

Karol Górski

**METODA PORÓWNAWCZA
A HISTORIA KULTURY**

Historia kultury powszechnej może być uprawiana w kilku dziedzinach o różnym znaczeniu i różnym zasięgu.

Będzie to przede wszystkim historia kultur obcych, dostępna i możliwa jedynie przy zapewnieniu warunków badań poza granicami kraju. Nawet badania kultur wygasłych i spetryfikowanych, jak np. Egiptu starożytnego czy Majów, które pozostawiły ograniczony zasób pomników i źródeł, nie dadzą rezultatów bez wyjazdów zagranicznych.

Drugą dziedziną jest badanie wzajemnych stosunków kulturalnych dwóch krajów. Uprawiane jest ono od dawna i przynosi wyniki o niejednakowej wartości. Jeśli ogranicza się ono do przedstawienia kontaktów osobistych czy listowych między danymi uczonymi czy artystami a krajem obcym, pozostawia zawsze wrażenie niedosytu. Pozostawiają je też obszerne katalogi wyjazdów zagranicznych. Jedynie badanie porównawcze może dać w wyniku pełne zrozumienie znaczenia określonych kontaktów — lub ich braku. Właśnie brak kontaktów, milczenie, białe plamy są często bardziej wymowne od katalogu osób, z którymi dany twórca spotkał się na pewno, czy prawdopodobnie. Dopiero więc badania porównawcze kultur mogą dać w pełni wyniki opłacalne.

Trzecią dziedziną jest semazjologia, czyli semantyka historyczna, tj. badania nad znaczeniem terminów. Na przykład analiza porównawcza terminów, używanych na określenie organizacji państwowej w XV i XVI w. w Europie, jest co prawda trudna, lecz zapowiada zarazem cenne rezultaty; żyją bowiem wówczas obok siebie terminy używane w okresie nominalizmu (*corona*), terminy wyrosłe ze starożytnej teorii organiz-

POLSKA W ŚWIECIE

Szkice z dziejów kultury polskiej, Warszawa 1972

PWW

1005

nej (*corpus*), inne starożytne terminy odradzające się pod wpływem humanizmu (*respublica*), określenia nowe, ukute przez humanistów (*status*). W historii tej terminologii znajdują odbicie wszystkie najważniejsze prądy myśli europejskiej, w rozmaitych lokalnych i krajowych odmianach. Ustalenie ścisłej konotacji terminu w każdym przypadku, porównawcza analiza, wyciągnięcie wniosków obiecuje tu doniosłe wyniki. Ale praca ta musi sięgnąć do źródeł niedrukowanych, rozproszonych po zbiorach prywatnych, kościelnych, miejskich i państwowych w wielu krajach Europy. Podjął ją prof. Alberto Tenenti. Tak samo badania podjęte przez prof. Mollata nad znaczeniem terminu: ubogi, biedny, w średniowieczu przekraczają znacznie swym zasięgiem samo filologiczne zestawienie terminów. Mogą bowiem przynieść w wyniku ustalenie kolejnych faz zmienności pojęć. Tu znów porównawcze badania nad różnymi kulturami mogą dać nowe naświetlenia, np. zestawienie pojęć używanych w kulturach wyrosłych z islamu i wyrosłych z chrześcijaństwa. Bez szerokich możliwości korzystania ze zbiorów w różnych krajach wyniki będą więc raczej skąpe i niepewne.

Ograniczymy się tu do zanalizowania metody historii kultury w oparciu o porównawcze badania struktur, a więc od strony elementu społecznego, zawartego w zjawiskach kulturalnych.

W rozprawie opublikowanej w „Przeglądzie Historycznym” autor przedstawił swój pogląd na jedną z metod, które należy stosować w historii kultury i zobrazował ją na przykładzie dwóch zamkniętych społeczności¹. Wysunął tezę, że należy analizować w tym przypadku trzy elementy: 1) system wartości, 2) strukturę, 3) klimat. Punktem wyjścia powinny być założenia socjologiczne, skoro filozofia wykazała zawodność swych konstrukcji, podobnie, jak nie dało wyników psychologizowanie, które występuje często w historii sztuki. Ostrożne stosowanie założeń socjologicznych, przy unikaniu bezkrytycznego przenoszenia żywca metod i wniosków z jednej nauki do drugiej, może dać wyniki pozytywne. Autor zestawiał proponowaną przez siebie metodę z zasadami postępowania w zakresie antropologii kulturalnej, stosowanymi z powodzeniem przez F. Boasa i jego szkołę przy analizie kultury małych społeczeństw, stojących na niskim szczeblu kultury materialnej.

Analiza kultury społeczności większych, o strukturze gospodarczej i społecznej bardziej skomplikowanej, jest znacznie trudniejsza. Dlatego też czasem zagadnienie stawiane jest wadliwie. Na przykład analiza kultury (czy mentalności) miasta średniowiecznego nie może dać wyników dostatecznie pewnych ze względu na ogólnikowe postawienie problemu. Można natomiast z powodzeniem analizować strukturę i płynącą stąd

¹ K. Górski, *Z metodyki historii kultury duchowej*, Przegl. Hist. 61, 1970, z. 3.



mentalność poszczególnych grup wchodzących w skład społeczności miejskich. Analiza mentalności i struktury patrycjatu w oparciu o statuty bractw może dać konkretne dane, tak samo analiza cechów i bractw rzemieślniczych czy kupieckich na pewno pozwoli osiągnąć wyniki, ważne dla poznania mentalności tych grup. Ale wątplić należy, czy globalna analiza miasta średniowiecznego spełni pokładane w niej oczekiwania. Być może, iż większe owoce przyniesie przeciwstawienie struktury i mentalności społeczności miejskich i wiejskich. Ale i tu trzeba wyjść od analizy struktury i mentalności poszczególnych grup, gdyż tylko tym sposobem można oddzielić zjawiska przypadkowe i drugorzędne od zasadniczych i stałych. Ponadto w społecznościach bardziej skomplikowanych istnieją struktury kulturalne stare i nowe, które często są przeciwstawne i wiążą się z klasami wieku. Analiza zmienności pokoleń jest więc elementem nieodzownym. Zagadnienia te postawił ze strony socjologii P. N. Sorokin², ze stanowiska zaś historii umysłowości — A. Tenenti³. Jesteśmy jeszcze dalecy od krystalizowania metodologii tych badań.

Wydaje się jednak rzeczą niewątpliwą, że porównywanie poszczególnych składowych części kultury duchowej jakiegoś kraju w danej epoce z kulturą duchową innego kraju może przynieść tylko wyniki przypadkowe i niepewne, jeżeli nie będzie oparte na analizie całej struktury danego kraju i porównania jej z całą strukturą innego kraju. Jeżeli tedy będziemy porównywali strukturę kultury średniowiecznej Polski i Danii, to zauważymy przy tym określone różnice. Należałoby oczekiwać, że różnice te będą rzutować na szybkie, pozbawione sprzeciwu przyjęcie reformacji w Danii i na przywiązanie do „starej wiary” mas w Polsce. Tymczasem w Danii kult Marii w klasztorach wydał bogatszy plon literacki niż w Polsce, a jednak Dania łatwiej go odrzuciła niż Polska. Powierzchna analiza nie daje konkretnych rezultatów i potrzebna jest dokładna analiza struktury kultury, systemu wartości i klimatu kulturalnego poszczególnych klas i grup społecznych w obu krajach. Wtedy tylko będzie można uniknąć pobieżnych i niedojrzałych wniosków⁴.

Dania i Polska nie miały w średniowieczu prawie żadnych stosunków kulturalnych, analiza struktur pozbawiona tu więc będzie elementów wpływów wzajemnych i da wyniki nadające się dobrze do porównania. Inaczej rzecz przedstawiać się będzie przy analizie stosunków krajów, których kultura ma silne powiązania, jak np. Polski i Włoch.

Na wstępie zastrzec trzeba, że postawienie zagadnienia w tej postaci

² *Ib.*, s. 390, p. 3, bibliografia ważniejszych prac Sorokina.

³ A. Tenenti, *Plaszczyny kultury w XV i XVI w. we Włoszech*, „Historyka” I, Warszawa 1967, s. 31—40.

⁴ Por. T. Gad, *Legenden i dansk middelalder*. København 1961, s. 252—280; H. Koch, *Danmarks kirke gennem tiderne*. København 1965, s. 56—59, literatura s. 244 n.

jest niewłaściwe, gdyż jego zasięg terytorialny jest zbyt szeroki. Włochy średniowieczne i nowożytne rozbite były na liczne państwa o strukturze społecznej i gospodarczej nieraz różniące się wydatnie między sobą. Więzy językowa, choć bardzo ważna, nie przesądzała w średniowieczu o jednolitości struktury społecznej, a przez to i kulturalnej. Dlatego bardziej uzasadniona jest analiza stosunków poszczególnych państw włoskich i Polski w oparciu o porównawcze badania ich struktur, np. odrębnym przedmiotem badań może i powinna być Wenecja.

Odrębnością Wenecji w tej dziedzinie zajął się, zmarły niedawno, badacz, Giuseppe de Luca. Był on redaktorem serii wydawniczej „Archivio Italiano per la Storia della Pietà”, której ukazało się dotąd 5 tomów, zawierających studia i materiały. W ostatnim z nich z 1968 r. profesor Jean Orcibal z Paryża ogłosił *Documents pour une histoire doctrinale du quiétisme*⁵. Do zagadnienia tego wrócimy.

Giuseppe de Luca nie zdołał opracować problematyki weneckiej w zakresie religijności. Po jego śmierci ogłoszono tomik zawierający wykłady i przyczynki, poświęcone historii literatury religijnej weneckiej od XIV do XVII w. W tej małej, ale pełnej nowych myśli książce, obok problematyki dotyczącej historii religijności, występują też zagadnienia struktury kulturalnej⁶.

Wenecja między 1450 a 1550 stała się, jak pisze autor, dzięki tysiącom drukarni, „ładownią wiedzy ludzkiej, stolicą republiki nauk, świętym miastem autorów, Mekką księgarzy, Edenem czytelników, idealną akademią ludzi wykształconych, ogrodem rozkoszy i dziwaństw intelektualnych, cesarskim dworem Europy przepychu, czymś pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem, nowym niewytłumaczalnym Bizancjum”⁷. Autor wymienia prądy duchowości weneckiej w XIV w. (ale prądy te sygnalizują istnienie instytucji, czy społeczności, w których miały oparcie). Oto one:

1. Hierarchiczny, liturgiczny, związany z zakonami, bardziej aktywnymi niż kler świecki, z należącymi do nich kościołami, domami zakonnymi, świętami, kultami. Autor wiąże tu prąd liturgiczny z konkretnymi grupami społecznymi i instytucjami.

2. Prąd uniwersytecki z teologią, filozofią, sztukami wyzwolonymi i naukami przyrodniczymi. Mowa tu oczywiście o jedynym na terytorium Wenecji uniwersytecie w Padwie.

⁵ J. Orcibal, *Documents pour une histoire doctrinale du quiétisme*, „Archivio Italiano per la storia della pietà”, V, Roma 1968; M. Petrocchi, *Le spiritualità europea dall'inizio del sedecimo alla fine del diciottesimo secolo* (w dziele zbiorowym: *La chiesa cattolica nella storia dell'umanità* pod red. Paolo Brezzi, vol. IV. Fossano 1966, s. 176—211.

⁶ G. De Luca, *Letteratura di pietà a Venezia dal 300 al 600*, a cura di Vittore Branca (Saggi di „Lettere Italiane” III). Firenze 1963, Olschki.

⁷ *Ib.*, s. 1.

3. Prąd produkujący adaptacje i wersje Biblii, dzieł ojców Kościoła, doktorów i teologów.

4. Prąd hagiograficzny zarówno starożytny, jak produkujący nowe legendy i „kartoteki” nowych świętych i nowych cudów.

5. Literatura raczej archiwistyczna w szpitalach, hospicjach, szkołach, dziełach pobożnych.

6. Opisy pielgrzymek i podróży pokutniczych oraz przewodniki do nich, a także literatura dotycząca miejsc świętych, z których Bédier wywodził *chansons de geste*.

7. Legendy na pół świeckie, jak żeglarskie przygody Brandana i temu podobne⁸.

W katalogu tym są zarówno czynności, jak i prace pisane, a jedność ich stanowi, jak można sądzić, odniesienie do grup społecznych i korporacji, które je tworzyły lub które wytwarzały zapotrzebowanie społeczne. Autor pisze bowiem, że w XIV w. biblioteka była obok kościoła i siedziby komuny trzecim elementem koniecznym miasta włoskiego⁹.

W tym szkicowym zarysie struktury kulturalnej miasta-państwa Wenecji, obejmującego przecież podległe mu tereny z innymi miastami oraz ze wsiami, zawiera się problematyka stosunków polsko-weneckich. Na pewno istniały one z uniwersytetem w Padwie; ale czy tylko? Nikt nie zbadał dokładnie wpływu sztuki weneckiej na Polskę i ościennie kraje, wraz z kanonem artystycznym, który obowiązywał w mieście na lagunie. Ten kanon — z dużą, nieproporcjonalną głową Madonny — dałby się odszukać także pośród rzeźb na terenie Polski. Wiemy na pewno, że pisma religijne Wawrzyńca Giustiniani (XIV w.) były znane i cytowane w Polsce w XVI i XVII w., ale nie wiadomo, czy z pierwszej ręki, i jaką drogą się do nas dostały. De Luca postuluje, by ustalono, jaka była „struktura modlitwy i świętości” Wawrzyńca Giustiniani, które elementy należały do tradycji bliższej i dalszej, które były czysto osobiste, a które weszły w skład religijności całej Europy. De Luca chce, by w ten sposób przebadano wszystkie osobistości czczone w Wenecji i wszystkie ośrodki religijne wraz z ich zasięgami oddziaływać na świeckich. Było tych ośrodków wiele w samym mieście, nie wyłączając zakonu św. Brygidy szwedzkiej, a świeccy, nawet zajmujący czołowe miejsca w życiu publicznym, utrzymywali z nimi stosunki¹⁰. Skoro wiemy, że Polacy podróżowali do Wenecji i udawali się na studia do Padwy, nasuwa się pytanie, z kim się stykali i gdzie szukali wzorów. Dotychczas zajmowano się tylko recepcją wzorów ustrojowych i obyczajowych (moda). Ale czy można się do tego ograniczyć?

⁸ Ib., s. 22 n.

⁹ Ib., s. 23 n.

¹⁰ Ib., s. 45, 53, 57, 59.

W innym szkicu de Luca zajmuje się kwietyzmem w Wenecji w końcu XVII w. Kwietyzm był skrajnym kierunkiem mistycznym, głoszącym bierność wobec Boga, a zwalczany był zarówno przez jezuitów, jak i jansenistów. W Polsce nic o nim nie słyszymy, a przecież trudno przypuścić, by nie docierał, skoro dotarły tu wszystkie inne prądy kulturalne i religijne Europy. Milczenie źródeł polskich jest wymowne, ale wcale nie świadczy, by kwietyzmu nie było. Wiązał się on z problematyką wartości czynu ludzkiego i kontemplacji, wiązał się z zagadnieniem roli rozumu i uczucia w modlitwie, jej śmiałością czy chwiejnością, ze swobodą czy skrepowaniem sumienia i zagadnieniem sądu rozumu.

Kwietyzm stał się przedmiotem badań włoskich w ostatnich latach (Petrocchi). We Francji, gdzie upadek jego wiąże się z rozgłośnym potępieniem Fénélon'a *Maximes des saints* (1699), zaczął pracować nad nim J. Orcibal. Nikt nie podjął badań w Niemczech i Anglii, gdzie podobno było pełno kwietystów¹¹. Upadek ich przyniósł triumf jansenizmu, ale otworzył też chyba drogę dla racjonalizmu. De Luca znalazł w Wenecji silny ośrodek kwietyzmu. Tu wydawano między 1660 a 1710 r. drukiem teksty czołowych kwietystów (Molinos, Petrucci, De Cucchi, Malfi, Malaval). Autor stawia pytanie, jak rysował się kwietyzm na tle religijności weneckiej XVII w., z kultem Maryi szerzonym przez patriarchę Francesca Vendramina (1605—1619), potem z wpływami karmelitów bosych wyznających mistykę hiszpańską, potem z powstawaniem i upadkiem kolejnych kultów męki, eucharystii, Madonny, relikwii. Można, zdaniem de Luca, śledzić religijność w związku z kultem obrazów, świętami i procesjami, z rolą klasztorów i szlachty. (Dodajmy: z heroizmem obrońców Krety przed Turkami.) Powstaje pytanie, jak na tym tle rysuje się kwietyzm? Autor — poza drukami — odnalazł w dekretach rzymskiej (nie weneckiej) inkwizycji dekrety z lat 1683, 1690, 1691, 1702, 1711, potępiające pisma autora-kwietysty, bezimiennego Cicogna. Między 1676 a 1683 r. ukazało się 11 książeczek jego pióra, które podpadły pod cenzury św. Oficjum, potem 5 dalszych z lat 1683—1711, wszystkie wydawane pod kryptonimem „kapłana weneckiego”. Pierwsze wystąpienie pochodzi z 1667 r. Nie są one znane bibliografom, pisane są stylem zażyłym i przesadnym baroku i noszą czasem tytuły dziwaczne: *Płomień Boskiej miłości* (1618), *Fontanna Boskiej miłości* (1677), *Ambrozja niebieska* (1681) etc.¹² Czy można przypuszczać, że nie docierały one do Polski, nie ma ich w przeróbkach, że nie ma w aktach konsystorza procesów przeciw kwietystom, jak są one po wszystkich archiwach bisku-

¹¹ *Ib.*, s. 64 n.

¹² *Ib.*, s. 73—78.

pich i kapitulnych na Zachodzie? Wydaje się, że przed badaczami kultury XVII w. stoi zadanie nowe i trudne, którego bez zbadania struktury religijności weneckiej i jej wpływów na Polskę nie da się rozwiązać.

Oto kilka myśli, jak by mogły wyglądać badania porównawcze struktur kulturalnych na przykładach bardziej mi znanych. Wydaje się, że dyskusja nad teoretycznymi założeniami badań powinna w przypadkach trudnych i złożonych poprzedzić samo podjęcie prac.

Biblioteka Główna UMK



300045059257

