerer, J. Lenzenweger, Rome 1982, s. 145–155; A. Diem, *Das monastische Experiment*, s. 197, 316 i n.

[40] M. Cassidy-Welch, *Imprisonment in the Medieval Religious Imagination, c. 1150–1400*, Basingstoke–New York 2011.

[41] F. Lifshitz, *Beyond Positivism and Genre: „Hagiographical" Texts as Historical Narrative*, „Viator", 1994, t. 25, s. 95–113, tu s. 101 przyp. 27; M. Cassidy-Welch, *Monastic Spaces*, s. 15, przyp. 59, s. 130–131.

zieniami czy nie. Jest oczywiste, że pełniły tę funkcję w społeczeństwie wczesnośredniowiecznym tylko okazjonalnie. Podobieństwa dotyczą zatem wyłącznie cech instytucji, a nie spełnianych przez nie funkcji społecznych, śledzenie zaś owych zbieżności prowadzi do świadomie wycinkowego oglądu rzeczywistości minionej. Właściwym pytaniem, które należało i należy sobie zatem postawić, pytaniem, którego Leclercq – świadome bądź nie – starał się uniknąć, jest to, czy odwołując się do modeli socjologicznych i porównując mechanizmy w średniowiecznych klasztorach z tymi rządzącymi w nowożytnych czy współczesnych więzieniach bądź szpitalach psychiatrycznych, możemy dowiedzieć się czegoś nowego lub czegoś więcej o tych pierwszych. Dla postawienia takiego, celowo anachronicznego pytania niezbędne jednak wydaje się świadome i otwarte przyjęcie jakiejś – niekoniecznie goffmanowskiej, często określanej (niesłusznie jak się zdaje) mianem opresyjnej[42] – perspektywy teoretyczno-metodologicznej, tak na opisywane zjawiska, jak i na źródła, które oferują do nich dostęp.

Można z tym wnioskiem pójść o krok dalej. Wybór między podejściem osadzonym w jakimś teoretycznie i metodologicznie dookreślonym problemie badawczym a perspektywą odżegnującą się od teorii i konceptualizacji opisywanych zjawisk dzięki osiągnięciom innych dyscyplin jest wyborem z gruntu fałszywym. Jak pokazał H.J. Orning w dyskusji z K. Hellem, na kanwie debaty dotyczącej tego, jak należy rozumieć i ujmować średniowieczne początki państwowości Norwegii, czy też jak ostatnio postulował to J. Banaszkiewicz, odwrót od teoretycznego i metodologicznego artykułowania problemu badawczego i wyznaczania jego ram społecznych, tekstualnych itd. siłą rzeczy rzuca historiografię w mroczne odmęty niekontrolowalnego zdrowego rozsądku badacza[43]. Tym samym „prawdziwy historyk", jak kpiąco nazywa go Banaszkiewicz, nie nałożywszy sobie żadnych karbów, pozwala sobie na arbitralne komponowanie danych, porównań, wolną grę asocjacji wyjętych z kontekstu czy gatunku źródeł. W efekcie otrzymujemy przeszłość wtłoczoną w anachroniczne, acz nienazwane schematy doświadczeń i wzorców myślenia nam współczesnego – *de facto* po prostu inną teorię, tyle że *à la Monsieur Jourdain*[44]. Co więcej, jak podkreślają zarówno Banaszkiewicz, jak i Orning, tylko wyraźne artykułowanie aparatu

---

[42] W. Jezierski, *Total St Gall…*, s. 60–66.

[43] H.J. Orning, *Norsk middelalder i et antropologisk perspektiv. Svar till Knut Helle*, „Historisk Tidsskrift" (N), 2010, t. 89, s. 249–262, w odpowiedzi na: K. Helle, *Den primitivistiske vendingen i norsk historisk middelalderforskning*, „Historisk Tidsskrift" (N), 2009, t. 88, s. 571–610; J. Banaszkiewicz, J. Kowalewski, P. Żmudzki, *Magister ludi – rozmowa z Prof. Jackiem Banaszkiewiczem*, „Rocznik Antropologii Historii", 2012, nr 2, s. 247–289, tu s. 260–261.

[44] J. Banaszkiewicz, *„Zamach stanu w Gnieźnie", czyli kilka uwag do wydania drugiego*

pojęciowo-teoretycznego wobec badanych zjawisk społecznych pozwala udzielić kompetentnej odpowiedzi na pytanie o odmienność przeszłości, o inność kategorii kulturowych – o więzienno-psychiatryczny wymiar klasztoru wreszcie – i to jak bardzo różnią się one od czasów nowoczesnych. „The past is a foreign country: they do things differently there", pozostanie pustym i niemierzalnym stwierdzeniem tak długo, jak długo mediewiści będą odmawiać wyznaczania pewnych typów idealnych czy kryteriów porównawczych, które czynią dostrzeganie różnic w ogóle możliwe[45].

Źródła, czyli jakich faktów oczekujemy

Wróćmy do naszych paradygmatów, socjologicznego i antropologicznego. Wspólny dla obydwu jest niewątpliwie nowy stosunek do źródeł, czy może dokładniej, do tego skąd, zdaniem badaczy, biorą się fakty i co za takowe uznajemy. Cichym, choć niekiedy *explicite* wyrażonym założeniem obu szkół jest bowiem przekonanie o rozstrzygającej czy wręcz prymarnej roli metody i teorii w opisie rzeczywistości – tylko mając jasno określone takie pojęcia i zależności jak porządek społeczny, ideologia, *amicitia* czy konflikt, możemy szukać przykładów na ich obecność. Skoro wiara w bezpośredni dostęp do przeszłości jako takiej okazała się naiwna, jedyną alternatywą staje się świadome przyjęcie i określenie perspektywy kierującej naszym poznaniem przeszłości, a także, co być może równie istotne, autorefleksja badacza, tzn. przyjęcie perspektywy za własną perspektywę i konsekwencje tego. Konieczne tym samym staje się przeformułowanie stosunku do źródeł i bardziej konstruktywistyczny stosunek do obiektu poznania[46]. W ślad za dużo wcześniejszą szkołą Annales, która czerpała swoje inspiracje i metody z geografii czy ekonomii, odstawiając tym samym *Ereignisgeschichte* na boczny tor, paradygmaty antropologiczny

---

książki Podanie o Piaście i Popielu, [w:] id., *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 2010, s. 9–24.

[45] H.J. Orning, *Norsk middelalder...*, s. 252: „Er det «sannere» å si at fortiden er lik nåtiden enn å si at den er annerledes? Jeg tilkjennes æren av å gjøre fortidens totale annerledeshet til «en trossetning» (Helle s. 609). Men å gjøre fortiden totalt annerledes, ville føre ut i den rene meningsløshet. Som historikere er vi avhengige av å se gjenkjennbare fenomener for i det hele tatt å kunne studere dem"; J. Banaszkiewicz, P. Kowalewski, P. Żmudzki, op.cit., s. 262.

[46] P. Burke, *History and Social Theory*, Ithaca 2005, s. 124–127; E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 2005, s. 82–100; W. Piasek, *„Bycie tam", „bycie tu" w badaniach historycznych. Źródło historyczne jako zwierciadło, ślad oraz pre-tekst*, [w:] *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych*, red. B. Wagner, T. Wiślicz, Zabrze 2008, s. 119–126; W. Jezierski, *Total St Gall…*, s. 31–34, 67–74.

i socjologiczny także porzuciły zainteresowanie dla czynów wielkich mężów i dziejów krwawych bitew. Jednak zamiast tradycyjnej historii wydarzeń politycznych przeciwstawić obserwację procesów w skali długiego trwania, badacze nowego nurtu skupili na wzorcach zachowań, kulturze i mentalności. O ile jednak klasyczna szkoła Annales, z metodologicznego punktu widzenia, zaczęła spoglądać na źródła inne od dotychczasowych, czy wręcz produkować zupełnie nowe ich typy, o tyle nurt antropologiczny znalazł raczej nowatorski punkt widzenia i świeże pytania dla starych typów źródeł, w tym zwłaszcza historiograficznych, doszukując się w nich tym samym nowych, nieznanych dotąd zjawisk i obiektów[47].

Jak brzmiała nowa propozycja? Zamiast tradycyjnej i raczej wątpliwej prawdy historycznej zawartej w kronikach czy *res gestae* zaproponowano trudniejszą do uchwycenia, za to łatwiej poddającą się metodologicznej kontroli prawdę socjologiczną. Tym samym historiografia wyraźnie straciła na przejrzystości, a zyskała na fikcyjności – trudno bowiem utrzymywać, że opisy wiernie oddawały to, co się wydarzyło. Z antropologicznego punktu widzenia jednak istotne jest, że źródła opisywały to, co mogło się wydarzyć, co – podążając za H.-G. Gadamerem – mieściło się w widnokręgu ówczesnej wyobraźni. Dobrze różnicę między perspektywą historyka *Ereignisgeschichte* a perspektywą jego socjologicznie ukierunkowanego kolegi wyjaśnia W.I. Miller w pracy poświęconej zachowaniom prawnym w Islandii w dobie sag: „Fictionalizing dialogue, fictionalizing events, inventing characters and their psychologies might unnerve the political historian, but they need not to upset the social historian at all. Even these fictions are constrained by the range of the possible in the culture and hence have useful social information to reveal"[48].

Orning precyzuje specyfikę tego podejścia: historycy zainspirowani socjologią czy antropologią nauczyli się rozróżniać w historiografii dwie kluczowe warstwy i twórczo przeciwstawiać je sobie nawzajem. Z jednej strony mamy więc poziom ideologiczny, na którym klasztorne kroniki czy sagi królewskie stanowią relikty przekonań, celów politycznych i wartości, jakimi kierowali się ich autorzy. Z drugiej strony źródła, jako zapis wydarzeń historycznych, przekazują opisy praktyk kulturowych niejako *en passant*, ponieważ dla ich autorów praktyki te nie były właściwym tematem opisu. Stanowiły raczej słabo uświa-

---

[47] O antropologizacji historii w reakcji na szkołę Annales: P. Burke, *Annales skolan – en introduktion*, przeł. G. Gimdal, R. Gimdal, Göteborg 1996, s. 111–118; o dyskusji Annales kontra antropologia na gruncie mediewistycznym: H.J. Orning, *Norsk middelalder...*, s. 252–255.

[48] W.I. Miller, *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law, and Society in Saga Island*, Chicago 1990, s. 46, *vide:* ibid., s. 43–51.

domione tło społeczne i kulturowe, którego nie da się arbitralnie namalować ani całkowicie zmyślić, a bez którego właściwy temat źródła obyć się nie może, w takim wypadku bowiem byłoby nie do zaakceptowania przez współczesnych[49]. Innymi słowy, na poziomie zapisu kultury źródła, zwłaszcza historiograficzne, zawierają wprawdzie niekoniecznie historycznie precyzyjne, ale niewątpliwie prawdopodobne i niepoddające się łatwo autorskiej manipulacji opisy wzorów postępowania[50].

W jaki sposób to podejście przekłada się na badania nad życiem klasztornym? Omawiając jedenastowieczną wewnątrzklasztorną kronikę czy może raczej zbiorek opowieści z klasztoru św. Galla pt. *Casus sancti Galli* pióra Ekkeharda IV[51], tę samą, z której pochodzi wzmiankowany opis wizyty mnicha Sandrata, wspomniana de Jong przekonująco argumentowała, jak tego typu historycznie niedokładne, niekiedy spisane po stu z górą latach relacje mimo wszystko wspaniale nadają się do opisu mentalności mnichów i ich kultury duchowej. Nie ma cienia wątpliwości, stwierdza de Jong, że w opowiastkach,

---

[49] G. Althoff, *Family, Friends and Followers. Political and Social Bonds in Early Medieval Europe*, przeł. C. Carroll, Cambridge 2004, s. 16; W. Jezierski, G. Koziol, *Postscriptum: Wywiad z Geoffrey'em Koziolem*, [w:] G. Koziol, *Błaganie o przebaczenie i łaskę: Porządek rytualny i polityczny we wczesnośredniowiecznej Francji*, przeł. Z. Dalewski, Warszawa 2009, s. 425–458, tu s. 436–442.

[50] H.J. Orning, *Unpredictability and Presence. Norwegian Kingship in the High Middle Ages*, przeł. A. Crozier, Leiden–Boston 2008, s. 36–37: „The essential thing here is not whether an event is recorded exactly as it *did* happen, but that the sagas told of something that *could* have happened". Ibid., s. 34–40; także: G. Koziol (*Review article: The dangers of polemic: Is ritual still an interesting topic of historical study?*, „Early Medieval Europe", 2002, t. 11, s. 367–388, tu s. 378), który stwierdza, że w badaniach tego typu historycy starają się „to discover the patterns of behavior and belief that are common to all writers in a society, regardless of their motivations in writing any specific text". Na gruncie polskim *vide:* J. Banaszkiewicz, *Otton III jedzie do Gniezna. O oprawie ceremonialnej wizyty cesarza w kraju i stolicy Polan*, [w:] *Trakt cesarski. Iława–Gniezno–Magdeburg*, red. W. Dzieduszycki, M. Przybył, Poznań 2002, s. 277–315, tu s. 295: „Należy ona [omawiana opowiastka Widukina], jak sądzimy, do grupy podań o treściach zmitologizowanych, które służą zwykle ilustracji jakichś założonych przez nadawcę celów politycznych czy idei, stąd trudno otrzymywane fakty umieścić w rzeczywistości źródłowej epoki. Wspomniany mankament tej i podobnych historyjek, z naddatkiem wynagradza badaczowi ich szczególna właściwość: bardzo klarownie ukazują one te mechanizmy myślenia i działania, które ludzie w danym okresie dziejowym uważają za typowe, uzasadnione, by nie powiedzieć prawdziwe i poprawne". Także komentarz na temat tej metody prawdopodobieństwa zdarzeń ubranej w tryb silnie przypuszczający v*ide*: P. Wiszewski, *Archeologów i historyków wizje zjazdu w Gnieźnie z roku 1000 – w stronę „interpretacji kulturowej"*, [w:] *Obserwacja uczestnicząca…*, s. 107–112, tu s. 109–110.

[51] Ekkehard IV, *Casus sancti Galli*. Polski czytelnik może od niedawna cieszyć się znakomitym i uważnym tłumaczeniem tego barwnego źródła na język polski: Ekkehard IV z Sankt Gallen, *Przypadki klasztoru św. Galla*, wstęp i przeł. M. Tomaszek, Kraków 2010.

które Ekkehard, jak sam pisze, usłyszał od starszych mnichów, żywe postaci potrafią współwystępować ze zmarłymi, że wyobraźnia autora w co najmniej takim samym stopniu, co zarazem dziurawa i motywowana własnym interesem pamięć wspólna konwentu, ubarwia i ulepsza charaktery bohaterów czy szczegóły opisywanych zdarzeń. Niejednokrotnie kroniki klasztorne, jak właśnie cała tradycja dziejopisarska z Sankt Gallen, od Ratperta w IX w., przez Ekkeharda IV i anonimowych kontynuatorów, a na Konradzie z Fabarii w XIII w. skończywszy, czy również trzynastowieczna *Cronicon Jocelini* z klasztoru Bury St Edmunds, powstawały jako źródła na użytek wewnętrzny wspólnot klasztornych, *for your eyes only*[52]. Konfidencjonalny ton tych źródeł często sprzężony był z bogactwem szczegółów opisu oraz faktem, że na ich zawartość w równym stopniu składał się talent literacki autorów, co ich osobiste doświadczenia, doskonale wymieszane z plotkami i wspomnieniami krążącymi wewnątrz ich klasztorów niekiedy od pokoleń. Wszystkie elementy w wysokim stopniu uprawdopodobniają zaś tło kulturowe przekazywane przez źródła tego typu – zważywszy zwłaszcza na fakt, że współbracia w równym stopniu byli zamierzoną publiką dla tych tekstów, co i ich nieświadomymi współautorami i nie przyjęliby opisu w oczywisty sposób wyssanego z palca – co nie przeszkadza nam mimo wszystko powątpiewać w historyczną dokładność tych tekstów[53]. Nie o werystyczność opisów tego typu jednak chodzi, ale o ich etnograficzny wymiar i o to, na ile pozwalają badaczom uprawiać swoistą obserwację uczestniczącą w samym centrum wspólnot klasztornych wczesnego średniowiecza. Siła tego typu źródeł leży paradoksalnie w lukach pamięci, w niedokładnościach i pęknięciach przekazu, które klasztorny umysł musiał łatać własnymi kategoriami poznawczymi, ramami kulturowymi nakładanymi na zarówno fizyczną, jak i społeczną przestrzeń, a do których sensu starają się dotrzeć badacze[54].

---

[52] Np.: Ratpert, *St. Galler Klostergeschichten/Casus sancti Galli*, red. H. Steiner, Hannover 2002; *Casuum sancti Galli continuatio anonyma*, wyd. H. Leuppi, Zürich 1987; Conradus de Fabaria, *Casuum sancti Galli continuatio/Die Geschicke des Kloster St. Gallen 1204–1234*, wyd. C. Gschwind-Gisiger, Zürich 1989; Jocelin of Brakelond, *Cronica Jocelini de Brakelonda de rebus gestis Samsonis Abbatis Monasterii Sancti Edmundi/The Chronicle of Jocelin of Brakelond concerning the acts of Samson Abbot of the Monastery of St. Edmund*, wyd. H.E. Butler, London 1949; W. Jezierski, *Antecessores nostri – locus noster – nostra tempora. Wir-Gefühl in the St Gall Historiographical Tradition between the Ninth and Thirteenth Century*, [w:] *Historia narrat. Studia mediewistyczne ofiarowane Profesorowi Jackowi Banaszkiewiczowi w 65-tą rocznicę urodzin*, red. A. Pleszczyński, J. Sobiesiak, M. Tomaszek, P. Tyszka, Lublin 2012, s. 189–204.

[53] W. Jezierski, *Total St Gall…*, s. 37–43.

[54] P.J. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton, NJ 1996; H.-W. Goetz, *Zum Geschichtsbewußtsein in der alamannisch-schweizerischen Klosterchronistik des hohen Mittelalters (11.–13. Jahrhundert)*,

Innymi słowy, pytaniem co najmniej równie istotnym, jak to, co ze swojej przeszłości pamiętały i wspominały wspólnoty klasztorne, jest pytanie o to, w jaki sposób pamiętały i jakie były tego ideologiczne konsekwencje. H. Vollrath i Patzold pokazują, że choć podczas analizowania opisów klasztornych i świeckich konfliktów absurdem byłoby liczyć na bezstronną relację, te opisy, właśnie dzięki swemu emocjonalnemu i etycznemu przewartościowaniu, zawierają dużo informacji nie tylko na temat dopuszczalnych i niedopuszczalnych metod postępowania w sytuacjach tego typu, ale także kulturowych wzorców postrzegania konfliktów w ogóle. Jak przekonuje Vollrath, przedstawianie konfliktów z biegiem czasu stopniowo przesuwało się od oralnego *modus*, który motywacje oponentów sprowadzał do złych czy wręcz szalonych charakterów, które niczym wilki rzucały się na dobre postaci, konflikt zaś potrafił opisać jedynie w kategoriach bożego dopustu, do *modus* piśmiennego, który za postępowaniem aktorów umiał dostrzec konflikty interesów, głębsze motywy i dawał sobie radę z oddzieleniem intencji od czynu[55]. Mówiąc ogólniej, badacze przyglądają się skrzywieniom i takiej bądź innej tendencyjności źródeł nie po to, by choć na chwilę dokonać swoistego *Entzauberung* i odsuwając je niczym ciężką zasłonę, przez chwilę przyjrzeć się średniowiecznej rzeczywistości w jej pełnej jaskrawości. Przyglądają się tym tendencjom raczej dlatego, że ich struktury, prawidłowości i domyślne przyczyny – tak polityczne, literackie, społeczne czy ekonomiczne – przefiltrowane przez nowoczesne teorie i metody są ich zdaniem jedyną dostępną nam minioną rzeczywistością, a zatem jedyną wartą namysłu i uwagi.

„Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 1988, t. 44, s. 455–488; G. Althoff, J. Fried, P.J. Geary (red.), *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, Cambridge 2002; dla Sankt Gallen: M. de Jong, *Kloosterlingen en buitenstaanders. Grensoverschrijdingen in Ekkehards Casus Sancti Galli*, „Bijdragen en medelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden", 1983, t. 98, s. 337–357; W. Jezierski, *Antecessores nostri*, *passim*; dla benedyktyńskiego klasztoru Brauweiler: M. Tomaszek, *Klasztor i jego dobroczyńcy. Średniowieczna narracja o opactwie Brauweiler i rodzie królowej Rychezy*, Kraków 2007, zwł. roz. V.

[55] H. Vollrath, *Konfliktwahrnehmung und Konfliktdarstellung in erzählenden Quellen des 11. Jahrhunderts*, [w:] *Die Salier und das Reich, Vol. 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier*, red. S. Weinfurter, Sigmaringen 1991, s. 279–296; H. Vollrath, *Oral Modes of Perception in Eleventh-Century Chronicles*, [w:] *Vox intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages*, red. A.N. Doane, C.B. Pasternack, Madison 1991, s. 102–111; S. Patzold, op.cit., passim; G. Koziol, *Monks, Feuds, and the Making of Peace in Eleventh-Century Flanders*, [w:] *The Peace of God: Social Violence and Religious Response*, red. T. Head, R. Landes, Ithaca–New York 1992, s. 239–259.

Podsumowanie

W niedawno opublikowanym artykule Orning zbiera i trafnie podsumowuje zasługi i mocne strony paradygmatu osadzonego w antropologii prawa[56], do których warto dodać parę wniosków, zwłaszcza dotyczących użytku czynionego z socjologii w badaniach nad rolą i formami władzy w życiu średniowiecznych mnichów.

Po pierwsze, podejście socjologiczno-antropologiczne pozwala w nowy sposób analizować dialektykę ideologii i praktyki władzy, zawarte w źródłach narracyjnych. Nie jako relację między deklaracjami i głoszonymi ideałami a tym, co aktorzy rzeczywiście robili w najdrobniejszych historycznych szczegółach, ale jako napięcie i sprzeczności między ideologicznymi a praktycznymi warunkami możliwości dla działania. Innymi słowy, nawet jeśli nasze źródła nie są prawdziwe historycznie, to bez wątpienia zawierają wiele prawdy socjologicznej, która wiele mówi o mechanizmach rządzących daną społecznością, zwyczajach i wyznawanych tam wartościach i o tym, jak aktorzy nawigowali między tymi zobowiązaniami.

Po drugie, podstawowym i najważniejszym pytaniem w obydwu paradygmatach jest to, co Foucault nazwał wielkim jak władzy[57]. Głównym obiektem zainteresowania stało się pytanie o to, jak działała dana instytucja czy społeczność, co utrzymywało ją w całości, co zaś rozsadzało od środka; w jaki sposób grupy dominujące, czy to wewnątrz pojedynczych domów klasztornych, czy też na poziomie regionalnym, budowały i utrzymywały swoją hegemonię i w jaki sposób wyrażał się opór zdominowanych.

Najłatwiej różnicę tę pokazać na przykładzie dwóch mimo wszystko odmiennych sposobów postrzegania konfliktów w średniowiecznych klasztorach czy w ich otoczeniu oraz ontologii tychże konfliktów. Dla podejścia antropologicznego konflikty na metapoziomie i w dłuższej perspektywie przyczyniają się do

---

[56] H.J. Orning, *Det rettsantropologiske perspektivet og staten: konfliktløsning og byråkratisering i høymiddelalderen*, [w:] *Gaver, ritualer, konflikter...*, s. 251–290, tu s. 286–290; *vide* także: id., K. Esmark, L. Hermanson, *Det rettsanstropologiske perspektivet innenfor europeisk middelalderhistorie*, [w:] *Gaver, ritualer, konflikter...*, s. 5–38; L. Hermanson, *Bokrecension: Uforutisigbarhet og nærvær: en analys av norske kongers maktutøvelse i høymiddelalderen*, „Historisk Tidskrift" (S), 2007, t. 127, s. 144–146; H.J. Orning, *Bokrecension: Medieval monasteries as total institutions*, „Historisk Tidskrift" (S), 2011, t. 131, s. 650–656.

[57] J. Rouse, *Power/Knowledge*, [w:] *The Cambridge Companion to Foucault*, red. G. Gutting, New York 1994, s. 92–114, tu s. 104–06; M. Foucault, *The Subject and Power*, [w:] id., *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984*, t. 3, red. J.D. Faubion, London 2000, s. 326–348, tu s. 336–337.

tworzenia tkanki społecznej i stabilizują porządek w grupie[58]. W nowszym paradygmacie inspirowanym poststrukturalizmem to nie porządek społeczny, ale relacje władzy i przemoc podlegają ontologizacji, co nie niesie ze sobą żadnych koniecznych konsekwencji dla trwania danego organizmu społecznego[59]. Społeczny *consensus*, innymi słowy, jest przez obydwa podejścia postrzegany jako raczej zawoalowana forma konfliktu, tymczasowe zawieszenie broni niż jako rzeczywista zgoda między grupami tworzącymi daną społeczność[60]. O ile jednak dla mediewistów antropologów *consensus* wciąż pozostaje funkcjonalnym produktem ubocznym wewnątrzspołecznych starć, o tyle dla mediewistów drugiego nurtu jest jedynie dowodem na ubraną w szlachetne szaty dominację jednej grupy nad drugą[61].

Po trzecie, rozważane paradygmaty do pewnego stopnia koncentrują uwagę na różnych typach problemów. Paradygmat antropologiczny w dużo większym stopniu interesuje się relacjami społecznymi i sposobami ich uaktywniania do celów politycznych, mechanizmami konstruowania i rozpadania się mniszych konfraterii, grup rodzinnych czy sąsiedzkich, podczas gdy pojedyncze indywidua i kształtowanie ich osobowości jako takie rzadko zajmują uwagę. Dla paradygmatu inspirowanego socjologią i poststrukturalizmem podmiotowość pojedynczych mnichów czy mniejszych grup, nie jako obiektów biograficznych, ale jako surowego materiału do budowy osób, jest raczej obiektem badań niż aksjomatem. Mechanizmy jej społecznego kształtowania i warunkowania, aktywnej konstrukcji są właśnie tym, co należy wyjaśnić, a nie brać za dobrą monetę.

Coda: eksperyment, ale jaki?

Na sam koniec, odsuwając na bok debatę między socjologią a antropologią, pozwolę sobie powrócić do figury eksperymentu w odniesieniu do problemów władzy i dyscypliny w średniowiecznym życiu klasztornym, którą zaproponował

---

[58] P.J. Geary, *Living with Conflicts in Stateless France: A Typology of Conflict Management Mechanisms, 1050–1200*, [w:] id., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca 1994, s. 125–160; W.I. Miller, op.cit., s. 179 n.

[59] J. Milbank, *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*, Malden 2006, s. 278–326.

[60] W. Jezierski, *Verba volant, scripta manent. Limits of Speech, Power of Silence and Logic of Practice in some Monastic Conflicts of the High Middle Ages*, [w:] *Understanding Monastic*…, s. 23–48, tu s. 43–48.

[61] Cf. P. Buc, *Posłowie*, [w:] id., *Pułapki rytuału. Między wczesnośredniowiecznymi tekstami a teorią nauk społecznych*, red. i przeł. M. Tomaszek, Warszawa 2011, s. 308–329; P. Buc, *The monster and the critics: a ritual reply*, „Early Medieval Europe", 2007, t. 15, s. 441–452.

Diem. Pytanie, jakie wnioski możemy wyciągnąć z tej figury dla prowadzonych przez nas badań? Diem przeprowadził paralelę między wczesnym monastycyzmem i współczesną socjologią, postulując badanie późnoantycznych czy merowińskich sposobów organizowania życia niczym eksperymentów socjologicznych – abstrahując rzecz jasna od odmiennych intencji czy funkcji stojących za tymi przedsięwzięciami – czyli zaplanowanych, sztucznych, konsekwentnie przeprowadzonych i w tym wypadku radykalnie odmiennych od otaczającego świata metod modelowania popędu seksualnego, zachowań grupowych i współżycia wspólnotowego, czy wreszcie osobowości jednostek[62]. W tym wymiarze jego postulat zbliża się wyraźnie do stwierdzenia Goffmana (którego podejście Diem akurat odrzuca): „The total institution is a social hybrid, part residential community, part formal organization; therein lies its special sociological interest. […] [T]hey are the forcing houses for changing persons; each is a natural experiment on what can be done to the self"[63].

W naukowo podobnym, choć z pewnością etycznie mniej sceptycznym duchu na temat ścisłego, eksperymentalnego chciałoby się powiedzieć, regulowania zachowań w życiu klasztornym wypowiedział się także Weber: „The monk is the first human who lives rationally, who works methodically and by rational means towards a goal, namely the future life. Only for him did the clock strike, only for him were the hours of the day divided – for prayer"[64].

Wreszcie É. Durkheim w swych rozważaniach dotyczących społecznego i instytucjonalnego powstawania, definiowania i radzenia sobie ze zjawiskiem dewiacji i wykroczeń, chcąc dobitnie podkreślić niesamoistne pochodzenie tego typu zachowań, ale ich ścisłą zależność od ogólnie obowiązujących w danej grupie i w danym czasie reguł postępowania społecznego, odwołał się do przykładu klasztorów właśnie. Pokazał tym samym, że w takim środowisku najdrobniejsze nawet przewinienia będą zarazem destruktywne dla porządku, choć w szerszej perspektywie, niezbędne dla autodefinicji i budowania spoistości

---

[62] A. Diem, *Das monastische Experiment…*, s. 2–3: „Die Entwicklung der Institution Kloster kann als permanents Experiment gesehen werden, Gemeinschaften so zu organisieren, daß sie eine Chance haben, dauerhaft zu überleben… Der Erfolg des monastischen Experimentes hing für jedes einzelne Kloster davon ab, inwieweit es in der Lage war, alle jenen Bedrohungen zu begegnen, die seine Existenz akut oder auf längere Hinsicht in Frage stellten. Diese Bedrohungen bedrängten das Kloster von außen, entstanden aber auch innerhalb der Gemeinschaft". *Vide* także: id., *Van liefde, vrees en zwijgen. Emoties en 'emotioneel beleid' in vroegmiddeleeuwse kloosters*, „Groniek: Historisch Tijdschrift", 2006, t. 173, s. 409–423.

[63] E. Goffman, op.cit., s. 22.

[64] M. Weber, *General Economic History*, przeł. F.H. Knight, London 1927, s. 365; też *vide*: L. Kaelber, *Schools of Ascetism. Ideology and Organization in Medieval Religious Communities*, University Park, PA 1998, s. 11–57, 63–67.

grupy: „Imagine a community of saints [...] a perfect cloister of exemplary individuals. Crimes, [commonly] so called, will there be unknown; but faults, which appear venial to the layman will create there the same scandal that the ordinary offense does in ordinary consciousness. If then, this society has the power to judge and punish, it will define these acts as criminal and will treat them as such”[65].

Przytoczone odniesienia klasyków socjologii do zjawiska życia klasztornego, które zresztą można by mnożyć *ad nauseam*, potwierdzają słuszność wspomnianej już intuicji Diema – średniowieczne życie monastyczne czy też jego późniejsze postaci, choć o te pierwsze nam tu przecież idzie, jak mało który obszar badań mediewistycznych pozwala na obserwowanie zjawisk społecznych o niespotykanej w innych obszarach życia średniowiecznych społeczeństw intensywności, zagęszczeniu i spiętrzeniu stosunków władzy, sposobów wykluczenia i zarządzania grupami ludzi. Obiekt naszych badań stał się wielkim, długotrwałym, choć niewątpliwie historycznie i geograficznie zróżnicowanym eksperymentem społecznym. Obfitość źródeł przede wszystkim narracyjnych – szczególnie wobec relatywnego niedostatku narracji wczesnośredniowiecznych, które nie byłyby w ten czy inny sposób powiązane ze światem klasztornym – obfitość, która brała się z uprzywilejowanej pozycji ich autorów, a dzięki której możemy dziś ów eksperyment opisywać, jest równie wyjątkowa[66]. To bogactwo materiału źródłowego powinno zaś skłaniać etnograficznie ukierunkowanych historyków do większej odwagi w formułowaniu tez i perspektyw na tenże eksperyment społeczny.

Aby jednak wykonać to zadanie kompetentnie, konieczne wydaje się przekroczenie poziomu, na którym wyłącznie obiekt badań, tj. życie klasztorne, widzimy jako eksperyment, który przeprowadzali średniowieczni. Warto wspiąć się o szczebel wyżej. Eksperymentalny powinien stać się także sam proces badawczy, co od historyków wymaga śmielszego czerpania z osiągnięć socjologii, nauk politycznych, filozofii czy antropologii i twórczego łączenia ich z tradycyjnymi kompetencjami historyków, do których zalicza się wyczulenie na kwestie krytyki źródeł, znajomości kontekstu, niuansów czasu i miejsca. Owa fuzja nie powinna jednak prowadzić do budowania wielkich i siłą rzeczy sztywnych modeli czy przyjmowanych z góry wykładni opisu, ale do kreatywnego, luźnego wiązania i kojarzenia różnorakich teorii czy niekiedy pozornie tylko niespójnych pojęć z empirią[67]. Jak elegancko ujął to Goffman: „I think

---

[65] É. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, przeł. W.D. Halls, New York 1982, s. 100.

[66] Cf. G. Althoff, *Family, Friends and Followers…*, s. 16–22.

[67] Przykłady na takie niewątpliwie ambitne holistyczne, choć w efekcie analitycznie

that at present, if sociological concepts are to be treated with affection, each must be traced back to where it best applies, followed from there wherever it seems to lead, and pressed to disclose the rest of its family. Better, perhaps, different coats to clothe the children well than a single splendid tent in which they all shiver"[68].

Jeśli więc spojrzeć na proces badawczy z tej kierującej się pragmatyzmem, a nie teoretyczną ortodoksją perspektywy – która wyraźnie opowiada się po stronie levi-straussowskiego i derridiańskiego *bricolage* – nie może być mowy od odgórnych założeniach ani dobrych odpowiedziach na pytanie jak i co pożycza[69]. Pozostają jedynie poszczególne użycia, lepsze bądź gorsze, a także pojemność naszej skrzynki narzędziowej i różnorodność pomieszczonych w niej przyrządów. Ostatecznie o ich wartości rozstrzygać może tylko konkretny kontekst, w którym zostaną zaaplikowane. Elementem *sine qua non* takiej procedury badawczej jest jednak zachowanie świadomości, że wartości poznawcze różnorakich pojęć czy teorii nie prowadzą do prostej agregacji. Wręcz przeciwnie, częstokroć ze względu na swe nieuchronne martwe punkty czy, jak ujął to S. Lukes, swoje sposoby „niewidzenia" (*ways of not seeing*), wzajemnie znoszą się i wykluczają, tylko w nielicznych wypadkach prowadząc do pełniejszego, ale nigdy do pełnego poznania omawianego zjawiska społecznego[70]. Innymi słowy: kluczowe wydaje się czytelne wyznaczenie warunków brzegowych eksperymentu, tak w odniesieniu do empirii, jak i arsenału teoretyczno-

---

mało przekonujące podejście znaleźć można np. w: E. Servais, F. Hambye, *Structure et Signification: problème de méthode en sociologie des organisations claustrales*, „Social Compass", 1971, t. 18, s. 27–44; A. d'Haenens, *Quotidienneté et context. Pour un modèle d'interprétation de la réalité monastique medieval (XIe–XIIe siècles)*, [w:] *Instituzioni monastiche e institutzioni canonicali in occidente (1123–1215)*, Milano 1980, s. 567–598; *vide* także: W. Jezierski, *Total St Gall…*, s. 60–62.

[68] E. Goffman, op.cit., s. 11.

[69] C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, przeł. J. Weightman, D. Weightman, Chicago 1966, s. 17–22; J. Derrida, *Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences*, [w:] id., *Writing and Difference*, przeł. A. Bass, London 1997, s. 278–293, tu s. 285–287. Ostatnio podobny teoretyczno-empiryczny postulat prowadzenia badań, szeroko czerpiący z osiągnięć innych dyscyplin, zaproponowała E. Domańska, nazywając go „metodologią praktyczną", cf. E. Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne stadium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa 2012, s. 161 n., tu s. 170–174.

[70] S. Lukes, *Political Ritual and Social Integration*, „Sociology", 1975, t. 9, s. 289–308, tu s. 301: „every way of seeing is also a way of not seeing". L. Althusser ową „ślepotę teorii" ujmuje zaś następująco (L. Althusser, *From Capital to Marx's Philosophy*, [w:] id., É. Balibar, *Reading Capital*, przeł. B. Brewster, London–New York 1997, s. 11–76, s. 26): „[some objects and problems are] necessarily *invisible* in the field of […a] theory, because they are not objects of this theory, because they are *forbidden* by it […] they are invisible because they are rejected in principle, repressed from the field of the visible, and that is why their fleeting presence when it does occur […] goes unperceived".

-metodologicznego, w którym zarówno materiał źródłowy, jak i aparatura, której używamy, ulegną nie prostej superpozycji, ale twórczemu przekształceniu.

W ten sposób, jak sądzę, mediewistyka, a zwłaszcza badania nad relacjami władzy w średniowiecznych klasztorach ze względu na opisaną ich specyfikę, wyjść mogą poza, jak za F. Braudelem określił to P. Burke, „dialog głuchych", który (nie) toczy się między historią a naukami społecznymi. Obydwu stronom w tej niemej konwersacji przypadły role czarnych charakterów – socjologowie tradycyjnie postrzegają bowiem historyków jako ograniczonych kolekcjonerów faktów pozbawionych jakiejkolwiek metody, teorii i logiki postępowania. Z drugiej strony historycy, a zwłaszcza mediewiści, widzą socjologów jako oderwanych od elementarnego wyczucia czasu i miejsca, niemiłosiernie wpychających jednostki w ciasne kategorie, na dodatek opisujących to, co wydaje się oczywiste abstrakcyjnym i barbarzyńskim żargonem[71]. Ten impas przełamać mogą przede wszystkim badacze co najmniej dwujęzyczni, czujący się u siebie tak samo po jednej, jak i drugiej stronie tej tyleż sztucznie podtrzymywanej, co rzeczywistej i bez wątpienia kłopotliwej bariery językowej[72].

[71] P. Burke, *History and Social Theory*…, s. 2–3.
[72] J. Banaszkiewicz, J. Kowalewski, P. Żmudzki, op.cit., s. 260–261.