

ŽAK LE GOF

**ZA JEDAN DRUGI
SREDNJI VEK**

VREME, RAD I KULTURA ZAPADA

Sa francuskog preveo
MIODRAG RADOVIĆ



SVETOVI / NOVI SAD

Naslov izvornika:
Jacques Le Goff
Pour un autre Moyen Age
© Éditions Gallimard, 1977

Filozofski fakultet
Sarajevo

OB 1

5

930.85(4)"04/14"



035000029



COBISS €

PREDGOVOR

Ovde sakupljeni članci izgledaju mi kao da imaju jedinstvo koje je možda samo retrospektivni privid.

To jedinstvo potiče prvo od razdoblja izabranog pre četvrt stolecā, kao oblasti razmišljanja i istraživanja, ne uviđajući tada jasno motivaciju koja me pokreću ka njemu. Danas bih rekao da me je srednji vek privlačio iz dva razloga. To su prvo razlozi poziva. Bio sam odlučio da postanem istoričar po pozivu. Praksa većine nauka, neosporno, jeste stvar profesionalaca i specijalista. Tako istorijska nauka nije nešto izuzetno. Premda mislim da se radi o jednoj velikoj debati našeg vremena u kome mediji stavljaju na dohvāt svakome mogućnost da kazuje ili da piše istoriju rečima ili slikama, ja ću se ovde baviti samo kvalitativnim pitanjem istorijske proizvodnje. Ne tražim nikakav monopol za istoričare naučnike. Diletanti i vulgarizatori istorije imaju takođe svojih čari i svoju korisnost; a njihov uspeh svedoči o potrebi koju ljudi osećaju danas da učestvuju u kolektivnom pamćenju. Želim da istorija, sve i postajući naučnija, može da ostane umetnost. Hranjenje pamćenja čovečanstva zahteva toliko ukusa, stila i strasti koliko strogosti i metode.

Istorija se gradi od dokumenata i ideja, od izvora i mašte. Dakle, istoričar antike (varao sam se ja naravno – bar iz preterivanja) izgledao mi je osuđen na obeshrabrujuću alternativu: ili da se drži mršavog plena za-

veštanja prošlosti slabo opremljen da se održava, pa tako i da se prepusti kastrirajućim čarima čiste erudicije, ili da se pak preda zavodljivostima nasumične rekonstrukcije. Istorija novijih razdoblja (i ovde su moji pogledi bili preterani, ako ne i pogrešni) budila je u meni nemir iz obrnutih razloga. Ili je istoričar bio pritisnut bremenom dokumentacije koja ga je stavljala u jaram statističke i kvalitativne istorije koja je i sama redukujuća (jer ako treba pobrojati samo ono što to može da bude u istorijskoj dokumentaciji, istoriju treba praviti sa svim onim što izmiče broju i što je često bitno). Ili se pak odricao od sagledavanja celine. U jednom slučaju delimična istorija, u drugom sa prazninama. Između njih dve onaj srednji vek u kome su humanisti videli pre prazninu u talasu vremena, međučin velike istorije i osrednju međuigru nego prelaz i prolaz, meni se taj srednji vek učinio kao poručeno područje nužnog spoja erudicije (nije li naučna istorija nastala između sredine XVII i polovine XVIII veka iz proučavanja povelja i srednjovekovnih spisa?) i mašte oslonjene na osnove koje su činile legitimnim njen polet ne podsecajući joj krila. Nije li za mene uzor istoričara bio (kao što je još uvek) Mišle – čovek mašte, vaskrsavanja, kao što je postalo uobičajeno da se kaže, ali takođe, kao što se to zaboravlja, čovek arhiva koji ne vaskrsava fantome ili fantazme, nego stvarna bića pohranjena u dokumentima kao što su istinite misli okamenjene u katedralama? Jedan Mišle, istoričar koji je naknadno poverovao da diše samo sa procvatom Reformacije i renesanse, nikada nije bliži prošlosti nego u srednjem veku.

Mišle, u osnovi istoričar svestan da je proizvod svoga doba, saglasan sa društvom u borbi podjednako protiv nepravdi i senki mračnjaštva kao i reakcija protiv iluzija

progresu. Istoričar koji se bori u svom delu i u svom učenju, strepeći možda, kao što je to rekao Rolan Bart¹, da je zagovornik jedne nemoguće reči, narodne reči, ali koji je umeo da ne pokuša bekstvo od te strepnje brkajući reč istoričara i reč naroda u svojim istorijskim borbama – zbrka za koju se zna da ima sve izgleda da dovede do najgoreg porobljavanja i istorije i naroda kome se, navodno, daje reč.

Uskoro me je jedna dublja motivacija vezala za srednji vek ne odvrativši me da gledam ispod i iznad. Ja pripadam naraštaju istoričara obeleženih problematikom na *dugu stazu*. On proizlazi iz trojakog uticaja: marksizma koji je osvežen i modernizovan u isti mah, Brodela (Braudel)² i etnologije. Od svih nauka, nespretno nazvanih humanističkim (a zašto ne jednostavno društvenim?), etnologija je ta sa kojom je istorija sklopila (uprkos nesporazuma i izvesnih odbijanja sa jedne i druge strane) najlakši i najplodniji dijalog. Za moj naraštaj, Marsel Mos (Marcel Mauss) je kasni ferment kakav je možda Dirkem (Durkheim) pre pedeset godina – takođe kasno – mogao biti za najbolje istoričare između dva rata.³ Pokušao sam da kažem u jednom tekstu da je on samo prvi međaš na putu refleksije i prakse koje bih hteo da probudim i da preciziram odnose što su ih istorija i etnologija održavale u prošlosti i obnovile danas.⁴ Ako sledim naučnike i istraživače koji, posle etnologije suviše vezane za područje i razdoblje evropskog kolonijalizma, više vole oblast antropologije podesne za primenu na ljude svih kultura i ako ću, shodno tome, radije govoriti o istorijskoj antropologiji nego o etnoistoriji, napominjem ipak da, ako su istoričari – neki istoričari – bili zavedeni etnologijom zato što je isticala pojam razlike, u isto vreme etnolozi su se preusmeravali ka jedinstvenom shvatanju ljudskih društava,

štaviše ka pojmu čoveka koji istorija, današnja kao i jučerašnja, ne poznaje. To preplitanje je istovremeno interesantno i uzbudljivo. Ako je istoričar, na iskušenju istorijske antropologije, to jest jedne drugačije istorije od istorije vladajućih belih staleža i sporije i dublje od povesti događaja, morao biti doveden od antropologije, do jedne svetske istorije bez kretanja, ja bih mu posavetovao da pokupi svoje krpice. Ali za ovaj trenutak plodnost jedne istorije postavljene na dugu stazu izgleda mi daleko od toga da je iscrpljena. Uostalom, folklor, iako suviše odsečen od istorije, nudi istoričaru evropskih društava koji hoće da se prikloni antropologiji jednu riznicu dokumenata metoda i radova koje bi bilo dobro ispitati pre nego što se okrenemo vanevropskoj etnologiji. Suviše prezirani folklor, etnologija siromaha, koji je ipak suštinski izvor za istorijsku antropologiju naših društava, nazvanih "istorijskim". Tako duga staza prikladna za našu istoriju – za nas kao ljude od zanata i ljude koji žive u toku istorije – izgleda mi, taj dugi srednji vek koji je trajao od II ili III veka naše ere da bi polako izdahnuo pod udarima industrijske revolucije – industrijskih revolucija – između XIX veka i naših dana. Taj dugi srednji vek je istorija preindustrijskog društva. Uzvodno to je jedna druga istorija, nizvodno to je istorija – savremena – koju treba napraviti, ili tačnije izmisliti, u pogledu metoda. Taj dugi srednji vek je za mene suprotan intervalu koji su videli humanisti renesanse i, sem retkih izuzetaka, ljudi prosvetećenosti. To je trenutak stvaranja modernog društva, jedne umiruće ili mrtve civilizacije u tradicionalnim seljačkim oblicima, ali žive po onom što je stvorila suštinsko u našim društvenim i mentalnim strukturama. Ona je stvorila grad, naciju, državu, univerzitet, mlin i mašinu, sat i časovnik, knjigu, viljušku, rublje, ličnost, svest i, na kraju,

revoluciju. Između neolitika i industrijskih i političkih revolucija poslednja dva veka ona je – bar za zapadnjačka društva – ne praznina niti most, nego veliki stvaralački uzlet – ispresecan krizama, nijansiran razmacima zavisno od krajeva, društvenih kategorija, sektora delatnosti, vrlo raznovrstan u svojim procesima.

Ne zadržavajmo se na smešnim igrama jedne pozlaćene legende o srednjem veku da bismo njome zamenili crnu legendu minulih vekova. Nije to taj jedan drugi srednji vek.⁵ Jedan drugi srednji vek, to je – prema nastojanju istoričara – jedan celoviti srednji vek koji se izgrađuje kako na osnovu književnih, arheoloških, umetničkih i pravnih izvora tako i uz pomoć dokumenata koji su nekada ustupani "čistim" medievalistima. To je jedan dugi srednji vek, da ponovim, čiji se svi vidovi sklapaju u jedan sistem koji uglavnom funkcioniše od poznog Rimskog carstva do industrijske revolucije XVIII i XIX veka. To je duboki srednji vek koji možemo da dosegemo oslanjajući se na etnološke metode sve do njegovih svakodnevničkih običaja⁶, verovanja, ponašanja i mentaliteta. To je razdoblje koje nam najbolje omogućuje da shvatimo naše korene i naše raskide u našoj zbunjenoj modernosti, u našoj potrebi da razumemo promenu i preobražaj koji je bit istorije kao nauke i kao življenog iskustva. To je distanca pamćenja koje konstituiše: vreme predaka. Verujem da vladanje prošlošću, koje jedino ostvaruje istoričar od zanata jeste isto tako suštinsko za naše savremenike kao i vladanje materijom koje im pruža fizičar ili vladanje životom koje im predlaže biolog. I srednji vek je – a ja ću biti poslednji koji će ga otrgnuti od kontinuiteta istorije u kojoj se kupamo i koju treba shvatiti na dužu stazu koju ne podrazumeva evolucionizam – ta primarna prošlost u kojoj je naš kolektivni identitet, nemir-

no traganje savremenih društava, stekao izvesne suštinske osobine.

Vođen od Šarla-Edmona Perena (Charles-Edmond Perrin), stroge i liberalne figure jednog univerziteta kojeg više nema – ja sam pošao u susret jednoj istoriji dosta tradicionalnih ideja. Ali već te ideje interesovale su me samo kao ovaploćene u institucijama i ljudima – u društvima u kojima su funkcionisale i jedne i drugi. Među tvorevinama srednjega veka bio je univerzitet i univerzitetlije. Čini mi se da nije dovoljno izvagana novina jedne aktivnosti u društvima zapada, jedne intelektualne i socijalne promocije utemeljene na sistemu koji ona dotad nisu poznavala: ispitivanju koje je sebi skromno krčilo put između izvlačenja na sreću (kojim su se u dosta uskim granicama služile grčke demokratije) i rođenja. Uskoro uviđam da su te univerzitetlije, potekle iz urbanog pokreta, postavljale probleme uporedive sa problemima svojih savremenika, trgovaca. I jedni i drugi su u očima tradicionalista prodavali dobra koja su pripadala jedino Bogu, nauku u jednom slučaju, a vreme u drugom. "Prodavci reči". Sveti Bernar je tako bičevao nove intelektualce koji su se zavetovali da će pristupiti jedinoj školi valjanoj za jednog monaha, školi samostana. Univerzitetlija, kao i trgovac mogao je tek teško da, po shvatanju sveštenstva XII i XIII veka, bude bogougodan i da duši stekne spas. Ipak, proučavajući tada jedan nedovoljno korišćeni izvor, *priručnike za ispovednike*, koji su se množili nakon IV koncila u Lateranu 1215, velikog istorijskog datuma za srednji vek, jer je propisao kao obaveznu za svakog ispovest pred svedokom bar jednom godišnje čime je koncil otvorio pionirski front u svakom hrišćaninu, naime ispit savesti⁷, primetio sam da je univerzitetlija kao i trgovac bio pravdan s obzirom na *rad* koji je obavljao.

Novina univerzitetlija učinila mi se definitivno kao novina *intelektualnih radnika*. Tako su moju pažnju privukla dva pojma čija sam ideološka prerušavanja pokušavao da pratim u konkretnim društvenim uslovima u kojima su se razvijali, u uslovima rada i vremena. O ta dva pitanja ja čuvam dva otvorena dosijea čiji su neki od delova pojedini članci sabrani ovde. I dalje mislim da su stavovi prema radu i vremenu suštinski aspekti struktura i funkcionisanja društava i da je njihovo izučavanje povlašćena osmatračnica za ispitivanje istorije tih društava.

Da bih uprostio stvari reći ću da sam za rad posmatrao razvoj rada-ispashtanja iz *Biblije* i poznog srednjeg veka do rada kome je povraćeno dostojanstvo, pa je postao na kraju sredstvo spasenja. Ali to unapređenje koje su manastirski radnici novih redova u XII veku, urbani radnici po gradovima iz toga doba i konačno intelektualni radnici univerziteta izazvali i opravdali, dovelo je dijalektički do novog razvoja: rascep je započeo od XIII veka između ručnog rada preziranog više nego ikad i intelektualnog rada (rada trgovca i univerzitetlije) i valorizovanja rada boljim potčinjavanjem radnika eksploataciji koja je bila sačinjena od njegovog rada što je pospešivalo sve veće otuđenje radnika.

Kad je *vreme* u pitanju, naročito sam istraživao ko je (i kako) u srednjovekovnom društvenom preobražaju gospodario njegovim novim oblicima. Vladanje vremenom i moć nad vremenom izgledali su mi kao suštinski deo u funkcionisanju društava.⁸ Ja nisam bio prvi – Iv Renuar (Yves Renouard), između ostalih, pisao je o vremenu poslovnih ljudi u Italiji blistave stranice – zainteresovao se za ono što se ukratko može nazvati *građansko vreme*. Pokušao sam da povežem sa teološkim i intelektualnim pokretom nove oblike prisvajanja vremena koje su se

ispoljile na časovnicima, u podeli dana na dvadeset četiri časa i uskoro – u individualizovanom obliku – u ručnom satu. Pronašao sam u srcu "krize" u XIV veku tesno povezane rad i vreme. Vreme rada se pokazalo kao značajan ulog u toj velikoj borbi ljudi i društvenih kategorija oko mera – predmeta jedne velike i lepe knjige čiji je autor Vitold Kula (Witold Kula).⁹

Međutim, ja sam se uvek interesovao za ono što sam ubuduće bio sklon da radije nazivam istorijom kulture, nego istorijom ideja. U međuvremenu sam slušao na VI odseku Visoke tehnološke škole predavanja Morisa Lombara (Maurice Lombard), jednog od najvećih istoričara koje sam upoznao i kome dugujem glavni naučni i intelektualni podsticaj za svoj profesionalni život. Morisu Lombaru dugujem ne samo otkrivanje i ukus za velike prostore civilizacije (pa prema tome i neodvajanje prostora od vremena, širokih horizonata od dugih staza), neophodan pogled medievaliste sa zapada (čak ako se on oprezno zatvara u svoj prostor u kome specijalizacija ostaje zauvek tekovina) na Istok, tog snabdevača robama, tehnikama, mitovima i snovima, ali takođe i zahtev za jednom celovitom istorijom u kojoj se materijalna civilizacija i kultura prožimaju u okviru socioekonomske analize društava. Osećao sam grubost i neprimerenost jedne vulgarne marksističke problematike o bazi i nadgradnji. Ne da nisam poznao značaj teorije u društvenim naukama i posebno u istoriji (istoričar je prečesto iz prezira prema teoriji nesvesno igračka implicitnih i uprošćenih teorija), ja se nisam upuštao u teorijsko istraživanje za koje nisam osećao da imam dara i gde sam se plašio da me ne uvuku u ono što verujem, zajedno sa mnogim istoričarima, da je najgori neprijatelj istorije, u filosofiju istorije. Obrađivao sam izvesne aspekte istorije mentaliteta,

suočen sa tim pojmom u modi, koji sadrži čitav jedan pozitivitet, ali takođe i sve opasnosti mode, pokušao sam da ispoljim interes za pojam koji pokreće istoriju, ali takođe i dvosmislenosti jednog neodređenog pojma – koji je samim tim istovremeno plodan, jer zanemaruje prepreke, i opasan, jer lako sklizne u pseudonauku.

Nit vodilja, u ovom istraživanju kulturne istorije, i instrument analize i ispitivanja bili su mi potrebni. Susreo sam se sa opozicijom između naučničke kulture i narodne kulture. Ali njena upotreba ne ide bez teškoća. Naučničku kulturu nije tako prosto definisati kao što se to misli, a narodna kultura učestvuje u dvosmislenosti tog opasnog epiteta "popularna". Ja usvajam kao umesne nedavno iznesene primedbe Karla Genzbura (Carlo Ginzburg).¹⁰ Ali, rekavši predostrožno kojim dokumentima se služimo i ono što se podvodi pod te pojmove, ja verujem u efikasnost tog instrumenta.

Čitav niz fenomena svrstava se pod taj nazivnik, ocrtava se veliki dijalog između pismenosti i usmenjaštva, te velike odsutnice iz istorije koju stvaraju istoričari, žive reči, da se uhvati bar kao odjek, glasina ili mrmljanje, da se pokaže sukob društvenih kategorija u polju kulture istovremeno kao i sva složenost razmena i pozajmica koje obavezuju da se usavrši analiza struktura i sukoba. Ja sam se dakle upustio kroz čitanje naučnih tekstova, jedinih koju umem danas malo da pročitam, u otkrivanje istorijskog folklora. Zalazeći na stranu bajki i snova, nisam napuštao ni rad ni vreme. Da bih pokušao da shvatim kako funkcioniše jedno društvo i – to je uvek sastavni zadatak istoričara – kako se ono menja i preobražava, nužno je pogledati i na stranu imaginarnog.

Želeo bih sada da uznapredujem u ambicioznijim zadacima za koje su ovde izneseni članci samo međaši. Da

doprinesem stvaranju istorijske antropologije predindustrijskog zapada. Da ponudim nekoliko pouzdanih elemenata za proučavanje srednjovekovnog imaginarnog. I čineći to, da preciziram, na osnovu moga obrazovanja i iskustva medievaliste, metode jedne nove erudicije prilagođene novim predmetima istorije, verne toj dvostrukoj prirodi istorije, a posebno srednjovekovne istorije, strogosti i mašti. Jedne erudicije koja definiše kritičke metode novog shvatanja dokumenta, to jest dokumenta-spo-
menika¹¹, koje polaže temelje za novu hronološku nauku – koja neće više biti samo linearna – koja oslobađa naučne uslove od legitimne komparativistike, to jest koja ne upoređuje bilo šta sa makar čim, bilo kad i bilo gde.

Voleo bih da završim jednom Remboovom rečju ne da bih suprotstavio, sa mnogim intelektualcima i potom sa intelektualcima srednjeg veka, ručni i intelektualni rad, već naprotiv da bih ih sjedinio u solidarnosti svih radnika: "Ruka sa perom vredí koliko i ruka za plugom."

Ž. L. G.

NAPOMENA

U izvornoj verziji ovde sakupljenih studija, većina citata je bila navedena na izvornom jeziku, to jest uglavnom na latinskom. Da bih olakšao čitaocu, ove citate sam preveo u tekstu na francuski. Ali latinski je sačuvan u napomenama koje nisu neophodne za razumevanje teksta.

Beleške

1) R. Barthes, *Michelet par lui-même*, Paris, 1954, p. 161. "On je bio možda prvi od pisaca modernog doba koji je mogao samo da otpeva jednu nemoguću reč." R. Bart pravi aluziju na Mišleovo priznanje: "Ja sam rođeni narod, nosio sam narod u srcu (...) Ali njegov jezik, taj jezik mi je bio nedostupan. Njega nisam mogao da navedem da progovori (...)".

2) F. Braudel: "Histoire et Sciences Sociales: la longue durée", in *Annales E.S.C.*, 1958, p. 725-753, ponovljeno u *Écrits sur l'histoire*, Paris, 1969, p. 41-83.

3) Na primer veliki članak Marsela Mosa o "Tehnikama tela", objavljen u *Journal de Psychologie*, XXXII, 1936, ponovljen u *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950, 5e éd. 1973, p. 363-386, ne čini se da je zadugo imao pristalica. U nešto drugačijem duhu istoričari i antropolozi upravo proučavaju *Jezike i slike tela* u nedavnom posebnom broju *Ethnologie française*, 6, no 3/4, 1976. Ovaj tekst Marsela Mosa je u korenu seminara na Školi za Visoke Studije u društvenim naukama gde smo Žan-Klod Šmit (Jean-Claude Schmitt) i ja izučavali od 1975, sisteme gestova u srednjovekovnom Zapadu.

4) Ponovljeno u *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, t. II, "Methodologie de l'Histoire et des sciences humaines", Toulouse, 1972, p. 233-243, a ovde, s. 335-348.

5) Na drugom mestu ja sam rekao zašto, nastojeći da budem istoričar jednog drugog srednjeg veka, jednog dubinskog srednjeg veka, nisam pristajao ni uz tradicionalnu crnu legendu, ni uz pozlaćenu legendu kojom bi neki danas hteli da zamene onu starinsku (J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1965, Introduction, p. 13-24). V. J. Le Goff: *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, "Jugoslavija", Beograd 1974.

6) Ovde preuzimam taj izraz od Emila Suvestra (Emile Souvestre) koji je u uvodu za svoju zbirku "Le Foyer breton" (1844) pisao kao preteča etnoistorije: "Ako je istorija potpuno otkrovenje života jednog naroda, kako je pisati ako ne poznajemo ono što je karakteristično za taj život. Vi mi pokazujete taj narod u njegovom zvaničnom životu, ali ko će mi reći njegov domaći život? Pošto sam upoznao njegova javna dela koja su uvek stvar malog broja, gde bih mogao da saznam o njegovim svakodnevnim običajima, o njegovim sklonostima, njegovim maštanjima koja su u području svih? Zar ne vidite da se sklonosti u intimnom životu jedne nacije nalaze uglavnom u narodnim predanjima?" (Nou-

velle édition, Marabout, Bibliotheque Excentrique, Verviers, 1975, p. 10).

7) Značaj ovog datuma nije promakao Mišelu Fukou (Michel Foucault). V. *Historie de la sexualité*, 1, *La Volonté de savoir*, Paris, 1976, p. 78.

8) Žorž Dimezil (Georges Dumezil), veliki pokretač ideja, na čijem se delu medievalisti sve više napajaju, pisao je: "Kao rezervoar događaja, mesto sila i trajnih akcija, mesto mističkih prilika, vremenski okvir dobija posebni interes za svakoga: boga, heroja ili vođu, za svakoga ko hoće da pobedi, zavlada i osniva: taj, ma ko to bio, mora da pokuša da zavlada vremenom isto onako kao i prostorom" ("*Temps et Mythes*", *Recherches Philisophiques*, V, 1935-1936).

Videti moj članak *Calendario* koji će izaći u *Enciclopedia Einaudi*, Turin, 1977.

9). W. Kula, *Miary i ludzie* (Mere i ljudi), Varšava, 1970, čiji francuski prevod treba uskoro da se pojavi u kolekciji "Bibliothèque des Histoi- res".

10) C. Ginzburg, *Il formagio e i vermi* (Sir i crvi), Turin, 1976, p. XII-XV.

Videti, takođe: "J.-Cl. Schmitt: Religion populaire et culture folklorique", in *Annales E.S.C.*, 1976, p. 941-953.

11) Pjer Tuber (Pierre Toubert) i ja nedavno smo obradili taj problem u saopštenju na 100. Congrès des Sociétés savantes (Paris, 1975): "Da li je moguća jedna celovita istorija srednjega veka?", in *Actes du 100^e Congrès National des Societes savantes*, I. Tendences, Perspectives et Méthodes de l'Histoire Médiévale, Paris, 1977, p. 31-44.

I VREME I RAD

VREME CRKVE I VREME TRGOVCA U SREDNJEM VEKU

Trgovac nije bio u srednjem veku tako jednodušno preziran kao što je govoreno, naročito posle zapažanja Anrija Pirena koji se po tom pitanju suviše oslanjao na tekstove, naročito teorijske¹. Ako je crkva vrlo rano štitila i bila sklona trgovcu, tim ništa manje nije dugo ostavljala da se nad zakonitošću glavnih vidova njegove delatnosti nadvijaju teške sumnje. Neki od tih vidova zasecaju duboko u viđenje sveta koje je imao srednjovekovni čovek, ili da kažemo bolje, kako ne bismo žrtvovali mitu o apstraktnom kolektivnom pojedincu, koje su imali ljudi na zapadu između XII i XV veka, a koji su posedovali izvesnu kulturu i dovoljnu mentalnu sposobnost da bi razmišljali o profesionalnim problemima i njihovim društvenim, moralnim i religioznim uplivima.

U prvom redu tih pritužbi na trgovca stoji zamerka da njegova dobit pretpostavlja hipoteku na vreme koje pripada samo Bogu. Evo, na primer, šta piše jedan glavni čitalac franjevačkog reda o pitanju raspravljanom u prvim godinama XIV veka: mogu li trgovci za jedan isti trgovački posao da naplate više od onoga koji ne može da plati odmah nego od onoga koji plaća odmah? Argumentovani odgovor glasi: ne, jer bi on tako *prodavao vreme* i počinio zelenaštvo *prodajući ono što mu ne pripada*².

Pre nego što se razvije shvatanje vremena koje se krije

iza ovog argumenta, treba istaći značaj problema. Sav ekonomski život u osvit trgovinskog kapitalizma je ovde doveden u pitanje. Odbiti zaradu na vreme, videti u tome jedan od glavnih poroka lihve, to znači ne samo napasti interes u načelu, nego srušiti svaku mogućnost za razvijanje kredita. Vremenu trgovca koje je prvorazredna prilika za dobit, pošto onaj koji ima novac smatra da može da izvuče korist od čekanja naplate od onoga koji ga nema trenutno na raspolaganju, pošto trgovac zasniva svoju delatnost na hipotezama čija je pređa samo vreme – gomilanju zaliha u predviđanju nestašica, kupovini i preprodaji u povoljnom trenutku, do kojeg se dolazi poznavanjem ekonomske konjunktura, konstanti na tržištu namirnica i novca, što podrazumeva mrežu obaveštenja i poštanskih veza³ – tom vremenu se suprotstavlja vreme crkve, koje pripada samo Bogu i ono ne može da bude predmet dobiti.

Uistinu, to je suštinski problem koji se na toj bitnoj prekretnici istorije zapada postavlja na tako zaoštren način povodom pouke: može li se prodavati nauka koja i sama, kako je na to snažno podsećao sveti Bernar na sebi svojstveno način, pripada samo Bogu?⁴ Tu je dakle oporen celokupan proces laicizacije glavnih ljudskih područja, samih temelja i okvira ljudske aktivnosti: vreme rada, poznate veličine intelektualne i ekonomske proizvodnje.

Crkva, bez sumnje, zbacuje balast. Ona prvo prihvata, a zatim ide na ruku istorijskom razvoju ekonomskih i profesionalnih struktura. Ali teorijska razrada tog prilagođavanja na kanonskom i teološkom nivou teče sporo i teško.

Sukob vremena crkve i vremena trgovaca potvrđuje se dakle usred srednjega veka, kao jedan od krupnih doga-

đaja u mentalnoj istoriji tih stoleća u kojima se izgrađuje ideologija modernog sveta pod pritiskom pomeranja ekonomskih struktura i praksi. Ovde bismo hteli da pobliže odredimo njihove glavne datosti.

I

Često se smatralo da je hrišćanstvo temeljno obnovilo problem vremena i istorije. Srednjovekovno sveštenstvo, napajano Svetim Pismom, naviknuto da *Bibliju* uzima kao polazište svojih razmišljanja, razmatralo je vreme na osnovu biblijskih tekstova i tradicije koju su zaveštali, preko Svete knjige, prvobitno hrišćanstvo, crkveni oci i egzegeti ranog srednjeg veka.

Vreme *Biblije* i prvobitnog hrišćanstva je pre svega teološko vreme. Ono "počinje sa Bogom" koji "gospodari nad njim". Shodno tome, božansko delovanje u svojoj celokupnosti je tako prirodno povezano sa vremenom da ono ne bi moglo da otvori prostor za neki problem; ono je, baš naprotiv, neophodan i prirodan uslov za svako "božansko" delo. Oskar Kulman (Oscar Cullmann), koga mi navodimo, bez sumnje je u pravu kada, nasuprot Gerhardu Delingu (Gerhard Delling), zastupa mišljenje da je u tom pogledu prvobitno hrišćanstvo blisko judejstvu i da nije dovelo do "prodora večnosti u vreme koje bi tako bilo 'savladano'"⁵. Za rane hrišćane večnost nije, kao recimo za Platona, "odsustvo vremena". Večnost je za njih samo širenje vremena u beskonačnost, "beskrajno nizanje eona", da se poslužimo jednim izrazom iz *Novoga Zaveta*, podjednako "sa preciznošću ograničenih vremenskih prostora" kao i beskrajnog i bezbrojnog trajanja⁶. Vratićemo se na taj pojam vremena kada bude trebalo da se on suprotstavi tradiciji nasledenoj od helenstva. U toj per-

spektivi, između vremena i večnosti, postoji dakle kvantitativna razlika, a ne kvalitativna.

Novi Zavet donosi ili precizira, u odnosu na judejsku misao, jednu novu misao. Pojava Hrista, ispunjenje obećanja i ovaploćenje daju vremenu jednu istorijsku dimenziju, ili tačnije jedno središte. Ubuduće, "od postanja do Hrista cela istorija prošlosti, kako je prenosi *Stari Zavet*, predstavlja već deo istorije spasenja"⁷.

Postoji u tome ipak dvosmisleni zalag. Vreme, za hrišćane kao i za Jevreje, ima jedan cilj, "telos". Ova ploćenje je već presudan događaj u tom pogledu. "Budućnost nije više, kao u judejstvu, 'telos' koji daje smisao celoj istoriji"⁸. Eshatologija dospeva u novu perspektivu, u izvesnom smislu ona je sekundarna, ona pripada kao po paradoksu prošlosti i sama, pošto ju je Hrist na neki način ukinuo izvesnošću koju donosi spasenje. Ali reč je o tome da se dovrši ono što je Hrist jednom zauvek započeo. Ponovni Hristov dolazak o strašnom sudu nije samo navešten na dan Duhova, on je već započeo – nego mora da bude dovršen uz učešće crkve, sveštenika i laika, apostola, svetaca i grešnika. "Misionarski zadatak crkve, propovedanje Jevanđelja, daje vremenu između vaskrsenja i ponovnog dolaska smisao u istoriji spasenja"⁹. Hrist je uneo izvesnost u mogućnost spasenja, ali kolektivnoj i pojedinačnoj istoriji preostaje da ga ostvare za sve i za svakoga. Otuda činjenica da se hrišćanin mora istovremeno odreći sveta, koji je samo njegovo privremeno boravište, i da se opredeli za njega, da ga prihvati i preobrazi, pošto je on samo gradilište sadašnje istorije spasenja. O. Kulman nudi po tom pitanju vrlo ubedljivo tumačenje jednog teškog pasusa iz svetog Pavla (*Prva poslanica Korinćanima*, gl. 7-30)¹⁰.

Pre nego što pronađemo problem u konkretnom sred-

njovekovnom kontekstu, podsetimo da je pitanje kraja vremena postavljeno kao jedan od suštinskih vidova pojma vremena, na ovoj velikoj prekretnici između XI i XII veka na kojoj se potvrđuje u nekim društvenim grupama – među kojima će biti i trgovci – preporod eshatoloških jeresi, silan polet milenarizma u koji se unose duboko i istovremeno pojedinačna sudbina i reagovanja nesvesnih klasa. Istorija će stvoriti i osvetliti pokret Joakima da Fiore i tolike druge revolucionarne pokrete kako za dušu tako i za ekonomski status. U tom razdoblju Apokalipsa nije zvečka za neuravnotežene grupe ili pojedince, nego je nada i hrana za ugnjetavane grupe i izgladnele ljude. Jahači apokalipse po svetom Jovanu, poznato je, četvorica su na broju: trojica od njih oličavaju "rane", zemaljske bede – gladi, bolesti, ratove – ali prvi stupa kao pobednik da bi odneo pobedu. Ako je on, po svetom Jovanu, misionar Reči, za mase u srednjem veku, on je vođa u dvostruku pobedu, na ovom i na onom svetu¹¹.

Rasterećeno od tog eksplozivnog naboja milenarizma, to biblijsko vreme se zaveštalo pravovernima, negde početkom XII stoleća. Ono je postavljeno u večnost i njen je deo. Kao što je rečeno, "osećati svoje postojanje, za hrišćanina srednjega veka značilo je osećati svoje bitisanje, isto što i osećati svoje nemanjanje, svoju nenaslednost, osećati sebe u trajanju (...). Njegova težnja ništavilu (*habitus ad nihil*) bila je kompenzovana jednom suprotnom težnjom, stremljenjem ka primarnom uzroku (*habitus ad causam primam*)". To vreme je s druge strane pravolinijsko, ono ima smer i pravac i stremi ka Bogu. "Vreme je na kraju odnosilo hrišćanina Boga."¹²

Nije ovde mesto da podsećamo, u svoj složenosti i mnogostrukim izrazima, na tu "veliku pukotinu XII veka, jednu od najdubljih koju je ikad zabeležio razvoj evrop-

skih društava"¹³. Na ključno ubrzanje ekonomije biće ukazano kada ponovo dođemo do trgovca. Nagovestimo samo, zasad, kako potres mentalnih sklopova otvara pukotine u tradicionalnim formama mišljenja: kroz njih će se uvući i održavati duhovne potrebe povezane sa novim ekonomskim i društvenim uslovima.

Nema sumnje, nestanak Rimskoga carstva, varvarizovanje zapada i, u manjem stepenu, obnova karolinškog a zatim i otonskog carstva podstakle su razmišljanje o istoriji – i hrišćanstvo se uklopilo u izvesnu istorijsku evoluciju koja je morala, premda je njome vladalo Proviđenje za njegove pristalice i bila usmerena ka spasenju, da se radi samoobjašnjenja poziva na objašnjenja sporednih, strukturalnih ili nebitnih uzroka. Na nesreću za istorijsko mišljenje, avgustinovska tumačenja su u ranom srednjem veku osiromašila i iskrivila se. Kod svetog Avgustina, vreme istorije sačuvalo je, da se poslužimo jednim srećnim izrazom Anri Marua (Henri Marrou), izvesnu "dvosmislenost" gde su ljudi, u okviru večnosti i podređeni delovanju Proviđenja, imali vlast nad svojom vlastitom sudbinom i nad sudbinom čovečanstva.¹⁴ Međutim, kao što su to pokazali Bernhajm (Bernheim) i Mgr Arkijer (Arquillière)¹⁵, velike ideje iz *De Civitate Dei*, gde istorijske analize daju odjeka teološkim razmatranjima, prazne se od istoričnosti sa političkim avgustinstvom od Gelazije (Gélase) do Grgura Velikog i Hinkmara (Hincmar). Feudalno društvo na koje se nasukala crkva između IX i XI veka okamenjuje istorijsko mišljenje i kao da zaustavlja vreme istorije, ili ga u svakom slučaju pripaja istoriji crkve. Još u XII veku Oton Frajzinški, stric Fridriha Barbarose, pisao je: "Od tog vremena (Konstantinovog), budući da su ne samo svi ljudi nego sa malim izuzetkom i carevi bili katolici, izgleda mi da sam pisao

istoriju ne dve države, nego samo jedne, koju ja zovem crkvom." Druga negacija od strane feudalnog društva, epopeja, junačka pesma, koja istorijske elemente koristi samo da bi ih orobila u okviru jednog bezvremenog ideala, lišene svake istoričnosti.¹⁶

Le P. Šeni (Le P. Chenu) je nedavno sjajno pokazao kako su tokom XII veka ovi tradicionalni okviri hrišćanskog mišljenja o istoriji i vremenu bili snažno uzdrmani.¹⁷

Nema sumnje da gradske škole tu igraju tek sporednu ulogu i Le P. Šeni napominje "da učitelji skolastike gotovo ne koriste velike istorijske tekstove iz *De Civitate Dei* koje, njima nasuprot, promišljaju monaški spisatelji".

Bez sumnje, Stari Zavet još zadugo vlada duhovima i suprotstavlja jednoj ublaženoj koncepciji vremena dvojaku prepreku judejskog viđenja jedne okamenjene večnosti i simbolizma koji, sistematizovan kao metoda istraživanja i tumačenja, iznad paralelizma *Stari-Novi Zavet*, uklanja svu konkretnu stvarnost iz vremena istorije.¹⁸

Ali istorija iz svojih skromnih osnova ponovo kreće sa Hugom de Sen-Viktor koji daje u svom *Didascalionu* veliko mesto za "historiu". Njegova definicija "historia est rerum gestarum narratio" samo ponavlja definiciju Isidora Seviljskog koju je ovaj, pak, preuzeo od latinskog gramatičara, Vergilijevih komentatora. Ali izražavajući se u jednom "nizu povesti", ona je "jedno ređanje i to organizovano ređanje, jedan uređeni kontinuitet čija povezanost ima smisla koji je upravo predmet istorijske pojmljivosti; i to ne platonovskih ideja, nego Božjih inicijativa u vremenu ljudi i događaja spasenja".¹⁹

Ta istorija pozajmljuje od antike – i iz *Biblije* – teoriju o dobima, razdobljima koja, za većinu duhovnih istoričara, predstavljaju ponavljanje šest dana iz Postanja – tog

drugog događaja na koji su teolozi XII stoleća oslanjali svoja razmišljanja i čije bi nas ispitivanje odvelo daleko. Ali šesto doba, kad se desilo čovečanstvo, postavlja već poteškoće: u jednom uobičajenom paralelizmu sa šest doba ljudskog života, postoji i doba starosti. Elem, toliko ljudi i toliko učešnjaka su se osećali "modernim" u XII veku. "Kako uključiti u to moderni tok koji ne izgleda da se bliži kraju?"²⁰ Klasifikacija, kao sredstvo dovođenja u red i mogućnost artikulisanja, taj pogled istorije je već razlog za uznemirenost i motiv za istraživanje.

Isto tako rađa se ideja da je istorija sačinjena od prenošenja. Istorija civilizacija je jedan niz "translacija". Dva aspekta tog pojma "translatio" su vrlo poznati: u intelektualnom poretku teorija po kojoj je nauka prešla iz Atine u Rim, a onda u Francusku i najzad u Pariz gde će se u gradskim školama iznedriti najslavniji univerzitet: "translatio studii" za koju je Alkuin (Alcuin) već verovao da je može smestiti u karolinšku epohu²¹ – na jedan opštiji način istoričari veruju da stoje pred kretanjem civilizacije sa istoka na zapad. Nacionalizmi u nastajanju će ga zaustaviti u jednoj izabranoj zemlji: Oton od Frajzinga u Germanskom carstvu, Orderik Vitalis (Ordéric Vital) kod Normandana, a u XIV veku Ričard od Berija (Richard de Bury) u Velikoj Britaniji²². Sva ta pseudo-objašnjenja (naš vek je upoznao i druga od Špenglera do Tojnbija) su značajna. U svakom slučaju, ona uveravaju o vezi između osećanja vremena i osećanja prostora, što je novost revolucionarnija nego što se čini na prvi pogled i čiji je značaj veliki za trgovca.

Jedan začetak pozitivne političke ekonomije učvršćuje se sa *Polycraticusom* od Džona od Solberija: "Treba nasluti razvoj koji (...) će obznaniti autonomiju prirodnih oblika, duhovnih metoda i društvenih zakona (...). On

prevazilazi moralizam "ogledala kneževskog" da bi se začela jedna nauka vlasti u jednoj državi zamišljenoj kao objektivno telo, u jednoj upravi zasnovanoj više na funkcijama nego na feudalnim počastima."²³ Značajna činjenica: u svom organističkom shvatanju države on joj pridodaje seoske radnike i svet zanatlija²⁴ kao dve noge koje nose celo njeno telo i omogućuju mu da hoda.

II

A trgovac? On postaje ličnost za zamršene i opsežne radnje u hanzeatskom prostoru i, još više, u mediteranskom svetu gde prevlast drži italijanski trgovac čije tehnike postaju precizne a i pipci se izdužuju od Kine u koju putuje Marko Polo, do Briža i Londona gde se nastanjuju ili utvrđuju prodavači²⁵.

Kao i seljak, on je prvo zavisao u svojoj zanatskoj delatnosti od vremenskih prilika, od godišnjih doba, od nepredvidljivosti nevremena i prirodnih nepogoda. Dugo je u toj oblasti vladala samo nužda pokoravanja prirodnom redu i Božjem poretku, a kao načini delovanja postojali su samo molitva i sujeverni običaji. Ali kada se organizuje trgovačka mreža, vreme postaje predmet merenja. Trajanje putovanja po moru i na kopnu od jednog mesta do drugoga, problem cena koje u toku jedne iste trgovačke operacije, još više ako se promet usložnjava, rastu i padaju, povećavaju ili smanjuju zaradu, trajanje zanatlijskog i trudbeničkog rada, za trgovca koji je takođe skoro uvek isporučilac proizvoda – to se sve više nameće njegovoj pažnji i postaje predmet sve preciznijih propisa. Prihvatanje kovanog novca, umnožavanje novčanih znakova, usložnjavanje postupaka razmene proističu takođe iz te vrste bimetalnosti kao i iz raznovrsnosti stvarnih

moneta i nastajućih fluktuacija koje stvaraju ne samo promenljivost trgovačkog kursa novca nego takođe i prva monetarna "komešanja", to jest prve inflacione i ređe deflacione mere – celo to proširivanje monetarnog područja traži jedno bolje mereno vreme²⁶. Polje razmene, u trenutku kad umesto kovača novca iz srednjeg veka dolazi plemstvo menjača novca, najavljuje vreme berze gde će minuti i sekundi donositi ili odnositi bogatstva.

Statuti korporacija kao čisto trgovački dokumenti – računovodstvo, izveštaji sa putovanja, trgovačka praksa²⁷ i menice²⁸ koje počinju da se šire po vašarima Španije, koji su postali u XII i XIII veku "clearing-house" međunarodne trgovine²⁹ – sve pokazuje da je tačno merenje vremena sve važnije za povoljno odvijanje poslova.

Za trgovca, tehnološka sredina nadgrađuje jedno novo, merljivo vreme, to jest usmerljivo i predvidljivo, u vremenu koje večno prepočinje i zauvek je nepredvidljivo kao prirodna sredina.

Evo, između ostalog, jednog sjajnog teksta³⁰. Kraljevski guverner od Artanjana ovlašćuje 1355. ljude iz Er-sir-la-Lis (Aire-sur-la-Lys) da sagrade zvonik čija bi zvona oglašavala časove trgovinskih transakcija i vreme rada suknarskih radnika. Korišćenje jedne nove mere radnika u strukovne svrhe oglašeno je sa bukom. Kao instrument jedne klase, pošto "rečenicim gradom upravlja suknarski zanat", i to je prilika da se shvati koliko je razvoj mentalnih struktura i njihovih materijalnih izraza duboko utisnut u mehanizam klasne borbe, opštinski sat je instrument ekonomske, društvene i političke premoći trgovaca koji upravljaju opštinom. I da bi im služilo, pojavljuje se nužnost jednog strogog merenja vremena, jer u suknarstvu je "potrebno da većina nadničara – tekstilni proleterijat – dolazi na posao i odlazi sa njega *tačno na vreme*".

Počeci organizovanja rada, daleke najave tejlorizma, za koji je Žorž Fridman (Georges Friedmann) pokazao takođe i kakav je on bio instrument klase.³¹ I tako se već ocrtava "pakleno otkucavanje".

To vreme koje počinje da se racionalizuje samim tim se i laicizira. Još više zbog praktične nužde nego iz teoloških razloga koji su uostalom u osnovi, konkretno vreme crkve je prilagođeno vreme antike, vreme duhovnika je usklađeno sa ritmom bogoslužjenja, sa ritmom zvonika koji oglašavaju, u krajnjoj liniji obeleženo sunčanim brojčanicima, netačnim i promenljivim, mereno ponekad grubim peščanicima. Umesto tog vremena crkve, trgovci i zanatlije ustaljuju jedno tačnije mereno vreme, upotrebljivo za proste i laičke poslove, vreme časovnika. Ti satovi postavljeni svud preko puta crkvenih zvonika velika su revolucija opštinskog kretanja u vremenskom poretku. Gradsko vreme, kompleksnije i prečišćenije od prostog vremena merenog grubim seoskim zvoncima o kojima nam Žan de Garland (Jean de Garlande) daje početkom XIII stoleća ovu maštovitu ali otkrivalačku etimologiju: "Campane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas."³²

Takođe važna promena: trgovac otkriva cenu vremena istog trenutka dok ispituje prostor i za njega je suštinsko trajanje trajanje putovanja. Tako, za hrišćansku tradiciju, vreme nije bilo "neka vrsta dvojnika prostora niti formalni uslov mišljenja". Tu teškoću ćemo ponovo sresti kod hrišćanskih teologa kada, tačno u to doba – XII-XIII stoleće – uvođenje aristotelovskog mišljenja bude potčinilo probleme odnosa vremena i prostora.

Činjenica da srednjovekovni trgovac osvaja vreme, a samim tim i prostor, eto šta bi zasluživalo više pažnje od istoričara i sociologa umetnosti. Pjer Frankastel je poka-

zao u već klasičnoj knjizi veze slikarstva sa društvom i kojim tehničkim, ekonomskim i društvenim pritiscima se može porušiti "plastički prostor"³³. Istovremeno sa perspektivom, srednjovekovno slikarstvo otkriva i vreme slike. Prethodni vekovi su prikazivali raznorodne elemente u istoj ravni, saobrazno viđenju oslobođenom od robovanja vremenu i prostoru, isključujući samu dubinu kao redosled. Razlike u veličini stasa izražavale su samo hijerarhiju društvenih položaja i verskih dostojanstava. Ne mareći za vremenske razlike, stavljali su jedne uz druge uzastopne epizode čija je celina sačinjavala jednu priповest izvan hirova vremena, određenu od samog početka u svim fazama voljom Božjom. Otada perspektiva, čak i ako je samo jedno novo shematizovanje, čak i ako pretpostavlja jedno viđenje koje nije "prirodno" nego odgovara postuliranju apstraktnog oka, izražava rezultat naučnog iskustva i izraz je praktičnog poznavanja prostora u kome su ljudi i predmeti dosegnuti u nizu – prema kvantitativno merljivim etapama – pomoću ljudskih postupaka. Isto tako slikar svodi svoje platno ili fresku na vremensku jedinicu izdvojenog trenutka, vezuje se za trenutno (koje će fiksirati u graničnom smislu fotografija), dok vreme, moglo bi se reći romaneskno vreme, biva vaspostavljeno u zidnim ciklusima u kojima upravo fiorentinsko slikarstvo, pod zaštitom trgovačkog plemstva, pokazuje svoj najblistaviji procvat. Trijumfuje portret koji nije apstraktna slika ličnosti predstavljene pomoću simbola i znakova, simbolizujući mesto i rang koje joj je Bog dao, nego izražava pojedinca uhvaćenog u vremenu, u prostornoj i vremenskoj konkretnosti, ne više u njenoj večnoj suštini, nego u njenom prolaznom bitisanju koje zapravo umetnost u svojoj novoj ulozi ima za cilj da obesmrti. Ali takođe, i još u pozna vremena, koliko tra-

ganja, oklevanja, kompromisa i prekrasnih fantaziranja, kao u *Čudu hostije* od Paola Učela u Urbinu gde originalna obrada prostora u donjem delu slike samim tim pruža slikaru priliku da raspodeli vreme priče zadržavajući istovremeno neprekidnost povesti i jedinstvo epizoda.³⁴

Merljivo, čak mehanizovano, vreme, kakvo je trgovačko, ali takođe i isprekidano, ispresecano zastojima, mrtvim trenucima, zahvaćeno ubrzanjima i usporavanjima – često u sprezi sa tehničkim zakašnjenjem i težinom prirodnih datosti: kišom ili sušom, zatišjem ili olujom – ima jak upliv na cene. U toj rastegljivosti vremena, koja ne isključuje neotklonjivost rokova, nalaze se dobici i gubici, marže zarada ili manjkova; tu deluju pamet, spretnost, iskustvo i lukavstvo trgovca.

III

A vreme crkve? Hrišćanski trgovac ga pamti kao drugi horizont njegovog postojanja. Vreme u kome on dela profesionalno nije vreme u kome on živi religiozno. U perspektivi spasenja on se zadovoljava prihvatanjem učenjâ i uputstava crkve. Između ta dva horizonta zone susretanja se dodiruju samo spolja. Od svojih dobiti trgovac izvlači kamatu za Boga, kojom će hraniti dobrotvorna dela. Kao biće koje traje, on zna da vreme koje ga nosi ka Bogu i večnosti jeste i samo podložno zastojima, padovima i ubrzanjima. Vreme greha i vreme milosti. Vreme smrti na ovom svetu pre vaskrsenja. Ponekad ga on požuruje na kraju života povlačenjem u manastir, ponekad i pretežnije on umnožava obnove, dobra dela, pobožne zadužbine u času kad mu zapreti uvek strašan prelazak na onaj svet.³⁵

Između prirodnog vremena, profesionalnog vremena i

vremena natprirodnog postoji dakle u isto vreme bitna razdvojenost i nebitno susretanje. Poplave postaju građa za sračunate špekulacije, a bogatstva nepravedno stečena otvaraju vrata raja. Treba znači odstraniti iz psihologije srednjovekovnog trgovca sumnju na licemerje. Isto tako, za njega su različiti zakoniti ciljevi kojima se teži u različitim perspektivama: dobit i spasenje. Ta ista razdvojenost je ono što dopušta molitve Bogu za uspeh poslova. Tako, protestantski trgovac u XIV veku i kasnije, napajan *Biblijom*, i posebno pažljiv za pouke iz *Starog Zaveta*, i dalje će rado brkati zamisli providenja sa berićetnošću svoga imetka, ali u jednom svetu u kome je postalo uobičajeno da se razdvajaju.³⁶

Moris Halbvaks (Maurice Halbwachs) je tvrdio na pronicljivim stranicama³⁷ da je u društvu bilo onoliko kolektivnih vremena koliko i zasebnih grupa i negirao je da se jedno objedinjujuće vreme može nametnuti svim grupama, pa je sveo pojedinačno vreme samo na tačku susretanja kolektivnih vremena u svesti. Potrebno je i poželjno pozvati jednu iscrpnu anketu koja bi pokazala u datom istorijskom društvu igru između objektivnih struktura i mentalnih okvira, između kolektivnih pustolovina i pojedinačnih sudbina i svih tih vremena u okviru Vremena. Tako bi se započelo sa razjašnjenjem same građe istorije i moglo bi se krenuti sa oživljavanjem ljudi u mreži njihovog života, kao divljač istoričara.³⁸ Zadovoljimo se da u okviru te igre skiciramo postupak srednjovekovnog trgovca.

Tom trgovcu, naviknutom da dela "u rokovima naslaganim u neku ruku jednim na druge"³⁹ i koji još nije naviknut da pomoću racionalizacije svoga ponašanja i mišljenja ili pomoću introspektivne analize usklađuje sebe, da se oseća i hoće kao jedan, crkva će upravo otvoriti

puteve ujedinjavanja svesti putem razvijanja ispovesti; puteve celovitosti ponašanja putem razvoja jednog kanonskog zakonodavstva i teološko-moralne refleksije o lihvi.

Taj odlučujući pregeb u mentalnim strukturama zapadnjačkog čoveka pojavljuje se na vidiku u XII veku. Abelar je taj koji u razrađenom obliku premešta središte pokajanja sa spoljne kazne na unutrašnju skrušenost i otvara čoveku, analizom namera, polje moderne psihologije. Ali XIII vek daje pokretu jednu neodoljivu silu. U istom trenutku Prosjački redovi otkrivaju misionarski prostor u Africi i Aziji – baš tamo gde je trgovac već bio našao horizonte za širenje svoje delatnosti – i jedan pokretački front u svesti čoveka. Oni zamenjuju pokajničke obrede ranog srednjeg veka, ta sredstva delovanja na pastvu spolja, zasnovana na tablicama sankcija, priručnicima ispovednika, instrumentima apostolstva uperenim unutra na istraživanje unutarnjih predispozicija za greh i iskupljenje koji su pak ukotvljeni u konkretne profesionalne i društvene situacije. Za njih, demon se manje prurušava u sedam smrtnih grehova nego u bezbrojne uvrede Boga kojima zanatska sredina ili grupno okruženje različito idu na ruku. Sa njima nema više uzmaca za trgovca: vreme spasenja i vreme poslova sjedinjuju se u jedinstvo pojedinačnog i zajedničkog života.

Nije u našoj kompetenciji da ispitujemo do pojedinosti kako u tim okolnostima, na kraju jednog puta na kome arapski rukopisi igraju ključnu ulogu prenosnika, doprinos helenske misli prožima izgrađivanje jednog novog pristupa problemu vremena.⁴⁰

Le P. Šeni je magistralno razotkrio kako grčka teorija, pored platonizma i aristotelizma, naročito sa Jovanom Damaskinom daje zapadnjačkoj teologiji jedan veliki zamah.⁴¹

Podsetimo da je u tradiciji helensko shvatanje vremena bilo suprotstavljano hrišćanskom shvatanju vremena. Da se poslužimo rečima O. Kulmana, "Grci nisu shvatali vreme kao pravu liniju, polje dejstva Promisli ne može da bude istorija u celini, nego samo sudbina pojedinaca. Istorija nije podložna 'telosu'. Da bi zadovoljio svoje potrebe za otkrivanjem i oslobođenjem, čovek može pribegavati samo mistici gde vreme ne postoji i gde se iskazuje pomoću prostornih pojmova".⁴² Poznato je da će renesansa i, da uzmemo u moderno doba jednog mislioca obeleženog helenstvom, Ničea, ponovo otkriti to helensko osećanje cikličnog vremena, večitog vraćanja – ili heraklitovskog vremena, ili čak platonovskog, "vremena čiste pokretljivosti". Zastanimo samo kod slavne aristotelovske definicije vremena: "vreme je broj u kretanju", koju preuzima sveti Toma, ali po nekima u jednom veoma drugačijem smislu, utoliko što "prelaženje sa potencije na akt nije imalo ničeg vremenskog". Čini nam se da ova oprečnost treba da bude ublažena. Nema sumnje, kao što je to jasno pokazao Etjen Žilson (Etienne Gilson), "u večni svet Aristotelov, koji traje izvan Boga i bez Boga, hrišćanska filozofija uvodi razlikovanje između esencije i egzistencije".⁴³ Ali kao što Bergson nije bio u pravu optužujući Aristotela da je "reifikovao" kretanje i kao što se Dekart nije stvarno narugao aristotelovskoj definiciji kretanja, pošto je o njoj sudio samo na osnovu kasnih skolastičkih karikatura, nije izvesno da je sveti Toma izneverio Aristotela videći u kretanju "izvestan način bića" i vraćajući samim tim vremenu istovremeno njegovu neizvesnu a ipak merljivu plastičnost i njegovu temeljnu esencijalnost.

U svakom slučaju, postojala je tu teorijska osnova – skupno teološka, metafizička i naučna – za jedan susret

vremena crkve i vremena ljudi koji delaju na svet u istoriji, i u prvom redu u svom vlastitom pozivu.

Čak i jedan franjevac, kao autor teksta koji smo citirali na početku ove studije, razume bez navođenja teorijskog razloga, da se ne može prihvatiti starinsko mišljenje "da vreme ne može biti prodavano". Čitava praksa ispovedanja i njena kanonizacija u XIII stoleću traže pravo opravdanje za delatnost trgovca – sve i nastojeći da ga zatvori u granice jednog donošenja propisa gde se već prečesto religija srozava na kazuističko moralisanje i da ga održava u okviru jedne tradicije koju treba valjano poštovati. Tako se osipa, prilikom slučajeva savesti i malenih ali konkretnih i tipičnih problema, nepromenljivo vreme Starog Zaveta i judejskog mišljenja. Pored omekšavanja osude svega što nosi naziv lihve⁴⁴ i što pokriva očigledne vidove vremenskog – "consideranda sunt dampna quibus mercatores se exponunt et que freqente occurrunt ex hoc quod vendunt ad tempus" kaže naš magistar u jednom čestom ali rečitom izrazu – vreme posta, uzdržavanja i nepodeljenog odmora nisu više doslovni propisi, nego spram profesionalnih nužnosti, preporuke prema duhu.⁴⁵

Ipak će krah tradicionalnog shvatanja vremena u hrišćanskoj teologiji poneti sa sobom u XIV i XV vek tu novu ravnotežu koju su teolozi, kanonisti i moralisti XIII stoleća započeli da izgrađuju pod velikim uticajem prosjačkih redova – u okviru jednog opštijeg ponovnog razmatranja "homo fabera", koje su nametale nove socio-ekonomske datosti tehnika tvorenja – što je problem koji prevazilazi našu nameru.

Sa pristalicama Skota i Okama, vreme je potisnuto u područje nepredvidljivih odluka svemoćnog Boga. Sa mističarima, sa Majsterom Ekartom i Žanom Tolerom (Jean Tauler)⁴⁶, čitavo trajanje postaje smešano sa kreta-

njem u kome je svako stvorenje "lišeno svoje podobnosti da dobije trajanje koje mu je svojstveno".

Evo još i tu se može prepoznati, sa Gordonom Lefom (Gordon Leff)⁴⁷, kako skolastika XIV veka ide na ruku procvatu kakav će biti renesansa XV i XVI veka: neobuzdanost i oslobođenost u isti mah. Slobodan i tiranin, čovek renesanse – onaj koji drži položaj samodopadljive političke, ekonomske i intelektualne moći – može po milosti Fortune kojom se koristi po meri svoje *virtù* da ide kud mu je drago. On je gospodar svoga vremena kao i svega ostaloga. Samo ga smrt ograničava, ali uhvaćena – živo se trudi da uhvati mrtvo pre nego što ga ono ščepa – u sasvim novu perspektivu u kojoj kraj postaje polazna tačka mišljenja i gde telesno raspadanje podstiče osećanje trajanja, u novim analizama, kroz "artes moriendi" i misao francuskih i italijanskih humanista, kao što je to upravo pokazao Alberto Tenenti (Alberto Tenenti)⁴⁸.

Tako trgovac može odsada – u jednom vremenu u kome kvantitativni polet razmiče svoje horizonte i širi svoje dejstvo, a da ekonomske strukture nisu temeljno promenjene – da upotrebljava i zloupotrebljava vreme. Pošto je ostao hrišćanin, on će ubuduće moći samo po cenu duševne izvitoperenosti i praktičnih spretnosti da izbegava žestoke sudare i protivrečnosti između vremena poslova i vremena svoje vere – jer crkva se grčevito drži starih propisa, čak i kada popušta u osnovnom pred rađajućim kapitalizmom i uvlači se u njega i sama.

IV

Među brojnim pitanjima koja pokreće jedna istorija čije produbljeno proučavanje pokušavaju da podstaknu ove stranice, izgleda nam od najvećeg značaja da se sagleda kakav je mogao biti upliv radova majstora nauke na prelazu iz XIII u XIV vek na razvoj ideja o vremenu. I tu engleska škola, u prvom redu Mertonovci, nije odala svoju tajnu kao ni pariski učitelji umetnosti čija se impulsivna masa nazire iz Nikolaja Dotrkura (Nicolas d'Autrecourt), Žana de Mirkura (Jean de Mirecourt), Žana Buridana (Jean Buridan), Nikole od Oresme (Nicolaus) i onog Žana de Ripa (Jean de Ripa) kojeg je tek nedavno otkrio⁴⁹ opat Komb (Combes), koji je i sam slabo poznat. U toj sredini je kritika aristotelovske fizike i metafizike, u isto vreme kada su matematičko umovanje i konkretna naučna istraživanja morala da proizvedu nove poglede na vreme kao i na prostor. Otprilike se zna da kinematika izlazi preobražena iz proučavanja ravnomerno ubrzanog kretanja.⁵⁰ Zar to nije dovoljno pa da se posumnja da je sa kretanjem i vreme to koje je dospelo u novu perspektivu? Već kod Arapa spojena istraživanja iz naučne i filofske oblasti ponovnom obradom ključnih pojmova diskontinuiteta, nasleđena od atomista iz antike, obnovila su viđenje vremena.⁵¹

Možda postoji tešnja veza nego što se veruje i nego što su besumnje mislili i oni sami između pouka oksfordskih i pariskih učitelja i poduhvata trgovaca iz Đenove, Venecije i Libeka u sumrak srednjega veka. Možda se pod njihovim udruženim delovanjem razbija vreme i vreme trgovaca oslobađa od biblijskog vremena koje crkva ne ume da održi u njenoj osnovnoj dvoznačnosti.

1. Vidi naročito H. Pierrenne, *Historie economique de l'Occident medieval* (poshumno objavljena zbirka, 1951), str. 169.

2. Ms. Flor. Bibl. Laurent. S. Crose Plut. VII, sin. 8, f° 351. Vidi Guillaume d'Auxere (1160-1229), *Summa aurea*, III, 21, f° 225 v: "Lihvar radi suprotno sveopštem prirodnom zakonu, jer prodaje vreme koje je zajedničko svim ljudskim stvorovima. Augustin kaže da je svaki stvor obavezan da daruje sebe; sunce je obavezno da se daruje radi osvetljenja; isto tako zemlja je obavezna da se daje u svemu onome što može da rodi kao i voda; ali ništa ne daruje sebe na način saobrazniji prirodi nego što to čini vreme; milom ili silom stvari imaju vreme. Pošto tako lihvar prodaje ono što nužno pripada svim stvorovima uopšte, čak i kamenju, iz čega proističe da čak i kad bi ljudi čitali pred lihvarom, kamenje bi zavapilo samo kad bi moglo; i to je jedan od razloga zbog kojih crkva progoni lihvare. Odatle proističe da je protiv njih upereno kad Bog kaže: "Kad vreme bude ponovo u mene, kada vreme bude u ruci mojoj tako da ga lihvar neće moći prodavati, tada ću suditi po pravdi." Citirano po John T. Noonan Jr., *The scolastic Analysis of Usury*, 1957, str. 43-44, gde se ističe da je Gijom od Oksera bio prvi koji je izveo taj argument, kasnije preuzet od Inoćentija IV (Apparatus, V, 39, 48; v. 19, 6). Pisac *Tabula Exemplorum*, pred kraj XIII veka (izd. J. T. Welter, 1926, 139) razglaba: "Kako su lihvari prodavali samo nadanje u novac, to jest vreme, oni su prodavali dan i noć. Ali dan je vreme svetlosti, a noć je vreme počinaka. Zato ne bi bilo pravo da uživaju večnu svetlost i počinak." Videti još Duns Scot, *In IV libros sententiarum* (Op. Oxon), IV, 15, 2, 17.

3. Najdragoceniji podaci nalaze se kod Giovanni di Antonio da Uzzano, *La pratica della mercatura*, izd. G.F. Pagnini Dela Ventura, t. IV u *Della Decima...*, 1766, i u *El libro di mercatantie e uzanze de' paesi*, izd. F. Borlandi, 1936. Tu recimo stoji: "U Đenovi novac je skup u septembru, januaru i aprilu zbog odlaska brodova... u Rimu, ili tamo gde sedi Papa, cena novca se menja zavisno od neiskorišćenih nadarbina i od kretanja Pape koji podiže novac svuda gde se zadesi...; u Valansu, on je skup u julu i u avgustu zbog žita i pirinča..., a u Monpeljeu postoje tri vašara koji izazivaju veliku skupoću novca." Citirano po J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, 1956, str. 30. Za špekulacije na osnovu brzog protoka informacija videti P. Sardella, *Nouvelles et spéculations a Venise au debut du XVI siecle*, 1949.

4. Videti G. Post, K. Giocarinis, R. Kay, *The medieval heritage of a*

Humanistic Ideal: "Scientia donum Dei est, unde vendi non potest", u *Traditio*, II (1955), str. 196-234, i Ž. Le Gof, *Intelektualci u srednjem veku*, str. 104. i dalje.

5. O. Cullmann, *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, 1947, str. 35, i Gerhard Dellling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940, citirano isto, str. 35, 2 napomena.

6. O. Cullmann, *navedeno delo*, str. 32.

7. *Isto*, str. 93.

8. *Isto*, str. 98.

9. *Isto*, str. 111.

10. *Isto*, str. 152.

11. O milenarizmu videti Ray C. Petry, *Cristian Eschatology and Social Thought. A historical essay on the social implications of some selected aspects in christian eschatology to a. d. 1500*, 1956, koji ostaje pretežno teorijski. Može se takođe pogledati i E. Waldstein, *Die eschatologische Ideengruppe: Antechrist, Welsabbat, Weltende und Weltgeschichte*, 1896, a takođe i Tommaso Malvenda, *De Antichristo*, Rim, 1604, 3. izd., 1647. Gordon Lef (Gordon Leff) je suprostavio probleme istoričara ("In search of Millenium", *Past and Present*, 1958, str. 89-95) apstraktnom delu Normana Kona (Norman Cohn), *The Pursuit of the Millenium*, 1957, u franc. prevodu, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962. – O odnosima između srednjovekovnih jeresi i društvenih klasa mišljenja se razilaze. Društvene aspekte umanjuju P. Ilarino da Milano, *Le eresie popolari del secolo XI XI nell' Europa occidentale* (Studi greg. raccolti da G. B. Borina, II, 1947, str. 43- 101) i A. Borst, *Die Katharer*, 1953. U suprotnom smeru su G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, 1922, i marksistička tumačenja N. Sidorova, "Les mouvements hérétiques populaires en France au XI-XII^e siècles" (na ruskom u *Srednie Veka*, 1953, i E. Werner, *Die geselleschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, 1955. Pojašnjenje R. Morgena (R. Morghen) u *Medivo Cristiano*, 1951, str. 212 sqq. i u *Relazioni* sa X Međunarodnog kongresa Istorijskih nauka u Rimu, 1955, t. III, str. 333 sqq. Sugestivan je pokušaj Šarla P. Brua (Charles P. Bru), "Sociologie du catharisme occitan", u *Spiritualité de l'hérésie: le Catharisme*, 1 tom, u redakciji R. Nelli-a, 1953.

12. G. Poulet, *Études sur le temps humain*, 1949.

13. M. Bloch u *Annales d'histoire économique et sociale*, 1936, str. 582.

14. H. I. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, 1950. O vremenu kod svetog Augustina pogledati i zbornik: *Augustinus Magister*, Međunarodni kongres o Augustinu. Pariz, 21-24

septembra 1954, 3 tom, 1955; J. Chaix-Ruy, *La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin*, str. 923-931; R. Gillet, O.S.B., *Temps et exemplarisme chez saint Augustin*, str. 933-941; J. Hubaux, *Saint Augustin et la crise cyclique*, str. 943-950.

15. E. Bernheim, *Mittelalterische Zeitanschauung in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichteschreibung*, 1918; H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, 1934.

16. Videti P. Rousset, "La conception de l'histoire à l'époque féodale", u *Melanges Halphen*, str. 623-633: "Pojam trajanja i preciznosti nedostajao je feudalnom dobu" (str. 629); taj ukus za prošlost i ta potvrda da se zaustave vremena praćeni su voljom da se ne zna za vreme" (str. 630); "na početku Krstaškog rata javlja se to isto osećanje; vitezovi hoće da ukidanjem vremena i prostora udare na Hristove krvnike" (str. 631). Pisac se poziva na M. Bloha koji otkriva u feudalnom dobu "jednu široku ravnodušnost prema vremenu" (La société féodale, t. I, str. 119) – O Otu Frajzinškom videti H. M. Klinkenberg, "Der Sinn der Chronik Ottos von Freising", u *Aus Mittelalter und Neuzeit. Gerhard Kullen zum 70 Geburtstag dargrebracht*, 1957, 63-76.

17. M.-D. Chenu, "Conscience de l'histoire et théologie", u *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1954, str. 62-89. Podsećamo na E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2. izd., 1948, pogl. XIX: "Le Moyen Age et l'Histoire", str. 365-382. O dvojici "istoričara" iz XII veka, videti R. Daly, "Peter Comestor, Master of Histories", u *Speculum*, 1957. str. 62-72. i H. Wolter, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur Kluniazensischen Gesschichtsschreibung*, 1955.

18. M.-D. Chenu, *navedeno delo*, str. 210-220: "*L'Ancien Testament dans la theologie medievale*". Spis od B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 1940, 2. izd, 1952. je osnovno. Simbolički vid hrišćanske misli u XII veku izložio je M. M. Davy u *Essai sur la Symbolique romane*, 1955, gde ističe samo najtradicionalniju stranu teologije XII veka.

19. M.-D. Chenu, *navedeno delo*, str. 66-67.

20. *Isto*, str. 76.

21. Videti E. Gilson, *Les Idées et les lettres*, str. 183 sqq. i P. Renucci, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Age*, str. 138. passim. u "translatio studii", na francusko-italijanskom.

22. M.-D. Chenu, *navedeno delo*, str. 79-80.

23. *Isto*, str. 86.

24. Videti, H. Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John Salisbury*, 1959.

25. Celoviti pogled na srednjovekovnog trgovca čitalac će naći kod

Y. Renouard, *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, 1949; A. Saponi, *Le Marchand italien au Moyen Age*, 1952; J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, 1956.

26. O monetarnim problemima u srednjem veku videti M. Bloch, *Esquisse d'une histoire de l'Europe* (poshumno, 1954); C. M. Cipolla, *Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World, Vth-XVIIth c.*, 1956. T. Zerbi, *Moneta effettiva e moneta di conto nella fonti contabili di storia economica*, 1955; R. S. Lopez, *Settecento anni fa: il ritorno all' oro nell' Occidente duecentesco*, 1955.

27. Videti, J. Meuvret "Manuels et traités à l'usage des négociants aux premières époques de l'âge moderne", u *Études d'Histoire moderne et contemporaine*, t. V, 1953.

28. Videti, R. de Roover, *L'Évolution de la lettre du change*, 1953.

29. Videti, R. H. Bautier, "Les foires de Champagne. Recherches sur une évolution historique", u *Recueils de la Société Jean Bodin: La Foire*, 1953, str. 97-147.

30. Objavio J. Rouyer, *Aperçu historique sur deux cloches du beffroi d'Aire. La bancloque et le vigneron*. P. J. I., str. 253-254. G. Espinas et H. Pirenne, *Recueil de documents relatifs à l'Histoire de l'industrie drapière en Flandre*, t. I. 1906, str. 5-6.

31. G. Friedmann, "Frederic Winslow Taylor: l'optimisme d'un ingénieur", u *Annales d'Histoire économique et sociale*, 1935, str. 584-602.

32. Interesantne ideje o merenju vremena i o časovnicima, koje međutim valja preuzimati sa više tačnijih obaveštenja, nalaze se u Lewis Mumford, *Technique et Civilisation*, 1934, franc. prevod 1950, str. 22. i passim; izvrstan pregled kod Y. Renouarda u navedenom delu, str. 190-192. Ipak čemo podsetiti da će u toj oblasti do odlučujućeg napretka doći tek posle XVI veka. A. P. Usher preteruje međutim u suprotnom smeru kada izjavljuje: "The history of clocks prior the XVIth century is largely a record of essentially empirical achievements", u *A History of mechanical inventions*, 2. izd., 1954, str. 304. Videti, a. C. Crombie, *Augustine to Galileo. The History of Science. A.D. 400-1650*, 2. izd., 1957, str. 150-151, 183, 186-187. - Od opsežne literature pominjemo samo, radi dokumentovanja, F. A. B. Ward, *Time Measurement*, 1937, a za zabavu, ugodno delo popularizacije *Le Temps* od F. Le Lionnais, 1959. Rečenica Žana de Galanda uzeta je iz njegovog dela *Dictionatius*, izd. Géraud, str. 590. - Poznato je da su psiholozi isticali istodobno dostignuće vremenskih i prostornih pojmova kod deteta (J. Piaget, *Le Développement de la notion de temps chez l'enfant*, 1946, str. 181-203; P. Fraisse, *Psychologie du temps*, 1957, str. 277-299; Ph. Malrieu, "Aspects

sociaux de la construction du temps chez l'enfant", *Journal de Psychologie*, 1956, str. 315-332.

33. P. Francastel, *Peinture et Société. Naissance et destruction d'un espace plastique. De la Renaissance au Cubisme*, 1951.

34. O odnosima između pozorišnih predstava i Učelovih slika, videti P. Francastel, "Un mystere parisien illustre par Uccello: le miracle de l'hostie d'Urbino", u *Revue archéologique*, 1952, str. 180-191.

35. Primeri naročito kod J. Lestouquoy, *Les Villes de Flandre et d'Italie sous le gouvernement des patriciens* (XI-XV v.), 1952, str. 204. i passim: "Les patriciens et l'Évangile".

36. Nije nam nepoznato da su detaljne novije studije dovele do znatnog nijansiranja i ispravljanja klasičnih Maks Veberovih teza u *Die protestantische Ethik und der Geist des Capitalismus*, 1920. i R. H. Tawney, *Religion and Rise of Capitalism*, 1926.

37. "La mémoire collective et le temps", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1947, str. 3-31.

38. R. Mandrou (R. Mandru) je podsetio (*Annales*, 1960, str. 172) na stare zahteve istoričara i sugestije M. Bloha nasuprot novijim radovima filozofa koji malo brinu o konkretnoj istoriji.

39. Ž. Pule, *navedeno delo*, str. VI, preuzima iz Dunska Skota, *Quest. Quodl.* q. 12.

40. Sem opštih dela u istoriji filozofije i nauka, o ulozi Arapa mogu se konsultovati A. Mieli, *Panorama general de historia de la ciencia*, t. II. *El mundo islamico y el occidente medieval cristiano*, 1946. i F. van Steenberghen, *Aristotle in the West*, 1956. Po sasvim određenom pitanju: E. Wiedemann, *Über die Uhren im Bereich der Islamischen Kultur*, 1915.

41. M.-D. Chenu, *navedeno delo*, pogl. XII i XIII: "L'entrée de la théologie grecque et orientale", str. 274-322.

42. O. Cullmann, *navedeno delo*, str. 36; videti L. Laberthonnière, *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. 1904. i J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, 1933.

43. E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2. izd., 1948, str. 66. Videti sam početak IV poglavlja: "Les êtres et leur contingence", str. 63. i passim.

44. Videti G. Le Bras, čl. "Usure", u *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV, deo II, 1950, col. 2336-2372; B. N. Nelson, *The Idea of Usury: from tribal brotherhood to universal otherhood*, 1949. i *navedeno delo* od Džona Nunana, juniora.

45. Joannes Andreae (1270-1348), profesor crkvenog prava u Bolonji, u svom traktatu *De regulis Juris*, članak: "Pecatum", (citiran od

Džona T. Nunana, juniora, u naved. delu, str. 66) izjavljuje da je argument prema kome vreme ne može biti prodavano "frivolno", jer brojni govori sadrže vremenski rok, a da se ne može reći da to podrazumeva prodaju vremena. Mehanizam komercijalnih radnji otada bolje poznaju doktori i shvataju ga u čisto tehničkoj perspektivi.

46. M. de Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, 1955.

47. Gordon Leff, "The XIVth century and the decline of Scholasticism", u *Past and Present*, n° 9, april 1956, str. 30-41. Ist, *Bradwardine and Pelagians*, 1957.

48. A. Tenenti, *La Vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, 1952. i *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, 1957, II poglav.: "Il senso della durata", str. 48-79.

49. A. Combes, *Conclusiones de Jean de Ripa*. Kritičko izdanje sa uvodom i napomenama, 1956.

50. Najnovija bibliografija kod A. K. Krombija, *naved. delo*, 2. izd., 1957, str. 414-416. Treba pogledati naročito radove M. Klageta (M. Clagett), A. Kojrea (A. Koyre), A. Majera (A. Maier), K. Mihalskog (C. Michalsky). Tome dodati i studije Božuana (Beaujouan, G.) i njegovu skicu u *Histoire generale des Sciences*, t. I. *La Science antique et médiévale*, pod uredništvom R. Tatona (R. Taton), 1957. O korenima tog pravca piše H. Shapiro, "Moriton, Time and Place according to William Ockham", *Franciscan Studies*, 1956.

51. S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, 1936. i kod istog autora "Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus", u *Archeion*, 1938.

RADNO VREME U DOBA "KRIZE" XIV VEKA: O VREMENU SREDNJOVEKOVNOM I O VREMENU MODERNOM¹

"Firenca u svom starome okviru,
s kojeg još treća i deveta zvuče,
življaše trijezna, čedna i u miru."

(DANTE, *Divina Commedia*, *Raj*, XV, 97-99)

Do iznemoglosti su komentarisana dva odlomka iz *Božanstvene komedije* u kojima je tražen – izgleda uzaludno – opis muzičkog sata². Manje pažnje je posvećeno stihovima XV pevanja iz *Raja* koji ipak predstavljaju vremensku meru u njenom pravom istorijskom kontekstu: ne u kontekstu tehnike, nego u kontekstu celokupnog društva³.

Na usta Kačagvida, Dante, taj *laudator temporis acti*⁴, načinio je od zvona iz Badie na *mura vecchie* iz XI i XII veka, koja su zvonila terce i none i tako označavala početak i kraj radnog dana u Firenci⁵, simbol i suštinski izbor jednoga doba i društva – u njegovim ekonomskim, društvenim i mentalnim strukturama.

Elem, u Firenci koja se menja i širi počev od 1284. u novom krugu *mura nuove*, staro zvono, glas sveta koji umire ustupiče reč novom glasu – muzičkom satu iz 1354. Šta se to dakle menja od jednog do drugog?

Ima već sedamdeset godina otkako je Gustav Bilfinger (Gustav Bilfinger), u jednoj knjizi prethodnici⁶, primetio da je istorija tehnika nemoćna da sama objasni prelazak sa srednjovekovnog vremena na moderno vreme: *Pored sta-*

*novišta istorije tehnika treba uzeti u obzir i gledište društvene istorije, kulturne istorije. Jer nije to samo prelazak sa antičke ure na moderni čas nego je takođe i prelazak sa jednog crkvenog deljenja vremena na svetovno deljenje vremena*⁷.

Kakva je onda u svetovnom društvu sredina koja ima potrebu za tom promenom – temeljitom, jer se sa menjanjem okvira i vremenskog ritma menja čitavo društvo?

Gustav Bilfinger je već odgovorio: to je gradsko društvo. Ja bih samo hteo da u nekoliko napomena i podsećanjem na neka fakta i dokumenta da privučem ovde pažnju na jednu od glavnih potreba koje su u XIV veku naterale gradsko stanovništvo da promeni merenje vremena, to jest samo vreme: nužnost prilagođavanja ekonomskom razvoju, ili tačnije, uslovima gradskoga rada.

Jedinica radnog vremena na srednjovekovnom zapadu je dan, u početku radni dan težaka koji se nalazi i u meteorološkoj terminologiji – jutro zemlje (le *journal de terre*) – i po uzoru na njega gradski radni dan, određen promenljivim standardom prirodnog vremena, *od izlaska do zalaska sunca*, i približno podvučen religioznim vremenom, vremenom *horae canonicae*, preuzetim od rimske starine⁸.

U tom okviru, malo je sukoba oko radnog vremena, sem ako nisu oko jednog posebnog pitanja: noćnog rada. U tom prirodnom i seoskom kontekstu, noćni rad je neka vrsta gradske jeresi koja je uglavnom sankcionisana zabranama i globama. Uprkos složenosti problema, kao što je Gunar Mikvic (Gunar Mickwitz) to dobro video⁹, to je takođe i jedan vid maltuzijanskog sistema udruživanja.

U glavnim crtama, radno vreme je vreme ekonomije kojom još uvek vladaju agrarni ritmovi, slobodno od

žurbe, bez brige o tačnosti i ne uznemiravajući se produktivnošću – u jednom društvu po njegovom uzoru, *treznom i čednom*, bez velikih apetita, sa malim prohtevima i slabo sposobnom za kvantitativne napore.

Samo jedan mali napredak koji je možda premalo primećivan. Primećeno je da se od X do kraja XIII veka razvija jedan element dnevne hronologije: *nona*, koja u početku pada oko sadašnjih dva časa popodne, polako napreduje da bi se utvrdila negde oko podne.¹⁰ Za tu promenu, podvalu u neku ruku, odgovornost je tražena u manastirskoj sredini koja je navodno sve nestrpljivije podnosila da čeka tako kasno u danu koji je započinjao rano zorom trenutak prehrane i počinka. Dakle, podmuklo pomeranje *none* unapred bilo bi vid monaške dekadencije. To je objašnjenje koje ne vidim da je potvrđeno dokumentima i koje mi izgleda bez pokrića. Meni se čini da je prihvatljiva jedna druga pretpostavka bez mogućnosti, koliko ja znam, da bude bolje dokumentovana. *None* je takođe i pauza radnika na urbanom gradilištu koji podleže vremenu crkvenih zvona.¹¹ Ovde se može zamisliti jedan verovatniji pritisak koji pomeranjem *none* dovodi do stvaranja jedne važne potpodele radnog vremena: do pola dana, koja će se uostalom učvrstiti u XIV veku.¹²

No, počev od kraja XIII veka ovo radno vreme postaje sporno i ulazi u krizu. Prodor noćnoga rada, naročita surovost u definisanju, merenju i praktikovanju dnevnog rada i najzad društveni sukobi oko trajanja rada. Tako se ispoljava u tom području opšta kriza XIV veka – kao napredak celine kroz ozbiljne teškoće prilagođavanja.¹³ Kao i ostalo, radno vreme se preobražava, precizira, postaje efikasno, ali ne glatko.

Interesantno je što u početku vidimo same radnike gde

traže produžetak radnog dana. U stvari, to je način da se povećaju plate, to jest, mi bismo danas rekli, zahtev za prekovremenim radom.

Jedna uredba iz Arasa od januara 1315. to jasno kaže i u njoj se vidi jedna mešovita komisija predstavnika suknarskih majstora i radnika valjara koja daje za pravo zahtevu ovih drugih koji žele *duži radni dan i više plate*¹⁴.

Nema sumnje da je ovde naveden jedan tehnički razlog za takvo traženje: *povećanje težine i veličine tkanina*. Ali se može s pravom pretpostaviti da tu postoji, na jedan opštiji način, prvo sredstvo traženo od radnika za privremeno ublažavanje krize plata – nesumnjivo povezane sa povećanjem cena i realnim padanjem plata, što je proisteklo iz prvih monetarnih prenosa. Tako vidimo da Filip Lipi dopušta noćni rad, a njegovu naredbu ponavlja i potvrđuje Žil Aken (Gilles Haquin), opat Pariza, 19. januara 1322.¹⁵

Ali uskoro dolazi do jednog suprotnog zahteva. Gazde – *poslodavci* – naime, suočeni sa krizom traže sa svoje strane da se bliže propiše radni dan i nastoje da se bore protiv radničkih prevara u toj oblasti. Tada se umnožavaju radna zvona koja je Bilfinger već uočio.¹⁶ Podsetimo samo na nekoliko primera tih *Werkglocken*.

U Ganu 1324, opat crkve sveti Petar dopušta valjarskim radnicima da obese jedno zvono u sirotištu koje su oni tek osnovali pored Hojporta, u svetojovanskoj parohiji.¹⁷

U Amieniu, 24. aprila 1335, Filip VI daje pravo na zahtev gradonačelnika i porotnika koji su od njega tražili *da mogu izdati naredbu kad svi dotični radnici u rečenom gradu i predgrađu dolaze radnim danom na posao ujutro, kada će morati da idu na obrok i kada će morati da se vraćaju posle jela na posao; a isto tako i uveče, kada će morati da napuste rad toga dana; i da će, prema rečenoj uredbi koju će*

ovi sačiniti, oni moći da zvone zvonom koje su naručili da se obesi na zvonari u rečenom gradu, a koje se razlikuje od drugih zvona (...).¹⁸

U Er-sir-la-Lis, 15. avgusta 1335, Žan de Pikinji (Jean de Picquigny), upravitelj grofovije Dartanjan, dopušta načelnicima, porotnicima i gradskoj opštini da podignu jedan zvonik sa posebnim zvonom zbog suknarskog zanata i drugih zanata gde je potrebno da množina radnika dnevno dolazi na posao i odlazi s posla u određene sate (...).¹⁹

Naše istraživanje dakako nije iscrpno, ali je dovoljno da ukaže da je problem trajanja radnog dana naročito zaostren u tekstilnom sektoru, sektoru gde je kriza najosetljivija i gde je udeo plata u proizvodnoj ceni i zaradi gazda znatan. Tako je preko ranjivosti tog sektora, krize na vrhuncu u srednjovekovnoj ekonomiji²⁰, u stvari izabrano polje za *napredak* u organizaciji rada.

To je lepo rečeno u tekstu koji se odnosi na Er i koji objašnjava neophodnost novog zvona *zato što rečenim gradom vlada suknarski zanat* (...) To je potvrda *a contrario*: tamo gde suknarstvo nema prevlast, ne vidi se pojava *werkglocke*. To je Fanjiez (Fagniez) već tačno primetio za Pariz.²¹

Tako se bar u suknarskim gradovima jedno novo vreme spušta na grad, vreme suknara. Jer to je vreme vladavine jedne društvene kategorije. To je vreme novih gospodara.²² To je vreme jedne grupe pogođene krizom, ali u okolnosti društvenog uspona.

Uostalom, to novo vreme postaje uskoro ulog žestokih društvenih sukoba. Emocije i zauzimanja radnika imaju ubuduće za cilj da učutkaju *werkglocke*.

U Ganu, 6. decembra 1349, jedan porotnički proglas naređuje tkачima da se vrate u grad kroz osam dana, ali im

odsada ne dopušta da počinju posao i prestaju sa radom kad oni hoće.²³

U Teruanu, 16. marta 1367, glavar i skupština moraju da obećaju radnicima, valjarima i drugim tehničkim licima da će obustaviti zauvek zvonjenje radničkog zvona, da se zbog zvonjenja jednog zvona te vrste ne izrodi skandal i konflikt u gradu i u crkvi.²⁴

Suočena sa takvim pobunama suknarska buržoazija brani radno zvono manje ili više drakonskim merama. Prvo, pomoću globe. U Ganu, između 1358. i 1362, strigači koji se ne bi pridržavali nalogima *weerclocken* kažnjavani su globom.²⁵ U Kominesu 1361, *svi tkači koji bi se javili pošto bude zvonilo jutarnje zvono biće oglobljeni sa pet pariskih sua svaki (...)* Ali ovde je jasno osvetljen ulog koji predstavlja zvono. Kad bi se radnici dočepali tog zvona da njime oglase svoj bunt, bili bi osuđeni na najteže kazne: šezdeset pariskih funti globe za one koji bi zvonili zvonom za okupljanje naroda (*pour faire assemblée*) i za one koji bi došli naoružani "bilo kakvom tojagom – narodno oružje – ili *pod oklopom*; za one koji bi zvonili tim zvonom da bi pozvali na pobunu protiv kralja, porotnika ili sudskih službenika zaduženog za zvono, smrt (*bila bi to opasnost da izgube svoj život...*)²⁶

Krajem veka i početkom sledećeg lepo se vidi da je trajanje radnoga dana – a ne direktno plate – ulog u radničkim borbama.

Slavni dokumenti pokazuju nam kako jedna izvorno radnička kategorija, kategorija posebno borbena²⁷, naročito u gradskoj i prigradskoj sredini, u to vreme varoških i okovaroških vinograda i vinogradarskih nadničara, podržava protiv svojih poslodavaca, vlastelina, crkvenih lica i buržuja borbu za skraćivanje radnog dana, koja

dobija epilog u jednoj parnici pred pariskim parlamentom.²⁸

Isto tako arhivski dokumenti²⁹ pokazuju nam da su se stvarni sukobi dogodili, što se dalo naslutiti iz ukaza upravitelja Pariza od 12. maja 1395: *Za ono što su (...) više zanata, kao tkači rublja i pelena, valjari, perači, zidari, tesari i mnogi drugi radnici i žitelji Pariza, želeli i hoće da se trude da odlaze na posao i da posao napuštaju u određene sate, neka ono što oni rade bude plaćeno od njihovih nadnica, baš kao da su obavljali posao celoga dana (...), upravitelj podseća da radni dan traje od izlaska sunca do njegovog zalaska, a da se obroci uzimaju u razumno vreme.*³⁰

Dokumenti iz Oksera i Sansa, čak i dopuštajući da tu imamo posla sa naročitom kategorijom, omogućuje nam uostalom da shvatimo ciljeve radnika u njihovoj borbi da budu gospodari svoga radnog vremena: nesumnjivo, u suštini, želju da budu zaštićeni od gazdinske tiranije u tom području, ali tačnije i potrebu da bude ograničeno pored radnog vremena i slobodno vreme³¹ i pored rada plaćenog po propisima i jedno vreme za lični rad ili rad na crno³².

Ipak tom pritisku radnog vremena na preobražaj vremena treba postaviti ograničenja.

Pre svega, uglavnom je reč o gradskom vremenu koje odgovara potrebama širim od potreba organizacije rada. Bez sumnje, ekonomske potrebe su na značajnom mestu u tim varoškim preokupacijama: tu i tamo vidi se poneko zvono na trgu, zvono na žitnici, itd.³³ Briga za odbranu grada – jedna opšta toksina – takođe je prevashodna: zatvaranje gradskih vrata (*ignitegium*) i zvono noćne straže. U tekstu navedenom za Er u 1355. jasno se kaže da je *clocquier*, kojeg su naručili gradski oci, kao i gde oni zahtevaju da se postavi radno zvono, prvobitno je bilo

napravljeno da bi na radost rečenog grada objavljivalo rađanje dana i oglašavalo večernje i da bi time upozoravalo na opasnosti i nepoželjnosti koje bi na rečeni grad mogle doći udarom nesreće ili drugačije.

Još više je to *campana bannalis, campana communitatis*, *oglasno zvono* koje poziva građane na odbranu ili da upravljaju gradom, ponekad i zvono za zakletvu (Durlahovo *Eidglocke*) ili zvono za savetovanje (*Ratsglocke*).³⁴

Ali ono što zvono za rad ili korišćenje gradskog zvona za rad donosi kao novinu, to je, umesto *događajnog* vremena koje se pokazuje sporadično i izuzetno, jedno ravnomerno i normalno vreme, naspram *nesigurnih* duhovničkih časova crkvenih zvona su *izvesni* časovi o kojima govore građani Era. Nije to vreme smaka sveta ili svetkovine, nego vreme svakodnevice, hronološka mreža koja uokviruje i zatvara gradski život.

Zahtevi za bolje merenim radom – u tom veku kada kvantifikacija pravi prve stidljive korake u administrativne i mentalne strukture³⁵ – značajan je činilac u procesu laicizacije čije nestajanje iz monopola crkvenih zvona za merenje vremena jeste izvesno jedan suštinski znak. Ali ne suprotstavljajmo ni ovde suviše grubo, uprkos značaju promene, svetovno vreme religioznom vremenu. U Jorku na primer, na samom gradilištu katedrale između 1352. i 1370, pojavljuje se radno zvono koje oslobađa crkvena zvona od te službe.³⁶ Ne zaboravimo isto tako da je čak i tu crkva bila inicijatorica. Monaška sredina naročito – ponovo je susrećemo – bila je veliki učitelj za *raspored časova*. Gradovi koji su udarali globu na savetnika, sudski porotnik koji je odgovarao za zakašnjenje na poziv gradskog zvona samo je oponašao monaške zajednice koje su kažnjavale monaha za zakašnjenje. Strogi Kolumban (Columbanus) je kažnjavao zakašnjenje na molitvu sa peva-

njem 50 psalama ili sa udaranjem 50 batina. Sveti Benedikt, kao milostiviji, zadovoljavao se da krivca stavi na piljke.³⁷

Ipak ostaje da radno zvono, bez sumnje trizano užadima, to jest rukom, ne predstavlja nikakvu tehničku inovaciju. No, presudni napredak ka *izvesnim časovima* znači očigledni izum i širenje časovnika na navijanje, sistema sa zupčanicima koji promoviše najzad čas u matematičkom smislu, kao dvadesetčetvrti deo dana. Sumnje nema da je XIV vek upravo taj koji prekoračuje tu bitnu etapu. Izumiteljski princip je dostignuće sa kraja XIII veka, a druga četvrtina XIV veka doživeće njegovu primenu na onim gradskim časovnicima čije je geografsko područje u velikim gradskim zonama: severna Italija, Katalonija, severna Francuska, južna Engleska, Flandrija i Nemačka – i jedno iscrpnije istraživanje bi možda omogućilo da se dođe do zapažanja da se oblasti tekstilne industrije u krizi manje ili više poklapaju sa poljem širenja časovnika na navijanje.³⁸ Od Normandije do Lombardije odomaćuje se čas od šezdeset minuta koji preuzima, u osvit predindustrijskog doba, štafetu dana kao jedinice radnog vremena.³⁹

Pa ni ovde ne treba preterivati. Prvobitni vremenski okvir ostaje još dugo povezan sa prirodnim ritmovima, sa agrarnim radovima i sa verskim praksama. Ljudi renesanse – iako su imali taj okvir – i dalje žive u neizvesnom vremenu.⁴⁰ Neobjedinjeno vreme, još uvek gradsko i nacionalno – u raskoraku sa državnim strukturama koje usađuju vreme *gradskih monada*. Raznovrsnost početne tačke novog vremena, nultog stepena časovnika je ono što ga ističe: ovde je to podne, a tamo ponoć, što nije strašno, ali češće je to izlazak ili zalazak sunca, toliko predindustrijsko vreme ima muka da se otkači od prirodnog vremena.

Montenj, u *Putovanju po Italiji*, posle toliko drugih putnika u XV i XVI veku, zapaža zbrku i nered koji se rađa iz tog vremena koje se u početku menja od grada do grada.⁴¹

Uostalom, nove mehanike sve do Hajgensa (Huygens) su slabašne, čudljive i neravnomerne. Novo vreme ima toliko zastoja i gradski časovnik je često u kvaru.⁴² Više nego naprava iz svakodnevnog života, on je još i jedno čudo⁴³, ukras i igračka kojom se ponosi grad. On pripada gradskom uresu i više prestižu nego korisnosti.

Još više, to novo vreme nastalo naročito iz potreba buržoazije *poslodavaca*, posebno zainteresovane u vreme kriza za bolje merenje radnog vremena koje je vreme njihove dobiti⁴⁴, brzo je zakupljeno od viših vlasti. Kao instrument gospodarenja, ono je za visoko plemstvo i prinčeve predmet zabave ali takođe i simbol moći.⁴⁵ Ono može biti još i više kada postane – u okviru grada, ali okviru *prestonice* – efikasni znak vladanja: Karlo V naređuje 1370. da se sva zvana u Parizu podese prema časovniku Kraljevske palate koja zvoni na svaki sat i svakih četvrt časa. Novo vreme postaje takođe i državno vreme. Kralj, čitalac Aristotela, odomaćio je racionalizovano vreme.

Uprkos svim nesavršenostima i ograničenjima tih promena uzdrmanost hronološkog okvira doživljena u XIV veku takođe je i mentalni i duhovni potres.

Možda bi trebalo potražiti u samoj nauci, to jest u učenoj skolastici, pojavu novog shvatanja vremena, vremena koje nije više esencija, nego jedna konceptualna forma u službi duha koji se koristi njome da se shodno potrebama može se deliti i meriti – jedno isprekidano vreme. Na pitanje *ima li vreme egzistenciju izvan duha*, Pjer Oriol (Pierre Auriol) odgovara da vreme nije ništa drugo

nego biće u duhu (to jest, u pojmu) i precizira: *delovi vremena koje opažamo istovremeno nemaju nikakvog pozitivnog racionalnog temelja ako to nije u duhu koji prima sve delove koji su istovremeno i u duhu i kroz koje on poima proticanje u nizu, prethodnost i potonjost. Okam, preuzimajući aristotelovsku definiciju – koju sveti Toma nije iskoristio – vreme je broj u pokretu*, podvlači da nije reč o definiciji prema stvari nego o definiciji prema imenu⁴⁶. Novo vreme se profilira u skolastici u istom trenutku kad studije o *impetusu* (sili) revolucionišu mehaniku i kad moderna perspektiva počinje da potresa viziju. Vek časovnika je takođe i vek topa i dubine polja. Vreme i prostor za učešnjaka kao i za trgovca preobražavaju se zajedno.

Možda je takođe i vreme mistika, pre svega velikih rajnskih mistika, plod jednog novog pristupa i jednog novog sagledavanja koje životu duše daje nove vremenske dimenzije.⁴⁷ *Devotio moderna* se razvija prema ritmu *Horologium Sapientiae* od Suza (Suso).

U svakom slučaju, na nivou jedne pristupačnije i prosečnije pobožnosti, uzdrmanost je nedvosmislena. Večna, antička tema o bežanju vremena ponovo se obrela u hrišćanstvu – istovremeno očajnom i umirenom njegovim preobražajem u strah od večne smrti⁴⁸, koji je podsticanje na pripremanje spasenja. *Ništa nije dragocenije od vremena*, rekao bi sveti Bernar, a tu temu su svakako preuzeli i dalje širili njegovi učenici.⁴⁹

Ali još od prve polovine XIV veka, tema se precizira i dramatiizuje. Gubljenje svoga vremena postaje težak greh i duhovna sablazan. Po uzoru na novac, oponašanjem trgovca koji, bar u Italiji, postaje računovođa vremena razvijaju se proračunati moral i škrti pobožnost. Jedan od najznačajnijih prenosilaca te nove duhovnosti jeste propovednik u modi početkom XIV stoleća, dominikanac iz

Pize, Domeniko Kavalka (Domenico Cavalca), umro 1342. U svojoj *Disciplina degli Spirituali* posvećuje on dva poglavlja *dangubljenju* i dužnosti da se *čuva vreme i vodi računa o njemu*⁵⁰. Polazeći od tradicionalnih razmatranja o dokolici, on stiže, kroz rečnik trgovca (izgubljeno vreme je za njega izgubljeni talant iz Jevanđelja⁵¹ – tu je vreme već novac) do čitave jedne duhovnosti o sračunatoj upotrebi vremena. Danguba koja traći svoje vreme bez mere i računa sličan je životinjama i ne zaslužuje da bude smatran za čoveka: *egli si pone in tale stato qhe è piu vile quello delle bestie*. Tako se rađa humanizam na osnovi dobro računatog vremena.

Čovek novog vremena je doista *humanist* – i to, pre svega, italijanski humanist iz prvog naraštaja oko 1400. – trgovac lično ili blizak poslovnim krugovima – koji u život prenosi organizovanje svojih poslova, upravlja se prema rasporedu časova koji je značajna laicizacija monaškog časlovca. Na kraju jednog rukopisa iz *Elucidariuma*, pre-rađenog početkom XV veka, Iv Lefevr (Yves Lefèvre) je pronašao jedan od onih časlovaca karakterističnih za ponašanje i mentalitet dobrog hrišćanina i humanista građanina.⁵² Što se tiče radnog vremena, ono zauzima samo pre podne – *i sve mora da bude svršeno ujutru* – građanin kao poslovni čovek radi, za razliku od narodskog *laboratora*, samo pola dana. Posle ručka vreme je za odmor (odmarati se jedan sat – jedan novi sat!), za razonode i za posete. Vreme dokolice i mondensko vreme imućnih ljudi (...).

Tako je humanist imao kao prvu vrlinu smisao za vreme i njegovu pravilnu upotrebu. Na primer, jedan biograf slavi kod Đanocija Manetija (Gianozzi Manetti) taj senzibilitet za vreme.⁵³

Tačnije mereno vreme, vreme časa i časovnika – koje je

jedan firentinski humanist iz druge polovine XIV veka hteo da unese u radne kabinete⁵⁴ – postaje jedno od prvih oruđa čoveka.

Vreme je dar Božji te stoga ne može biti prodavano. Zabrana koju je srednji vek stavio trgovcu na vreme skinuta je u osvit renesanse. Vreme koje je pripadalo Bogu odsada je svojina čoveka. Treba pomno pročitavati slavni tekst od Leona Batiste Albertija (Leon Battista Alberti).

ĐANOCO: *Tri su stvari za koje čovek može reći da mu pripadaju kao svojina: bogatstvo, telo...*

LIONARO: *A koja bi bila treća?*

ĐANOCO: *Ah, to je nešto krajnje skupoceno. Ove oči i ove ruke nisu toliko moje.*

LIONARO: *Divno! Šta je to?*

ĐANOCO: *Vreme, dragi moj Lionardo, vreme, dečice moja.*⁵⁵

Ono što se odsada računa jeste čas – nova mera života: (...) *nikada ne gubiti ni jedan čas vremena.*⁵⁶

Glavna vrlina humanista je trezvenost kojoj nova ikonografija⁵⁷ od XIV veka pridaje kao atribut časovnik – ubuduće meru svih stvari.

BELEŠKE

1. Ove stranice su razrada jednog izlaganja što sam ga podneo u *Udruženju tomista* na skupu o "Življenom vremenu srednjovekovnog čoveka". Zahvaljujem R. P. Hubertu koji mi je dopustio da ih objavim na ovom mestu i svima onima koji su u debati izneli dragocene primedbe, a naročito R. P. de Kontansonu (de Contenson) i gospodi Bosijeu (Bautier), Božuanu, Difajlu (Dufeil), Glenisonu (Glénisson) i Lefevru (Lefèvre). Za prelaz sa srednjovekovnog na moderno vreme videti novije studije od S. Steling-Mišoa (S. Stelling-Michaud),

"Quelques aspects du probleme du temps au Moyen Age", *Études suisses d'histoire générale*, tom. XVII, 1959; Ž. Le Gof, "Au Moyen Age: Temps de l'Église et temps du marchand", *supra*, str. 46; Ph. Wolf, "Le temps et sa mesure au Moyen Age", *isto*, 1962.

2. Dante, *Raj*, X i XXIV.

3. Videti ipak E. M. Casalini, (Sindikalna svetska organizacija), "Condizioni economiche a Firenze negli anni 1286-89", *Studii Storici S.S.O.*, 1960.

4. O *reakcionarnom* Danteovom karakteru videti naročito H. Baron, "A sociological Interpretation of the early Renaissance in Florence", *The South Atlantic Quarterly*, t. XXXIII, 1939, str. 432.

5. V. *Božanstvena komedija*, u prevodu D. Mraovića 1996.

6. *Die mittelalterischen Horen und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, 1989.

7. *Navedeno delo*, str. 142.

8. Za vezu između vremena crkve i vremena seljaka podsećamo na maštovitu etimologiju Žana od Garlanda na početku XIII veka: (*Dictionarius*, izd. Geraud, str. 590): *campane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas*.

9. "Die Kartellfunktion der Zünfte und ihre Bedeutung bei der Entstehung des Zunftwesens", *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humaniorum Litterarum*, VIII, 3, 1936, str. 88-90.

10. Otuda englesko podne *noon*.

11. Videti, E. M. Kazalini, *navedeno mesto*.

12. Videti, D. Knoop i G. P. Jones, *The Madiaevel Mason*, 1949, str. 117.

13. Ne verujem u neku apsolutnu depresiju u XIV veku. Videti, E. A. Kosminsky, "Peut-on considerer le XIV siècle comme l'époque de la décadence de l'économie européenne?", *Studii in onore di Armando Saponi*, t. I, 1957.

14. G. Espinas et H. Pierenne, *Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre*, t. I, 1906, str. 200.

15. R. de Lepsinasse, *Les Métiers et corporations de Paris*, 1886, 1. deo, str. 1.

16. *Navedeno delo*, str. 163-164.

17. G. Espinas et H. Pirenne, *naved. delo*, II, str. 411-412.

18. *Recueil des monuments inédits de l'histoire du tiers état*, t. I, par A. Thierry, 1850, str. 456-457.

19. *Isto*, tom I, str. 6.

20. Ovde mislim samo na ulogu tekstilne industrije u napretku nekih finih tehnika srednjovekovne ekonomske organizacije. Meni bi se učinilo preteranim da, poput nekih, od nje pravim motor ekonomskog poleta u srednjem veku. *Take off* srednjovekovne privrede se dogodio u dva sektora u bazi, a ne u vrhu: na zemlji i zgradi.

21. G. Fagniez, *L'Étude sur l'industrie et la classe industrielle a Paris au XIII^e et au XIV^e siècle*, 1877, str. 84.

22. O merama i društvenoj istoriji videti uzorni članak W. Kula, "La métrologie historique et la lutte des classes: l'exemple de la Pologne au XVIII^e siècle", *Studi in onore di Amintore Fanfani*, 1962, t. V.

23. G. Espinas et H. Pirenne, *navedeno delo*, II, str. 471.

24. *Isto*, t. III, str. 395.

25. *Isto*, t. II, str. 596.

26. *Ordonnances des Rois de France...*, t. IV, str. 209.

27. O revolucionarnoj ulozi te sredine videti posebno E. Labrousse, *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, I, 1943, str. 592. i passim.

28. Videti, Ed. Maugis, "La journée de 8 heures et les vigneronns de Sens et d'Auxerre devant le Parlement en 1383-1393", *Revue historique*, t. CXLV, 1924; I. M. Delafosse, d'histoire sociale. Les vigneronns d'Auxerrois (XIV^e-XV^e siècle)", *Annales de Bourgogne*, 1948.

29. Videti podatke u parlamentarnim aktima koje navodi B. Gerek-mek, *Le salariat dans l'artisanat parisien aux XIII^e-XV^e siècle. Étude sur marché de la main-d'oeuvre au Moyen Age*, Paris, 1968.

30. R. de Lespinasse, *navedeno delo*, str. 52.

31. Ulaskom pariskog parlamenta za Okser 26. jula 1393. objavljuje se: "...suum opus relinquentes, quidam eorum ad proprias vineas excellendas, alii vero ad tabernas ac ludos palme vel alibi accedunt, residuis horis diei ad laborem magis propiciis et habilioribus omnino (ili otiose) prevagando (navedeno prema Ed. Maugis, citirano mesto, str. 217).

32. Pored prethodnog teksta videti i ovaj odeljak iz naredbe Karla VI za Sans, od jula 1383: "oni ostavljaju posao i odlaze između podne i none ili otprilike, naročito za veliki vremenski razmak pre zalaska sunca, i idu da rade u svojim vinogradima ili na svoju rabotu, tamo gde rade i obavljaju brojne poslove ili tačnije kao što su radili svakodnevno za one koji im plaćaju nadnicu; a uz to, radeći na dan, oni brinu za sebe štedeći, ne obavljajući svoju dužnost, da bi bili jači i manje radili kako bi delali na mestima kuda odlaze posle svog izlaska (isto, str. 210).

33. G. Bilfinger, *navedeno delo*, str. 163-164. Ali ne treba uvek tumačiti ime zvona u strogo ekonomskom smislu. Tako Ž. Rujer (J.

Rouyer) u svojoj studiji: *Aperçu historique sur deux cloches du beffroi d'Aire. La bancloque et le vigneron* verovao je da u ovom drugom nazivu mora da nađe pozivanje na hipotetičku kulturu vinove loze u pokrajini Er. Tu se ne radi naprosto o zvonu koje zamenjuje vinskog telala koji je obznanjivao kraj radnog dana: tako je i kod valjarskih radnika u Parizu u XIII veku koji *ostavljaju posao u noć pred Vaznesenje kada vinovikači raznose vino*, ili uoči nekih praznika, čim se prvi vinovikač oglasi (*Le Livre des Métiers d'Etienne Boileau*, izd. R. de Lespinasse et F. Bonnardot, str. 108-109).

34. Razbijanje ili proterivanje opštinskog zvona moglo je biti, sa svim svojim simboličkim značenjem, kazna za pobunjeni grad, kao i za plemiće ili privatnike osuđene na izvikivanje kuće ili na rušenje utvrđenja. To je ono što je izgleda učinio Filip Alzaški od 1179. u Ezdenu (Hesdin): *Commes Flandrensis Philippus Sancti Quintini et de Parona castra graviter afflixit, eorumque cives obsidione, et persecutione diu multumque humiliavit: Hesdiniensibus reipublicae dignitatem abstulit; campanam communiae apud Ariam transmisit, et quosdam pro interfectione cujusdam de turri praecipitari jussit* (*Cronicon Andrensis Monasterii* apud D' Achery, *Spicilegium*, t. II, 817).

35. Sa napredovanjem poreskog sistema javljaju se pretpostavke za statistički duh u XIV veku. U tom pogledu, stvar je pripisana Đovaniju Vilaniju (Giovanni Villani), kao što je poznato.

36. Videti, L. F. Salzman, *Building in England down to 1540*, 1952, str. 61-62.

37. *Sancti Benedicti Regula Monachorum*, izd. Dom Philibert Schmitz, 1946, pogl. XLIII: *De his qui ad opus Dei vel ad mensam tarde occurrunt*, str. 64-66.

38. Izgleda da se ocrtavaju naročito dve zone: zona severne i srednje Italije i zona koju H. Aman (H. Ammann) definiše kao područje Tuchindustrie Nordwesteuropas (v. *Hansische Geschichtsblätter* 72, 1954).

39. Kao što je poznato, bibliografija o pojavi časovnika je bezbrojna. V. A. P. Usher, *A History of mechanical Inventions*, 2. izd., 1954. O čudesnom časovniku katedrale u Buržu, posebno interesantno je delo E. Pula (E. Pouille), *Un constructeur d'instruments astronomiques au XV^e siècle: Jean Fusoris*, 1963.

40. Videti, R. Mandrou, *Introduction a la France Moderne*, 1961, str. 95-98.

41. Kao što se zna, do ujednačavanja vremena će doći tek u XIX veku sa industrijskom revolucijom prometa (redovi vožnje i železnički

vodiči nameću jedinstveno vreme) i sa uspostavljanjem železničkog sata. Zatim će ubrzo nastupiti era minuta, zatim sekunde i hronometra. Jedan od prvih književnih svedoka ujednačenog vremena: *Put oko sveta za 80 dana* od Žila Verna (1873).

42. Videti, J. Vieillard, "Horloges et horlogers catalans à la fin du Moyen Age", *Bulletin hispanique*, t. LXIII, 1961. Ali pisac ističe povodom popravki postojanje specijalizovanih časovničara - dakle, reč je o izvesnom širenju časovnika.

43. Videti legende kojima su ovenčani graditelji satova, kao bajoslovne ličnosti koje su pokatkad osumnjičene za paktiranje s đavolom, toliko njihova nauka izgleda tajanstvena. Na primer, predanje o graditelju časovnika u Pragu.

44. O nastajanju prakse i mentaliteta kalkulatora videti sugestivni članak U. Tucija (U. Tucci), "Alle origini dello spirito capitalistico a Venezia: la previsione economica", *Studi in onore di Amintore Fanfani*, tom. III, 1962.

45. Počev od XIV veka sat figurira skoro uvek na minijaturama koje prikazuju kneževe u palatama, naročito vojvodu od Burgonje. Videti A. Chapuis, *De Horologiis in Arte*, 1954.

46. Navedeno po A. Majeru, "Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie", *Philosophia Naturalis*, I, 1951, str. 387. i 391. Na psihološkom nivou do istinske i duboke subjektivacije vremena doći će tek sa ličnim časovnikom - koji je ključni trenutak u samoosvešćenju pojedinca.

47. Polazište ćemo naći u studiji M. de Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, 1955.

48. O smislu smrti krajem srednjega veka, što je vid potresa temporalne svesti, videti nove i plodne studije A. Tenenti, *La Vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, 1952. i *Il senso della morte e l'amore della vite nel Rinascimento*, 1957.

49. Glavni tekstovi se nalaze u *Gaufridi declamationes ex S. Bernardi sermonibus* (Migne, PL, CLXXXIV, 465) i u propovedima Gerija Dinjija (Guerri d'Igny), PL, CLXXXV, 90.

50. To su poglavlja XIX (str. 127-133) i XX (str. 133-137) u izdanju Botarija (G. Bottari), 1838.

51. *Isto*, str. 132.

52. Y. Lèfèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaries*, 1954, str. 279, n. I. Od kraja XIII veka Filip Novarski je dao nacrt za svakodnevnu upotrebu vremena koja je vrlo bliska ovom rasporedu. Videti, E. Faral, *La Vie quotidienne au temps de Saint Louis*, 1938, str. 23-24.

53. *Pari ratione dicebat, immortalem Deum praecepturum, atque ita, ut homines quot tempora vixissent, ipse Deus computaret quantum in dormiendo spatii, quantum in capiendo cibo ex necessitate posuis sent, diligenter consideraturus annos, menses, dies, horas, atque momenta brevia... Ob hanc igitur causam, quod sibi datum erat, ad vivendum tempus ita dispensabat, ut ex eo nihil unquam perdidisse videretur* (*Vita Jannotii Manetti a Naldo Naldio florentino scripta*, Muratori, XX, 582). Značaj ovog teksta priznao je i H. Baron u navedenom mestu, str. 438.

54. Videti, H. Baron, *citirano mesto*, str. 437.

55. L. Battista Alberti, *I libri della famiglia*, izd. Cecyl Grayson. *Opera volgari*, t. I, 1960, str. 168- 169.

56. Isto, str. 177.

57. Videti, A. Chapuis, *navedeno delo* i H. Michel, "L'horloge de Sapience et l'histoire de l'horlogerie", *Physis*, t. II, 1960.

BELEŠKA O TROJNOM DRUŠTVU, MONARHIJSKOJ IDEOLOGIJI I EKONOMSKOJ OBNOVI U HRIŠĆANSTVU OD IX DO XII VEKA

U srednjovekovnoj literaturi pojavljuje se na kraju IX veka, da bi procvetala u XI veku, i postala opšte mesto u XII stoleću, tema koja opisuje društvo deleći ga na tri kategorije ili tri staleža. Prema klasičnoj formuli Adalberona iz Laona (Adalbéron da Laon), tri sastavna dela tog trojnog društva početkom IX veka su: *oratores, bellatores, laboratores*, to jest sveštenstvo, ratnici i radnici.

Nama nije važno da ovde istražujemo poreklo ovakve sheme. Bilo da je reč o tradicionalnoj predstavi kod indoevropskih naroda uopšte¹, ili tačnije kod Kelta i kod Germana, ili o jednoj shemi koja se javlja u bilo kom društvu na određenom stupnju razvoja², bilo da je reč o vraćanju jedne stare teme iz ranijih civilizacija ili o originalnoj tvorevini srednjovekovne hrišćanske misli, za nas je važno nešto drugo.

Ako se ova tema, odsutna dotad u hrišćanskoj literaturi, pojavljuje u njoj između IX i XI stoleća, to znači da je ona odgovarala jednoj novoj potrebi. Ovako koncipirana slika društva bila je u odnosu sa novim društvenim i političkim strukturama. Ali kao i svaki konceptualni aparat, i ova shema nije imala za cilj samo da definiše, opiše i objasni novonastalu situaciju. Ona je bila takođe i instru-

ment delovanja na to novo društvo, a pre svega, na nivou najočiglednijeg delovanja, instrument propagande.

Izgleda mi da se izgrađivanje i širenje ove sheme o trojnom društvu moraju dovesti u vezu sa napretkom monarhijske ideologije i stvaranjem nacionalnih monarhija u hrišćanstvu posle Karolinga.

Radi pokušaja podupiranja ove teze, navešću tri primera.

Prvi srednjovekovni tekst u kome se sreće tema o trojnom društvu na precizan način jeste jedan odeljak u anglosaksonskom prevodu Boetijeve *De Consolatione Philosophiae* od strane kralja Alfreda Velikog u poslednjoj četvrtini IX veka.³ Značajno je što je taj odeljak originalan dodatak Alfreda Velikog Boetijevom tekstu. Štaviše, reč je tu o jednom razmatranju posvećenom portretu idealnog kralja, a tri društvena staleža kako ih definiše Alfred smatrani su od njega kao "oruđa i materijali" potrebni za ostvarenje monarhijskog reda, za vršenje moći "uspešno i u vrlini". Najzad, taj tekst se može dovesti u vezu i sa stvarnim naporima Alfredovim da se pod kraljevskim žezlom uspostavi jedna čvrsta i napredna država.⁴

Drugi primer se vezuje za početke kapetovske monarhije u Francuskoj. Ako slavni odeljak Adalberona iz Laona, koji potiče verovatno iz godina 1025-1027⁵, nabraja izričito tri staleža trojne sheme, jedan manje pouzdan tekst, ali stariji – oko 995. – od Abona de Flerija (Abbon de Fleury), može biti smatran za približni oblik teme o društvu triju staleža⁶, i tačnije, za svedočanstvo o prelasku sa dvojne sheme na trojnu.⁷ Od dva glavna staleža koji su prema jednom opštem mestu srednjovekovne literature činili društvo, sveštenstvo i prost narod, ovaj drugi se po Abonu deli na dva podstaleža, na

zemljodelce – *agricolae* – i stalež ratnika – *agonistae*. Nema sumnje da su *Apologeticus adversus Arnulphum Episcopum Aurelianensem ad Hugonem et Robertum reges Francorum* od Abona de Flerija podjednako kao i *Carmen ad Robertum regem* od Aldalberona iz Laona prigodna dela sa namenom da iznad ličnih interesa podupiru ulogu, u prvom slučaju duhovničkih, a u drugom svetovnih dela, ali oba u službi osiguravanja jednog dela kraljevske podrške te da su prirodno došla do definisanja i utvrđivanja monarhijske ideologije.⁸ Isto tako, po svom geografskom položaju na krajnjim severnim i južnim granicama kapetovskog carstva, manastir u Fleriju, kao i episkopalna crkva u Laonu igrali su u XI veku prvo-razrednu političku i duhovnu ulogu u učvršćivanju kape-tovske dinastije i u razvijanju monarhijske ideologije u njenu korist u *Francia occidentalis*.⁹

Treći primer nas prenosi na istočne granice latinskog hrišćanstva, na početak XII veka, u Poljsku Boleslava Krivoustog. U svojoj *Cronica et Gesta Ducum sive Principium Polonorum*, pisanoj godina 1113-1116, nepoznati le-topisac imenom Galus Anonimus (Gallus Anonymus), opisujući u svom proslavlju elemente poljske sile, deli stanovništvo na *milites bellicosi* i *rustici laboriosi*. Kao i u tekstu Abona de Flerija, ostavivši stalež sveštenstva po strani, dva izraza označavaju dva svetovna staleža i moraju se smatrati za izraz sheme o trojnom društvu.¹⁰ Razlike u rečniku između ovoga teksta i teksta Abonovog, analogije između ovih izraza i izraza *vojnici ratnici* i *seljaci ratarski* u tekstu Adalberonovom ističu, bolje nego što bi to činili istovetni izrazi, ideološku konvergenciju između ta tri odeljka i sa tekstom Alfreda Velikog. Još više od prethod-nih tekstova, spis Galusa Anonimnog tesno je povezan sa monarhijskom propagandom. Okruženje Boleslava Kri-

voustog, koje je podsticalo letopisca, htelo je naime da delo bude pohvala državi Poljskoj u doba Boleslava Hrabrog (992-1025) i instrument propagande za obnovu monarhijske moći i dostojanstva u Poljskoj.¹¹

Tako, bilo da su ta nastojanja krunisana uspehom ili ne, ta tri teksta pokazuju da je krajem IX veka do početka XII veka, od jednog kralja latinskog hrišćanstva do drugog, shemu o tri staleža trebalo dovesti u vezu sa nastojanjem izvesnih svetovnih i crkvenih krugova da se ideološki učvrsti stvaranje nacionalnih kraljevina.

U pokušaju da razumemo kako je ova tema mogla služiti monarhijskom i nacionalnom idealu, treba prvo pokušati sa preciziranjem koje društvene i mentalne realnosti odgovaraju trima staležima iz sheme, a posebno trećem staležu koji, čini mi se, daje shemi njen najoriginalniji i najznačajniji karakter.

Karakterizacija prva dva staleža ne predstavlja velike teškoće, čak i ako nije neinteresantno zapaziti neke od posebnosti kako u imanentnoj definisanosti svakog staleža, tako i u prirodi njihovog odnosa sa kraljevstvom, koji je sadržan u shemi.

Sveštenečki stalež se odlikuje molitvom, što možda ukazuje na izvesno prvenstvo pripisano manastirskom idealu, ili tačnije idealu monaštva¹², ali koji se oslanja naročito na suštinsku prirodu sveštenečke moći koja potiče od njegove specijalizovane sposobnosti da izgovaranjem molitvi izmoli božansku pomoć. Monarh, kralj *oratores*a sudeluje u prirodi crkvenih i verskih povlastica¹³, a s druge strane, održava sa sveštenečkim staležom dvosmislene odnose zaštitnika i šticeenika crkve što je karolinško sveštenstvo izoštrilo u IX veku.¹⁴

Vojnički stalež nije takođe ništa manje prost za poi-

manje nego što to izgleda na prvi pogled. Njegovo jedinstvo i konkretna zbijenost nesumnjivo su još više udaljeni od stvarnosti nego jedinstvo i zbijenost sveštenstva. Izraz *militēs* koji će od XII veka pokazivati težnju da obično označava vojnički stalež u trojnoj shemi, odgovaraće bez sumnje pojavi klase vitezova u redovima svetovnog plemstva, ali će uneti više zbrke nego jasnoće u odnose između društvene stvarnosti i ideoloških tema koje bi htele da je izražavaju. Ipak, od IX do XII veka, pojava *bellatores* u trojnoj shemi odgovara nastanku novog plemstva¹⁵ i, u tom vremenu dubokog preobražaja vojne tehnike, prevazilazi ratničke funkcije kod tog novog plemstva. Što se kralja *bellatores*a tiče, i on je takođe u prvom redu vojskovođa i održava sa ratničkim staležom isto ambivalentne odnose jednog "feudalnog" kralja koji je istovremeno glava tog vojničkog plemstva i stavljen izvan i iznad njega.

Ako se, uprkos toj složenosti, lako vidi koga obeležavaju prva dva izraza sheme trojnoga društva, sa trećim članom sheme ne stoji isto. Ko su *laboratores*?¹⁶ Ako je jasno, kao što to potvrđuju istoznačnice *agricolae* ili *rustici* koje smo sretali, da je reč o seljanima, u vremenu koje razmatramo i u oblastima u kojima su ti tekstovi pisani¹⁷, teže je odrediti kakva je društvena skupina tu označena. Uglavnom se smatra da taj izraz označava ostatak društva, skupinu onih koji rade, to jest faktički i suštinski seljačke mase. Ohrabreni smo da dopustimo takvo tumačenje pojavom relativnog ujednačavanja seljačkih prilika, koje se zapaža između X i XII veka u širim zonama hrišćanstva.¹⁸ Tačno je da, počev od XII veka, pod dvostrukim i nesumnjivim uticajem ekonomskog i društvenog razvoja sela i gradova, treći stalež obuhvata uglavnom skupinu radne snage, što ćemo nazvati primarnim sektorom. Ta-

kođe je tačno da u naše vreme postoji kod nekih pisaca težnja da se reči *laboratores* pridaje širi smisao.¹⁹

Ali verujem da kod tvoraca sheme, kod njenih prvih korisnika i prenosilaca, izraz ima uži i precizniji smisao, što se dâ objasniti izvesnim ekonomskim i društvenim inovacijama tako da ovo tumačenje vidno preinačuje shemu trojnog društva kao instrumenta nacionalne monarhijske ideologije između IX i XII stoleća.

Bar od kraja VIII veka reči iz porodice *labor* pokazuju težnju da označavaju oblike seljačkog rada koji sadrži ideju davanja vrednosti, poboljšavanja i kvalitativnog ili kvantitativnog napretka u poljoprivrednoj eksploataciji. *Labor* i *labores* su više rezultat, plodovi i dobici rada, nego sam rad. Izgleda da se oko te porodice reči kristalizuje rečnik koji označava vidne ratarske napretke u brojnim oblastima počev od IX veka, bilo da je reč o širenju obradivih površina krčenjem (i *labores* bi moglo biti sinonim za *novalia*, desetaka podignutih na nedavno iskrcenoj zemlji)²⁰ ili o povećavanju prinosa tehničkim poboljšavanjem (povećanjem broja "oranja", popravljanjem "načina" upotrebom đubriva, usavršavanjem gvozdenih alatki – u očekivanju širenja asimetričnog pluga i konjske vuče).²¹

Tako *laboratores* dolazi dotle da označava posebno one poljoprivredne radnike koji su glavni zanatlije i korisnici tog ekonomskog boljitka, jednu elitu, izvestan seljački *meliorat*, one koje jedan tekst iz X veka veoma dobro definiše kao: "*one, najbolje, koji su laboratores* (...).²²

Dakle, jedna ekonomska elita, ona koja je u prvom redu ratarskog poleta hrišćanstva između IX i XII veka i koja sačinjava treći stalež u trojnoj shemi. Ona pak, koja izražava jednu posvećenu i uzvišenu sliku društva ne

grupiše celokupnost društvenih kategorija, nego samo one koje su dostojne da izražavaju osnovne društvene vrednosti: versku vrednost, vojničku vrednost, i ono što je novo u srednjovekovnom hrišćanstvu, ekonomsku vrednost. Srednjovekovno društvo ostaje na kulturnom i ideološkom nivou aristokratsko društvo sve do područja rada.

Pa i ovde je kralj *laboratoresa* glava i jemac ekonomskog poretka i materijalnog blagostanja. On je to posebno i zato što obezbeđuje vladavinu mira neophodnog za ekonomsko napredovanje.²³ Ideološka svrha sheme o tri staleža je da izražava harmoniju, međuzavisnost i solidarnost između klasa i između staleža. Tri staleža čine društvenu strukturu svake države koja će se srušiti ako nije poštovana ravnoteža između tri grupe od kojih svaka ima potrebu za drugim dvema. Ta ravnoteža može biti zajamčena samo od strane vladara, arbitra. Taj arbitar je kralj. Pojava jedne ekonomske funkcije u rang u vrednosti, izrastanje ekonomske elite je ono što ubuduće čini monarhiju neophodnom. Dvojnost pape-cara je nadalje osuđena što je odgovaralo razdvajanju kleričko-laičkog, još više nego teškoj i neostvarivoj podeli na duhovno i vremensko.

Kraljevi će biti pravi namesnici Božji na zemlji. Bogovi iz antičkih mitologija su postajali trojstva koja su okupljala tri osnovne funkcije.²⁴ U društvu koje je postalo monoteističko, monarh sjedinjuje u svojoj ličnosti tri funkcije²⁵ i izražava jedinstvo jednog nacionalnog trojnog društva.

Ali, uživatelj trojne sheme, srednjovekovno kraljevstvo, takođe se izlaže opasnosti da postane žrtva, ako igra nestišane borbe klasa okrene tri staleža protiv kralja-arbitra. Takav je smisao košmara Henrija I, kralja Engleske,

koji je video u snu 1130. prvo *laboratores*, onda *bellatores* i zatim *oratores* kako su se ustremili na njega: prvi sa svojim alatkama, drugi sa svojim oružjem i treći sa svojim insignijama.²⁶ Ali tada su *laboratores* poprimili izgled, ne više jedne saradničke elite, nego jedne neprijateljske mase i jedne opasne klase.

BELEŠKE

1. To je gledište koje je Ž. Dimezil, kao što je poznato, zastupao u brojnim radovima. Videti, H. Fugier, "Quarante ans de recherche sur l'idéologie indo-européenne: la méthode de g. Georges Dumézil", u *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1965, str. 358-374. P. Boyance, "Les origines de la religion romaine. Theories et recherches recentes", u *L'Information littéraire*, VII, 1955, str. 100-107, "sumnja da je trojna shema bila toliko prisutna u duhu Latina, pošto je oni nikad ne opisuju izničito". U IX i XI veku vide se istovremeno izričiti izrazi te sheme i jasne i precizne formulacije (v. dalje). Uostalom, više se ima utisak o naporednosti dveju različitih mentalnih struktura nego o evoluciji jedne nejasne ideje u jasnu misao. Treba li govoriti o dva tipa koherentna i paralelna mišljenja "primitivnoj" ili "divljoj" misli, s jedne strane, i "istorijskoj" s druge?

2. To je nedavno zastupao Vasilji I. Abaev u "Le cheval de Troie. Paralleles cauciens", u *Annales E.S.C.*, 1963, 1041-1070. D. Trestík je s pravom skrenuo pažnju na značaj teksta Postanja (Knj. Postanja, IX, 18-27) u obradi teme o trojnom društvu u srednjovekovnoj književnosti (Československý Časopis Historický, 1964, str. 453). Prokletstvo koje je Noje bacio na sina Hama u korist njegove braće Sema i Jafeta ("Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis") korišćeno je od srednjovekovnih pisaca za definisanje odnosa između viših staleža i trećeg podređenog staleža. Ali korišćenje tog teksta izgleda relativno kasno i ovde neće biti reči o tome.

3. Izdao W. J. Sedgefield, *King Alfred's Old English Version of Boethius "De Consolatione Philosophiae"*, Oxford 1899-1900. Služio sam se prevodom M. M. Dubois, *La Littérature anglaise du Moyen Age*, Paris, 1962, str. 19-20. Tekst o Alfredu kaže da kralj mora imati "gebedmen & frydmen & weorcmen", "ljude za molitvu, ljude za rat i ljude za rad". Videti sugestivan članak J. Batany, "Des 'Trios fonctions'

aux 'Trois États'?", u *Annales, E.S.C.*, 1963, str. 933-938. i F. Graus u *Československy Časopis Historicky*, 1959, str. 205-231.

4. O Alfredu pored temeljnog spisa F. M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, Oxford, 1945, i sem knjige sa značajnim naslovom B. A. Lees, *Alfred the Great, the Truthteller, Maker of England*, New York, 1919, mogu se pogledati i novije studije E. Duckett, *Alfred the Great and his England*, 1957, oi od P. J. Helma, *Alfred the Great, a Re-assessment*, 1963.

5. Ovo datiranje je čini mi se ubedljivo zastupao J. F. Lemarignier, *Le Gouvernement royal aux premiers temps capétiens* (987-1108), Paris, 1965, str. 79, n. 53. Tekst sa prevodom G. A. Huckela, *Les Poemes satiriques d'Abalberon* nalazi se u Biblioteci Fakulteta književnosti, Univerzitet Pariz XIII, 1901. i jedan prevod u E. Pognon, *L'An Mille*, Paris, 1947.

6. Evo tog teksta: "Sed his posthabitis, primo de virorum ordine, id est de laicis, dicendum est, quod alii sunt agricolae, alii agonistae: et agricolae quidem insudant agriculturae et diversis artibus in opere rustico, unde sustentatur totius Ecclesiae multitudo; agonistae vero, contenti stipendiis militiae, non se collidunt in utero matris suae, verum omni sagacitate expugnan adversarios sanctae Dei Ecclesiae. Sequitur clericorum ordo..." (Pl, CXXXIX, 464). Za Abona (Abbon) videti P. E. Schramm, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert*, 2. izd., Darmstadt, 1960, sv. I. I posthumno izdanje stare teze A. Vidier, *L'Historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les Miracles de saint Benoît*, dopunjene novim napomenama, odbranjene u "Ecole des Chartes", Paris, 1965.

7. O tom prelazu, sa antropološkog gledišta, Kl. Levi-Stros daje rasvetljujuće primedbe u *Strukturalnoj antropologiji*, u VIII poglavlju, "Postoje li dualističke organizacije?"; on objašnjava treći krug seljačke koncentrične organizacije kao što je krčenje, osvajanje tla i ziratnog polja.

8. Abon brani, nasuprot biskupu Arnulu Orleanskom, manastirske povlastice. Adalberon, naprotiv, u žestokom napadu na Klini, žali zbog premoći monaha nad kraljevskom vladom.

9. O ulozi Frelija (Sveti Benedikt-na-Loari) u stvaranju monarhijskog ideala u Francuskoj u korist Kapetovaca (sa Svetim Dionizijem koji će sam i uspešno odigrati tu ulogu počev od XII veka) videti, sem posthumne knjige od A. Vidiea (A. Vidier), u napomeni br. 6 u ranijem tekstu, konsultovati uvod R. H. Botijea (R. H. Bautier) u Helgoovo izdanje Flerija, *Vie de Robert Pieux (Epitoma Vitae Regis Roberti Pii)*, Paris, 1965. Izdanja Flerijevih tekstova, koja je najavio R. H. Bosije, pod pokroviteljstvom Instituta za naučna istraživanja i istoriju tekstova u "Centre national de la Recherche Scientifique" treba da omoguće

tačnija izučavanja tog predmeta. Videti, takođe, značajan članak od Ž. F. Lemarinjea, *Autour de la royauté française du IX^e au XIII^e siècle*, u "Bibliothèque de l'École des Chartes", t. CXIII, 1956, str. 5-36.

10. *Monumenta Poloniae Historica, nova series*, t. II, izd. K. Maleczynski, Krakov, 1952, str. 8. U svojim značajnim radovima (*Podstawy gospodarcze formowania się państw słowiańskich*, Warszawa, 1953, "Economic problems of the Early Feudal Polish State", u *Acta Poloniae Historica*, III, 1960, str. 7-32. i "Dynastia Piastów we wczesnym średniowieczu", u *Początki Państwa Polskiego*, izd. K. Tymieniecki, t. I, Poznań, 1962). H. Lowmianski je podvukao tu klasifikaciju i dao njeno društveno-ekonomsko značenje: "Gallus' s definition: milites bellicoli, rustici aboriosi contains a reflection, unintentional as regards the chronicler, of the objective fact of division of the community into consumers and producers" (APH, *naved. mesto*, str. II).

11. Videti, uvod K. Malečinskog u navedeno izdanje u prethodnoj belešci. M. Plezia, *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku*, Krakov, 1947. J. Adamus, *O monarchii Gallowej*, Warszawa, 1952. T. Grudzinski, "Za studiów nad kroniką Galla", u *Zapiski Historyczne*, 1957. J. Bardach, *Historia państwa i prawa Polski*, Warszawa, 1965, t. I, str. 125-127. B. Kurbisowna, "Wież najstarszego dziejopisarstwa polskiego z państwom", u *Początki Państwa Polskiego*, Poznań, 1962, t. II, i J. Karwasinska, *Państwo polskie w przekazach hagiograficznych; isto*, str. 233-244. Pretpostavka D. Boravske (D. Borawska, "Przegląd Historyczny", 1964) o venecijanskim izvorima hronike o Galusu Anonimusu, čak i kad bi se obistinile, ne izgledaju po prirodi takve da bi izmenile naše tumačenje.

12. To bi značilo otići predaleko u tumačenju, ako bi se Adalberonu pripisao izbor ili preuzimanje izraza *oratores* iz želje da podseti svoje protivnike iz Klinija, koje optužuje da se suviše mešaju u ovovremene poslove, na isključivo služenje *opus Dei*.

13. Nije reč ovde o tome da se otvori dosije kraljeva čudotvoraca niti da pokrećemo problem kraljeva-svetaca (videti o tome članke: R. Folz, "Zur Frage des heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums", u *Deutsche Archiv*, 14, 1958. i "Tradition hagiographique et culte de saint Dagobert, roi des Francs", u *Moyen Age*, jubilarni svezak, 1963, str. 17-35 i članak u *Annales E.S.C.* 1966 od K. Gorskog o kralju-svecu u severnoj i istočnoj Evropi srednjega veka). O monarhijskoj ideologiji srednjega veka temeljno delo je zbornik radova *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, u "Vorträge" und Forschungen", izd. Th. Mayer, 3, 1956. O crkvenom karakteru kraljevstva prema Abonu od Flerija, u tradiciji

Pariskog koncila 829. i o *De institutione regia* od Jonasa Orleanskog videti, Ž. P. Lamarinje, *navedeno delo*, str. 25-27.

14. Videti prethodnu napomenu. O ujednačavanju crkvenog reda i uvođenju monaha u taj red u XI i XII veku, upravo u vezi sa ekonomskim razvojem, interesantne su opaske u G. Constable, *Monastic Tithes*, 1964, str. 147. i passim.

15. O tom novom plemstvu videti naročito objašnjenja L. Ženikoa (L. Gênicot, "La noblesse au Moyen Age dans l'ancienne France: continuité, rupture ou evolution?", u *Comparative Studies in Society and History*, 1962); G. Duby, "Une enquête à poursuivre: la noblesse dans la France médiévale", u *Revue historique*, 1961. i O. Forst de Battaglia, "La noblesse européenne au Moyen Age", in *Comparative Studies in Society and History*, 1962. Jedan skup na temu *Kraljevstvo i plemstvo u X i XI veku* organizovao je Nemački institut za istoriju u Parizu, aprila 1966. u Bambergu.

16. Treba samo ukazati na interesantne članke: M. David, "Les laboratoires jusqu'au renouveau économique des XI-XII siècles", u *Etudes d'Histoire du Droit privé offerte à Pierre Petot*, 1959, str. 107-119, "Les 'laboratoires' du renouveau économique, du XII^e à la fin du XIV^e siècle", u *Revue historique de Droit français et étranger*, 1959, str. 174-195. i 295-325.

17. Situacija je možda drukčija u Italiji, ili bar u severnoj Italiji, zbog opstajanja drevnih predanja i ranog buđenja gradova. Po tom pitanju trebalo bi naročito konsultovati Raterijusa od Verone.

18. Videti, na primer, G. Duby, *La Société au XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1953, za koga se navodno ta evolucija u području Makona završava tek početkom XII veka (str. 245-251), dok bi jednoobraznost seljačke klase u crkvenoj literaturi početkom XI veka poticala od nepoznavanja ili neuzimanja u obzir takvih pisaca kao što je Raul Glaber (Raoul Glaber, str. 130-131).

19. To je slučaj Adalberona od Laona koji se time služi da bi uzeo u odbranu sebre, sa očiglednom zadnjom misli da ocrni monahe gospodare mnogih sebara, naročito one u Kliniju.

20. Najjasniji tekst je onaj u kanonu jednog norveškog narodnog sinoda iz 1164: "Monachi vel clerici communem vitam professi de laboribus et propriis nutrimentis suis episcopis vel quibuslibet personis decimas reddere minime compelluntur" izvučen iz rukopisa u Britanskom muzeju, Harley 3405 iz jedne glose iznad reči "laboribus" "id est novalibus". Ovaj tekst navodi i J. F. Niermeyer, "En marge du nouveau Ducange", u *Moyen Age*, 1957, gde će se naći i izvanredno izabrani i

komentarisani primeri za *labor* u smislu "plodovi ratarskog rada ili tačnije sa nedavno iskrčene zemlje". Pisac s pravom podseća da u katoličkim kapitularima *labor* označava "plod svake tečevine radom nasuprot nasleđenoj tečevini" (na primer, u *Capitulatio de partibus Saxoniae*, verovatno iz 785: "ut omnes decimam partem substantiae et laboris suis ecclesiis et sacerdotibus donnent", što je Hauk (Hauck) dobro protumačio u *Kirchengeschichte Deutschland*, II, 1912, str. 398. kad je *substantia* preveo sa "Grundbesitz", a *labor* sa "alles Erwerb") i *laborare* sa "sticati krčenjem" (na primer, "villas quas ipsi laboraverunt" u Kapitularu iz 812. za Špance, što možda stoji na početku čitavog jednog niza sličnih upotreba u poveljama za *población* iz Rekonkviste). Isti rečnik se nalazi u čitavom nizu darovnica u korist opatije u Fuldi (VIII-X vek). Korisno je takođe pogledati i G. Keel, *Laborare und Operari. Verwendungs und Bedeutungsgeschichte zweiter Verben für 'arbeiten' im Lateinischen und Galloromanischen*, St. Gallen, s. d. (1942). O reči *novalia* i o smislu reči *labor* videti, takođe, G. Constable, *Monastic Tithes...* str. 236, 258, 280. i 296-297.

21. Za sve ovo obratićemo se kapitalnom delu G. Duby, *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1962. O napretku poljoprivrede u doba Karolinga i njegovim reperkusijama u oblasti institucija i kulture videti lep članak H. Stern, "Poésies et représentations carolingiennes et byzantines des mois", u *Revue archéologique*, 1955.

22. Ova definicija se nalazi u jednom aktu iz 926. kartulara svetog Vincenta iz okoline Makona, izd. C. Raquet, Macon, 1864, 501. Nju je preuzeo A. Déléage u *La Vie rurale en Bourgogne jusqu'au début du XI siècle*, Mâcon, 1942, I, str. 249, n. 2; G. Duby, *La Société*, str. 130, n. 1 i M. David, *Études d'Histoire*, str. 108. Zna se da je u starofrancuskom ostao izraz (*laboureur*) da bi označio imućnog seljaka koji ima zapregu i alat, nasuprot onome koji je *manouvrier* ili *brassier* koji ima samo ruke za rad. O upotrebi reči *laboureur* u tom značenju krajem srednjega veka videti posebno: R. Boutruche, *La Crise d'une société: seigneurs et paysans du Bordelais pendant la guerre de Cent-Ans*, Strasbourg, 1947 (ponov. izd. Paris, 1963), *passim* i, naročito, str. 95-96. Taj smisao i njegova suprotnost susreću se već u kartularu Sen-Vincenta u okolini Makona, 476, u jednom tekstu iz razdoblja između 1031-1060: "illi... qui cum bobus laborant et pauperiores vero qui manibus laborant vel cum fossoribus suis vivant", što navodi takođe i Ž. Dibi u *La Société*, str. 130, n. 1. O problemu *laboratores* u celini, neka mi bude dopušteno da se zadovoljim ovde otvaranjem dosijea koji ću kasnije izložiti iscrpnije i produbljenije.

23. Videti, B. Töpfer, *Volk und Kirche zur Zeit der Gottesfriedensbewegung in Frankreich*, 1951; Zbornik Udruženja "Jean Bodin", t. XIV; La Paix, 1962. i studija Ž. Dibija *I laici e la pace di Dio* u okviru *III Settimana Internazionale di Studi Medioevali* u Paso dela Mendola, 1965. i *I Laici nella Società religiosa dei secoli XI e XII*, Milan, 1968. Tradicionalno, kraljevina obezbeđuje napredak pomoću vojne bezbednosti. Videti, G. Dumézil, *Remarques sur les armes des dieux de troisieme fonction chez divers peuples indo-européens*, SMSR, XXVIII, 1957. Ovde je važan i karolinški prenosnik. Odjek se nalazi u narodnim žalopojkama povodom smrti Roberta Pobožnog (1031) koje prenosi njegov životopisac, hagiograf Helgo: "In cuius morte, heu! pro dolor! ingeminitis vocibus adclamatum est: 'Rotberto imperante et regente, securi viximus, neminem timuimus'" (R. H. Bautier, izd. laud. str. 136). No, u XI veku nije to onaj osveštani i metafizički napredak koji se pozdravlja u kraljevskoj zaštiti, nego su to određene ustanove koje uzimaju radnike, radove, zapregu i alatke pod kraljevim pokroviteljstvom. Nije ništa neobično ako se predstavnici te ekonomske elite pojavljuju u neposrednoj kraljevoj okolini (v. J. M. Lamarignier; Philippe I "prima u svoju okolinu ne samo nekoliko građana... nego naročito, i to počesto, sasvim nepoznate ličnosti koje zazivaju identifikaciju i uvek se pojavljuju samo jedanput: sveštenike i monahe; ili čak laike: ratare koji su dovoljno značajni da je njihovo prisustvo važno, naročito seoske knezove", u *Gouvernement royal*, str. 135).

24. Videti niz Ž. Dimezila *Jupiter, Mars, Kvirinus*, a o nekim vidovima treće funkcije u antičkoj Grčkoj značajnu studiju Ž. P. Vernana "Promethée et la fonction technique", U *Journal de Psychologie*, 1952, str. 419-429 (ponovo objavljeno u *Mythe et pensee chez les Grecs*, Paris, 1965, str. 185-195). Zna se da je kod Skita, na primer, trojstvo simboličkih predmeta odgovaralo trima funkcijama: pehar, sekira, plug i jaram. Na iskušenju smo da tu simboliku uporedimo srednjovekovne legende koje, kod Slovena, povezuju plug sa herojem osnivačem dinastije Pjasta u Poljskoj i Pšemislida u Češkoj. Takođe je interesantno videti kako se ekonomska funkcija pojavljuje u monarhističkoj hagiografskoj propagandi u naše doba. Najznačajniji tekst se nalazi u *Vita Dagoberti*, gde kralj, na zahtev seljaka, baca seme svojom rukom, iz kojeg niče "frugum abundantia" (MGH, SRM, II, str. 515). F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Prag, 1965, str. 403. datira ovaj tekst najranije pred kraj X veka, a R. Folz od koga ćemo citati interesantan komentar u *Moyen Age*, 1963, nav. mesto, str. 27, stavlja ga u poslednju trećinu XI veka (isto, str. 29). Ovo datiranje potkrepljuje našu tezu. Ne treba zaboraviti klasičnu knjigu o tom

legendarnom vidu kraljevstva *Zlatna grana* od Dž. Frejzera i njegova *Predavanja o ranoj istoriji kraljevstva*, London, 1905 (u franc. prevodu, "Magijski koreni kraljevstva", 1920). Ako naglašavamo te aspekte koji ukazuju na ideološko područje uzeto u obzir u ovoj studiji, ne zaboravljamo da je važno, kao što je to stvarno bilo i u prošlosti, dovesti ih u vezu sa čisto ekonomskim aspektom razmatranih pojava. Na primer, ne treba zaboraviti da je manastir u Fleriju bio na krajnjem jugu puta Pariz-Orlean, gde su Kapetovci širili svoje krčevine u XI i XII veku i umnožavali nova staništa, što je Mark Bloh nazvao "osovinom kraljevine" (*Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, novo izdanje, Paris, 1952, str. 16. sl. II).

25. Karoliški pečat je čak i ovde snažan. H. Fihtenau (H. Fichtenau) podseća s pravom na ove reči jednog karolinškog pesnika: "Samo jedan vlada na nebesima, onaj koji nije munjom. Prirodno je da bude samo jedan koji, po uzoru na njega, vlada na zemlji, samo jedan za ugled ljudima" (*L'Empire carolingien*, franc. prev. Paris, 1958, str. 72). Uprkos poglavito liturgijskom karakteru monarhističke ideologije u karolinškom dobu, možda se može pribeležiti kao jedan oblik treće funkcije epitet iz *Summus agricola*, koji izrečen caru u *Libri Carolini*.

26. Ta mora o kojoj pripoveda letopisac Džon Vorčestera bila je prikazana veoma izričitim minijaturama u oksfordskom rukopisu, *Corpus Christi College*, 157, ff. 382-383. Njenu reprodukciju naći ćemo u knjizi Žaka Le Gofa *Srednjovekovna civilizacija zapadne Evrope* (u srp. prevodu: Beograd, 1973, sl. 58).

DOPUŠTENI I NEDOPUŠTENI ZANATI NA SREDNJOVEKOVNOM ZAPADU

Svako društvo ima svoju društvenu hijerarhiju koja otkriva njegove strukture i njegov mentalitet. Nije mi namjera da ovde ocrtam društvenu shemu srednjovekovnog hrišćanstva i njegovih preobražaja.¹ Zanati su tu na ovaj ili na onaj način našli sebi mesto, tesno ili široko, zavisno od doba. Moja namjera je da proučavam hijerarhiju zanata u društvu srednjovekovnog zapada. Otmeni zanati, nedostojni zanati, dopušteni zanati i zanati nedopušteni, te kategorije pokrivaju ekonomsku i društvenu stvarnost – i još više stvarnost mentaliteta. Ovi me interesuju naročito ovde, naravno, pošto odnos između određenih situacija i mentalnih slika neće biti zanemaren. Van svake sumnje, mentalitet je ono što se najsporije menja u društvima i civilizacijama – ali je prinuđen svakako, uprkos svojim otporima, zakašnjenjima i razmacima, da se prilagođava i prati preobražaje u bazi. Ovde neće dakle biti prikazana jedna statična slika, nego razvoj čije ćemo pokretače istraživati, kao i podstrekače i modalitete. Godine hiljadite bio je preziran onaj koji je imao prvenstvo u osvit renesanse. Pratiti obrte kola sreće srednjovekovnih zanata jeste ovde zacrtani pokušaj.

Među zanatima, neki su bili osuđeni bezuslovno – kao lihvarstvo i prostitucija, drugi su to bili samo u izvesnim slučajevima² – s obzirom na okolnosti (kao što je skup

"sluganjskih zanimanja" – *opera servilia*, zabranjivanih nedeljom), a obzirom na pobude (trgovina, zabranjena kada je obavljana sa ciljem da se izvuče dobit – *lucri causa* – dopuštena je kada ima za cilj služenje bližnjem ili korisnost opštini), i naročito, s obzirom na lica – a reč je uglavnom o delatnostima zabranjenim sveštenim licima.³ Ali očigledno je i da su i u ovim poslednjim slučajevima takođe zanati tako zabranjivani za određene prilike bili, zapravo, prezirani – bilo da ih je prezir, čiji su oni predmet bili, obično stavljao na crnu listu, ili da ih je njihovo prisustvo na toj listi, preostatak zaboravljenog prezira, podsticalo jedino iz te pobude prezira. Jasno je da zabrana nekog poziva svešteniku u religioznom i "klerikalnom" društvu, kakvo je bilo ono na srednjovekovnom zapadu, nije bilo preporuka za taj poziv, nego mu je naprotiv donosila nemilost koja se prenosila na svetovna lica koja su se njime bavila. To su osetili, između ostalih, hirurzi i beležnici.

Postoje, bez sumnje, pravne ili praktične nijanse između zabranjenih zanata – "*negotia illicita*" – i jednostavno nedostojnih ili niskih poziva – "*inhonesta mercimonia*"⁴, "*artes indecorae*"⁵ i "*vilia officia*"⁶. No, i jedni i drugi su obrazovali celinu te kategorije preziranih poziva koja nas ovde zanima kao činjenica mentaliteta. Napraviti njihovu iscrpnu listu značilo bi izložiti se opasnosti nabiranja skoro svih srednjovekovnih zanata – činjenica je uostalom značajna⁷ – jer oni se menjaju zavisno od dokumenata, krajeva i razdoblja, a ponekad se i umnožavaju. Navedimo one koji se najčešće javljaju: krčmari, mesari, žongleri, glumci, mađioničari, alhemičari, lekari, hirurzi, vojnici⁸, podvodači, prostitutke, beležnici, trgovci⁹, u prvom redu. Ali isto tako valjari, tkači, sedlari, bojadžije, kolačari, obučari¹⁰, vrtlari, moleri, ribari, berberi¹¹; sudije, poljari,

carinici, menjači, krojači, prodavci mirisa, crevari, stolari, itd.¹² bili su stavljeni na indeks¹³.

U pozadini ovih zabrana nalazimo vrlo žive zaostatke primitivnih mentaliteta iz srednjeg veka: stare tabue prvobitnih društava.

Prvo, tabu krvi. Ako je naročito bio uperen protiv mesara i dželata, on se takođe tiče i hirurga i berbera, ili apotekara koji puštaju krv – na sve strožije primenjivan nego na lekare; na kraju, on pogađa i vojnike. Ono krvno društvo, kakvo je bilo srednjovekovno na zapadu izgleda da se koleba između uživanja u prolivenoj krvi i zgražanja nad njom.

Tabu nečistoće, prljavštine, koji pada na valjare, bojadžije i kuvare. Prezir prema tekstilnim radnicima, "modronoktašima" iz pobuna u XIV veku, koji nam pokazuje Jovan od Garlandije na početku XIII veka, izloženim neprijateljstvu sebi sličnih, a naročito neprijateljstvu žena koje ih smatraju odvratnim.¹⁴ Prezir prema kuvarima i peraćima, koji nalazimo naivno izražen oko hiljadite godine kod episkopa Adalberona iz Laona koji, hvaleći sveštenike slobodne od ropskog rada, izjavljuje: "Oni nisu ni mesari, ni krčmari (...) i ne znaju za žegu masnog lonca (...); nisu ni peraći i mrsko im je da iskuvaju rublje (...)".¹⁵ Odbojnost koju, začudo, nalazimo kod svetog Tome Akvinskoga koji, oslanjajući se na filozofsku i teološku argumentaciju, na kraju stavlja interesantno pri dnu lestvice zanimanja sudopere¹⁶, zbog njihovog dodira sa prljavštinom!

Tabu novca, koji je igrao važnu ulogu u borbi društava koja su živela u okviru prirodne privrede, a protiv nadiiranja novčane ekonomije. Taj panični uzmak pred skupocenim metalnim novcem nadahnjuje prokletstva srednjo-

vekovnih teologa protiv novca – jednog svetog Bernarda, na primer, i podstiče neprijateljstvo prema trgovcima, osobito napadanim u svojstvu lihvara ili menjača, i posebno prema svim obrtnicima novca¹⁷, kao i svim plaćenicima grupisanim pod imenom najamnika; tekstovi su posebno strogi prema prvacima koji prkose Božjem sudu umesto zainteresovanih, i bludnicama, kao krajnjem slučaju "turpe lucrum", sramno zarađenog.

Tom atavističkom fondu, hrišćanstvo je dodalo i svoje vlastite zabrane.

Napomenimo najpre da ono često zaodeva prvobitne tabue u svoju novu ideologiju. Ratnici su osuđeni, kao što to čini pitanje I, predmeta 23 Gracijanovog Dekreta, ne neposredno kao prolivaoci krvi, nego zaobilazno kao povredioци Božje zapovesti: "Ne ubij!" i kao oni koji potpadaju pod udar suda sv. Mateja: "jer svi koji se maše za nož od noža će izginuti" (XXVI, 52).

Primetimo još da je hrišćanstvo tu često na liniji svog dvojakog nasleđa kulture i mentaliteta: jevrejskog i grčko-rimskog nasleđa, kojima ideološki vlada premoć morala iskonskih dela predačkih. Neratarski zanati teško nalaze milost kod tih potomaka ratara i pastira i crkva će često preuzimati anateme od jednog Platona ili od Cicerona¹⁸, tumača zemljoposedičkog plemstva u Antici.

No, naročito hrišćanstvo obogaćuje, to jest produžuje, prema svojoj posebnoj optici, spisak zabranjenih ili preziranih poziva.

Tako su osuđeni zanati koji se teško mogu upražnjavati bez padanja u jedan od smrtnih grehova.

Blud će na primer biti motiv osude krčmara i vlasnika parnih kupatila čije su kuće često bile ozloglašene; žonglera koji raspljuju na raskalašne i bestidne igre (što

ističe bliskost sa bezbožničkom igrom Salominom); gostioničara koji žive od prodaje trostruke proklete požude, za vinom, za igrom i za kockom; pa čak i tekstilnih radnica, optuživanih da snabdevaju prostituciju važnim opremnim delovima¹⁹, što mora delom da bude tačno, ako se pomisli na bedne plate koje su one primale.

Nije li i škrtost – to jest gramzivost, u neku ruku, greh poziva, kako trgovaca tako i ljudi od zakona – advokata, beležnika i sudija?

Osuda oblapornosti povlači razume se i osudu kuvara.

Ne pojačavaju li gordost i tvrdičluk osudu vojnika koji je već stavljen van zakona zbog prolivene krvi? Albert Veliki podseća na tri velike opasnosti vojničkog poziva: "umorstvo nevinih", "mamac viših dobitaka" i "uzaludno razmetanje silom".

Sve do lenjosti nema toga što opravdava stavljanje na indeks zanimanja prosjaka – tačnije zdravog prosjaka i onih "koji neće da rade zbog lenjosti".²⁰

Dublje su osuđivani zanati u suprotnosti sa nekim najsuštinskim težnjama ili dogmama hrišćanstva.

Probitačna zanimanja su žigosana u ime "contemptus mundi", preziranja sveta koje treba da pokaže svaki hrišćanin, a pravnici su takođe osuđivani, pri čemu je crkva često isticala suprotnost između legitimnog kanonskog prava i nesrećnog građanskog prava.²¹ Uopštenije gledano, postoji u hrišćanstvu jedna težnja da se osuđuje "negotium", svaka svetovna aktivnost, a da naprotiv povlašćuje izvestan "otium", izvesnu dokolicu koja je poverenje u Providenje.

Pošto su ljudi deca Božja, oni učestvuju u njegovoj božanskoj prirodi, a telo je jedan živi kovčežić. Sve što ga

oskrvnjuje je greh. Takođe i bludnički zanati – ili oni koji su navodno takvi – specijalno su žigosani.

Bratstvo među ljudima – ili u svakom slučaju među hrišćanima – u osnovi je osude lihvara koji gaze Hristovo slovo: "I dajte u zajam ne nadajući se ničemu" – "inde nihil sperantes" (*Jev. po Luci*, VI, 34-35).

Još dublje, čovek mora da postupa po slici Božjoj.²² A rad Boga je Stvaranje sveta. Svaki poziv koji ne stvara je stoga loš ili nizak. Treba, poput seljaka, stvarati žetvu, ili bar, poput zanatlje, pretvarati sirovi materijal u predmet. U nedostatku stvaranja, treba prerađivati – "mutare", preinačivati – "emendare", popravljati – "meliorare".²³ Tako je osuđen trgovac koji ne stvara ništa. U tome je suštinski mentalni sklop hrišćanskog društva, hranjenog jednom teologijom i moralom razvijenim u predkapitalističkom poretku. Srednjovekovna ideologija je materijalistička u strogom smislu. Samo materijalna proizvodnja ima vrednost. Apstraktna vrednost kako je definiše kapitalistička ekonomija koja izmiče toj ideologiji, mrska joj je i osuđivana je od nje.

Dovde ovlaš ocrtana slika važi naročito za rani srednji vek. Zapadnjačko društvo, u tom pretežno ruralnom vremenu, obuhvata svojim gotovo opštim prezirom većinu delatnosti koje nisu neposredno vezane za zemlju. Pa opet, skroman seljački rad biva ponižen putem "opera servilia", onih sluganjskih poslova zabranjenih nedeljom, i udaljenošću na kojoj se drže vladajuće klase – vojničko plemstvo, zemljoposedničko plemstvo i sveštenstvo – od svakog fizičkog rada. Nesumnjivo, neke zanatlje – ili tačnije, umetnici – ovenčani su jedinstvenim prestižima u čemu se magijski mentalitet zadovoljava na pozitivan način: kujundžija, kovač, a naročito kovač mačeva (...). Njih je malo na broju. Istoričaru mentaliteta oni izgledaju

pre kao vešci nego kao ljudi od zanata. Prestiž tehnika raskoši ili sile u prvobitnim zajednicama (...).

No, taj kontekst između IX i XII veka se menja. Na hrišćanskom zapadu događa se jedna ekonomska i društvena revolucija čiji je najblistaviji simptom uspon gradova, a podela rada najvažniji vid. Nastaju ili se razvijaju novi zanati, pojavljuju se ili se potkožuju nove profesionalne kategorije i nove društveno-strukovne grupe, jake po broju i ulozi, traže i osvajaju jedan ugled, štaviše i prestiž koji je primeren njihovoj snazi. One hoće da ih poštuju i u tome uspevaju. Vreme prezira je prošlo.

Revizija nastaje u stavovima prema zanatima. Broj zabranjenih zanimanja ili slabo cenjenih opada, a razlozi koji pravdaju bavljenje ovim ili onim do tada osuđivanim zanatom se umnožavaju.

Veliki intelektualni instrument ove revizije jeste skolastika. Kao metoda razlikovanja, ona potresa grube klasifikacije, mahinejske i mračne, preskolastičkog mentaliteta. Kazuistika – to je u XII i XIII veku njena velika zasluga pre nego što će postati njen nedostatak – odvaja zanimanja nedopuštena po sebi, po prirodi – "ex natura" – od onih koja podležu osudi zavisno od slučaja i prilike – "ex occasione".

Kapitalna je pojava u tome što se spisak bezuslovno osuđenih zanata, "ex natura", smanjuje do krajnosti i neprestano istanjuje.

Na primer, lihvarstvo još sredinom XII veka bespripizno osuđeno u Gracijanovom *Dekretu*, neosetno će se diferencirati u razne radnje od kojih će neke, sve brojnije, bivati malo po malo tolerisane.²⁴

Uskoro samo će žongleri i bludnice biti terani iz hrišćanskog društva. Ipak, činjenična tolerancija koju će

oni uživati biće propraćena teorijskom popustljivošću prema njima, pa čak i pokušajima njihovog pravdanja.

Bertold fon Regensburg (Berthold von Regensburg) će odbacivati u XIII veku iz hrišćanskog društva samo rulje skitnica, lutalica, "vagi". Oni će obrazovati "familia diaboli", "đavolju čeljad", nasuprot svim ostalim zanatima i svim drugim "staležima" odsada primljenim u Hristovu porodicu, "familia Christi".²⁵

Razlozi za osudu postavljaju sve strožije i izuzetnije uslove za zabranu ovog ili onog zanimanja koje dospeva ponovo na dobar glas u svom normalnom bavljenju i ubuduće je zakonito.

Tako zla namera povlači jedino osudu trgovaca koji delaju iz pohlepnosti – "ex cupiditate" – iz koristoljublja – "lucri causa". To znači ostaviti široki prostor slobodan za "dobre" namere, to jest svim kamuflažama. Suđenja za nameru su jedan od prvih koraka na putu ka toleranciji.

Pored tih osuda s razlogom "ex causa" i za nameru "ex intentione", upliću se i zabrane zbog ličnosti, vremena i mesta.

To je znak promene mentaliteta zato što se zabrane koje se odnose na sveštenstvo "ex persona" pojavljuju ubuduće manje kao obeležja eminentnog dostojanstva sveštenstva nego kao njihovo kinjenje, kao ograničavanje njihovog carstva. Sveštenici ostavljaju ubuduće svetovnjacima slobodno polje u medicini i građanskom pravu (Aleksandar III zabranjuje 1163. duhovnicima napuštanje njihovog samostana "ad physicam legesve mundanas legendas", da bi podučavali u medicini ili građanskom pravu) i, konačno, u trgovini, ne bez izvesnog opiranja sa njihove strane, opiranja koja potvrđuju opadanje koristi ali isto tako i prestiža koje im te zabrane nameću.

Izvesne zabrane su vezane za vreme: zabrana noćnog rada, na primer, štiti u krajnjoj liniji zanate, bori se protiv murdarenja.

Najzad, osude koje potiču od mesta, bilo da je reč o zabrani obavljanja neke profesionalne delatnosti na zlom mestu – "ex loci vilitate" – ili, naprotiv, u crkvi, "ex loci eminentia", posvećuju promociju profesionalnog mesta, neke specijalizovane zanatske radnje, kao i zabrane nametnute sveštenicima, koje omogućuju monopol specijalista i svetovnih tehničara.

Još važniji motivi za izvinu i sredstva pravdanja svedoče o radikalnom razvoju.

Postoji, prvo, "nužnost" – tradicionalna, ali proširena na veći broj slučajeva – koja izvinjava podjednako dobro nevoljno sveštenstvo primorano da se bavi nekim zanaatom, sa izuzetkom nekih, kao i seljaka koji ubira svoju žetvu nedeljom zbog pretnje kiše.

Postoji i dobra namera, "recta intentio", koja može takođe veoma da opravda proizvođača oružja, koji misli samo na to da opremi borce za pravednu stvar – "ad usum licitum" – kao i proizvođače i trgovce igrama stvorenih samo za dokolicu, kao lek protiv tuge i crnih misli – "ad recreationem vel remedium tristitiae vel noxiarum cogitationum". Takva subjektivizacija duševnog života stavlja procenjivanje unutarnjih sklonosti na mesto isključivog uvažavanja spoljnih postupaka; profesionalni tabui uzmiču sa učvršćivanjem pojedinačne svesti.

Štaviše, nameću se još dva krupna opravdanja počev od konca XII veka.

Prvo je briga za opštu korist – pojam koji izbija u prvi plan sa narastanjem javne uprave, bilo da je gradska ili kneževska, a koja dobija svoje posvećenje od aristote-

lovske filosofije. Tako stiču pravo građanstva "mehanički zanati, poput tekstilnog, zanata odevanja, ili njemu sličnih, koji su nasušni za ljudske potrebe"²⁶. Tako je naročito opravdan trgovac, zahvaljujući kome proizvodi kojih nema u nekoj zemlji stižu u nju iz inostranstva – poseban slučaj opšte koristi koja stoji u vezi i sa oživljavanjem "međunarodne" trgovine u širokom prečniku delovanja, sa obrisom jedne "Weltwirtschaft", "svetske" ekonomije.

Drugo je mukotrpan trud, posao. Daleko od toga da ostane motiv prezira i obeležje nižeg položaja, rad postaje vrlina. Prihvaćena muka opravdava ne samo obavljanje nekog zanata nego i dobit koju ona donosi. Tako bivaju prihvaćeni profesori, novi učitelji u gradskim školama koje se umnožavaju u XII veku da bi postale univerziteti u XIII stoleću. Ti novi nastavnici – nasuprot monasima u manastirskim školama – naplaćuju svoju nastavu u obliku javnih vlasti, posebnih crkvenih nadarbina, ili još češće, prihodima od samih studenata. Ti intelektualni platežnici – koji su uvećavali tradicionalno preziranu kategoriju "najamnika" – sudaraju se sa živim otporom koji osuđuje prodaju nauke, "dar od Boga koji ne može biti prodavan".²⁷ Ali uskoro univerzitetlija doživljava da njegova naknada bude pravdana radom koji on daje u službi svojim studentima – plata za svoj rad, a ne cena za svoje znanje.

Može se pratiti u tri slučaja, tri zanata uzeta za primere, razvoj novog stava prema profesionalnoj delatnosti. Reč je o tri posebno delikatna slučaja – o zanatima koji se i dalje smatraju za posebno "opasne" i čije obavljanje teško može da mimoide greh.

Prvo žongleri.²⁸ Početkom XIII veka vidimo da se razlikuju tri vrste žonglera: akrobati koji se odaju sramnim krevljenjima, bestidno se razgolićuju ili se grozno

prerušavaju; paraziti po dvorovima ili u okruženju velikaša, koji se prosipaju u klevetama, lutalice nesposobne za bilo šta osim za klevetanje i razdore; muzičari čiji je cilj da očaraju svoje slušaoce. Dve prve kategorije su osuđivane, ali se u trećoj opet razlikuju dve vrste, jedna koja obilazi javne igranke i pijanke i podstiče raspuštenost, i ona koja peva junačke pesme i žitija svetih, pa teši žalosne i uplašene. Ovim drugima je delatnost dopuštena, ali to odobrenje je ulaz na koji će se uvlačiti svi žongleri u neprestano proširivani svet dopuštenih poziva.

Još se vidi i kako se odvija uključivanje pridošlica u društvo ljudi na svom mestu, i to ne teorijski, već praktično:

Prvo, pomoću anegdote postale primer "exemplum" koji se stereotipno nalazi u propovedima i poučnim delima. Tako se pripoveda priča o žongleru koji se raspituje kod pape Aleksandra III o mogućnosti da mu izradi spasenje. Pontifikat ga pita zna li on neki drugi zanat, pa kad dobije negativan odgovor žonglera, uverava ga da može živeti bez straha za svoj zanat, pod uslovom da izbegava dvosmislena i bludna ponašanja²⁹.

Slučaj trgovca je čuveniji i bogatiji posledicama. Za taj tako dugo ozloglašeni zanat, raste broj razloga za izvinu, zatim za opravdanje i najzad za poštovanje. Neki od njih, koji su postali klasični u skolastičkim izlaganjima, dobro su poznati. To su oni koji potiču iz rizika kojima su izloženi trgovci: stvarno pretrpljene štete – "damnum emergens"; umrtvljivanje novca u dugim poslovima – "lucrum cessans"; opasnosti potekle od slučaja – "periculum sortis". Tako neizvesnosti trgovačkog poslovanja – "ratio incertudinis" – opravdavaju trgovačku dobit, pa čak i interes koji on uzima na uloženi novac u neke radnje, dakle, u sve većoj meri, "zelenaštvo", proketo zelenaštvo.

Ali rad i opšta korist su ono što naročito opravdava trgovca. U tome se slažu teolozi, znalci crkvenog prava i pesnici.³⁰

Tomas od Kobama (Thomas de Chobham) piše u *Priručniku za ispovesti* početkom XIII veka: "Bila bi velika nestašica u mnogim zemljama kad trgovci ne bi donosili ono čega ima u izobilju na jednom mestu u neko drugo gde te iste stvari nedostaju. Zato oni mogu s punim pravom da budu nagrađeni za svoj trud."

Sveti Toma Akvinski: "Ako se u trgovinu ulazi sa ciljem javnog koristovanja, ako se hoće da stvari potrebne za život ne nedostaju u jednoj zemlji, dobit se traži samo kao naknada za rad, umesto da bude postavljena kao cilj."

A na početku XIV veka, Gilo le Muisit (Gilles le Muisit), opat u Turneu, u svojoj *Reči o trgovcima* kaže:

Nijedna zemlja ne može sama sobom upravljati
Zato trgovci idu da rade i ulažu trud
Da u sve kraljevine dopreme čega u njima nema.
Zato ih ne treba nikada bez razloga zlostavljati.
Zato trgovci preko mora brode, iza mora
Da snabdeju zemlje, zbog čeg' ih i vole;
Ni za šta se valjan trgovac obrukati neće,
Nego osvaja ljubav, veran i dobar glas.
Milošću i ljubavlju zemlje hrane
I zato se mora mirno podneti ako se obogate.
Tužno je to kad dobre trgovce bede prate,
Nek im Bog primi duše kad ostave drage živote!

Nema nikoga, sve do bludnica, u čiju korist se ne vidi – bar u jednom neobičnom tekstu – začetak opravdanja. Problem koji je postavila zakonitost zarada bludnica, najnečasnije kategorije u grupi plaćenika, i koji je oduvek

rešavan negativno, dobio je praktičnu primenu u prihvatljivosti milostivih dela i darova činjenih od "luckastih žena". Ovaj slučaj se zbio sa velikom bukom u Parizu krajem XII veka. Kada je prilikom izgradnje Bogorodičine crkve u Parizu, kažu, jedna grupa bludnica zatražila od episkopa dozvolu da daju na dar jedan vitraž Bogorodici, sasvim naročiti vitraž udruženja, koji je morao u svakom slučaju da izostavi svaki prikaz bavljenja zanatom. Episkop, našavši se u neprilici, posavetovao se i najzad odbio. Sačuvano je mišljenje koje je izrazio pisac prvog *Priručnika za ispovesti*, Tomas Kobam. Elem, zanimljivo je umovanje učenog opata: "Bludnice se moraju, piše on, ubrajati u plaćenike. Naime, one iznajmljuju svoja tela i naplaćuju svoj rad (...). Otuda ovaj princip svetovne pravde: budući bludnica ona čini zlo, ali ne čini zlo uzimajući novac za svoj rad, budući da je prihvaćena kao bludnica. Otuda i činjenica da se može pokajati zbog bludničenja, a ipak da zadrži dobiti tako stečene da bi ih dala kao milostinju. Ali ako se bludniči iz zadovoljstva i ako se svoje telo daje da bi se upoznalo uživanje, onda se ne iznajmljuje svoj rad i nagrada je takođe sramotna kao i sam čin. Isto tako, ako se bludnica namiriše i ukrašava, tako da lažnim čarima privuče i namami lepotom i privlačnošću kojih nema, a mušterija kupuje ono što vidi, a što je u datom slučaju lažno, bludnica time čini greh i ne treba da zadrži prihod koji iz toga izvlači. Kad bi je mušterija zaista video kakva ona uistinu jeste, ne bi joj dao ni prebijene pare, ali kako mu je ona izgledala lepa i blistava, on joj daje velike pare. U tom slučaju ona sme da zadrži samo nužni deo, a da ostatak vrati klijentu kojeg je prevarila, ili crkvi, ili siromasima (...)" . Na taj način je prestiž pravdanja radom postao tako veliki krajem XII veka da je naš pisac dopustio da ga uvuče u pravljenje skice za profesionalni

moral prostitucije. Nema sumnje, Tomas od Kobama se na kraju osvešćuje i odjednom se doseća neotklonjivog motiva za osudu prostitucije po sebi ("en soi") i "ex natura" pa time poništava mogući domet svog predašnjeg umovanja. Ali ono nam pokazuje kao granični slučaj, skoro iskoračenje do apsurdna, kako prezirani zanat može da se pokaže kao opravdan.

Odsada će na tom prostranom gradilištu kakav je svet – prema slici gradskog gradilišta gde se zanati razmnožavaju i ispomažu – svako zanimanje imati svoju materijalnu ulogu i svoju duhovnu vrednost. Nijedan zanat nije prepreka spasenju, svako ima svoje hrišćansko pozvanje, svako pristupa toj "familia Christi", koja okuplja sve dobre radnike. Umnožavaju se i društvene sheme koje objedinjuju i strukturiraju stare i nove pozive. Tu puca starinski okvir slobodnih zanata da bi primio nove intelektualne i školske specijalizacije i – što je još značajnije – mehaničke veštine do tada prezirane.³¹ Jedan Džon od Solsberija, služeći se starom antropomorfnom slikom države u republici čiji svaki deo tela predstavlja po jedan zanat – uključujući tu i seljake i zanatlije – ističe komplementarnost i usklađenost svih profesionalnih delatnosti.³² Jedan Honorije (Honorius Augustodunensis) pravi od nauke domovinu čoveka, omeđenu gradovima od kojih svaki simbolizuje po jedno polje znanja i skup zanata.³³

Oseća se ovde da treba ići dalje u potragu, ići dublje ka uzrocima te temeljite evolucije mentaliteta i ponašanja prema zanatima. Ekonomski preobražaji koje smo videli kako se tu i tamo probijaju na površinu i kako nameću manje ili više radikalne promene, brže ili sporije menjanje stavova, naročito su delotvorni posredstvom društvenog razvoja koji objašnjava istorijski razvoj zabranjenih i dopuštenih, preziranih i cenjenih zanata.

U početku je jedno seljačko i ratničko društvo, zatvoreno u sebe, nad kojim gospodare dve klase: vojničko i posedničko plemstvo i sveštenstvo koje je takođe krupan zemljoposjednik.

Tada dvostruki prezir pada na većinu zanata. Prezir upućen poslovima kmeta po kojima je on naslednik roba. To je dugačak spisak "sluganjskih radova" koji, uz težačke poslove ovenčane oreolom koji okružuje agrarni svet – ponižava zanate sluganjskog zanatstva.

Zatim, prezir koji je upućen plaćenicima, raznorodnoj kategoriji nad kojom se nadvija dvostruko prokletstvo onoga što otuđuje njegovu slobodu (u vremenu u kome su sloboda i plemstvo jedna te ista stvar) i onoga koji radi za novac.

Najzad, ovaj prezir se tiče svake klase radnika, "laboratores" – čitav čopor nižih slojeva nasuprot višim slojevima – "oratores" i "bellatores" – onih koji mole i onih koji ratuju, to jest sveštenstva i viteškog plemstva.

Ali između ove dve vladajuće klase nema jednakosti. U tom hijerokratskom svetu, sveštenstvo stavlja na znanje svetovnom plemstvu razdaljinu koja ih deli. Samo sveštenstvo je bez posla pod ugovorom. Nasuprot laičkim vlastelinima ono neguje izvestan prezir za zanat vojnika, prolivaoca krvi, izvestan antimilitarizam. Zaodenuto čistotom i čednošću ono razotkriva ljude krvavih ruku, koji su istovremeno i saveznici i konkurenti.

Ali sa ekonomskim preporodom od XI do XIII veka, sa buđenjem trgovine na dugu stazu i usponom gradova društveni predeo se menja. Pojavljuju se novi slojevi povezani sa novim delatnostima: zanatlije, trgovci, majstori. Nametnuvši se uskoro na materijalnom polju, oni hoće posvećenje društvenog ugleda. Zbog toga im je

potrebno da se pobede predrasude prema radu, suštini njihove delatnosti i temelju njihovog položaja. Među sredstvima za takvu promociju zadržimo se samo na korišćenju religije, instrumentu neophodnom za svaki materijalni i duhovni uspon u srednjovekovnom svetu. Tako svaki zanat ima svog svetog zaštitnika, ponekad i više, i zanatska udruženja koja prikazuju svoje svece zaštitnike u bavljenju njihovim pozivom, ili bar sa alatom, simbolom njihovog zanata, veličaju njihovo zanimanje i otklanjaju jedan odsada nezdravi prezir prema njihovoj uzvišenoj delatnosti, pomoću tako moćnih i poštovanja dostojnih predstavnika.

Ovaj razvoj se ne pokazuje međutim sa istim crtama u celom hrišćanstvu. Ovde – naročito u Italiji – trijumf novih slojeva je takav da staro plemstvo brzo prihvata deo načina života tih pridošlica. Rad i trgovina za italijanskog plemića vrlo rano urbanizovanog nisu nečasna zanimanja. Episkop Oton Frajzinški, putujući sredinom XII veka u Italiju, u pratnji svog sinovca, cara Fridriha Barbarose, zgranuto je ustanovio da su zanatlije i trgovci u njoj na velikoj ceni.³⁴ Šta bi rekao taj feudalac videvši italijansku vlastelu kako se spušta na zanimanja prostoga puka? Može se zamisliti njegovo negodovanje kada bi četiri veka kasnije, videvši slobodoumnog Mišela de Montenja kako se i sam čudi pred tim poslovnim italijanskim plemstvom.³⁵ To znači da je u drugim zemljama – a naročito u Francuskoj – neprijateljstvo plemstva prema radu toliko okorelo i institucionalizovalo se u društvenoj i mentalnoj pojavi gubitka plemićkih prava zbog obavljanja nekih poslova.³⁶ Jedan Luj XI neće tu moći ništa. Ubuduće se sukobljavaju dva prezira: prezir plemića prema trudbenicima i prezir radnika prema dokoličarima.

Međutim, to jedinstvo sveta rada nasuprot svetu mo-

litve i svetu rata, ako je ikada postojalo, nije dugo trajalo. Ujedinjeni protiv starih vladajućih klasa – niži zanatlijski slojevi se ubacuju kroz pukotine društvenog ugleda zado-bijenog od strane viših slojeva građanskog sveta, bogatih građana koji koriste protiv crkve i plemstva težinu i silu radnih masa – ove društvene kategorije se uskoro raslojavaju na duhovnom kao i na materijalnom planu. Dolazi do cepanja koje izdvaja viši sloj gradskog društva – nazovimo ga jednostavnosti radi buržoazijom – od nižih slojeva: krupnih trgovaca, menjača i bogataša s jedne strane; sitnih zanatlija, radničkih pomoćnika i siromašnih, s druge strane. U Italiji, recimo u Firenci, kontrast se potvrđuje u institucijama – "više veštine" stoje nasuprot "nižim veštinama" čiji su članovi isključeni iz gradskih funkcija.

Uspostavlja se nova granica prezira koja preseca sredinu novih klasa i ide sredinom zanimanja. Jedna diskriminacija pospešena krajnjom rascepkanošću zanata – godine 1292, ima ih 130 prijavljenih u Parizu: 18 u ishrani, 22 u metalskoj preradi, 22 u tekstilu i kožarstvu, 36 u pravljenju odeće, itd. – horizontalnom ali još više vertikalnom rascepkanošću, baca na dno lestvice tkače i još više valjare i bojadžije tkanina, krpače stare obuće ispod obučara, hirurge i berbere-apotekare ispod lekara, lekare sve više knjiške, koji prepuštaju prezrenja dostojnu praksu nižim praktičarima.

Firentinac Đovani Vilani (Giovani Villani), tipični predstavnik italijanske krupne buržoazije, pokazuje samo prezir za flamanski šljam nižih zanata³⁷.

Ako rad po sebi nije više linija razgraničenja između uvažavanih kategorija i preziranih kategorija, onda je fizički rad taj koji predstavlja novu granicu između poštovanja i prezira. Intelektualci – na čelu sa univerzitetlijama

– žure se da stanu na dobru stranu. "Siroti" Ritebef (Rutebeuf) klikće: "Ja nisam manuelni radnik". Nasuprot "ručnim radnicima" i "rukodelcima", patricijski svet novog plemstva okuplja one koji ne rade svojim rukama: poslodavce i rentijere. Isto tako na selu, pošto su vlastelini postali zemljišni rentijeri, oni pritiskaju seljaka niže nego ikad težinom feudalnih prava i svojim prezirom.

Novi prezir nosi sa sobom podjednako dobro ostatke predačkih tabua kao i feudalne predrasude. Jedinствен slučaj je slučaj kasapa kojima svo njihovo bogatstvo – a neki od njih su bili među najbogatijim žiteljima gradova – ne pomaže da pobeđe prepreku prezira³⁸. Zato će oni biti jedan od rukovodećih elemenata u brojnim narodnim ustancima od XIV do XV veka, podržavajući svojim novcem i podbadajući svojom mržnjom podignuti "puk". Tapetar ostaje tip takvog, pobunjenika.

Suočena sa takvim razvojem, sledi crkva. Prvo nasukana na feudalni svet, sankcionišući njegovo preziranje zanata, ona na kraju prihvata uspon novih slojeva, često ga potpomaže, vrlo rano štiti trgovce, daje novim društveno-strukovnim grupama teorijsko i duhovno opravdanje njihovog položaja i njihove društvene i psihološke promocije. Ali ona takođe i sudski potvrđuje reakciju plemstva i buržoazije. U stvari, zanat ne pripada njenom vidokrugu. Ako ona dopušta tokom srednjeg veka da nema glupog zanata, suviše je vezana za rukovodeće klase da bi presudno uticala na stav prema zanatima, ništa više nego što je to činila krajem antike prema ropstvu. Reforma neće u tom pogledu promeniti ništa bitno. Čak i ako je tačno, što nije dokazano, da je vrednost rada potvrđenija u protestantskom nego u katoličkom svetu³⁹, to je samo zato da bi se što čvršće podvrgle, protestantskoj aristokratiji i buržoaziji, mase teško potčinjene zakonu rada. Religije i

ideologije ispoljavaju se u toj oblasti više kao proizvodi nego kao uzroci. Istorija stavova prema zanatima, kao poglavlje istorije mentaliteta, neopozivo je i pre svega jedno poglavlje društvene istorije.

BELEŠKE

1. To ćemo pokušati u jednom spisu koji je u pripremi: *Slike rada na srednjovekovnom Zapadu*.

2. Sistematska razrada ovih slučajeva na osnovu Gracijanovog *Dekreta*, dakle od sredine XII veka, predstavlja u istoriji preziranih zanimanja važnu deonicu na koju ćemo se dalje još vratiti.

3. O zabranjenim delatnostima duhovnika konsultovati: Naz, *Dictionnaire de Droit Canonique*, t. III, 1942, članak "duhovnik", & XIV-XVII, zbirka 853-861, i M. Berry, "Les Professions dans le Decret de Gratien", daktilografisana teza, Pravni fakultet u Parizu, 1956.

4. Izraz iz sinodskih statuta u Arasu (v. 1275) poslužio je za naslov članku J. Lestocquoya, "Inhonesta mercimonia", *Mélanges Halphen*, 1951, str. 411-415.

5. To su izrazi koji se nalaze u navedenom mestu kod Naza.

6. Izraz se nalazi takođe i u statutu Arasa. Sinodski statuti Liježa iz istog doba govore o "negoita turpia et officia inhonesta".

7. To potiče, između ostalog, iz teksta svetoga Pavla, koji zabranjuje duhovnicima sve svetovne profesije: "Jer se nikakav vojnik (Boga) ne zapliće u trgovine ovoga svijeta da ugodí vojvodi," (*Timotiju poslanica druga*, II, 4).

8. Prisustvo vojnika na ovoj listi može da začudi: zar nije društvo srednjovekovnog Zapada bilo isto toliko "vojničko" koliko i "duhovničko".

9. O trgovcima videti J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, Paris, 1956.

10. Ta zanimanja stoje uz dželate, u statutu sinoda Arasa iz 1275 otprilike (v. Dom Gosse, *Histoire d'Arrouaise*, 1783) i E. Fournier u *Semaine Religieuse d'Arras*, 1910, str. 1149-1153.

11. Oni stoje u drugom redu statuta dijaceze u Turneu iz 1161. (v. E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. III, 1945, str. 538) koji zabranjuju naročito duhovnicima zanate krčmara, kasapina, glumca i tkачa.

12. Nalazimo ih u statutima sinoda u Liježu u drugoj polovini XIII veka (v. E. de Moreau, *isto*, str. 343. i J. Lejeune, *Liège et son pays*, str. 277) koji pominju takođe i žonglere, krčmare, dželate, trgovce robljem, lihvar, valjare, tkače. Jedan tekst iz sredine XIV veka dodaje ovima još i: pivare, streličare, branioc, kovače novca (?), kovače, tesare, sitare, pekare. U jednom rukopisu sa početka XV veka (Vat. lat. 2036) nalazimo još: trgovce, glasonoš (?), kuvare, pehamnike i ribolovce.

13. Listu zabranjenih službi nedeljom naći ćemo u *Admonitio Generalis* koju je objavio Karlo Veliki 789 (čl. 81, ap. Boretius, Capitul. I, str. 61).

Primetićemo da te zabrane važe samo za hrišćane. Sa tog gledišta lihvar Jevrejin dugo je imao pravo građanstva u društvu srednjovekovnog Zapada. Naročito su se pape i kardinali često obraćali jevrejskim lekarima. Kao što se zna, istorija zanimanja pruža u tom pogledu, jedno povlašćeno poglavlje za istoriju antisemitizma u srednjem veku. Videti, B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental* (430-1096), 1960. i L. Poliakov, *Histoire de l'antisemitisme*, 2. tom, 1955-1961.

14. Navedeno prema De Poerck, *La Draperie médiévale en Flandre et en Artois*, 1951, t. I, str. 316-317.

15. Pesma kralju Robertu u E. Pognon, *L'An Mille*, 1947, str. 225.

16. I. Pol. lect. 9.

17. Ni primitivni mentaliteti nisu izuzeti iz te protivrečnosti. Jedna od najznačajnijih je ona koja u ranom srednjem veku pravi od kovača novca ugledne i moćne ljude. V. R. Lopez, *An Aristocracy of money in the early middle age*, *Speculum*, 1953. Jedan rukopis iz XIII veka (Ottob. lat. 518) nabraja pet zanimanja "koja se teško mogu upražnjavati bez greha". Pored vojničkog, četiri ostala se sastoje pretežno od rada sa novcem: računovodstvo ("cura rei familiaris"), trgovina ("mercatio"), punomoćnik ("procuratio") i zanat administratora ("administratio").

18. Plutarh podseća na Platonov prezir za mehaničke zanate (Markellos, XIV, 5-6). Ciceron je posebno izrazio svoj prezir u spisu "De Officiis", 1142. Među tekstovima otaca latinske crkve koji čine prelaz između tog antičkog mentaliteta i srednjovekovnog mentaliteta, pomenućemo svetog Augustina, "De opere monachorum", XIII, Pl, XL, 559-560.

19. Po Žanu od Garlandije, citiranom prema De Poercku, *nav. mesto*.

20. Mišljenje Alberta Velikog o vojaštvu i o osudi sposobnih prosjaka nalaze se u nekoliko priručnika za ispovedanje, naročito u *Summa* od Žana od Frajburga.

21. Zabrana koju je izrekao redovnicima papa Aleksandar II (na koncilu u Torinu, 19. maja 1163) da napuštaju svoj samostan "ad physicam legesve mundanas legendas" nalazi se u rukopisima, t. XXI, 1179. Konstitucija "Super speculam" Honorija III, koja zabranjuje Univerzitetu u Parizu nastavu građanskog prava nalazi se na istom mestu, t. XXII, 373.

22. To kapitalno pitanje hrišćanske teologije (najčešće implicitno) o radu istakao je u poslednje vreme L. Daloz, *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, 1959.

23. To izgleda jasno u više priručnika za ispovedanje, naročito kod Tome od Kobama koji po tom pitanju citira Aristotela.

24. Videti, G. Le Bras, članak "Lihvarstvo", u *Dictionnaire de Théologie Catholique*, fasc. 144-145, 1948. i J. Noonan, junior, *The scholastic Analysis of Usury*, 1957.

25. Videti, E. Schönbach, Studien zur Geschichte des altdeutschen Predigt. *Sitzungen und Berichte der philologisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, t. CLIV, 1907, str. 44.

26. Ova rečenica je iz jednog neobjavljenog priručnika za ispovedanje (Ottob. lat. 518) i nalazi se, na primer, u *Summa* od Žana od Frajburga.

27. Videti, G. Post i drugi, *Traditio*, 1955.

28. Ovaj problem je obrađen površno u klasičnim delima Jubinala, *Jongleurs et trouvers*, i Farala, *Les Jongleurs en France au Moyen Age*. U perspektivi rehabilitacije žonglera, podsetićemo na temu Bogorodičinog žonglera i na nadimke koje uzimaju sveti Franja Asiški i franjevci: "Hristov žongler", "Božji žongler" (v. P. Auspicius Van Corstanje, "Franciscus de Christusspeler", in *Sint-Franciscus*, t. LVIII, 1956). Sem toga, napomenućemo da se žongleri-prevrtači, za koje važi osuda koju je izrekao sveti Bernar protiv nekih težnji u romanskoj skulpturi, ipak su prešli iz romanske umetnosti u gotsku umetnost (naročito, na vitražu).

29. Ova anegdota se nalazi osobito u *Summa* Tome od Kobama.

30. V. J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, str. 77-81.

31. Robert Kildwarby u XIII veku, na primer, inspirišući se Gundisalvinusom i Al-Farabijem, razlikuje *trivium* i *quadrivium* mehaničkim veština, po uzoru na slobodne veštine. Prvi obuhvata poljoprivredu, ishranu i medicinu; drugi, odevanje, oružarstvo, građevinarstvo i trgovinu (De ortu sive divisione scientiarum). Taj paralelizam između slobodnih veština i mehaničkih veština već se javljao u XII veku u "Didascalionu" (1. II, c. 20-23) Huga de Sen-Viktora i imalo je svoje ekvivalente u antici.

32. Polycraticum, 1. VI, c. 20.

33. "De animae exsilio et patria", PL, CLXXII, 1241 i passim. O tom velikom zaokretu u istoriji ideja i mentaliteta u celini konsultovati M. D. Chenu, *La Théologie au XII^e siècle*, 1957.

34. "Ut etiam ad comprimendos vicinos materia non careant, inferioris conditionis iuvenes vel quoslibet contemplibilium etiam mechanicarum artium opifices, quos ceterae gentes ab honestioribus et liberioribus studiis tamquam pestem propellunt, militiae cingulam vel dignitatum gradus assumere non dedignantur" (Gesta Friderici I Imperatoris, *Scriptores Rerum Germanicarum*, II, 1912, 13, str. 116).

35. Videti, *Journal du Voyage en Italie*.

36. Videti, La Rigne de Villeneuve, *Essai sur les théories de la dérogeance de la noblesse*, i radove od G. Celera (G. Zeller), u *Annales E.S.C.*, 1946. i u *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1959.

37. "Di questa sconfitta (Courtrai, 1302) abasso molto l-honore, lo stado e la fama dell-antica nobilita e prodezza de Franceschi, essendo il fiore dela cavalleria, del mondo sconfitta e abassata da-lore fedeli, e della piu vile gente, che fosse al mondo, tesserandoli, e folloni, e d-altre vili arti e mestieri, e non mai usi di guerra, che per dispetto, e loro viltade, de tutte le nationi del mondo erano chiamati cinigli pieni di burro..." (Muratori, *Scriptores Rerum Italicarum*, XIII, 388); "...alli artefici minuti di Brugia comme sono tesserandoli, e folloni di drappi, beccai, calzolari..." (isto, 382). "Alla fine si levo in Guanto uno di vile nazione e mestiere, che facea e vendea il melchino, cioe cervogia fatta con mele, ch-havea nome Giacopo Dartivello..." (isto, 816).

38. Videti, E. Perroy, "Les Chambon, boucers de Montbrison" (circa 1220-1314), *Annales du Midi*, t. LXVII, 1955.

39. Najnoviji izraz za tu ideju nalazi se u H. Litijevom (H. Luthy) Uvodu u "La banque protestante en France".

RAD, TEHNIKE I ZANATLIJE U SISTEMU VREDNOSTI RANOG SREDNJEG VEKA (V – X VEK)¹

UVODNE NAPOMENE

1) Teškoće jedne istorije mentaliteta u ranom srednjem veku

Ako se ima cilj da se prevaziđe viši, dakle površni nivo istorije ideja, da bi se pokušalo sa prodorom u svet mentaliteta sačinjen od deformisanih ideja, od psihičkih automatizama, od preživelih ostataka i olupina, od mentalnih nebuloza i nesuvislosti ipak raspoređenih u pseudologiku, nailazimo u svim epohama i u svim društvima na krupne teškoće koje potiču velikim delom od skorašnjeg karaktera tih istraživanja koja još uvek ne raspolazu dovoljnom problematikom i metodologijom. Ali te teškoće su posebno velike u slučaju zapadnjačkog društva ranog srednjeg veka.

Na primer, sa gledišta dokumentacije. Istorija mentaliteta se pravi: a) na osnovu izvesnog čitanja bilo kakvog dokumenta; b) na osnovu tipova povlašćenih dokumenata koji daju manje ili više neposredan pristup kolektivnim psihologijama: neki književni žanrovi, figurativna umetnost i dokumenti koji omogućuju da se dokuče neka ponašanja iz svakodnevnog života, itd. No, retki su dokumenti iz ranog srednjeg veka na zapadu i izmiču čitanju usmerenom na shvatanje opšteg mentalnog sveta. Kultura

je zakržljala, apstraktna i aristokratska. U dokumentaciji se susreću samo viši slojevi društva, a vrlo stroga uokvirenost kulturne proizvodnje od strane crkve doprinosi još i zaklanjanju stvarnosti. Ako hrišćanstvo prima u sebe razne sisteme vrednosti, ili im dopušta da opstanu u njemu, izvan hrišćanskog učenja nema svesno izgrađenih i sistematski izloženih sistema vrednosti. To su velikim delom implicitni sistemi vrednosti koje istoričar rekonstruiše. Štaviše, ovde proučavana vrednost, i ljudi koji su bili njeno ovaploćenje, rad i radnici (naročito zanatlije), izmiču interesu učitelja i proizvođača kulture. Rad nije bio "vrednost", nije bilo reči da bi se on označio. Ako istorija mentaliteta muca, istorija tišine, praznine i rupa istorije, što će biti suštinska istorija sutrašnjice, još ne postoji.

2) Opravdanost istraživanja

Ćutanje dokumenata iz ranog srednjeg veka o radu i radnicima već je značajno za jedan mentalitet. Ali pošto je u to vreme bilo ljudi koji su radili u onom smislu u kojem se rad razume danas, oni sami i njihovi "savremenici" koji nisu "radili" imali su, obavezno prema radu, tehnikama i zanatlijama, stavove koji su podrazumevali vrednosne sudove. Legitimno je stoga nastojanje da se raščisti teren na osnovu posedovanih dokumenata i da se pristupi nasilnim porođajima. Kad bi istorija mentaliteta morala da stvori kod istoričara fetišističko obožavanje svog predmeta koje bi ga vodilo u utapanje u mentalitet proučavane epohe, odbijanju da na epohu primeni i druge pojmove sem onih koje je ona koristila, to bi bila ostavka istoričara. Zato je legitimno nastojanje da se sazna šta je u duhu Karla Velikog i njegovih savremenika odgovaralo našem

procenjivanju rada kao i primena na ekonomiju toga doba Fišerove (Fisher) formule njoj nepoznate.

3) Metode razložnog eklekticizma i uzastopnih isklizavanja

Mnoštvo korišćenih pristupa (filologija, analiza književnih ili pravnih tekstova, arheoloških ili ikonografskih dokumenata, itd.) koje ne odgovara samo potrebi da se vatra loži svakojakim drvetom, imajući u vidu oskudnost dokumenata, ali u izobilju mnogostrukih pristupa u oblasti mentaliteta koji uobličavaju celokupnu istorijsku datost, pokazuju se boljim u ovom ili onom tipu dokumenta, zavisno od oblasti i od razdoblja. Treba dakle praviti tu istoriju uzastopnih isklizavanja, što predstavlja dopunska preimućstva u ponudi jedne periodizacije i skretanju pažnje na sektore gde se proučavane pojave pokazuju u obliku *problema*.

Tako se bolje zahvataju stavovi prema radu između V i VIII veka iz manastirskih propisa i hagiografske *književnosti*, jer *jedini sektor* gde je rad tada predstavljao psihološki i teorijski problem jeste crkveni i čisto manastirski domen: može li i sme li jedan monah da radi svojim rukama? Između VIII i X veka, bez sumnje treba dati prvenstvo pravnim, literarnim i ikonografskim tekstovima, jer rad dobija izvesnu promociju usred kulturnog poleta, nazvanog karolinški preporod. Najzad, od XI veka – *terminus ad quem* ovog nacрта – mentalitet s obzirom na rad oslanja se na manje-više svesnu ideologiju koja se najbolje iskazuje u pravim sistemima vrednosti, kao što je ideologija trodelnog društva – *oratores, bellatores, laboratores* – ikonografija u nastavcima (mesečni radovi ili ilustrovane tehničke enciklopedije), klasifikacije nauka – *artes liberales* i *artes mechanicae* – konkretni sistemi

društvene hijerarhije zasnovani na socio-profesionalnom statusu više nego na osveštanom pravnom poretku.

Ako ova metoda naročito omogućuje da se shvate promene u mentalitetu i ponašanju, ona je takođe pogodna i za uočavanje kontinuiteta, nasleđa i udela koje imaju tradicija i inovacija kao i njihova povezanost. Ljudi su pojedinačno i kolektivno određeni pre svega svojim nasleđem i stavovima koje prihvataju u odnosu na to nasleđe. To je još tačnije u području mentaliteta za koje se moglo reći da je to ono što se najsporije menja u istoriji. Ovo istraživanje nasleđa nameće se ovde utoliko više što su ljudi u kasnom srednjem veku – a pre svega "intelektualci" koje poznajemo iz dela tog razdoblja – bili obuzeti potrebom da se oslanjaju na *auctoritates* prošlosti i, u svim oblastima, iscrpljivali su se ne u stvaranju ili razvijanju, nego u spasavanju i čuvanju.

I. DVOZNAČNOST NASLEĐA

Različite mentalne tradicije ostavljene u nasleđe ljudima ranog srednjeg veka kolebaju se između preziranja i pridavanja vrednosti radu. Ali ovaj nalaz ne sme da se završava jednim skeptičkim stavom naspram istorijskog postupka koji se ovde preduzima. Čak i ako je par rad-nerad povezan sa večnim balansiranjem čovekove sudbine, ta kolebanja zavise od istorije i traže jedno objašnjenje istorijskog tipa. Činjenica da jedno isto kulturno nasleđe sadrži u sebi oprečne stavove prema radu ne umanjuje pritisak koji su ta nasleđa vršila na mentalitete ranog srednjeg veka i to prirodom svoga sadržaja: što je rimska pohvala za *otium* na primer bila povezana sa društvenim shvatanjem (*otium cum dignitate* aristokratije); ili to što suprotnost rad-nerad upućuje u varvarskom

paganstvu na suprotni par ratnik-ručni radnik; ili pak što je glavni hrišćanski izvor u prilog rada sveti Pavle, sve to ima neosporni značaj za određivanje i razvoj stavova ljudi u ranom srednjem veku prema radu.

S druge strane, ove dvoznačnosti – ili dvosmislenosti – igraju funkciju ne samo konjuktivnih uslova (čak i izvan problematike baze-nadgradnje, istoričar mora da prizna da takva istorijska situacija ide u prilog cenjenju ili necenjenju rada), nego takođe i strukturalnih stanja. Tako su dva elementa mentalne strukture ljudi ranog srednjeg veka omogućavala dvoznačnost tih nasleđa da igraju slobodnije svoju ulogu: 1) budući da je globalni mentalitet epohe više u raskidu nego u kontinuitetu sa dobijenim mentalnim nasleđima, ta nasleđa su bila više nepokretno blago, iz kojeg se moglo zahvatati po miloj volji, nego živa tradicija za poštovanje (ovo je očigledno za rimsku tradiciju uprkos skrupulama nekih sveštenika, a tačno takođe i za varvarsko nasleđe odbacivano u minulu prošlost kako hristijanizacijom tako i dubokim menjanjem načina života, ali to je vredelo takođe i za judeo-hrišćansko nasleđe, veoma složeno i veoma različito u svojoj postkonstantinovskoj verziji u odnosu na ono što je bilo u doba ranog hrišćanstva); 2) ljudi u ranom srednjem veku nisu shvatali kulturna nasleđa prošlosti kao skladne celine čije unutrašnje protivrečnosti moraju biti, ako ne razrešene, a ono bar razjašnjene; nasleđa su za njih bila uporedno slaganje tekstova bez konteksta, reči bez govora, gestovi bez radnje: na primer, oni su zavisno od svojih potreba ili želja uzimali zasebno i nekontrolisano jevanđeoske tekstove koji su preporučivali slobodu poljskih ljljana i ptica nebeskih, ili nasuprot tome, tekstove iz svetog Pavla, koji čoveku nalažu da radi.

Na kraju, nećemo zaboraviti da analiza istorijske upo-

trebe nasleđa u jednom društvu mora da pravi što je moguće više razliku između tog nasleđa kao življenog iskustva, s jedne strane, i kao svesne mentalne tradicije, s druge strane: na primer, tradicija ratničkog dokoličenja varvara održala se u životu aristokratije ranog srednjeg veka, a da nije praćena svesnim opravdanjem – ili bar nema ostavljenih izričitih tragova u tekstovima – dok se fizički rad bar oslanjao na pozivanje na *Sveto Pismo* ili na određenu hrišćansku etiku (dokolica, dušmanka duše, otvorena vrata đavolu).

a) *Grčko-rimsko nasleđe*

Položaj *technè* u grčkom polisu "između rada i tehničkog umeća", žrtve "raskoraka između tehničkog stupnja i cenjenja rada" (Ž.-P. Vernan), domet i granice mita o Prometeju; dvoznačnost stoičkog pojma *ponos* "koji se primenjuje na sve delatnosti koje traže mukotrpan trud, a ne samo na proizvodne zadatke društveno korisnih vrednosti" (Ž.-P. Vernan); dvosmislen stav grčkih filozofa prema "mašinizmu" /A. Kojre (A. Koyré)/.

Dvosmislenosti "ars" i "artes", pritešnjenih između tehničke umešnosti i stvaralačkog genija. Par *manus-ingenium* (srednjovekovna ovaploćenja simbolike ruke: simbola upravljanja ili rada? kako znati mentalne reakcije neobrazovanih pri viđenju Božje ruke koja će se sve više pojavljivati u ikonografiji?). Kolebanje između *negotium* i *otium* (odakle problemi *otium monasticum*, a u XII veku i *otium negotiosum* monaha).

Dvosmislenost vrednovanja rada pod kasnim Rimskim carstvom: zanatlijski mentalitet, lanac udruženja i prinudni rad.

Vergilijevski energetizam vezaniji za seljački život nego za zanatlijski.

Problem značenja, za ljude ranog srednjeg veka, izvesnih dvostihā iz *Disticha Catonis* koji su vrlo rano postali čitanka (na primer, I, 39: *Čuvaj pre svega ono što si stekao radom/ Kad se rad drži za nesreću, raste smrtonosna beda*).

Dvoznačnost zaveštanog rečnika: *labor* (trud) i njegovi moralni i psihološki pratioci (pesimističke konotacije mučenja, zamora i truda...), *opus* je više usmeren ka rezultatu rada nego ka radniku (...).

Naročito težina veze između rada i ropstva. Pojam *opus servile*. Suprotnost rada i slobode. U vreme raznih srednjovekovnih "renesansi", od Karla Velikoga do renesanse, preko pravnog preporoda povezanog sa preporodom rimskoga prava i aristotelovskom modom koja će vrhuniti u tomizmu, i sama upotreba antičkog rečnika (na primer, *opera servilia*) podstićaće prezir rada često u suprotnosti sa društvenim razvojem.

b) *Varvarska nasleđa*

U glavnim crtama mogu se razlikovati stare loše romanizovane podloge (italska, iberijska i keltska) i tradicije osvajača, naročito germanskih.

U prvom slučaju, tehničke tradicije zanatlija koje su povezane sa socio-profesionalnim grupama, ovenčanim religioznim verovanjima, jesu ono što je verovatno potvrđeno u prilog propadanja i brisanja rimske glazure. Tako je u slučaju Gala važnost zanatlija potvrđena u umetnosti i sankcionisana verskim panteonom (prvenstvom boga Luga, "galskog Merkura", boga veština i zanata).

U drugom slučaju nalazimo dvoznačnost oprečnog vrednovanja rada i nerada: s druge strane prezir ratnika za privređivanje i za manuelni rad (slavno Tacitovo sveđoćanstvo, *Germania*, XIV-XV: *Takođe ih nije lako ubediti*

da obrađuju zemlju i da čekaju žetvu kao što ih je nagovoriti da izazivaju neprijatelja i da se ranjavaju. Štavišnije je lenstvovanje i čmavanje da u licu znoja svoga dobijaju ono što se može steći krvlju. Kada ne idu u rat odaju se lovu i naročito predaju dokoličarenju, provodeći vreme u jedenju i spavanju, pri čemu najbolji i najborbeniji ratnici ne rade ništa), a na drugoj strani su tehničko majstorstvo i umešnost, društveni prestiž metalških zanatlija, posvećenih majstora (kovača i kujundžija u germanskoj mitologiji).

c) Judeo-hrišćansko nasleđe

Tu nalazimo istu dvosmislenost i istu dvoznačnost, koje su sistematizovane i ponekad ovaploćene u simboličkim antitezama, kako na nivou principa i tekstova tako i na nivou društvene i kulturne prakse.

Protivrečni temelji jedne teologije rada u *Postanju*: delatni Bog, "radnik" (i "umoran" posle šestog dana?) od Stvaranja kojim je stvorio čoveka za neku vrstu rada (*operatio* u *Vulgati*) u raju koji prethodi padu (*Postanje*, II, 15: *I uzevši Gospod Bog čovjeka namjesti ga u vrtu Edemskom, da ga radi i da ga čuva*) i čoveka osuđenog istočnim grehom na rad i okajavanje (*Postanje*, III, 17-19: *S mukom ćeš se od nje hraniti do svojega vijeka*) gde je dvoznačnost podignuta do vrhunca u *Postanju* III, 23 verset koji pravi od rajskog rada odjek zemaljskog rada iz II, 15: *I gospod Bog izгна ga iz vrta Edemskoga da radi zemlju od koje bi uzet*.

Protivrečnosti *Staroga Zaveta* spram tehničke civilizacije: začetak jedne providencijalne istorije veština, umetnosti i zanata (lik Tibalkaina), ali takođe i osuda tehnološkog i ekonomskog života grada (Kain, osnivač prvog grada i izumitelj mera i tegova), pri čemu ova druga tema

otvara novi front hrišćanskih kontroverzi u polju rada: suprotnost između poljskog rada i gradskog rada po uzoru na Avelja i Kaina.

Osnovna suprotnost između aktivnog života i života kontemplativnog: Marta i Marija u *Novom Zavetu* (kao odjek, prema tipološkoj simbolici koju će razviti srednji vek, suprotnosti Lie i Rahilje u *Starom Zavetu*).

Težak problem procene društvenog regrutovanja u prvobitnom hrišćanstvu i upliv tog regrutovanja na društveno-religijsko tumačenje hrišćanstva: značaj slojeva gradskih zanatlija u ranom hrišćanstvu ne povlači nužno vrednovanje jednog hrišćanstva rada i radnika.

Dvoznačnost prvobitnih hrišćanskih simbola, često uzimanih iz sveta rada, ali sa bitno simboličkim ili duhovnim konotacijama (čokot, presa, plug, srp, sekira, riba, mistrija: v. radove Ž. Danijelua [J. Daniélou]). Može li se iz činjenice da je na jednoj od najstarijih hrišćanskih slika (freske jednog svetilišta u Dura-Oroposu iz III veka) izvući zaključak da je događaj osude rada odsutan u ciklusu pada, dok će to biti jedna od omiljenih ikonografskih tema u srednjem veku?

Poput drugih nasleđa i judeo-hrišćansko nasleđe će pružiti ljudima srednjega veka ideološki arsenal pun oružja za podršku svih stavova, kako u prilog radu tako i u prilog neradu. Najbogatiji i najvažniji od tih arsenala će biti *Biblija* i to *Novi Zavet*. Sva ta oružja i svi ti podobni tekstovi neće biti podjednako iskorišćeni od ljudi srednjega veka. Odbrana dva krajnja stava polarizovaće se s jedne strane oko tekstova Jevanđelja koji predlažu prepuštanje providenju, primer poljskih ljljana i nebeskih ptičica (*Jev. po Mateju* VI, 25-34. i *Jev. po Luki* XII, 27), a s druge strane oko tekstova svetog Pavla, gde se apostol

izdaje za primer radnika i to ručnog radnika (suštinski tekst je *Solunjanima poslanica druga III*, 10: *ako ko neće da radi da i ne jede*). Tesno povezana sa ekonomskom i društvenom konjunkturu, ideološki sticaj okolnosti će pomeriti stavove prema radu, tehnikama i zanatlijama iz jednog ambijenta prezira i osude u pravcu priznavanja vrednosti. Ali ti raskoraci mentaliteta u odnosu na materijalni razvoj i specifičnost mehanizama ideološkog pravdanja pretvaraju ovo istraživanje u osmatračnicu povlašćenu za proučavanje odnosa između istorije ideja i mentaliteta i istorije ekonomskog i društvenog života.

II. POVUČENOST RADA I RADNIKA U DRUŠTVU, MENTALITETU I IDEOLOGIJI RANOG SREDNJEG VEKA (V-VIII VEK)

A. Tehničke, ekonomske i društvene osnove te povučenosti

a) Tehničko nazadovanje i tobožnje nestajanje *specijalizovanog* rada.

b) Svođenje pojma rada na pojam fizičkog rada i težačkog rada. Tako, na primer, između VI i VIII veka glagol *laborare* se specijalizuje u smislu ratarskog rada, bilo kao prelazni glagol (*laborare campum, terram*, itd.) ili upotrebljen u apsolutnom značenju (*laborare* = *orati*) – v. G. Kil (G. Keel). Većina zanatlija su seljaci, robovi pa onda državne sluge. Sa gledišta mentaliteta nemoguće je govoriti o stavovima prema bilo kom obliku rada, a da se ne pomene fizički rad, to jest u srednjem veku poljski rad, a u industrijskim društvima rad radnika.

c) Društveni razvoj nije naklonjen radnicima: tu je postepeno iščezavanje zanatlija i slobodnih seljaka (otuda učvršćivanje pojma *opus servile*) i prevlast "dokoličara", s druge strane: ratnika i sveštenstva.

B. Ispoljavanje suzdržanosti: ćutanje i prezir izvora.

a) Bezmalopotpuna tišina hagiografskih izvora osim o ručnom radu pojedinih svetaca, ali prikazanog kao okajavanje.

b) Pohvala kontemplativnom životu. Na primer: uspeh spisa *De vita contemplativa* od Julijusa Pomeriusa (Julius Pomerius, v. Laistner); Grgur Veliki se žalio u svojim pismima što je otrgnut od kontemplativnog života da bi bio bačen u aktivni život, što je morao da napusti Rahilju zbog Lije i Mariju zbog Marte (*Epistulae* I, 5; VII, 25); jedna od retkih figuralnih skulptura iz toga vremena, Ratvelov krst u Damfrišajeru (poslednja četvrtina VII veka) prikazuje Mariju Magdalenu u podnožju Hrista, a specijalisti su ga protumačili kao simbol kontemplativnog života, verovatno pod uticajem asketizma jednog od glavnih religijskih pravaca u ranom srednjem veku, irskog asketizma. To da je ovaj ideal pobožne dokolice imao pristalice u ranom srednjem veku potvrđeno je i u jednoj propovedi Cezarije od Arla (Cesaire d'Arles: *sermon* XLV, izd. G. Morin, 2. izd., s. 205).

c) Rad, tehničari i radnici u varvarskom zakonodavstvu

Uz nekoliko izuzetaka, sistem kvantitativnog vrednovanja *wergelda* koji omogućuje da se izgradi lestvica društvenih vrednosti i njeni ideološki temelji dovodi do pojave radnika pri dnu lestvice: na primer, u zakonima Burgundaca (kraj VI – sredina VII veka) orači (*aratores*), svinjari (*porcarii*), čobani (*birbicarii*) i "drugi robovi" (*alii servi*) su na nivou nižem od 30 sua (da se plati njihovim gospodarima ako su ubijeni), dok tesari (*carpentarii*) dostižu 40 sua, kovači (*fabri ferrarii*) do 50 sua, a samo kujundžije dostižu višu cenu /150 sua za zlatare (*aurifices*) i 100 sua za posrebritelja (*argentarii*)/.

d) Čutanje nad umetničkim i arheološkim materijalom

Treba podsetiti na teškoće tumačenja tih izvora za istoriju mentaliteta. Umetnička dela i arheološki spomenici sačinjavaju repertoar za sebe, čije su veze sa opštom istorijom, pa čak i sa ideološkom istorijom, teške za definisanje i tumačenje. Uz to, za to razdoblje figurativna umetnost je skoro u potpunosti nestala, kao što je epigrafija i tumačenje arheološkog materijala, posebno pogrebnih predmeta, naročito delikatno za istoriju mentaliteta; kakvi su odnosi bili između verovanja i pogrebnih obreda s jedne strane i sistema društveno-profesionalnih vrednosti s druge? Na primer, Joakim Verner (Joachim Werner) beleži da, ako su predmeti iz svakodnevnog života, alatke i zanatski proizvodi, vrlo retki u grobnicama istočnog dela Merovinskog carstva, to je možda zato što su se loše očuvali i zato što su bili izbačeni iz skupa pogrebnih darova. Na drugom mestu isti arheolog napominje da nema oružja u grobovima Gota koji nisu bili ništa manje ratoborni od Alemana, Franaka, Bavaraca, Tirinžana, Lombarda, Anglosaksonaca i Skandinavaca čiji su pogrebni predmeti obično bili oružje. Nasuprot tome, prisustvo alatki u zagrobnim predmetima kujundžija, jedinih zanatlija štovanih u tom dobu, ne dopušta da se odbaci svedočanstvo grobnica na mestu rada u sistemu vrednosti društava u ranom srednjem veku.

e) Najzad, biće primećeno da odsustvo radova i radnika među proizvodima kulture poznog srednjeg veka jeste samo poseban slučaj posledica sklonosti epohe za apstraktnu simboliku u umetnosti i književnosti, što je već bila osnovna odlika u poznoj antici (*tardo antico*). Ali čini se verovatnim da je beznačajnost ideološke i društvene težine radnika u tom dobu mnogo doprinela uspehu ove estetičke tendencije.

III. OČUVANI SEKTORI I GOSTOLJUBIVE STRUKTURE ZA JEDNU REVALORIZACIJU RADA

Preostaje ipak da su ovi vekovi koji nude pomračenje radnih i tehničkih vrednosti, u sistemima društvenih, kulturnih i duhovnih vrednosti, poznavali i ostrvca vrednovanja rada, koja su igrala značajnu ulogu u pogledu kasnijih oblika i procesa širih izbijanja tih vrednosti.

a) *Rad sveštenika i posebno monaha.*

Po tom pitanju smo bolje obavešteni. Zaista je problem saznavanja da li su sveštenici mogli i još više morali da obavljaju fizički rad, upravo najniži oblik prezirane delatnosti, a to je ostavilo najviše tragova u spisima toga doba. Štaviše, imamo o jednom od dva glavna izvora po tom pitanju, manastirskim pravilima (drugi tekst je hagiografska književnost) jednu značajnu studiju Etjena Delaruela (Etienne Delaruelle), obogaćenu sjajnim napomenama Marka Bloha.

Fizički rad je bio preporučivan episkopima (o tome svedoče koncili, a posebno Orleanski koncil iz 511), fratriba (svedočanstvo o tome pružaju *Statuta Ecclesiae Antiqua*), a od monaha je tražen raznim propisima koji su bili na snazi na zapadu (o tome svedoče Kasijan, Kasiodor i pravila Majstora [Du Maître] i svetog Benedikta). Hagiografska književnost potvrđuje da su se monasi stvarno bavili fizičkim radom (to potvrđuje svedočanstvo Grgura Turskog, koje se odnosi na sv. Romana i sv. Lupicena iz Sent-Ojan-de-Žu i Sen-Klod, sv. Nikeja, episkopa u Lionu, sv. Friara povučenog na jedno bretonsko ostrvo, sv. Ursa u Lošu, itd; to posvedočuje sv. Hilarion iz Arla i Genade kada govori o monasima iz Lerena, zatim svedočanstvo Grgura Velikog u spisu *Dialogi* koji se odnosi

na monahe i pustinjake u Italiji i Jona de Bobio koji govori o sv. Kolumbanu, itd).

Doduše, ne treba se zavaravati u pogledu motivacija koje rukovode monahe da rade svojim rukama ili da proizvode čak i "mašine" (mlinove: čuveni primer sv. Ursa u Lošu, prema Grguru Turskom, *Liber Vitae Patrum*, XVIII). Kao što je podsetio Mark Bloh, pribegavanje "mašinstvu" bilo je samo jedan od načina za monahe da se stave na raspolaganje najvažnijem i najbitnijem, to jest *opus Dei*, molitvi, kontemplativnom životu. Daleko od toga da je česta naprava, mlin je bio retkost, jedna zanimljivost i njegovo građenje od strane monaha važno je u očima savremenika više kao dokaz skoro natprirodnog, bezmalo čudotvornog znanja monaha, nego kao primer njihove tehničke umešnosti. Spis *Vitae* pripovedao je o tim zbitijima kao o *mirabiliama*. Filip Volf (Philippe Wolf) je podvlačio da će "građenje mlina na vodi kod sv. Omera od strane opata iz sv. Bertena izgledati još i u naše vreme kao zadivljujući prizor za letopisca manastira".

Naročito je smisao tog manastirskog rada pokajnički. Zato što je fizički rad povezan sa padom, sa božjom kletvom i sa pokajništvom; monasi, profesionalni pokajnici, pokajnici po pozivu, pokajnici po prevashodstvu, moraju da daju taj primer trpljenja.

Ali ma kakvi da su motivi za to, sama činjenica da monah kao najuzvišeniji tip hrišćanskog savršenstva obavlja rad donosi toj delatnosti jedan deo društvenog i duhovnog prestiža onoga koji ga obavlja. Prizor monaha na radu oduševljava savremenike u prilog rada. Monah koji se ponižava radom uzvišava taj rad.

Dve napomene povodom manastirskog rada: 1) u manastirskim pisarnicama (*scriptoria*) pisanje (*scribere*), pre-

pisivanje rukopisa smatrano je kao ručni rad pa, prema tome, i kao oblik okajavanja, otuda obrasci prepisivača na završetku rukopisanja. Irci su pridavali poseban interes tom vidu pokajništva, recimo u Likseju; 2) manastirski rad je postavljao probleme ishrane i odevanja, budući da isposnički režim ishrane i pokajnički način odevanja nisu išli na ruku obavljanju fizičkog rada ni njegovoj uspešnosti. Otuda izvesna ublažavanja pravila u tim oblastima u korist manastirskih "radenika". To je polazište jedne kazuistike koja zvanično potvrđuje postepeno uzmicanje svetih vrednosti pred razvojem jedne radne etike i prakse [v. značajnu studiju od A. de Vogieja (A. de Vogüé) o "radu i ishrani u Pravilnicima sv. Benedikta i Majstora (Maître)" u *Revue Bénédictine*, 1964, 242-251, koji pokazuju pritisak "jedne teške ekonomske nužde na dva pravila: *necessitas loci aūt paupertas*" i razvoj Majstora, protivnika monaških radova u polju u prilog zanatskih i vrtlarskih poslova, nasuprot svetom Benediktu koji se više prilagođavao jednom ruralizovanom svetu u kom se još više sužava oblast zanatstva i vrtlarstva].

b) *Osveštane ili prestižne zanatlije.*

Crkvena hijerarhija i svetovna hijerarhija jednako doprinose sakupljanju i promovisanju tradicije osveštanog kovača i kujundžije. Zanatlija koji kuje oružje aristokrata ratnika (mačevi se personalizuju i posvećuju, u tradiciji sačuvanoj u *Pesmi o Rolandu* i u junačkim pesmama), kujundžija koji ukrašava to oružje i izrađuje nakit za žene ratnika i stvara vatrenocrvene ukrase u crkvi koje varvarski ukus prekriva zlatom, srebrom i dragim kamenjem, taj zanatlija je krupna ličnost koja čuva prestiž zanatske umešnosti. Hagiografija potvrđuje postojanje tih vrlo traženih zanatlija (na primer, *plures artifices* koje ruanski episkop Ansbert [Ansbert] dovodi iz raznih krajeva da

rade na okviru sv. Uana). Varvarsko zakonodavstvo, videli smo to, pokazuje preko skupocenog *Wergelda* prestiž svojih zanatlija-veštaka. Arheologija pokazuje opstanak paganskih verovanja (kovač Viland) i metaluršku harizmu (figure na kovčegu iz Ozona). Najupadljivi slučaj je onaj iz karijere sv. Eligija, kraljevskog kujundžije koji je postao visoki dvorski dostojanstvenik, a zatim episkop (o kome svedoči *Vita Eligii*, naročito I, 5).

Tim veštacima na metalu, rani srednji vek dodaje još jednu kategoriju, kovače novca (*monetarii*) kojima je R. S. Lopez posvetio uzoran članak. Ali sam naslov tog članka (*an aristocracy of money*) pokazuje da su gospari novca, koji su izvlačili dobit iz proređivanja dragocenog metala, od komadanja monetarnog opticaja, od skidanja tehničkih, ekonomskih i političkih kontrola (jedan uznemireni tekst Grgura Velikog sporadi kovača lažnog novca!), od moguće pojave prestižnog novca bez neposredne veze sa privrednom delatnošću, bili rđavi svedoci zanatskog sveta i sveta tehnika.

c) *Pažnja za alatke i sprave.*

Nestanak ili proređivanje sirovina za zanatstvo, tehnološke opreme i radne snage posebno obučene stvara od alata, a posebno od *gvozdenih* delova alata, retke pa stoga i dragocene predmete. Ono što opstaje od mašina, ili je sagrađeno pomoću njih, pojavljuje se kao ravno čudo, kao što smo videli kod mlinova. Razvija se pažnja za alatke koja će biti jedan od temelja tehničkog mentaliteta budućih vekova. Varvarsko zakonodavstvo štiti dragocene alate: Salski zakon (XXI, 12) kažnjava globom od 15 zlatnih sua krađu raonika sa pluga (od X veka vojvode od Normandije će "nacionalizovati" raonike na svojim imanjima, jednim gestom koji podseća na faraonsko vlasništvo

nad drvećem u drevnom ogolelom Egiptu). Najznačajnije svedočanstvo je o sv. Benediktu, onakvom kakav se pojavljuje s jedne strane kroz pravila i čuda što mu ih pripisuje Grgur Veliki u drugoj knjizi *Dijaloga* i koja će se širiti tokom celog srednjeg veka, sa druge strane. Pravilnik prisvaja *ferramenta* (alate ili gvozdene delove na njima) manastira zajedno sa posuđem i svetim predmetima (XXXI-XXXII). Izgubiti ih ili ih oštetiti značilo je počiniti svetogrđe. Čudesa prikazuju jednog sv. Benedikta čudotvorca koji vrši svoju moć nad zanatskim predmetima (slomljene naćve) i naročito izlaže alat na obožavanje u čudu gvozdene motike čudesno izvađene sa dna manastirskog ribnjaka. Primetiće se da se ovo benediktinsko čudo upisuje u jednu dugu i duboku tradiciju. *Stari Zavet* pripisuje jedno slično Jelisiju (*Druga knjiga o carevima*, VI, 1). *Roman o lomigori* (Le Roman de Perceforest) u XIV stoleću govori o jednom *Pastirskom studentu* gde su pastiri dolazili da potapaju svoje slomljene alate.

Napomenućemo na kraju da ruka, čija je mnogovredna simbolika pomenuta, dobija i sama pravnu zaštitu u varvarskom zakonodavstvu. Varijante *Wergelda* u funkciji odsečenog prsta dovode kod slobodnih ljudi do pojave ratničkog standarda (vrednost prsta zavisi od njegove funkcije u rukovanju oružjem), kod zanatlija i robova do upućivanja na rad (ovde alat zamenjuje oružje i njegov je ekvivalenat na nižem nivou).

IV. KAROLINŠKI PREPOROD RADA

Karolinški preporod uključuje jednu pravu ideologiju proizvodnog napora i jednu energetiku koja se može uočiti na ekonomskom, političkom i kulturnom planu. Izgleda da je to više stvar aristokratije i još više jedne upravljačke "elite". Ali iz toga proizlaze materijalne i

mentalne navike i ideološke i kulturne teme koje će budućnost razvijati.

Osnovni izraz te energetike je poljodelački. Ona se iskazuje u prvom talasu krčenja šuma. Napredak se beleži manje tehničkim poboljšanjima nego širenjem obradivih površina, ali se tim vidovima dodaju i intenzivni, kvalitativni aspekti. Povećava se broj oranja i "načina", dolazi do preporoda vrtlarstva i ogleda inoviranja i doterivanja kao i prinosa koji su sa tim povezani. Poboljšanje organizacije i zaokruživanje rada dobijaju jedan poseban značaj. Kulturni i dokumentarni izraz tog buđenja za vrednosti rada, ili bar nekih njegovih vidova, obogaćuje se i postaje raznovrstan.

a) *Pravna svedočanstva.*

Od sredine VIII veka, reč je uglavnom o agrarnim ugovorima koji povezuju popravljjanje ličnih sudbina i njihovih prava na zemlju sa plodotvornošću njihovog rada. Ugovori "ad meliorandum", ugovori o *zasadu*, *zakupnički* ugovori, tipovi privremenog uživanja koji su vezivali posedovanje izvesnog selišta za rad povećavanja i popravljjanja obradive površine (na primer, *laborare*, *elaborare*, *acquirere*, *exquirere*, *augmentare*, *meliorare*, *emiliorare*, *possidere* u jednom nizu privremenih prava uživanja u kartularu opatije Fulda za godine 775-795). Možda je tu reč o tradiciji koja potiče još iz rimskog carstva (*lex Hadriana de rudibus agris*), koju su naročito preuzimali Vizigoti (u vizigotskom zakonu, pojam *melioratio* označava prvoga koji postaje vlasnik *pro labore suo*), ali pojava postaje masovna tek u karolišno doba. Videti: P. Grosi (P. Grossi): *Problematica strutturale dei contratti agrari nella esperienza giuridica dell alto Medioevo italiano*. XIII Settimana di Spoleto, 1965.

b) Radni propisi

Oni se nalaze jednako u svetovnim izvorima kao i u crkvenim dokumentima. Svedoče o izvesnom oživljavanju zanatstva, naročito u okvirima imanja i o povećanoj pažnji za probleme koje postavlja rad.

U prvom slučaju glavni izvor je sačinjen od kapitulara, zbornika zakona (naročito kapitulara *villis*). Uzećemo dve preokupacije kapitulara: 1) propise o nedeljnom odmoru, koji su pobliže određeni nego ranije, što nije samo znak prvenstva verskih tabua nego i svedočanstvo brige da se organizuju predasi u svetu rada (sve uz kodifikovanje *opera servilia*). V. studije V. Rordorfa (W. Rordorf) i Ž. Imbera (J. Imbert). 2) osude besposličara i *zdravih prosjaka*, preuzete iz *Justinijanovog zakonika*, a koja najavljuje neka mišljenja XIII veka (Gijoma od Sent-Amura i Žana de Menga) i naročito kraja srednjega veka i reformacije (kapitular iz 806 sa *nalozima* iz Nimega).

U drugom slučaju stojimo pred gašenjem problema rada monaha. S jedne strane to više nije povlašćeno polje kontroverze oko rada. S druge strane, to prestaje, uz neznatni izuzetak, da postavlja problem manastirskog rada: pobeda benediktinstva reformisanog od strane Benedikta od Aniana smanjuje fizički rad na simboličku praksu, suočen sa narastajućim *opus Dei*. Pored manastirskih običaja koji su dopuštali da se prati razvoj propisa (*Corpus consuetudinum monasticarum...*), opatijski statuti, kao čuveni Adalhardovi (Adalhard) statuti za Korbiju u IX veku, pokazuju s jedne napredovanje zanatskih aktivnosti i propisa na manastirskim imanjima, a s druge strane povlačenje monaha pred narastajućom radnom snagom kmetova i plaćenih radnika u časnija specijalna zanimanja koja su manje zamarala (pekarstvo, baštovanluk, pivarstvo, itd.)

c) Literarna i umetnička svedočanstva.

Ikonografi su pokazali, a posebno A. Rigl (A. Riegl) i Dž. K. Webster (J. C. Webster), da postoji oko 800. jedan prekid u ikonografiji godišnjih doba i meseca i da je tada započela jedna povorka koja je morala da doživi posebnu sreću u srednjem veku, a to je povorka *mesečnih poslova*. H. Stern (H. Stern) je objasnio tu prekretnicu i utvrdio sadržaj ideološkog raskida između antičkog kalendara i karolinške i srednjovekovne ikonografije meseca i sravnio ikonografske dokumente (minijature) sa savremenim pesničkim tekstovima.

Sa antičkog kalendara koji uglavnom prikazuje prizore iz žanra sa više lica, pasivnog i alegorijskog tipa, prelazi se na prikazivanje samo jednog lica koje je u toku aktivnog obavljanja samo jedne radne delatnosti, pretežno ratarske, pri čemu je scena obrađena realistički [minijature dvaju rukopisa iz Salcburga iz prve trećine IX veka i jednog rukopisa *Martirologa* od Vandelberta od Prima (Wandelbert fon Prüm) krajem IX veka]. Ta realistička tema o mesečnim radovima dobija još više reljefnosti kada se utvrđuje, kao što je na to ukazao H. Stern, da vizantijski svet nastavlja antičku ikonografiju. To je povlašćeni primer jedne kulturne prekretnice povezane sa ekonomskom i društvenom prekretnicom. Ta nova ideologija rada nalazi se u izvesnom broju onovremenih pesama koje obrađuju temu radova po mesecima, i to posebno u pesmi *De duodecim mensium nominibus, signis, aerisque qualitatibus* (848) od Vandalberta od Prima, nekada proučavanoj od K. T. fon Inama-Sternega (K. Th. von Inama-Sternegg) radi konkretnih podataka koje je ona pružala o seoskom životu u Renaniji IX veka i o tehničkim napretcima na selu o kojima je svedočila (drugo oranje u proleće, od februara do marta). Eginhardovo (Eginhard) svedočan-

stvo, po kome je Karlo Veliki dao nova imena mesecima u funkciji poljskih radova, priključuje se tim dokumentima da bi pokazalo očiglednost karolinške ideologije rada, koja podržava ekonomski i propisivački napor.

d) *Naučna i intelektualna promocija rada i tehnika.*

Karolinška ideologija je naročito kovala u zvezde seljački rad kao osnovu svega. Ali karolinška renesansa je takođe prvi put od antike dala naučni status zanatskim delatnostima.

To je umnožavanje rukopisnih tehničkih traktata iz antike (Vegecija) i još više izlaženje prvih tehničkih traktata u srednjem veku (v. radove i pouke B. Bišofa).

To je možda naročito pojava, prvi put u istoriji kulture, pojma i izraza *artes mechanicae* koji se nalazi u komentaru (oko 859) Johana Skota Erigene za *Svadbu Merkura i Filologije* od Marcianusa Kapela (Martinaus Capella). Naspram *artes liberales* učvršćuju se na ravnoj nozi zanatske i tehničke aktivnosti (*Slobodne veštine rade prirodnom inteligencijom. Ali mehaničke veštine nisu prirodno urođene nego dolaze od ljudskog razmišljanja*. V. rad P. Šternagela (P. Sternagel).

Nova radna ikonografija i nova književnost otvorena za tehnička interesovanja sreću se oko 1023. u jednom rukopisu iz Mon-Kasena u kome je karolinšku enciklopediju ukrašavao Raban Maur (Raban Maur) minijaturama u kojima se prvi put javljaju celovito i realistički zanatske delatnosti.

Radanje jedne kategorije "radnika": *laboratores*.

Krajem IX veka u komentaru anglo-saksonskog prevoda Boetijeve *Utehe filosofije* od kralja Alfreda, zatim se bez prekida javlja od kraja X veka u književnosti srednjovekovnog zapada nova shema društva, ponavljanje tradicionalne indoevropske sheme kako ju je definisao Žorž Dimezil. Shema trodelnog društva ili društva triju funkcija, sastavljenog od ljudi koji mole, od ratnika i od radnika: *oratores, bellatores, laboratores*. Među tim *laboratores* vidi se jedna elita krčilaca (Ž. Le Gof, oslanjajući se na dokumenta iz X veka: *illi meliores qui sunt laboratores*, u kartularu sv. Vincenta iz Makona, što je potvrdio i Žorž Dibi) ili zajednica radnika tada naročito poljodelačkih pre nego što će preplaviti svet gradskog zanatstva (M. David, temeljeći se na literarnim tekstovima iz XI veka), ipak nova shema posvećuje ideološki prodor sveta radnika, koji se već učvrstio u ekonomiji i društvu. Ideološki prodor čije značenje obelodanjuje pređeni put: od VIII veka *labor*, njegove izvedenice i komponente (naročito *conlaburatus*) razvijaju jedno novo osećanje usredsređeno na ideju dostignuća, dobiti i osvajanja, naročito u seoskoj sredini, istina je, gde je reč povezana sa krčenjem šuma. Ta semantička evolucija odaje jedno novo dostignuće, to jest ideološku i mentalnu promociju rada i radnika. Još uvek dvoznačno vrednovanje, jer je rad slavljen naročito da bi se uvećali prihod i poslušnost radnika. No, nesumnjivo takođe i već je ovo vrednovanje rezultat pritiska radnika na srednjovekovni mentalitet i ideologiju.

KRAĆA BIBLIOGRAFIJA

A. Saponi, "Il pensiero sul lavoro attraverso ai secoli", in *Rivista del diritto commerciale e del diritto generale delle obbligazioni*, 1946, 267-289, 367-379, 467-480.

A. Tilgher, *Homo Faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale*, 3^e éd., Rome, 1944.

L. Mumford, *Technique et Civilisation*, trad. franç., Paris, 1950.

A. Aymard, "Hiérarchie du travail et autrchie individuelle dans la Grèce archaïque", in *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la civilisation*, 1943, 124-146.

Id., "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", in *Journal de Psychologie*, 1948, 29-45.

V. Tranquilli, "Il concetto di lavoro in Aristotele", in *La Rivista trimestrale*, I, 1962, 27-62.

J. P. Vernant, "Le Travail et la Pensée technique", in *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, 183-248.

J. M. André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, 1966.

B. Bilinski, "Elogio della mano e la concezione ciceroniana della società", in *Atti del 1^o congresso internazionale di studi ciceroniani*, Rome, 1961.

N. Charbonnel, "La condition des ouvriers dans les ateliers impériaux aux IV^e et V^e siècles", in *Aspects de l'Empire romain*, Paris, P.U.F., 1964, 61-93.

S. Mazzarino, "Aspetti sociali del quarto secolo", in *Ricerche di storia tardo romana*, Rome, 1951.

L. Robert, "Noms de métier dans des documents byzantins", in *Mélanges A. Orlandos*, Athènes, 1964, I, 324-347.

E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian churches*, trad. angl., New York, 1956.

W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart, 1954.

A. T. Georgehegan, *The Attitude towards labor in early christianity and ancient culture*, Washington, 1945.

F. Gryglewicz, "La valeur morale du travail manuel dans la terminologie grecque de la Bible", in *Biblica*, 37, 1956, 314-337.

H. Holzapfel, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit in christlichen Altertum*, Würzburg, 1941.

E. B. Allo, *Le Travail d'après saint Paul*, Paris, 1914.

L. Daloz, *Le Travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris, 1959.

J. Danielou, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.

M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris, 1955.

La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique, Numéro spécial, t. LII, n° 3, 1^{er} septembre 1937.

Histoire générale du travail, éd. L.H. Parias. II. *L'âge de l'artisanat* (V^e-XVIII^e siècle), Livre premier par Ph. Wolff, Paris, 1962, 13-85.

G. Keel, *Laborare und operari. Verwendungs und Bedeutungsgeschichte zweier Verben für "arbeiten" im Lateinischen und Galloromanischen*, Berne, 1942.

J. Neubner, *Die Heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum*, Münsterische Beiträge zur Theologie, cahier 4, 1929.

E. Coornaert, "Les ghildes médiévales (V^e – XIV^e s.)", in *Revue historique*, 1948.

E. Delaruelle, "Le travail dans les règles monastiques occidentales du IV^e au IX^e siècle", in *Journal de Psychologie*, 1948 (avec une intervention de Marc Bloch).

H. Dedler, "Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des heiligen Benedikt" in *Benedictus, der Vater des Abendlandes, 547-1947*, Weihegabe der Erzabtei St. Ottilien zum 1400ten Todesjahr, éd. H.S. Brechter, Munich, 1947, 103-118.

A. de Vogüé, "Travail et alimentation dans les Règles de saint Benoît et du Maître", in *Revue bénédictine*, 74, 1964, 242-251.

J. O. Bodmer, *Der Krieger der Marowngerzeit und seine Welt*, Zürich, 1957.

RAD, TEHNIKA I ZANATI

E. Salin, *La Civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, 4 vol., Paris, 1949-1959.

A. Solmi, *Le Corporazioni romane nelle città dell'Italia superiore nell'alto medioevo*, Padoue, 1929.

G. Monti, *Le Corporazioni nell'evo antico e nell'alto medioevo*, Bari, 1934.

P. S. Leicht, *Corporazioni romane e arti medievali*, Turin, 1937.

Ch. Munier, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*, Paris, 1960.

M. L. W. Laistner, "The Influence during the Middle Ages of the Treatise De Vita Contemplativa and Its Surviving Manuscripts", in *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, Ithaca, 1957, 40-56.

R. S. Lopez, "An aristocracy of money in the early middle ages" in *Speculum* 28, 1953, 1-43.

Lynn White Jr., *Technologie médiévale et transformations sociales*, trad. franç., Paris, 1969.

J. Imbert, "Le repos dominical dans la législation franque", in *Album J. Balon*, Namur, 1968, 29-44.

La bonifica benedettina, Rome, s.d. (1965).

V. Fumagalli, "Storia agraria e luoghi comuni", in *Studi medievali*, 1968, 949-965.

V. Simoncelli, *Il principio del lavoro come elemento di sviluppo di alcuni istituti giuridici* (1888), rééd. in *Scritti giuridici*, I, Rome, 1938.

R. Grand, "Le contrat de complant depuis les origines jusqu'à nos jours", in *Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger*, 1916.

F. Maroi, *Il lavoro come base della riforma dei contratti agrari*, Scritti giuridici, II, Milan, 1956.

P. Grossi, "Problematica strutturale dei contratti agrari nella esperienza giuridica dell'alto medioevo italiano", in *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto medioevo*, Settimane di studio, XIII, Spolète, 1966, 487-539.

J. C. Webster, *The labors of the Months in Antique and Mediaeval Art to the end of the XIIth century*, Princeton, 1938.

H. Stern, "Poésies et représentations carolingiennes et byzantines des mois", in *Revue archéologique*, 6^e serie, 45-46, 1955.

K.Th. von Inama-Sternegg, "Rheinisches Landleben im 9. Jahrhundert. Wandaberts Gedicht über die 12 Monate", in *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, I, 1882.

J. Le Goff, "Note sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la Chrétienté du IX^e au XII^e siècle", in *L'Europe aux IX^e-XI^e siècles*, éd. T. Manteuffel et A. Gieysztor, Varsovie, 1968, 63-72.

R. S. Lopez, "Still another Renaissance?" in *American Historical Review*, LVII, 1951-52, 1 sqq.

Miniature sacre e profane dell'anno 1023 illustranti l'enciclopedia medioevale di Rabano Mauro, éd. A. M. Amelli, Montecassino, 1896.

C. Stephenson, "In Praise of Mediaeval Tinkers", in *Journal of Economic History*, VIII, 1948, 26-42.

M. David, "Les 'Laboratores' jusqu'au renouveau économique des XI^e-XII^e siècles", in *Études d'Histoire du Droit privé offertes à P. Petot*, Paris, 1959, 107-120.

C. Violante, *La Società milanese nell'Età precomunale*, Bari, 1953.

DRUGI RADOVI KORIŠĆENI ZA PREDAVANJE

A. Grabar, "Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura-Oropos" in *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIII, 1941.

W. Seston, "L'Église et le baptistère de Doura-Europos", in *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, I, 1937.

D. Savramis, "Ora et labora" bei Basilion dem Groszen", in *Mittelalterliches Jahrbuch*, II 1965 (Festschrift für K. Langosch).

H. Dörrie, "Spätantike Symbolik und Allegorie", in *Frühmittelalterliche Studien*, 3, 1969.

W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstes im ältesten Christentum*, Zurich, 1961.

K. Bücher, *Arbeit und Rythmus*, 6^e éd., Leipzig, 1924.

E. Castelli (éd.) *Tecnica e Casistica* (Convegno del Centro Internazionale di Studi Umanistici e dell'Istituto di Studi Filosofici), Rome, 1964: E. Benz, *I fondamenti cristiani della tecnica occidentale* (p. 241-263) et M. de Gandillac, *Place et signification de la technique dans le monde médiéval* (p. 265-275).

G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore, 1948.

J. Leclercq, "Otia monastica". *Études sur le vocabulaire de la vie contemplative au Moyen Age*, Rome, 1963.

K. Weber, "Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel des frühmittelalterlichen Heiligenleben", in *Mitteilungen und Studien zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, 48, 1930.

F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prague, 1965.

F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, Munich, 1965.

J. Werner, "Waage und Geld in der Merowingerzeit", in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Kl., 1954, I.

J. Werner, *Die archäologischen Zeugnisse der Goten in Sudrussland, Ungarn, Italien und Spanien*, résumé dans *Settimane di Spoleto*, III (*I Goti in Occidente*, 1955), Spolète, 1956, p. 128.

J. Werner, *Fernhandel und Naturalwirtschaft im östlichen Merowingerreich nach archäologischen und numismatischen Zeugnissen*, in *Settimane di Spoleto*, VIII (*Moneta e scambi nell'alto medioevo*, 1960), Spolète, 1961.

A. H. Krappe, "Zur Wielandsage", in *Archiv für das Studien der neueren Sprache und Literatur*, 158, 1930.

K. Hauck, "Vorbericht über das Kästchen von Auzon", in *Frühmittelalterlichen Studien*, 2, 1968.

H. R. Ellis Davison, "The Smith and the Goddess. Two Figures on the Frank Casket from Auzon", in *Frühmittelalterlichen Studien*, 3, 1969.

H. R. Ellis Davidson, "Wieland the Smith", in *Folklore*, 69, 1958.

P. Buddenborg, "Zur Tagesordnung in der Benediktinerregel", in *Benediktinische Monatschrift*, 18, 1936.

G. Fasoli, *Aspetti di vita economica e sociale nell'Italia del secolo VII*, in *Settimane di Spoleto*, V (*Caratteri del secolo VII in Occidente*, 1957), Spolète, 1958.

F. L. Ganshof, *Quelques aspects principaux de la vie économique dans la monarchie franque au VIIe siècle*, *ibid.*

F. Vercauteren, *La vie urbaine entre Meuse et Loire du VI^e au IX^e siècle*, in *Settimane di Spoleto*, VI (*La città nell'alto medioevo*, 1958), Spolète, 1959.

R. Latouche, *Les Origines de l'économie occidentale*, Paris, 1956.

U. Monneret de Villard, "L'organizzazione industriale nell'Italia longobarda", in *Archivio Storico Lombardo*, ser. XLVI, 1919.

F. L. Ganshof, "Manorial organization in the Low Countries in the 7th, 8th and 9th centuries", in *Transactions of the Royal Historical Societies*, 4th ser., XXXI (1949).

A. Verhulst, "Karolignische Agrarpolitik. Das Capitulare de Villis und die Hungersnöte von 792/93 und 805/06", *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie*, 13/2, 1965 (tiré à part, *Studia Historica Gandensia*, 38, Gand 1965).

A. Verhulst et J. Semmler, "Les statuts d'Adalhard de Corbie de l'an 822", in *Le Moyen Age*, 68, 1962.

IZVORI

Les textes utilisés et cités le sont d'après les éditions courantes. J'ai utilisé:

a) pour la loi salique K. A. Eckhardt, *Die Gesetze des Merowingerreiches*. 481-714, Weimar, 1935.

b) pour les coutumiers monastiques *Corpus Consuetudinorum monasticarum*, éd. Dom C. Morgand, T. I. *Initia consuetudinis benedictinae. Consuetudines saeculi octavi et noni*, éd. K. Hallinger, Siegburg, 1963.

c) pour les actes de Fulda E. E. Stengel, *Urkundenbuch des Klosters Fulda, I, Die Zeit der Äbte Sturmi und Baugnef (744-802)*, Marbourg, 1958.

d) pour le capitulaire *De villis la célèbre Explication* de Benjamin Guérard, Paris, 1853.

e) Lawrence Stone, *Sculpture in Britain. The Middle Ages* (The Pelican History of Art), 1955, p. 10-11 et ill. 2 pour la croix de Ruthwell.

DODATAK

Za ovaj prerađeni tekst koristio sam dva dela za koja nisam znao u mom predavanju:

P. M. Arcari, *Idee e sentimenti politici dell' Alto Medioevo* (Pubbl. della Facoltà di Giurisprudenza dell' Università di Cagliari, Ser. II. vol. I), Milan, 1968.

P. Sternagel, *Die Artes Mechanicae im Mittelalter. Begriffs- und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts* (Münchener Historische Studien. Abt. Mittelalterliche Geschichte, II) 1966, studija na koju mi je ljubazno ukazao moj prijatelj, prof. Rolf Šprandel u Spoletu.

Nasuprot tome, nisam imao vremena da se koristim važnim delom *Le Haut Moyen-Âge Occidental. Économies et sociétés* od Renée Doehaerda, Paris, 1971.

SELJACI I SEOSKI SVET U KNJIŽEVNOSTI RANOG SREDNJEGA VEKA (V-VI VEK)

Potrebne su tri prethodne napomene da bi se odredile granice ovog nacрта.

1. Njegov hronološki okvir je veoma sužen. Razdoblje ranog srednjega veka u okviru kojeg se daju predavanja na Simpozijumu u Spoletu obuhvata dugo vremensko područje od V do XI veka u grubim crtama, a ponekad i šire. Znam dobro da nas škrtost dokumentacije, koja je i sama rečita za skromnost aparature održavanja te epohe i za sporost razvojnog procesa struktura toga vremena, primorava na jednu razvučenu istoriju i sprečava nas da se prati tanana hronologija tih vekova, koju smo mogli da prihvatimo kasnije. Moram dakle da se izvinim što ću svoju studiju ograničiti na dva stoleća – na V i VI vek – sa nekim upadima u VII vek, što bi za druga razdoblja izgledalo preambiciozno. Ali treba podsetiti da su vremena koja mi proučavamo ona u kojima je pojedinačni život kratak, ali je kolektivan život spor.

Evo razloga za ovakav izbor. Prvo, malo bolje poznajem književnost toga doba od književnosti sledećih vekova. Zatim, na planu mentaliteta i senzibiliteta, to razdoblje je vreme kada su postavljene velike teme onoga što mi nazivamo srednjim vekom. Može se uopštiti jedan izraz koji je E. K. Rand primenio na nekoliko značajnih figura toga doba pa reći da je to vreme bilo doba osnivanja, zadužbina i intelektualne i duhovne inkubacije srednjega

veka.¹ Kao ključne svedoke za svoju nameru uzeo sam nekoliko bitnih dela: suštinska razmišljanja o društvu nastalom iz velikih upada, koja se nalaze u Salvianovom delu *De gubernatione Dei* iz sredine V veka², dva remek-dela iz književnosti homilija kakva su u VI veku, na njegovom početku, propovedi Cezarija od Arla³, a na njegovom kraju *De correctione rusticorum* od Martina od Brakore⁴, i jedina onovremena hronika sa kraja VI veka, *Historia Francorum* od Grgura Turskog, te svedoci iz hagiografija, u čijem je prvom redu opet Grgur Turski sa svojim *Miracula*, *Liber de Gloria Confessorum* i *Vitae Patrum*⁵, pa Grgur Veliki sa svojim *Dialogues*, naročito u II knjizi posvećenoj sv. Benediktu⁶ i, najзад, kao predstavnik poezije, Fortunat.⁷

2. Nije mi namera da opisujem seljake onako kako su izgledali književnosti V i VI veka. Kad bi bilo tako, videli bismo dalje zašto ovo izlaganje mora biti kratko. Hteo bih da u svojoj temi bar postavim problem odnosa književnosti prema društvu. Taj odnos nije jednostavan. Slika društva koje se javlja u književnosti (ili u ikonografiji, u oblicima katkad srodnim, a katkad različitim, jer književnost i figuralne umetnosti često imaju svoju tematsku osobenost) održava, sa globalnim društvom iz kojeg je nastala, sa vladajućim klasama koje je naručuju, sa uskim grupama koje je regulišu, sa piscima koji je stvaraju, složene odnose. Da se ne bismo zadržavali na opštostima i radi uprošćavanja, recimo da je ta slika istovremeno izraz, odraz i sublimacija ili prerusavanje stvarnog društva. Ako se književnost može, ne bez izvesne retorike, definisati kao ogledalo društva, reč je naravno o manje ili više iskrivljenom ogledalu, zavisno od svesnih ili nesvesnih želja kolektivne duše koja se u njoj ogleda i, naročito, zavisno od interesa, predrasuda, senzibiliteta i neuroza

društvenih grupa koje proizvode to ogledalo i pružaju ga društvu – bar onom delu društva koje je u stanju da vidi, to jest, da čita, ali na sreću i nama u potonjim vremenima bolje opremljenim da vidimo i protumačimo tu igru iluzija. Istoričaru društava i civilizacija, književnost pruža više *imagos* nego slike i tako ga primorava da bude psihoanalitičar kolektivne prošlosti.⁸ To ogledalo društva koje nam pruža književnost može ponekad da bude ogledalo bez namaza na poleđini tako da se u njemu likovi gube u oštećenosti ogledala. Tako je i sa seljacima i seoskim svetom u književnosti ranog srednjeg veka.

3. Stoga moja tema na izvestan način ne postoji. Pomalo silujući stvarnost, moram da priznam da nema seljaka ni seoskog sveta u književnosti V i VI veka, a moja namera zato mora biti da objasnim to odsustvo.

Odsustvo začuđujuće i paradoksalno. Sva izlaganja na ovom skupu pokazuju i dokazuju da najdublja stvarnost istorije srednjega veka na zapadu jeste ruralizacija ekonomije i društva. Zemlja postaje glavni izvor opstanka, bogatstva i moći. Nosioći tog prvobitnog fenomena ne pojavljuju se u književnosti toga vremena. Štaviše, oni iz nje izlaze, pošto su odigrali, ako ne prve uloge, a ono bar značajne likove u grčkoj i latinskoj književnosti. I to ne važi samo za seljačke mase. *Dominus*, crkveno ili svetovno lice, koji postaje bar od V veka, u prvom redu zemljovlasnik, praktično se nikad ne pojavljuje kao takav u književnosti te epohe. Pokušaj da se objasni to zabašurivanje seoskog društva, i naročito seljačkog društva u književnosti V i VI veka biće prva tačka u ovom izlaganju.

Pokušaću zatim da ispod raznih prerusavanja pro-nađem seljake koji su nestali iz književnosti ranog srednjeg veka.

Seljak (*agricola*), važan lik u latinskoj književnosti antike, za čiji se jezik može reći da je bio jezik seljaka⁹, koji se u njoj pojavljivao kako u ekonomsko-moralnim raspravama iz razdoblja republike (u *De Re Rustica* Varonovoj i u Katonovoj *De Agricultura*), tako i u idealizovanom obliku u bukoličkoj poeziji (naročito kod Vergilija i njegovog potomstva), nestaje iz književnosti ranog srednjeg veka.¹⁰ On je već zatomljen u raspravama o ratarskoj ekonomiji carskoga vremena kod Columele (Columella) i još češće kod Paladijusa (Palladius). Bukolička poezija (zadržaću se ovde na razlici koja bi možda bila vredna razmišljanja između ratara i pastira) brzo vene u hrišćanskom okruženju, kako primećuje E. R. Kurcijus (E. R. Curtius).¹¹

U IV veku ogledao se u njoj Pomponije (Pomponius) i naročito Endelehije (Severus Sanctus) koji izvodi na scenu dvojicu seljaka, manje-više simboličkih, jednog paganina i jednog hrišćanina, u jednoj poučnoj eklogi posvećenoj goveđoj "kugi", slinavci koja se dogodila 395¹². Treba onda čekati na karolinški preporod, ali uspeh Teodulove (Theodul) Ekloge u X veku¹³, potvrđene pominjanjem dela u katalogu Konrada od Hirsaua početkom XII veka i lik Rableovog Teodelea, kao da posebno ukazuje na knjišku tradiciju humanističkih erudita. U Fortunatovoj poeziji – punoj opadajućih opštih mesta – prostire se jedno polje iz *tardo antico*, bez ljudi i seljaka. Voće koje on šalje Radegundi kao da je dar Boga i prirode, i naročito piščevih književnih sećanja, bez ikakvog ljudskog truda. Ne samo što seoske slike postaju čisto simboličke i stereotipne (episkop, na primer, prigrabio je metaforu *pastor gregis*), ali česte još kod Cezarija od Arla,

te slike široko zastupljene u *Bibliji*, proređuju se u književnosti VI veka. Otkuda to odsustvo seljaka i seoskog sveta u književnosti na pragu srednjega veka?

Nema sumnje, poljoprivrednik nije više podržavan zadnjim ekonomskim, društvenim i mentalnim zadnjim planom koji mu je obezbeđivao dobar prijem u književnosti prethodnih vremena.

1. Ideologija ranog srednjeg veka nije naklonjena radu i osobito ne onom skromnom radu čija je namena da obezbedi puki opstanak, na šta se i svodi suština ljudskog rada, u osvit kada s teškom mukom izranja srednjovekovno društvo. Bez sumnje, sama oskudica dovodi do pridavanja izvesne vrednosti poboljšanjima koja su proizvod rada¹⁴, ali trostruko nepovoljno nasleđe pritiska tada mentalne stavove prema radu:

grčko-rimsko nasleđe oblikovano od klase koja živi od robovskog rada i ponos joj je *otium*;

varvarsko nasleđe grupa ratnika naviknutih da dobijaju lavovski deo svojih sredstava za život od plena i u svakom slučaju da prednost daju ratničkom načinu života;

što je još ozbiljnije, u tom hristijanizovanom društvu, judeo-hrišćansko nasleđe koje naglasak stavlja na primat kontemplativnog života¹⁵, koje smatra za greh nedostatak vere čoveka u Boga, ako se ne čeka od Proviđenja zadovoljenje materijalnih potreba. U tolikoj meri da Cezarije od Arla¹⁶ mora da pobija prigovor onih koji podsećaju čoveka na nužnost da se pobrine za svoju hranu, odeću i stanište, i koji se pozivaju na tekstove sv. apostola Pavla, a naročito na rečenicu iz *Solunjanima poslanice druge, ako ko neće da radi da i ne jede* koja će od XI veka služiti kao osnovni citat nosiocima revalorizacije rada.

Van sumnje je da sveti Benedikt zahteva u svom *Pravilniku* bavljenje fizičkim radom, ali reč je o jednom obliku okajavanja, o pokoravanju zakonu ispaštanja koji je čoveku nametnut zbog istočnog greha.

2. Ako još uvek ima slobodnih seljaka, sitnih sopstvenika, koji se održavaju tu i tamo, možda i šire nego što je to rečeno¹⁷, njihova ekonomska i društvena težina je postala gotovo zanemariva. Društvena i pravna stvarnost seljaštva jeste stvarnost onih *servi*, *mancipia* i *colona* gde Salvian, na pragu srednjega veka, jasno opisuje situaciju onih koji su društveno i ideološki osuđeni. Bez sumnje, baš kao što cení varvarina kome je lakše oprostiti nego hrišćaninu u grehu, on teže osuđuje gazdu ili gospodara nego *colonusa* ili *servusa*.¹⁸ Ali on priznaje kolektivnu krivicu robova – *sasvim je izvesno da su robovi rđavi i mrski* – i u toj klasi on ne pravi nikakav izuzetak u krivici, dok je dopušta u višim klasama.¹⁹ On već prihvata i predlaže grdno i sumarno lice seljačke klase koje će biti njegovo lice na srednjovekovnom zapadu.

3. A ipak to nestajanje seljaka iz književnosti ranog srednjeg veka nije svojstveno njegovoj društvenoj klasi. Ono sudeluje u opštem povlačenju realizma, i posebno društvenog i ljudskog realizma u književnosti i u umetnosti. Dovoljno je samo pomisliti na gotovo potpuno nestajanje figurativne umetnosti i naročito ljudskog lika iz umetnosti.

Realizam nije "prirodan", nije prvašnji i nije proizvod jednog novog pogleda, nego jedne vizuelne, mentalne i kulturne tekovine. Prvobitna umetnost, a srednji vek je prodor raznih prvobitnosti, jeste apstraktna. Crkva zamenjuje paganski realizam svetom simbola i znakova. Ona poriče suštastvenost čoveka naspram Bogu i onom svetu i nameće nove ograde predstavi o društvu. To može

biti elementarna dvojnost: sveštenici-svetovnjaci, moćnici-sirotinja (ova poslednja razlika je, pravo govoreći, bremenita jednim društvenim sadržajem na koji ćemo se vratiti). To su naročito strogo religiozne sheme koje razgrađuju tradicionalne slike o društvu uređenom prema društvenim funkcijama i koje ih preoblikuju prema pozivima u religiozne svrhe. Tako je u slučaju društva u gradu Rimu 590, nesumnjivo urbanom društvu, ali očišćenom od ekonomskih i strukovnih kategorija. Papa Grgur Veliki raspoređuje stanovništvo Rima, tada desetkovano zarazom crne kuge u sedam pokajničkih i pomirnih povorki: svetovno sveštenstvo, duhovničko muško sveštenstvo, redovnici, deca, muškarci svetovnjaci, udovice i udate žene.²⁰ Ili još bolje, društvo je svedeno na grupe po gresima i izjednačeno sa njima: sa 8 smrtnih grehova kod Kasijana, 7 smrtnih grehova kod Grgura Velikog i 12 zabluda kod Pseudo-Kiprijana sredinom VII veka.²¹ Na-pomenimo, po cenu anticipiranja, da na ovom poslednjem spisku nalazimo, prerušenog u lik siromaha, našeg seljaka prikazanog velikim grehom gordosti, željom da ne ostane na svom skromnom mestu, toj velikoj društvenoj ambiciji koja će biti veliki greh društva okamenjenog u redove.

Ali ovaj opšti nefigurativni pravac pogađa naročito seljaka, baš kao kod Salviana, grupa koju čine *servi* sačinjavala je grešnu bezimenu gomilu bez izuzetaka i bez mogućnosti pojedinačnog spasa. Pisac jedne novije studije o merovinškom ratniku²² mogao je da napiše kako su samo sveštenik i ratnik mogli biti uzeti kao tipovi merovinškog čovečanstva. Slobodan ili neslobodan, seljak iz ranog srednjeg veka duboko je preziran. *Servus* ne može da stupi u sveštenečke redove²³, nego čak i kao slobodan seljak, makar samo zbog svoje nekulture, ima samo neznatne izgleda da stupi u crkvu, čak u još labavi monaški

red koji je još pomalo anarhičan pa i tu novačenje seljaka izgleda beznačajno.²⁴ František Graus (František Graus) u lepoj knjizi²⁵ koju je posvetio merovinškom društvu podsetio je da treba čekati na XIII vek pa da crkva kanonizuje seljaka kako bi on bio sveti seljak.

*

Pa ipak se seljaci, koji izgledaju odstranjeni i odsutni iz književnosti ranog srednjeg veka, mogu naći jednim pažljivim pogledom ispod raznih prerusavanja.

1. Prvo, seljaci se ponovo javljaju kao *pagani* u vremenu koje je pre svega doba širenja jevanđelja po selima.²⁶

Može se raspravljati o smislu i dometu istorijskom reči *paganus*.

Može se prihvatiti sa Mišelom Roblenom (Michel Roblin)²⁷ da izraz ima jednostavno smisao latinskog *gentilis*, *etnikos* na grčkom i, dalje od toga, *goy* na hebrejskom, "da se paganstvo ne poistovećuje sa prostaštvom i da se upotreba tog izraza može jednostavno pripisati hebrejskim korenima hrišćanskog rečnika".

Ipak, i dalje ostaje da su od V veka *pagani* za hrišćanske pisce poglavito seljaci i obrnuto. Kasiodor i Isidor Seviljski, u svojim etimologisanjima bez naučne vrednosti, jemci su za jednu mentalnu stvarnost. *Nema toga ko ne zna da pagani (paysans, païens) dobijaju svoje ime po villa (imanje), jer na grčkom je pagos ono što je na latinskom villa*, piše Kasiodor u svojoj *Expositio in Canticum Canticorum*, a Isidor Seviljski, u spisu *Etymologiae* (VIII, 10), *pagani (paysans, païens) su dobili svoje ime po reči pagi kod Atinjana gde su se ovi pojavili. Oni su naime tu na poljima i na pagi osnovali svoja sveta paganska mesta i idole. Kroz*

celu *Vita Martini*, Sulpikije Sever poistovećuje *rustici* sa *gentiles* i *pagani*. Isto tako postupa i Fortunat o svom žitiju istoga sveca. On piše: *Tu gomila seljaka ne da da se poruše profani hramovi, a na drugom mestu, dok bi htela da se poruši Edenski hram, a u tome je sprečavaju prosti poljodelci.*²⁸

Taj *rusticus paganus* je uostalom vezan za stara seljačka sujeverja koliko i za organizovano i institucionalizovano paganstvo rimske religije. Cezarije od Arla i Martin od Brakore svedoče o tome²⁹. U slučajevima seljačkih sujeverja obelodanjenih u *De Correctione rusticorum*, etnografska izučavanja su mogla pokazati jednu trajnost sve do savremenih seljačkih društava na severozapadu Iberijskog poluostrva.³⁰

Na ovaj način biva postavljen celokupan problem folkloru pa samim tim i seljačke kulture u književnosti srednjega veka. No i ovde, izgleda da je pre reč o prostoju upotrebi u druge svrhe, u cilju evangelizacije folklornih elemenata, otrgnutih i skrenutih od njihovog seljačkog kulturnog konteksta, nego o nenamernoj osveti seljaka svešteniku.³¹

Iznad toga se ipak pojavljuje problem ruralizacije zapada u ranom srednjem veku posmatranog kao doba ponovnog izbijanja primitivnih, nazovimo prerimskih tehnika, društvenih struktura i mentaliteta, kao vremena izbijanja na površinu prikrivenih starinskih seljačkih struktura obdarenih velikom otpornošću na promene.³²

Seljak ranog srednjeg veka, to je ono jedva ljudsko čudovište koje je opet iskršlo i koje će književnost kasnijeg srednjeg veka i dalje izvoditi pred prestrašene mladiće i vitezove u šumi gde se seljak drvoseča ponovo nalazi u svom mračnom i divljem predelu, kao rugoba ogromne

glave, razmaknutih očiju, sa pogledom životinje, koje su se javljale Okasenu i Lanselotu.³³

Tako, čak i kad je postao hrišćanin, seljak je prevashodno grešnik. Čak i da ne govorimo o *servusu* koji ovaploćuje čovekovo robovanje grehu³⁴, *servus peccati*. Svi *rustici* postaju grešnici po prevashodstvu, poročni po rođenju i od prirode. Cezarije od Arla, koji ne predstavlja uglavnom ličnost u propovedima, koji grešniku ne daje nikakvu individualnost niti ikakvu društvenu osobenost, pravi izuzetak za tri specijalne ciljne kategorije: *sveštenstvo*, kod koga su gresi teži zbog njegovog položaja, ali je tu reč samo o nedostojnoj manjini sveštenika; *trgovci*, ali oni predstavljaju tek jednu užu grupu u društvu južne Galije početkom VI veka; najzad, *seljaci*, koji su izgleda predodređeni za izvesne grehove i neke poroke.

Tako su *rustici* pohotljivci i pijanice kakvih nema.³⁵ No to nije sve. U tom vremenu kad se stvara mentalitet po kome su stidne bolesti znak i kazna za greh, kako su seljaci izloženi od ostalih neuhranjenosti, nehigijeni i telesnim nedostacima, pokazuju tako svoju temeljno poročnu prirodu. Guba dece je znak pohotljivosti roditelja, a gubavci su, po Cezariju, najčešće *seljaci*, jer seljaci prave decu sa pohotom.³⁶

2. Seljak, to je takođe i siromašak, *pauper*, a češće sirotinja, *pauperes*, kao sve nerazaznatljivija gomila. Teško nam je ponekad da utvrdimo identičnost između seljaka i siromaha i da razlikujemo kod *pauperes* u tekstovima siromahe u gradovima od siromaha po selima.³⁷ Tako je kod Grgura Turskog, gde se Galija pojavljuje kao još uvek jako urbanizovana, ali u kojoj se praktično nikad ne pravi razlika između gradskog i seoskog stanovništva. Je li to znak? Martin od Brakore, premda je za pisanje *De correctione rusticorum* posmatrao seljačko društvo koje je

stajalo pred njim, imao je možda, sem propovedi Cezarija, za uzor i *De catechizandis rudibus* od svetog Avgustina³⁸. Tako sveti Avgustin razlikuje među vernicima koje treba pridobiti: *retke ili brojne, učene ili nepismene, varošane ili seljane*. Dakako, *urbanus* i *rusticus* pokazuju težnju da poprime figurativni smisao civilizovanog i neobrazovanog koje ćemo sretati kasnije, ali razlikovanje i pozivanje na par suprotnosti grad-selo, još uvek jasno kod svetog Avgustina, više se ne javlja kod Martina od Brakore.

Ipak nam nedvosmisleni tekstovi omogućuju da *paupera* identifikujemo sa seljakom. Napomenimo da niko od četiri jedina seljaka koji se pojavljuju, koliko mi znamo, u konkretnom vidu u književnosti veoma ranog srednjeg veka ne nosi ime. Junak u svakoj od priča je naime svetac, pri čemu je seljak samo bezimeni objekt hagiografske pripovesti. Nasuprot tome, siromaštvo tih seljaka, ipak nazvanih sasvim kratko *siromašcima*, izgleda nam relativno, ako se u jednom slučaju ističe da nesrećnik nema životinja za ispomoć, a druga trojica naprotiv nemaju volove. Ali ni u jednom od slučajeva, ako se ostavi po strani izraz *pauper*, njihov društveni položaj i njihov pravni položaj nipošto nije određen jasno.

Prva tri teksta su uzeta iz Grgura Turskog.

U prvom, jedan putujući fratar zatraži prenoćište kod nekog seljaka u Limanju – *ad hospitolum cuiusdam pauperis Limanici mansionem expetit*. Seljak urani pre zore da ide u šumu po drva i, *prema običaju seljaka*, što uspostavlja jednakost *pauper=rusticus*, zatraži on hleb od svoje žene za doručak. Fratra zamoli da blagoslovi hleb i da od njega uzme hostiju (*eulogiae*) koje nosi sa sobom i koje mu pomažu da se odbrani od napada đavola koji pokušava da ga obori u vodu dok prelazi preko mosta sa svojim kolima i volovima.³⁹

U drugoj, neki *siromašak* koji je izgubio volove sa kojima je radio (*quos ad exercendam culturam habebat*) vidi u snu svetog Genizija koji mu kaže mesto na putu u šumi na kome će naći svoje volove sa kojima će potom na čudan način prevesti jednu ogromnu mermernu ploču na mesto gde je sahranjen svetac i koje će postati mesto čuda.⁴⁰

Treći tekst nam pokazuje još jednog seljaka nazvanog siromaškom, a poseduje ipak dva vola (*erat enim quidam pauper habens duos boves ad exercendam culturam suam, nec ei erat alia possessio...*). Neki lopov mu ih ukrade i on ih nalazi idući na hodočašće na grob svetog Felicija.⁴¹

Četvrti, najlepši tekst, zapravo je karolinška redakcija jednog merovinškog žitija. On izvodi na scenu malog čoveka, siromašnog seljaka koji je ostao bez volova i kojeg sveti Sižiran sretne upregnutog u kola puna đubriva (*accidit... ut quendam homunculum es ruricolis unum videlicet plaustum fimo onustum sine cuiuspiam animalis auxilio cum vi nimia trahentem conspiceret...*). Svetac, sažalivši se pozove seljaka: *o siroti nesrećniče, zar nemaš volova (...)*. On se upregne s njim u kola i, pošto obave posao, da mu tri zlatnika da kupi jednog vola (...). Tekst je bogat ekonomskim obaveštenjima, čak i ako je delikatno postaviti ih na mesto i tumačiti ih. To je tekst koji nam nudi najopipljiviji i najljudskiji među retkim likovima seljaka u književnosti ranog srednjeg veka.⁴²

Ali taj *pauper*, koji nam u ovim tekstovima izgleda kao predmet brige za svece iz merovinškog žitija, brat onog seljaka kod Grgura Velikog koga jedan Got hoće da natera silom da mu otkrije mesto gde skriva svoje blago i koji se povlači kod svetog Benedikta⁴³, posmatran je u stvari od viših slojeva društva kao predmet i opasnost.

On je pre svega puka suprotnost bogatašu i svecu.

Njegov jedini razlog postojanja je da im pruži sredstvo i priliku za spasenje. U društvu u kome je duhovno spasenje bitno, i gde vladajuće klase i tu takođe, i tu pre svega, prisvajaju sebi prvenstvo, siromašak omogućuje bogatašu ili svecu da mu davanjem milostinje steknu spas. Opredmećen milošću velikaša, on je u svim značenjima nemačke reči "Gegenstand", jedan predmet nasuprot, koji će s teškom mukom kasnije doći do društvenog dostojanstva, do onoga što označava "Stand".⁴⁴ Cezarije od Arla to dobro definiše kao nekog ko postoji samo u funkciji bogatih: *Bog je uistinu dopustio da na ovom svetu bude siromaha da bi svi ljudi imali sredstvo za iskupljenje svojih grehova.*⁴⁵

Ali on je takođe i opasnost. Seljačka klasa je u ranom srednjem veku opasna klasa. Već na prelazu iz antike u srednji vek, pokazali su to jasno Bagodi⁴⁶ i klēti cirkumcelije. Ti divljačni seljaci se susreću, na primer, u *Žitiju sv. Vandrila* od opata Fontenela (de Fontenelle): "Došavši na jedno mesto okruženo vrlo zlim seljacima, koji se Boga ne boje i ne čestvuju nikakvog čoveka, izbi sukob".⁴⁷

Naročito se u seljačkoj masi novače *pseudoprophetae*, verske i narodske kolovođe, i njihove pristalice. Iz seljačkog sveta će iskrsnuti i oni *Antehristi*, čiji se lik i delatnost preciziraju u to vreme kad pokore i pogoršavanje osnovnih uslova opstanka napajaju jedan apokaliptički i milenaristički talas. I ovde je Grgur Turski taj koji podseća, u katastrofičnom ambijentu Velike kuge u VI veku⁴⁸, na one seljačke bukače koji odlaze sve do gradova da uznemiravaju episkope i bogataše.

I evo gde 590, dok kuga i glad pustoše Galiju, jedan seljak iz Berija, poludeo od roja muva,⁴⁹ seče drva u šumi. On se pretvara u putujućeg propovednika, obučenog u životinjsko krzno i sa družbenicom po imenu Marija, dok

se on sam izdaje za Hrista. On najavljuje budućnost i isceljuje bolesnike. Za njim ide gomila seljaka i siromaha, pa čak i fratri. Njegovo delanje poprima uskoro revolucionarni vid. Na putu propovedanja, on oduzima dobra od bogataša i deli ih ljudima bez imetka (*non habentibus*). Slede ga hiljade pratilaca. On najavljuje svoj dolazak pomoću nagih igrača-glasnika (*homines nudo corpore saltantes atque ludentes*) u kojima se nalaze likovi seljačkog folkloru i adamitskih jeretika. Episkop od Pija naređuje da ga ubiju, a od sirote Marije izvlači mučenjem sva željena priznanja. Ali pristalice uklonjenog opsenara nisu vraćene na pravi put (*hominines illi quos ad se credendum diabolica circumventionem turbaverat, nunquam ad sensum integrum sunt reversi*). Drugi Antihristi se podižu širom Galije i, okruženi istim pojavama negodovanja, podižu i povlače narodne gomile i svet seljaštva.⁵⁰

3. Na kraju, seljak se opet javlja kao *rusticus* koji je postao sinonim za neznalicu, nepismenog, oličavajući nasuprot crkvenoj učenoj eliti, masu bez ikakve kulture. Bez sumnje i sveštenici pristaju iz pastoralnih motiva da se i oni služe *prostom propovedi* (*sermo rusticus*)⁵¹, ali u to doba kad su veštine rezervisane za elitu (zanatlijsku elitu kovača i kujundžija, vojničku elitu ratnika, ekonomsku elitu kovača novca i intelektualnu elitu sveštenika) i kad su, uz bogatstvo u nekretninama i silu, osnova društvenog ugleda, seljak je i na tom polju gubitnik. On je samo prostak.

Bez sumnje, Isidor Seviljski razlikuje moralno prostaštvo od društvenog i profesionalnog prostaštva, *rusticitas et rusticatio*⁵². U praksi, *rusticus*, seljak, učestvuje u *rusticitas* i u *rusticatio* istovremeno. Jednom reči, on je i seljanin i prostak.

U *Žitiju sv. Patroklija*⁵³, Grgur Turski stavlja u usta

bratu sveca koji je simbolički izabrao da od sebe napravi *rusticusa, pastora*: *Dalje od mene, seljače. Tvoje zanimanje je da napasaš ovce, a moje je da se naslađujem lepom književnošću, a samim tim moja služba me čini plemenitijim, dok tebe tvoja čini niskim.*

*

Tako je seljak postao bezimeno i nerazaznatljivo biće, puka suprotnost za isticanje vojničke i učene elite, glavni teret crkve.

Kada se, sa ekonomskim preporodom bude opet pojavio u književnosti, seljak koji je postao *prostak* (i sama evolucija reči *vilain* je značajna po sebi⁵⁴) sačuvaće pogrdne crte koje su nastale još u ranom srednjem veku. Poročan, opasan, nepismen, on će ostati bliže životinji nego čoveku. Ako u umetnosti, posredstvom ikonografskih tema kao što je Rođenje Hristovo ili radova iz ciklusa meseca, i on ulazi u srednjovekovni humanizam, književnost ga najčešće isključuje iz njega ili ga stavlja u jedan tetralogijski bestijar. Kad je postala realistička, književnost će mu onda dati jedan lik koji je vrlo rani srednji vek bio odredio apstraktno, lik jednog srednjovekovnog Kalibana, prema Kultonovom izrazu (Coulton).

BELEŠKE

1. E. K. Rand, *The Founders of the Middle Ages*, Cambridge, 1928.
2. MGH, AA, I. i M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia, studio critico*, 2. tom, Rim, 1939-1940.
3. *Sermones*, izd. G. Morin, *S. Caesarii opera omnia*, I, 1937; 2. izd. 1953. *Corpus Christianorum, Servies Latina*, CIII.

4. Opera omnia, izd. C. W. Barlow, *Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, XII, 1950.
5. MGH, SRM, 1-2.
6. *Dialogi*, izd. U. Moricca, *Fonti per la Storia d'Italia*, 57, 1924.
7. "Carmina", u MGH, AA, 4-1.
8. Videti, A. Dupont, "Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective", *Annales*, E.S.C., 1961. i A. Besançon, "Histoire et psychanalyse", isto, 1964.
9. J. Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique*, 2. izd., 1943.
10. Videti, W. E. Heitland, *Agricola*, Cambridge, 1921.
11. E. R. Kurcijus, *Evropska književnost i latinski srednji vek*, Beograd, 1996.
12. Severus Endelechius, *Bibliotheca maxima Sanctorum Patrum*, VI, 376.
13. O Teodulu i njegovoj sudbini, v. Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie*, II, 755. i 1067, 1906; G. L. Hamilton, u *Modern Philology*, 7, 1909, 169; P. von Winterfeld, *Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters*, 1922, 480 passim.
14. Videti, P. Grossi u *L'agricultura e il mondo rurale nell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull' alto medioevo, XIII, Spoleto, 1971.
15. Rukopisi potvrđuju od sredine VIII veka uspeh *De Vita contemplativa* od Pomeriusa koji je bio učitelj Cezarija iz Arla (v. M. L. W. Laistner, "The Influence during the Middle Ages of the Treatise *De vita Contemplativa* and its Surviving Manuscripts", *Miscellanea Giovanni Mercati*, II, 1946, 344-358. Ovaj traktat još bolje izražava mentalitet duhovnih vođa Zapada krajem V veka).
16. *Navedeno delo*, propoved XLV, str. 201.
17. Videti, Cl. Sanchez-Albornoz, *Settimane...*, XIII, 1971.
18. Videti, M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia*, str. 102, i 172-173. i G. Sternberg, "Das Christentum des 5. Jahrhunderts in Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia", *Theologische Studien und Kritiken*, 82, 1909.
19. M. Pellegrino, *navedeno delo*, str. 167.
20. Cela priča o prizoru i pismo Grgura Velikog uzeti su od Grgura Turskog, *Historia Francorum*, X, I.
21. Evo liste Pseudo-Kiprijana: *sapiens sine operibus, senex sine religione, adolescens sine obedientia, dives sine elemosyna, femina sine pudicitia, dominus sine virtute, christianus contentiosus, pauper superbus*,

rex iniquus, episcopus neglegens, plebs sine disciplina, populus sine lege. Videti, Hellmann, *Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi. Texte und Untersuchungen zur alichristlichen Literatur*, 34, 1.

22. J. P. Bodmer, *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt*, 1957, str. 137.

23. C. M. Figueras, *De impedimentis admissionis in religionem usque ad Decretum Gratiani Scripta et Documenta*, 9, Montserrat, 1957.

24. G. Penco, *La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli*, *Studia Monastica*, 4, 1962.

25. F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, *Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prag, 1965.

26. Videti, J. F. Lemarignier, *Settimane...* XIII.

27. M. Roblin, "Paganisme et rusticité", *Annales*, E.S.C., 1953, str. 183.

28. Suplicije Sever, *Epistola ad Desiderium de Vita B. Martini*, pogl. XIII i XIV: Fortunat, *Vita S. Martini MGH*, AA, 4-1, str. 300, 321, 325, 326.

29. Videti, P. Poese, *Superstitiones Arelatenses e Cesario collectae*. Marburg, 1909. W. Boudriot, *Die altgermanische Religion im der amtlichen Kirchlichen Literatur vom 5. bis 11. Jahrhundert. Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte*, sv. 2, Bonn, 1928. S. Mc Kenna, *Paganism and pagan Survivals in Spain up to the Fall of the visigothic Kingdom. The Catholic University of America*, Washington, 1938.

30. Luis Chaves, *Costumes e tradiçoes vigentes no seculo VI e na actualidade, Bracara Augusta*, 8, 1957.

31. To je mišljenje F. Grausa u *navedenom delu*, str. 197, *passim*.

32. Videti, A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, 1948.

33. Videti, K. J. Hollyman, *Le développement du vocabulaire féodal en France pendant le haut Moyen Age (Étude sémantique)*, 1957. koja citira str. 164, n. 54, "zaluđujuće opise nevaljalaca" kod H. Sea (H. Sée). *Les Classes rurales et le régime domanial en France au Moyen Age*, 1901, str. 554. i J. P. Calmette, *La Société féodale*, 6. izd., 1947, str. 166-167. On povezuje opise nevaljalaca sa opisima pagana u junačkim pesmama. Videti, J. Falk, *Étude sociale sur les chansons de geste*, 1899; S. L. Galpin, *Cortois and vilain*, Diss. New Haven, 1905. Videti izražavanje "humanističkog" pesnika oko 1100-e godine, koje navodi E. R. Kurcijus u citiranom delu: *Rustici, qui pecudes possunt appellari*.

34. Videti interesantne napomene kod K. Dž. Holimana, *naved. delo*, str. 72; "suprotnost dominus-servus je osnovna u latinskom rečniku, a

religijske upotrebe su nakalemljene na nju; one je ne menjaju nego je obogaćuju utoliko što dodaju još jednu posebnu primenu."

35. G. Morin, naved. izd., propoved XLIV, str. 199. i propoved XLVII, str. 215.

36. *Denique quicumque (filii) leprosi sunt, non de sapientibus hominibus, qui et in aliis diebus et in festivitibus castitatem custodiunt, sed maxime de rusticis, qui se continere non sapiunt, nasci solent*, naved. mesto, 199.

37. O značenjima *pauper* u ranom srednjem veku videti kod K. Bosl, *Potens und Pauper. Festschrift für Otto Brunner*, 1963, str. 60-80 (preštampano u *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterischen Europa*, 1964) i F. Graus, *navedeno delo*, str. 136-137.

38. Migne, *PL*, *XL*, 310-347.

39. Grgur Turski, *Liber in gloria confessorum*, *MGH, SRM*, 1-2, 766.

40. *Isto*, str. 533.

41. *Isto*, str. 558.

42. *MGH, SRM*, III, str. 623.

43. *Dialogi*, II, 31.

44. J. Hoffner, *Bauer und Kirsche in deutschen Mittelalter*, Paderborn, 1939.

45. Propoved XXV, izd. G. Morin, str. 107. O ravnodušnosti merovinške hagiografije za društvene uslove videti, F. Graus, *Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die 'Gefangenen-befreiungen' der merowingischen Hagiographie. Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, I, 1961.

46. Za Bagode videti kod Salviana, *navedeno delo*.

47. *MGH, SRM*, V, 15.

48. J. N. Biraben i J. Le Goff. La peste dans le haut Moyen Age. *Annales E. S. C.*, 1969, str. 1484-1508.

49. Ovaj detalj ćemo uporediti sa folklornom epizodom o jeretičkom seljaku Letaru, u Šampanji, početkom XI veka kod Raula Glabera, *Historiae*, II, 11.

50. *Historia Francorum*, X, 25. Videti i jednog drugog pseudo-proroka, Didier (*Desiderius*), *isto*, IX, 6-7.

51. Videti E. Auerbach, *Lingua Letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medio Evo*, ital prevod, Milano, 1960. Ch. Mohrmann, *Latin vulgaire, latin des chrétiens, latin médiéval*, *Revue des Études Latines*, 1952. i *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo*, t. IX, Spoleto, 1961.

52. Isidor Seviljski, *Differentiae*, PL, 83, 59: *inter rusticitatem et rusticationem. Rusticitas morum as?, rusticatio operis.*

53. *Vitae Patrum*, IX, I, *MGH, SRM*, 1-2, 702. Videti o preziru Sidonija Apolinara prema rustici: *Epistolae*, 1, 6.

54. K. J. Hollyman, *navedeno delo*, str. 72-78. Pisac primećuje u istom spisu (str. 145): "U književnom rečniku ne beše nijedne vrline označene imenom seljaka." O odnosima između društvenih klasa i jezika u srednjem veku videti, G. Gougenheim, "Langue populaire et langue savante en ancien français", U *Melanges 1945: V. Études linguistiques, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, f. 108, 1947. Hollyman je takođe primetio da "korišćenje terminologije seoskih klasa za pogrdni rečnik nije svojstven starofrancuskom" (*naved. delo*, 169). Videti, L. R. Palmer, *An Introduction to modern linguistics*, 1936, str. 102. Delo F. Martinija, *Das Bauerntum im deutschen Schrifttum von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert*, 1944, ne ide unazad dalje od XI veka.

II

RAD I SISTEMI VREDNOSTI

ZANAT I ZANIMANJE PREMA PRIRUČNICIMA ISPOVEDNIKA U SREDNJEM VEKU

Proučavanja tako konkretnih realnosti kao što su zanati i zanimanja, čak i ako se prizna poseban značaj mentalnim stavovima koji su sa njima povezani, traži opravdanje ili bar jedno objašnjenje.

Kako pisci tih priručnika, sveštenici, koji su izvan, ako ne i stranci u tom svetu aktivnog života, mogu da budu valjani svedoci u tim pitanjima?

Ovo pitanje se priključuje naime jednom ključnom ispitivanju istorije srednjovekovnog zapada. Gotovo sva dela kroz koja se on izrazio izbliza ili izdalje jesu religiozna dela. U našem svetu u kome se manje više na svim nivoima pravi razlika između polja religioznosti i polja svetovnosti, postavlja se pitanje vrednosti koju treba priznati svedočanstvima koja, na prvi pogled, kao da izobličuju razmatrane realnosti.

Treba dakle ukratko odrediti domet srednjovekovnog religioznog dokumenta.

Pre svega, treba podsetiti da je skoro tokom celog srednjega veka na zapadu obrazovanje povlašćenost sveštenstva. Jednakost između *clericus=litteratus*, *laicus=illiteratus* je već i sama značajna. Bez sumnje, *litteratus* znači: koji poznaje, bolje ili slabije, latinski. Ali dugo je u srednjem veku latinski osnovno prenosno sredstvo kul-

ture¹. Ne poričemo ovde značaj izvesne svetovne kulture u nastajanju i ne želimo da podupiremo pomalo zakasnelu povlašćenost pisanog – a tim pre i literarnog – dokumenta koji s pravom odstupa pred nepisanim – arheološkim, folklornim, itd. – svedočanstvima koja nam otkrivaju jednu širu i dublju kulturu od one koja pripada svetu *litterari*². Ali za većinu srednjovekovnih ljudi, čak i svetovnjaka, izražavanje mišljenja ili osećanja bilo je upućeno na religiju i podređeno verskim svrhama. Još i više, čitav mentalni sklop – rečnik, okviri mišljenja, estetske i moralne norme – bio je religiozne prirode i "napredak" u tom pogledu – ali to je jedan drugi problem – biće upravo laicizacija ovih instrumenata kulture.

Preostaje da se sazna u kojoj meri je, kada je reč o materijalnim realnostima – a one ulaze velikim delom u sticanje svesti o zanatu koji se stvara na osnovu alata, radne delatnosti i svakodnevnog života – ta srednjovekovna religiozna prevlast mogla da bude pregradni filter ili valjani posrednik između *homo fabera* i nas, između opipljive stvarnosti i istorije.

Čini mi se da je književnost, i to ne samo klerička, nego čak i religiozna – a priručnici za ispovednike joj pripadaju u prvom redu – mogla biti prvorazredni izvor za istoričara mentaliteta povezana sa materijalnim delovanjem.

Pre svega, istoričaru je moguće da iza religioznih prevoda pronade materijalni supstrat. Nema sumnje, plug, mlin i presa, da navedemo samo neke od predmeta iz tehničke i ekonomske bazne opreme, pojavljuju se u srednjovekovnoj književnosti ili ikonografiji kao simboli³. Ali već na tom stupnju opisujućeg popisa, pojedinosti i materijalni sadržaj religioznih dela predstavljaju veliko dokumentarno bogatstvo. Poznato je da je hagiografija u

srednjem veku – a naročito u poznom srednjem veku – pružala majdan podataka o materijalnom životu: o počecima vađenja uglja u Dofineu, o transportu soli rekom Mozel od Meca do Treva u VII veku, o pojavi renda ili tragača na nekom kapitelu ili na minijaturi, itd.⁴ Tehnički napredak u srednjem veku je priman kao čudo, kao vladanje prirodom koja ne može imati drugog porekla sem u milosti božjoj⁵. Ali u tom kontekstu materijalni detalj je već činjenica mentaliteta i obavezuje više nego nešto deskriptivno ili anegdotsko.

Na tom stupnju korišćenje pisanih religijskih izvora za istoriju tehnika i tehničkih mentaliteta pretpostavlja jednu dubinsku analizu religioznih tema i dovodenje u vezu tih tema sa globalnim sticajem istorijskih prilika. Razvijanje teme o aktivnom životu i životu kontemplativnom – Marta i Marija, Rahilja i Lija – objašnjava se od XI veka zamahom zanatskih i trgovačkih delatnosti na zapadu, a prikazivanje gradova na pečatima, vitražima, minijaturama i freskama povezano je sa razvojem urbaniteta, ali sa istorijskom promenom: *Urbs*, to nije više Rim, uzor antičke opsednutosti gradskim, već Jerusalem – ne samo zemaljski Jerusalem ukrašen svim prestižima nebeskog Jerusalima kojeg označava, već i konkretni simbol svih gradova, i grada uopšte (...).

Iznad tih uprkos svemu spoljašnjih odnosa između religijskog sveta i materijalnog sveta, treba se podsetiti da je celokupno osvešćivanje zapada teklo posredstvom religije i kroz nju – na nivou duhovnosti. Srednjovekovni mentalitet mogao bi se bezmalo definisati kao nemogućnost da se izrazi izvan verskih orijentira – i to, kako je divno pokazao Lisjen Fevr, sve do u srži religioznog XVI veka. Kada jedno zanatsko udruženje naručuje svoj prikaz, i zato izlaže oruđa svoje profesionalne delatnosti,

onda to čini praveći od njih attribute nekog sveca, ili unoseći ih u neku hagiografsku legendu, i to sasvim prirodno, pošto se osveščivanje ljudi iz korporacije ostvaruje religijskim posredovanjem. Sticanje svesti o nekoj situaciji, pojedinačnoj ili kolektivnoj, uključujući tu i profesionalno stanje, može biti samo kroz učestvovanje, a u srednjem veku to učestvovanje može biti samo sude-lovanje u jednom religioznom svetu, tačnije u svetu koji im predlaže ili nalaže crkva. Ali zar svet crkve nije upravo isključen iz zanata?

Napomenimo, pre svega, da kad je na srednjovekovnom zapadu bilo, bar pre XIV veka, bunta protiv crkve i protiv njenog mentalnog i duhovnog sveta, onda su te pobune gotovo uvek poprimale u neku ruku hiperreligijski tok, to jest jedan oblik mistične religioznosti čiji je jedan od glavnih vidova bio isključivanje svakog unošenja materijalnog života – a samim tim i profesionalnog – u religiozni svet. Skoro sve te pobune su se izrazile kao jeresi i te su jeresi gotovo sve poprimile manihejski, dualistički karakter. Tako je materijalni život bio svrstan u svet zla. Rad kako su ga obavljali i shodno tome poimali jeretici imao je za rezultat služenje utvrđenom poretku ili poretku koji je podržavala crkva, i bivao je osuđivan kao neka vrsta porobljavanja, štaviše saučesništva sa mrskim stanjem stvari. Meni ne izgleda sumnjivo to što su srednjovekovne jeresi imale društvenu osnovu, i još više društveno poreklo, premda je društvena fizionomija i struktura jeretičkih pokreta veoma složena. Društvene grupe su se bacale u jeres zato što su bile nezadovoljne svojim ekonomskim i društvenim stanjem: plemstvo zavidljivo zbog crkvenih poseda, trgovci ljuti što u društvenoj hijerarhiji nemaju ono mesto koje odgovara njihovoj ekonomskoj moći, radenici na poljima – kmetovi ili na-

jamni radnici – ili u gradovima – ткаči i valjari – pobunjeni protiv sistema podržavanog od crkve. Ali na nivou osvešćenja, postoji besprizivna osuda raznih oblika rada. Kod Katara, na primer, rad se toleriše vernicima koji i dalje vode svetovni život ukaljan zlom, ali je apsolutno zabranjen bezgrešnima. Uostalom, verovatno je da je ta nemoć srednjovekovnih jeresi između XI i XIV veka da definišu etiku i duhovnost rada bila jedan od presudnih uzroka njihovog neuspeha. Obrnuto bi bilo jedan od razloga uspeha raznih socijalizama, i pre svega marksizma⁶ u savremenom dobu.

Naprotiv, srednjovekovna crkva je umela da stvori ideološke strukture otvorene za duhovne potrebe povezane sa profesionalnom delatnošću sveta zanata i to čini legitimnim pristup osvešćivanju zanata i zanimanja kroz pravoslavnu pokajničku literaturu srednjega veka.

Naravno za to mu je bilo potrebno da evoluirao. Nema sumnje da je hrišćanstvo još od početka nudilo jednu duhovnost, štaviše teologiju rada⁷. Osnove za to nalaze se u *Svetom Pismu* i pre svega kod svetog Pavla (*Solunjanima poslanica druga*, III, 10: *da ako ko neće da radi da i ne jede.*) i kod Otaca, naročito kod grčkih, svetog Vasilija i svetog Jovana Zlatoustog u prvom redu. Ali između IV i XII veka taj vid hrišćanstva je ostao u latentnom, virtuelnom stanju, kao neostvarena, štaviše poništena mogućnost. Ekonomsko i društveno stanje ranog srednjega veka našlo je naime na kraju svoj izraz u čuvenoj trodelnoj shemi društva, vaskrsavanje jedne koncepcije, kao što je to pokazao Žorž Dimezil, između ostalih⁸, zajedničke svim indoevropskim društvima. *Oratores, bellatores, laboratores*, to je hijerarhijska shema. Ako je stalež *oratores* – sveštenstvo – na kraju dopustio istaknuto mesto staležu *bellatores* – vlastelina – i saglasio se sa njim da se na niži

stalež radnika (*laboratores*) gleda sa najvećim prezirom. Tako je rad omalovažen i unižen sa nedostojnošću klase kojoj je namenjen. Crkva objašnjava položaj kmeta, žrtvenog jarca društva, kmetstvom u odnosu na istočni greh i sramotom rada koji određuje njegovu sudbinu istim istočnim grehom: tekst Knjige Postanja pruža potrebni komentar. Ne treba se u tom pogledu zavaravati stavom svetog Benedikta i benediktinovske duhovnosti prema radu⁹. U oba oblika u kojima benediktinski pravilnik nalaže rad monasima – u obliku fizičkog rada i rada intelektualnog, on je saobrazno ideologiji toga doba ispaštanje. U benediktinskom duhu ranoga srednjega veka, duhovnost rada, kao običnog instrumenta okajavanja, i teologija rada, kao čista svest o istočnom grehu, imaju u neku ruku samo negativnu vrednost¹⁰. Ništa nije pozitivnije ni propratno shvatanje rada, izgovor za dokolicu i zatvorena vrata za iskušenja Nečastivoga.

Da je crkva održala taj stav, sticanje svesti zanatlija o zanatu bilo bi nesumnjivo sasvim drukčije od onog kakvo je bilo. A crkva je uostalom, u izvesnoj meri, suprostavljala tom osvešćenju ne samo jedan zaklon nego čak i prepreku.

Prvo se obraćala udruženjima. Neprijateljstvo crkve prema strukovnim udruženjima nije bilo samo povremeno, u slučajevima kad su ona vodila borbu protiv svetovne vlasti episkopa, gospodara gradova, a za pobedu gradskih sloboda a pre svega ekonomskih. Crkva kao protivnica monopola i pobornica *justum pretium*, u stvari nadmetanja slobodne konkurencije na tržištu¹¹, dublje je suprotstavljena samom cilju korporacija da se sa gradskog tržišta eliminiše konkurencija¹². Najzad, crkva je nepoverljiva prema samoj korporativnosti zato što priznaje kao zakonite samo one grupe koje u njenim očima potiču od božanske volje i od ljudske prirode: trojnu podelu sma-

tranu od nje za prirodnu i natprirodnu u isto vreme i razvrstavanja zasnovana na strogo verskim ili crkvenim kriterijumima; podelu na hrišćane i nehrišćane, na sveštenstvo i svetovnjake. Ona će uostalom dozvoliti stvarno organizovanje zanata samo u onoj meri u kojoj će ono biti duplirano jednom religioznom organizacijom: bratovštinama. Iz toga će se za osveščivanje zanatlija izroditi jedno sasvim posebno stanje, neka vrsta dijalektike između korporativnog duha i duha bratovština, o kojoj moramo da vodimo računa, a da nažalost ne možemo dobro da je shvatimo sve dok budemo loše poznavali istoriju bratovština¹³.

Drugi oblik u kome se ispoljilo neprijateljstvo crkve prema svetu zanata bio je nepoverenje spram velikog broja profesionalnih delatnosti: tu je sporan čitav svet nedopuštenih zanata i čija je istorija tako rasvetljavajuća¹⁴. Ta drama svesti za tolike ljude srednjega veka koji su se pitali, često sa strepnjom – prirodno se pomišlja na trgovca – da li im stvarno pretilo prokletstvo ako se bave zanatom sumnjivim u očima crkve, morala je u krajnjoj liniji da odigra prvorazrednu ulogu u obrazovanju profesionalne svesti. I poznato je da je pritisak sveta zanata na kraju naterao crkvu na uzmak i urodio klicama jedne pozitivne teologije o samorazumljivom radu u hrišćanskom učenju, da bi posle materijalne snage stekao i duhovno dostojanstvo.

Religiozni svet je znači konačno jedno povlašćeno polje za saznavanje mentalnih predstava tehnološkog i profesionalnog sveta na srednjovekovnom zapadu, pod uslovom da istoričar ima na umu trostruki vid prisutnosti tog sveta u religioznom svetu. On u njemu postoji: 1° u stanju *prevoda* 2° u stanju *izraza* 3° u stanju *pritiska*.

Hteli bismo da pod ovim poslednjim vidom, pomoću

priručnika za ispovednike, ispitamo sledeći problem: kako je crkva shemu o trodelnom društvu iz ranog srednjeg veka modifikovala u jednu suptilniju podelu, otvorenu za raznovrstan svet rada, zanata i zanimanja i kakve su nove mentalne predstave proistekle iz toga?

Priručnici za ispovednike su dobri svedoci za sticanje profesionalne svesti kod profesionalaca, jer oni odražavaju pritisak profesionalnih krugova na crkvu i bili su, zauzvrat, jedan od glavnih načina stvaranja profesionalne svesti srednjovekovnih ljudi počev od XIII veka.

Ne samo, naime, što je njihovo učenje bilo nuđeno tim ljudima prilikom ispovesti, nego je njihovo delovanje bilo još neposrednije i trajnije koji su ih primali i čitali ih sami, jer protivno onome što se danas događa, oni nisu bili namenjeni isključivo ispovednicima, nego su mogli takođe da dođu i u ruke pokajnika. Značajno je što su prvi priručnici za ispovednike, prevedeni na narodski jezik "*ad usum laicorum*" bili upravo ti koji su davali najviše mesta pitanjima savesti zanatlija – takva je *Summa* od Johana Frajburškog, prevedena krajem XIII veka na nemački od dominikanca Bertolda Hinlena (Berthold Hünlen). Očigledno do njih su naročito dolazili trgovci koji su bili imućni i imali dovoljno izobraženosti potrebne za njihovu kupovinu i za čitanje, a koji su postavljali sebi povodom svojih profesionalnih delatnosti škakljiva pitanja savesti¹⁵. Od kraja XV veka štamparija će za izvesno vreme proširiti uticaj najvažnijih od tih priručnika.

Treba, pre svega, dodati nekoliko preciznosti o svedočenju priručnika za ispovednike kao odraza ideološkog pritiska profesionalnih krugova.

Treba se vratiti nazad do XII veka¹⁶ da bi se zahvatilo osvešćenje zanata i zanimanja koje će dovesti do

priručnika za ispovednike. Tada se ocrtava trostruki razvoj odlučan po tom pitanju: 1° subjektiviranje duhovnog života koje se može dokučiti naročito kroz razvoj ispovesti 2° procvat jedne duhovnosti i teologije rada 3° preobražaj trodelne sheme društva u složenije sheme prilagođene narastajućoj diferencijaciji ekonomskih i društvenih struktura pod dejstvom narastajuće podele rada.

I. Varvarizovani svet o kome je reč i u kome se kupala crkva ranog srednjeg veka jeste ekstrovertovan svet, okrenut spoljnim dužnostima, ka materijanim ciljevima i plenovima: osvajanju, hrani, vlasti i spasenju na onom svetu. To je jedan, da kažemo primitivan svet koji određuju njegovi stavovi, ponašanja i gestovi. Ljudi u njemu mogu biti procenjivani samo po delima, ne i po osećanjima. To je ono što se zapaža u svim varvarskim zakonima i u svim zakonicima u ranom srednjem veku. Wehrgeld, na primer, razmatra jasno pored čina i počinioaca, ali u funkciji njihovog objektivnog stanja – uostalom prema jednoj vrlo gruboj klasifikaciji: slobodni i neslobodni, članovi ove ili one nacionalne zajednice – a ne i u funkciji njihovih namera. To čini takođe i crkva koja do duša može da dođe samo preko telesnih gestova. Njeni zakonici su kazneni, visine kazni su duhovne i gledaju više na greh nego na grešnika¹⁷. Najviše što ona razlikuje i sama jesu dve klase grešnika, sveštenici i svetovnjaci, pri čemu je kazna za prve teža nego za druge. Što se tiče prestupa, oni ne crpu svoje postojanje iz grešnika, nego iz poroka koji su izvan grešnika koji postaje njihov plen, poroka koji ulazi u njega kao strano biće, kao materijalizacija Đavola. Ti poroci su prema najrasprostranjenijoj kodifikaciji smrtni grehovi¹⁸ – i čitav rani srednji vek shvata duhovni život kao borbu po uzoru na Psihomahiju Premudrosti. Ako se podlegne tim neprijateljima kakvi su gordost, pro-

ždrljivost, tvrdičluk, pohota, lenjost, zavidljivost, slavljljublje, to se mora platiti i pokajnici daju gotovo automatski visinu kazne. To nije ništa čudno u tom svetu potčinjenom spoljnim silama, bilo dobrim ili zlim, ako sud može biti poveren slučaju nazvanom providenje: to je Božji sud, ordalija¹⁹. U ovom svetu nema mesta za pojedince, sa izuzetkom zaista izvanrednih bića: svetaca ili heroja, prvih izvanrednih u staležu *oratores*, a drugih u staležu *bellatores*. Zapadnjački rani srednji vek poznao je u stvari samo dva književna žanra: hagiografiju i junačku pesmu. Drugi pojedinci imaju neko postojanje samo sudelovanjem u biću heroja ili sveca: životopisac koji ga hvali, žongler koji ga opeva, kovač koji kuje njegov mač, kujundžija koji rezbari spoljne znake njegovog bogatstva i njegove moći. Bezimenom mnoštvo izvlači jedan deo individualnosti, u to doba kad porodično ime ne postoji, samo iz imena sveca zaštitnika koji daje onome što ga nosi nešto od bića tog duhovnog oca.

U XII veku promena je značajna. Istorija razvoja ispovesti i pokajništva bila je stvorena²⁰. Poznata je uloga koju su u tom razvoju odigrali veliki duhovi, sveti Anselmo i sveti Abelar. Ali oni su samo izražavali i usavršavali jedan opšti pokret. Rimsko pravo sa svoje strane, a posebno svojim uticajem na crkveno pravo, samo je dodalo podsticaj, metode i obrasce. Uбудuće se više gleda na greh nego na grešnika, na grešku nego na nameru, manje se traži pokajanje nego skrušenost. Subjektiviranje i pounutarnjenje duhovnog života, koje je u korenu samoposmatranja, pa otuda i cele moderne psihologije na zapadu. Nije slučajno ako se sva velika hrišćanska učenja u XII veku mogu odrediti kao hrišćansko sokratovstvo, intelektualističko kod jednog Abelara, mističko kod Huga de Sen-Viktora, jedne Hildegarde od Bingena, ili svetog

Bernarda – a postojao bi takođe i gramatički i učenjački humanizam Šartrovaca (...).

U trenutku kad se zapad dotada zatvoren u sebe, čak kolonizovan od naprednijih civilizacija Vizantije i Islama, baca u osvajanje sveta izvan sebe od Skandinavije do Svete zemlje, otvara se istovremeno u unutarnjem biću zapadnjačkog čoveka jedan drugi novi front, front svesti. I tu smo na pragu osvešćenja.

Nije moguće ovde istraživati sve do u tančine ovaj ključni razvoj. Ali može se podsetiti na suštinsku ulogu tehničkog i ekonomskog razvoja koji počinje oko hiljadite godine i učvršćuje se kvantitativno i kvalitativno u XII veku. Oživljavanje velike trgovine, procvat gradova, obezbeđeni poljoprivrednim i demografskim napretkom, a zatim i specijalizovanje rada u zanatima, sve je to proizvod jedne društvene pokretljivosti koja se okončava mentalnim i duhovnim preobražajem. Uбудućе čovek se izdvaja iz nejasnog mnoštva u koje je bio uronjen. Ali još nije došlo vreme za pojedinca, tvorevinu modernog sveta, renesanse. Ova ključna etapa koju nazivaju renesansom XII veka samo je jedna posredna etapa. Svest koju stiče o sebi svaki čovek, do koje dolazi kroz *stalež* kome pripada, kroz profesionalnu grupu čiji je deo, preko zanata kojim se bavi i čiji je član. Proces personalizacije odvija se u krilu jednog šireg procesa socijalizacije. I kako ova svest može biti samo religiozna, ona se pokazuje kao *poziv* (*vocation*).

II. Ali to osvešćivanje je moguće samo promenom stava u odnosu na rad. Na prelazu iz XI u XII vek ocrtava se ta promena. Oko rasprave monaha i kanonika, pothranjivane jednom gorućom aktuelnošću, budi se sukob aktivnog života i života kontemplativnog. I evo gde je, na teorijskom nivou, dato za pravo Marti, a u praksi je fizičkom radu vraćena čast kod Šartrovaca i naročito u

Citou i Premontreu. Nema sumnje, tradicije se održavaju i pokazuju se žilavi otpori. Ali osnivanje novih redova ističe da se nešto promenilo, da se odvija jedno menjanje u tumačenju benediktinskog duha, bez čega bi ova pravila bila izlišna. Jedan Rupert od Dajca, dražen od mode ručnog rada, jedan Petar Prečasni pomalo uzdrman napadima svetog Bernarda, opominju jasno da je prema svetom Benediktu fizički rad preporučljiv, ne i zapoveden, da je bio samo sredstvo, a ne i cilj duhovnog života. Ali naspram toga umnožavaju se svedočanstva, naklonjena ili uzdržana, da duhovnost rada doživljava u praksi odlučujući razvoj. Oko Premontrea se zameće jedna istinska rasprava između monaha i seljaka, a uskoro i sa Umiliatima, postavlja se pitanje o monasima-radnicima²¹. Umesto shvatanja rada-ispastanja dolazi ideja o radu kao pozitivnom načinu spasenja. U međuvremenu, *Liber de diversis ordinibus* svedoči o tom previranju razmišljanja o vrednosti rada²². Umesto shvatanja rada-ispastanja dolazi ideja o radu kao pozitivnom načinu spasenja²³. Kako ne osetiti iza tog zamaha novog manastirskog sveta pritisak novih profesionalnih kategorija – trgovaca, zanatlija, radnika zainteresovanih da nađu na polju vere opravdanje za svoju delatnost, za svoj poziv, potvrdu svog dostojanstva i osiguranje svoga spasa, ne uprkos svome zanimanju, nego njegovim posredstvom? Projektovanje svojih težnji u hagiografski svet i ovde je rasvetljavajuće. Na početku XIII veka vreme radnih svetaca je već na putu da ustupi mesto vremenu svetih radnika²⁴.

No, to nije sve. Ta nova duhovnost rada, kao što je i normalno, teži da pusti koren u teologiju rada. Začetke te teologije treba tražiti u komentarisanju *Knjige Postanja* koje nastoji da dokaže da rad ima svoje pozitivne korene u Bogu pošto 1° delo Stvoritelja (a trebalo bi istražiti

—

razvoj teme *summus artifex* ili *summus opifex*) bejaše istinski rad – jedan viši, uzvišeni rad, stvaranje, ali sa svim mučnim posledicama: jedan trud (labor) od kojeg je Bog morao da se odmara sedmi dan. Bog je bio prvi radnik. 2° Rad, izvestan rad (definisan u smislu održavanja) bio je dat i čoveku, Adamu, kao pozvanje pre pada, pošto ga Bog beše namestio u Raj *da ga radi i da ga čuva* (*Knjiga Postanja*, II, 2-15). Pre rada-ispajtanja kao posledice greha i pada, bio je jedan srećni rad, blagosloven od Boga, i ovozemaljski rad je sačuvao nešto od tog rajskog rada od pre pada.

III. Nema ničeg čudnog ako, u tom sticaju okolnosti, trodelna shema društva nije više po meri društvenih i mentalnih realnosti. Najinteresantnije je to što se u srednjovekovnom društvu zapada stara shema potpuno rasprskava, dok u primitivnim društvima Indo-Evropljana pojava jedne ekonomske klase sposobne da se nametne povlači samo ograničeno preuređivanje trodelne sheme, bilo dodavanjem četvrte klase ili upijanjem nove kategorije od strane jedne od tri već postojeće klase. Doduše, trodelna shema će opstati (ne bez izvesnog preobražaja, na primer u Francuskoj dugo opstaju Tri staleža, sve do 1789), ali dok se učvršćuju sheme sa mnoštvom kategorija, ona uzmiče, što je rezultat osveščivanja i posvećenja tog proširenja raznovrsnosti, to jest podele rada.

Dakako, postoji trajnost pa čak i pojačavanje jedinstvenog shvatanja hrišćanskog društva – i to je čak ključno da bi nove društveno-profesionalne kategorije dobile pravo na svoj poziv. Ali hrišćanski *corpus* se ustrojava i to ustrojavanje se odvija na osnovu funkcije, zanata i zanimanja. *Corpus* nije više sačinjen od redova kao u sakralnom društvu ranog srednjeg veka, nego od *staleža* među kojima može da postoji, i zapravo postoji, hijerarhija, ali

jedna horizontalna, a ne vertikalna hijerarhija. Književnost i umetnost razvijaju i posvećuju temu o *staležima sveta* i srednji vek joj daje u svoj sumrak najviši i strašan izraz u mrtvačkim plesovima. Priručnici za ispovednike, bar neki od njih, vezuju se nekim svojim stranama za podražavanje propovedi *ad status*, za taj novi književni žanr.

Taj pravac se nalazi, kroz sve uticaje i sve rečnike, u gotovo svim idejama i u gotovo svim učenjima XII veka.

Džon od Solsberija ga pripisuje starom organicističkom shvatanju čovečanstva nalik na ljudski organizam čiji je svaki deo jedno zanimanje, jedno telo zanata – pri čemu seljaci, zanatlije i radnici čine noge *republike*²⁵.

Gerhoh od Rajhersberga (Gerhoch von Reichersberg) možda jednim stoičkim rečnikom proziva *tu veliku fabriku sveta, neku vrstu svetske radionice*. Za čoveka XII veka, ma koliko on bio teolog, svet konkretnih materijalnih realnosti kakav se profilira iza tih reči jeste *fabrica, officina* (...). Uostalom, Gerhoh u svom *Liber de aedificio Dei* u svojstvu podsećanja, potvrđuje hrišćansku vrednost čitave čovekove sudbine i valjanost svakog zanimanja kao sredstva spasenja²⁶.

Honorije Augustodunensis, pošto je tvrdio da je izgon čoveka neznanje i da je njegova postojbina mudrost do koje se dolazi preko slobodnih veština, kao preko isto toliko gradova (napomenimo usput ovo pozivanje na gradove) kojih je deset na broju: to su sedam uobičajenih veština kojima on dopisuje još i fiziku, mehaniku i ekonomiku. Svet činjenja je onoliki koliki je i svet znanja (...)²⁷.

U tom procesu konceptualizacije novoga sveta jedan novi pojam očigledno igra ključnu ulogu, a to je pojam

opšteg dobra. On postaje probni kamen korisnosti i zakonitosti svakog zanimanja.

Treba napomenuti da sa trodelnom shemom istovremeno puca i tradicionalni okvir od sedam slobodnih veština i pregrada između mehaničkih veština i slobodnih veština. Dok se Oto Frajzinški čudio videvši da u Italiji cene *čak i zanatlije i mehaničke veštine*, Hugo de Sen-Viktor stavio je u svom *Didascalionu* mehaničke veštine uz bok slobodnim veštinama u novoj klasifikaciji nauka koja se nalazi u XIII veku kod Roberta Grosetesta (Robert Grosseteste) i kod jednog Tome Akvinskoga²⁸.

Tako je početkom XIII veka odjeknuo na nivou duhovnih vodiča razvoj javnog mnjenja koje u svom uvažavanju zamenjuje junaka punog vrline spretnim tehničarom. Gijoova (Guiot) *Biblija* izjavljuje da vitezovi ubuduće moraju da ustupe prvenstvo strelcima, rudarima, kamenorescima, inženjerima. Razvoj vojne tehnike je to što ugrožava profesionalnu nadmoć feudalnog viteza. I razvoj celine... preteruje Gijo od Provena, uostalom preuranjeno, ali otkriva jednu težnju mišljenja.

Stekli su se dakle ideološki uslovi i postoje otvorene mentalne strukture na pragu XIII veka da poziv raznih profesija dobije svoje posvećenje. U tom posvećenju bila je prvorazredna uloga preobražene pokajničke prakse koja je rukovođena priručnicima za ispovednike.

Naime, desile su se tada tri ključne činjenice koje će omogućiti tu trostruku evoluciju: razvoj ispovesti, razvoj u shvatanju rada i sheme društvene strukture, koje će da izvrše svoj puni uticaj.

Prva je činjenica kanon 21 sa IV Koncila u Lateranu (1215) koji propisuje obaveznost za sve hrišćane, to jest praktično za sve ljude na zapadu, da se ispovede jednom

godišnje. Otada su svi ispovednici pritešnjeni redovno pitanjima od kojih ih mnoga dovode u nepriliku: 1° pošto mnogo njih imaju tek nedovoljno obrazovanje i ne poznaju noviji razvoj kanonskog prava, naročito od Gracijanovog *Dekreta*, 2° zato što je većina njih, obrazovana u tradicionalnoj sredini i stanju duha, nesposobna da reši (a ponekad čak i da razume) probleme koje im iznose njihovi pokajnici, a posebno oni koji postavljaju *pitanja savesti* (novi termin koji mnogo kazuje: priručnici za ispovednike često će ga nazivati *De casibus conscientiae* ponikla iz profesionalnih delatnosti: da li je ova ili ona radnja dopuštena, trebaju li nužnosti rada da idu ispred ili iza crkvenih propisa po pitanju posta ili nedeljnog odmora, itd? Ispovednicima su potrebni vodiči i priručnici. A za te priručnike potrebni su vrsni autori.

Elem, pojavljuju se takvi autori i to je druga činjenica: to su članovi, neki članovi, iz redova novih prosjaka. Njihova stručnost potiče prvo od toga što su obrazovani, jer pored svojih vlastitih *studia*, oni ubrzo pohađaju univerzitete i naročito zbog toga što, za razliku od redova u XII veku i velikim delom od Benediktinaca, oni ne žive u samoći ili po seoskim sredinama, nego po gradovima i u srcu urbane sredine, sveta proširenog rada, profesionalnih delatnosti i novih duhovnih radoznalosti, u svetu ljudi koji postavljaju probleme, koji postavljaju pitanja, i koji ih upućuju svojim ispovednicima.

Zato priručnici za ispovednike dobro odražavaju, i to u dvojakom svojstvu, sticanje svesti profesionalaca o profesiji i njihov pritisak na crkvu da i ona sa svoje strane to uzme u obzir. Na prvom mestu zato što oni sadrže realna i opipljiva pitanja koja postavljaju ti ljudi od zanata. Kada se pročita: *Da li je dopušteno ili nije prodavati na rok* (na određeno vreme), ili *Da li je dopušteno ili nije orati njivu*

nedeljom ili prodavati na vašaru tim danom?, to je sigurno, u prevodu na latinski, pitanje koje je pokajnik postavio svom ispovedniku, a ne apstraktna tema za školsku raspravu. Najzad, pisci priručnika su specijalisti za profesionalnu svest i dobri znalci sveta koji vode. Pjer Diboia (Pierre Dubois) piše krajem XIII stoleća: *Mala braća i Braća propovednici koji bolje od drugih poznaju pravo stanje društva (...). Mala braća i Braća propovednici koji poznaju vladanje svakoga (...).*

Iz tih priručnika²⁹, a pre svega iz glavnih, najkorišćenijih i najuticajnijih među njima, iz *Sume* od Rejmona de Penjafora (Raymond de Peñafort), između 1222. i 1230, do spisa *Summa Pisanella* koju je dovršio Bartelmi (Bart-hélmy) u Sankto Konkordio 7. decembra 1338, preko franjevačkih *Summa* kakve su *Monaldina* i *Astesana* i *Summae* dominikanca Johana od Frajburga, izviru tri teme za naš predmet:

1° svaki hrišćanin je bitno određen svojim odnosom prema svojoj profesiji: poziv i rad.

2° svaki rad zasluđuje platu: poziv i novac.

3° opravdano je svako zanimanje koje se zasniva na radu: poziv i rad.

I. Do tada se grešnik razvrstava prema smrtnim gresima. To tradicionalno razvrstavanje nalazi se u priručnicima za ispovednike. Ali teži da ga potisne jedno drugo koje više ne gleda na kategorije grehova, nego na kategorije grešnika, a to su profesionalne kategorije: gresi sveštenika, univerzitetlija, sudija, seljaka, mehaničkih radnika itd. Evo dakle, u oblasti ispovedanja, kao i u propovedništvu – a XIII vek, sa Prosjacima i posebno sa Propovednicima, jeste veliki vek propovedi – novog žanra: vere propovedane ad status. Jedan Alan od Lila u *Summa*

de arte praedicatoria, jedan Hubert od Romana u drugoj knjizi *De eruditione praedicatorum* i jedan Žak de Vitri (Jacques de Vitry), između ostalih, ostavili su uzorne *sermones ad status*. Tako novi ispovednički tekstovi ističu pitanja koja treba postavljati *secundum officia*³⁰.

Kanon 21 IV Koncila u Lateranu pobliže određuje: *Neka frataf bude mudar i sposoban da uočava, kako bi poput stručnog lekara polivao vinom i uljem rane ranjenika, raspi-tujući se brižljivo o okolnostima koje se podjednako odnose na grešnika i na greh (...)*".

Još izričitija je Summa Astesana iz 1317 (knj. V, pogl. XVII: *O pitanjima koja treba postavljati kod ispovedanja*): *treba takođe ispitivati ljude u položaju pokajnika o uo-bičajenim gresima. Ne treba naime ispitivati viteza o gresima kaluđera ili obrnuto (...). Da bi bolje znao koga treba da ispituješ o čemu utuvi da kneževe treba ispitivati o pravdi, vitezove o pljačkama, trgovce, službenike, zanatlije i radnike o krivokletstvu, prevari, laži, krađi, itd (...) građane i varo-šane uopšte o lihvarstvu i zalogama bez naknade, seljake o zavisti i krađi naročito na desetku, itd.*

Ovaj princip ispovedanja grehova po profesionalnim kategorijama naročito je nadahnuo plan za jedan pri-ručnik veoma rasprostranjen od kraja XIII veka, jedan podsetnik za *manje učene i manje stručne ispovednike*, koji je Johan od Frajburga izvadio iz *Summa Confessorum*, koji je naslovljen *Konfesional* i koji uporedo sa prvim delom o gresima koji se mogu naći kod svakog grešnika i jedan drugi deo o raznim društveno-profesionalnim kategori-jama: I. Za episkope i druge visoke crkvene dostojan-stvenike. II. Za sveštenike i uživaoce drugih nadarbina. III. Za župnike i njihove vikare i ispovednike. IV. Za kaluđere i monahe. V. Za sudije. VI. Za zastupnike i tužioce. VII. Za lekare. VIII. Za doktore i univerzitetske

učitelje. IX. Za kneževe i druge velikaše. X. Za oženjene svetovnjake. XI. Za trgovce i građane. XII. Za zanatlije i radnike. XIII. Za seljake i poljodorce. XIV. Za fizičke radnike³¹.

Ovaj katalog, ovde sveden na sadržaj, ali koji bi se mogao do u pojedinosti razvijati i tumačiti, pokazuje da je svaka profesionalna kategorija uzeta u obzir. Razlog tome je što se otada broj nedopuštenih, zabranjenih zanata toliko smanjio da je ostavljao izvan društva samo beznačajnu marginu asocijalnih grupa ili pojedinaca³². Razlika između zanata nedopuštenih *de sui natura*, i prema tome apsolutno osuđivanih, i zanata koji su prema prilici omalovažavani *ex causa*, *ex tempore* ili *ex persona* svodi se ubuduće na mali prostor isključenih i ozloglašanih. Trgovac koji je u ranijem vremenu bio parija, stavljan je na primer u društveni zabran samo kad je ulazio u delatnosti čiji broj neprestano opada³³. Za njega kao i za druge, kazuistika je element opravdanja i oslobođanja.

Tako su nekada zabranjene oblasti sada postale dopuštene.

II. A pre svega svet novca.

Pre XIII veka, na varvarskom zapadu, sve delatnosti za platu bile su žigosane ljagom koja je vezivana za takozvane najamničke kategorije. Sve što se plaćalo i kupovalo bilo je nedostojno. Čast ili dužnost definisali su se uslugama, odozgo nadole i obrnuto. Novac, ekonomski sporedan, bio je to takođe i moralno. Hrišćansko društvo ranog srednjeg veka bilo je učvršćeno u tom verovanju posmatrajući svet novca "okužen" od Jevreja. Komercijalizacija i neprestani porast platežnika uzdrmajaju vrednosti.

Ovde vode igru dve kategorije i dva zanata.

I to pre svega učitelji. Nauka i kultura su pre XII veka povlastica sveštenstva koje ih stiće i širi štedljivo, ne drešeći kesu. Manastirske ili episkopalne škole pripremaju učenike za *Opus Dei* koji se ne unovčuje.

Sa gradskim školama u XII veku, ponesenim procvatom gradova, pokretanim od učitelja koji moraju, poput svojih učenika, da nađu kako da žive o svome³⁴, materijalni, društveni i duhovni uslovi znanja su temeljno izmenjeni. To je sav smisao debate koja se od sredine XII veka rasplamsava oko formule: *nauka je dar Božji i ne može se prodavati*. Od malog je značaja ovde saznati kakve se mogućnosti naknade nude novim učiteljima i kakva će rešenja prevagnuti: javna plata, plaćanje klijenata, to jest studenata ili crkveni prihodi. Bitno je to da na pitanje: *Mogu li učitelji zakonito da primaju novac od studenata?*, priručnici za ispovednike, kao odjek prakse i mišljenja, daju potvrđan odgovor³⁵.

Uporedo sa tim, za trgovce se postavlja u oblasti kredita, gde širenje novčane ekonomije odbacuje u drugi plan Jevreje ograničene na radnje, pozajmica sa ograničenim dometom. Nadalje postoji problem hrišćanske *lihve*. Interes, bez kojeg predkapitalistička novčana privreda ne bi mogla da se razvija, pretpostavlja, skolastički rečeno, jednu dotle prokletu radnju: prodaju vremena. U dlaku simetrično sa problemom komercijalizacije nauke postavlja se i pitanje komercijalizacije vremena, čemu se suprotstavlja ista tradicija i isti obrazac: *Vreme je dar od Boga i ono ne može biti prodavano*. Pa i u tom slučaju, bez sumnje snabdeven predostrožnošću jedne ograničavajuće kazuistike, dat je povoljan odgovor koji se nalazi u priručnicima za ispovednike³⁶.

III. I u jednom i u drugom slučaju, istaknuto je isto opravdanje koje značajno menja jevanđeoski tekst. Na-

ime, tamo gde je Matej govorio: *jer je poslenik dostojan svoga jela* (Jev. po Mateju, gl. X, 10), egzegeti će ubuduće govoriti: *poslenik je dostojan svoje plate*, što svedoči o prelasku sa naturalnog privređivanja na novčanu ekonomiju. Važno je to da je stečen uslov da bi se zavredila plata bio urađeni posao. Još uvek dvosmisleni rad u kome se prepoznaje tipično srednjovekovna zbrka između muke, umora i izvršavanja ekonomske dužnosti u modernom smislu. Rad, to je kuluk.

Nužan i dovoljan uslov da jedan zanat postane zakonit i da plata bude primljena s punim pravom jeste davanje rada.

Pa i tu su trgovac i intelektualac jednako pravdani u njihovom novom društveno-profesionalnom statusu. Da bi *magister* i trgovac mogli zakonito i bez ikakvog straha od prokletstva da primaju platu, ili uzimaju interes, dovoljno je da njihova naknada ili prihod – pozni srednji vek ne pravi između to dvoje jasnu razliku – bude nagrada za njihov trud, potrebno je i dovoljno je da su oni radili. Priručnici za ispovednike dobijaju potvrdu od zanatskih statuta: svaka plata ili prihod po zakonu je ako je primljen *pro labore*³⁷. Rad je postao standardna vrednost.

Ostalo bi još da se upotpuni ovaj nacrt istorijom metamorfoza vrednosti rada u zapadnom društvu od XIV veka. Uprkos srednjovekovnom dostignuću, rad je ostao krhka vrednost, ugrožena i neprestano dovođena u pitanje ekonomskim i društvenim razvojem. Pre kao i posle Idustrijske revolucije, društvene klase koje su se uzdige pomoću rada pohitala su da poreknu svoje radničko poreklo. Rad stvarno nije prestajao da bude kao *robovska mrlja*. Od XIII veka odvija se jedna nova podela društvenih klasa. Ako dokolica više nema budućnosti kao društvena i etička vrednost, rad je osporavan na os-

novnom stupnju, to jest na stupnju fizičkog rada: "Ja nisam ručni radnik", oglašavao se siroti Ritebef. A *Konfesional* Johana od Frajburga stavljao je na poslednje mesto proste radnike, *laboratores*. Tek što su pobedili *feudalne* vrednosti, radnici se dele. Istorija nije bila završena.

BELEŠKE

1. O podučavanju laika u srednjem veku podsetimo samo na klasičan Pirenov članak o obučavanju trgovaca, na Rišeove (Riché) studije o tom problemu u doba svetog Bernarda u *Mélanges Saint Bernard*, 1953. i između IX i XII veka (*Cahiers de Civilisation médiévale*, 1962) kao i H. Grundmann, "Literatus-illiteratus", u *Archiv für Kulturgeschichte* (1958).

2. O rezervisanosti koju izaziva hipoteza zastupana od N. Sidorove o nastanku jedne laičke kulture u XI i XII veku, konsultovati svesku V i VI u *Cahiers d'Histoire mondiale* (1959. i 1960) i članak od M. de Gandijaka: "Sur quelques interprétations récentes d'Abelard (*Cahiers de Civilisation médiévale*, 1961).

3. Iz široke literature navodimo radove Alojza Tomasa (Aloïs Thomas) o mističkoj kleti ("Die Darstellung Christi in der Keltet", 1936 i "Christus in der Keltet", u *Reallexicon zur deutschen Kunstgeschichte*, 1953) i delo Ž. Danieula (J. Danielou), *Les Symboles chrétiens primitifs*, 1961.

4. O doprinosu tih hagiografskih ili ikonografskih izvora istoriji tehnika videti posebno B. Gille, "Les développements technologiques en Europe de 1100 a 1400", u *Cahiers d'Histoire mondiale*, 1956.

5. Postoji čitava istorija čudesa povezana sa tehničkim i ekonomskim razvojem: čudo krčenja (sveti Benedikt i gvozdena alatka na dnu vode, padanje drveta od koga blaženi pustinjač Goše Dorej spasava svog druga na poslu), graditeljska čuda (čudesno isceljenje ili vaskrsenje nastradalih u poslu).

6. O stavu jeretika prema radu videti naročito traktat Kozme Fratra o Bogumilima objavljen i preveden od Peča (Puech) i Vajana (Vaillant) i radove koje su dali P. Donden (P. Dondaine) i g-đica Tuzelije (Thouzellier) o polemici Vodoa-Katari.

7. Pomenimo esej *Pour une theologie travail*, 1955. od P. Šenija (P. Chenu) i L. Daloz, *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, 1959.

8. Naročito u *Annales*, E.S.C., 1959.
9. Nijansirani članak od H. Dedlera, "*Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des Heiligen Benedikt*", u *Benedictus, der Vater des Abendlandes*, 1947. izgleda mi da previše tumači shvatanje svetog Benedikta prema istoriji reda benediktanaca.
10. Ovde očigledno nije u pitanju kapitalna uloga koju su od početka igrali benediktinci u domenu ručnog rada tako i u polju umnoga rada. U praksi su oni bili, pomalo protiv ideje svetog Benedikta, uzorni. Kao što je poznato, posle XVII veka, govoriće se poslovično o *radu benediktinca*.
11. Videti, J. W. Baldwin, *The medieval Theories of the Just Price*, 1959.
12. Videti, G. Mickwitz, *Die Kartellfunktionen der Zünfte und ihre Bedeutung bei der Entstehung der Zunftwesens*, 1936.
13. Kao što je to divno rasvetlio G. Le Bras.
14. Videti raniji članak "Zakoniti i nezakoniti zanati na srednjovekovnom zapadu".
15. O prisustvu priručnika za ispovedanje među trgovačkim knjigama videti osobito: Ph. Wolff, *Comerces et marchands de Toulouse (oko 1350 - oko 1450)*, 1954.
16. O duhovnoj klimi XII veka videti knjigu rasvetljujuće snage *La Théologie au douzième siècle* (1957) od P. Šenija (P. Chenu).
17. Videti članak od G. Le Bras "Penitentiels" ("Pokajnici"), u *Dictionnaire de Théologie catholique* i C. Vogel, *La Discipline pénitentielle en Gaule*, 1952.
18. Videti, M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, 1952.
19. Videti, J. W. Baldwin, "The intellectual preparation for the canon of 1215 against ordeal", u *Speculum*, XXXI (1961).
20. Videti, P. Anciaux, *La Théologie du sacrement de penitence au XII^e siècle*, 1949.
21. Za Premontre videti delo P. Petit, *La Spiritualité des Premoîtrés*, 1950.
22. O značaju svedočanstva u knjizi *Liber de diversis ordinibus* videti, M. D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, 227. *passim*. Napomenimo da knjiga IV koju mi nemamo morala je biti cela posvećena pitanjima fizičkog rada.
23. Videti, G. Lefranc, *Du travail maudit au travail souverain?* Međunarodni susreti u Ženevi, 1959.
24. Između ostalih, značajna je u prvim godinama XII veka kanoni-

zacija svetog Homebona, trgovca iz Kremone, povezanog sa Umilijanima.

25. *Polycraticus*, VI, c. 20.

26. Videti, M. D. Chenu, *navedeno delo*, str. 239.

27. *De animae exsilio et patria*, u: PL 172, 1241. Honorije, zvučni odjek veka, izražava u svom tradicionalizmu kao i u svojim inovacijama stare poglede na profesionalne kategorije u *Elucidariumu*.

28. O "rastakanju režima sedam veština" videti, G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XII^e sicle. Les Écoles et l'Enseignement*, 1933, 97. *passim*.

29. O nastanku priručnika za ispovedanje videti radove P. Mišo-Kantona (P. Michaud-Quantin).

30. O širenju čitave jedne književnosti *de officiis* videti, G. B. Fowler, *Engelbert of Admont's Tractatus de Officiis et Abusionibus eorum*, u *Essays in Medieval Life and Thought presented in honor of A. P. Evans*, 1955.

31. Citiramo prema rukopisima Padove, Bibl. Antoniana, scaff. XVII cod. 367. Taj tekst je koristio preko dva rukopisa Nacionalne biblioteke u Parizu B. Compté za doktorat nauka odbranjen na pariskom Fakultetu Književnosti, 1953.

32. O postupanju sa isključenima videti, Mišel Fuko, *Istorija ludila u klasičnom dobu*. (franc. izd. 1961).

33. Videti, J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, 2. izd., 1962.

34. Videti, Ž. Legof, *Intelektualci u srednjem veku*, Zagreb, 1982.

35. Videti, G. Post, K. Giocarinis, R. Kay, "The medieval heritage of a Humanistic Ideal: Scientia donum Dei est, unde vendi non potest", u *Traditio*, 1955.

36. Videti članak "Vreme crkve i vreme trgovca" u ovoj knjizi.

37. Tako, među brojnim tekstovima na pitanje "utrum negōtiando liceat aliquid carius vendere quam emptum sit", *Summa Pisanella* (navedena prema rukopisima Nacionalne biblioteke u Parizu, Res. D. 1193, f. L) odgovara prema Tomi Akvinskom, *II a II e q. LXXVII*: "lucrum experat non quasi finem sed quasi stipendium sui laboris et sic potest quis carius vendere quam emit".

KAKVU SVEST IMA SREDNJOVEKOVNI UNIVERZITET O SEBI?

Molim da se blagoizvoli izviniti fragmentarni i istovremeno ubrzani karakter sledećih opaski – koje su skroman prilog postavljanju i pretresanju problema sticanja svesti srednjovekovnih univerziteta o njihovim posebnostima.

Fragmentarne naznake: ograničili smo se na jedan niz sondaža, kroz ograničeni broj dela i ličnosti, samo na jedan univerzitetski centar: na Pariz. Abelar iz *Historia Calamitatum* i Filip de Arvan (Philippe de Harvengt) iz *Institutione Clericorum* (razjašnjen pomoću odlomaka iz prepiske) za XII vek, nekoliko dokumenata koji se odnose na velike doktrinarne i korporativne sukobe u XIII veku (sa posebnom pažnjom posvećenom sigeritskoj sredini i tezama osuđenim 1277), najzad na nekoliko Žersonovih tekstova za početak XV veka – to su osnove našeg ispitivanja u tri jasno okarakterisana doba univerzitetskog kruga: ustanak, kriza sazrevanja i skleroza u sumrak srednjega veka.

I još u okviru tih izbora, očigledna su ograničenja: ne samo krivotvorenje koje je u čistotu dokumenta unosila često jaka, čak i pomračujuća ličnost protagonista putem patvorenja nastalih iz tesno konjunktturnih okolnosti polemika, ali još i sužavanjem prouzrokovanim pribegavanjem prostim izabranim komadima iz jednog mišljenja i života koji ih uveliko prevazilaze: ni Abelar, ni Siger od Brabanta ni Žerson ne ograničavaju se na mali deo njihovog dela, na koji smo se oslonili.

Naznake brze, ne samo zato što duboki i neprekinuti život univerziteta preti da izmakne kroz te hronološke preseke, zato što ne možemo ovde da do srži razmatramo celinu ekonomskih, društvenih, političkih, institucionalnih, intelektualnih i duhovnih problema iz kojih su uzeti ovde izdvojeni momenti¹ – gde bi nas samo odvele, recimo, velike debate u XIII veku? – ali brze takođe i naročito zato što smo se pomirili da uperimo izvesnu svetlost samo na neke od vidova krupnog problema ovde razmatranog – čija je problematika još vrlo neizvesna.

Osvešćenje: ključni i koliko težak problem istorije! Trebalo bi voditi istraživanje brojnim konvergentnim putevima, odrediti povlašćena polja posmatranja – čak i eksperimentisanja – aparature, metode pa, na kraju, prepoznati – možda? – jedan osnovni kriterij za shvatanje tog suštinskog fenomena: presudnog trenutka u kome su sagledane infrastrukture, u kome se prepoznaje grupa, potvrđuje se i rađa po drugi put, odlučno, kroz svest o svome poreklu.

Znači, srećna tema – sve do tih teškoća – utoliko pre što se nadovezuje na temu Skupa o medievalistici 1960, *O pozivu*, čime se ona produbljuje i proširuje.

Nivo na koji se postavljamo ovde – jedno predvorje, između ostalih – u suštini je nivo intelektualne formulacije uloge univerziteta u odnosu na druge grupe i druge klase u društvu. U tom traganju za razlikom, a ponekad i za suprotnošću, pokušaćemo da označimo nekoliko etapa u sticanju svesti univerzitetlija o njihovom položaju i njihovom razvoju u društvu srednjovekovnog zapada.

U doba Abelara i Filipa de Arvana univerzitet bez sumnje još ne postoji. Ali u tim gradskim školama čiji je Abelar prvi sjajni predstavnik, a kojima je Filip de Arvan među prvima priznao postojanje, novost i korisnost, upravo se rađaju novi zanati i nove zanatlije: školski zanati i njihova hijerarhija *scolares* i *magistri* iz kojih će izići univerziteti i univerzitetlije².

U *Historia Calamitatum*, Abelar³ se određuje prvo – na planu pojedinačnog temperamenta, ali temperamenta koji je takođe još od samog početka igre i profesionalan – odnosom prema svetu nižega plemstva iz kojeg je potekao. Dragocena naznaka, on ukazuje da je u njegovoj sredini pravilo izgledalo kao spoj između izvesne intelektualne kulture i vojničke prakse: *litterae et arma*⁴. Za njega je izbor nužan i dramatičan. Kao novi Esav, žrtvujući "pompa militaris gloriae" u korist "studium litterarum", on mora samim tim i da se odrekne svog prava prvorodenog sina. Tako ga izbor onoga što će postati zanat izvodi radikalno iz njegove društvene grupe, izbor koji je odricanje od jednog načina života, od jednog mentaliteta, od ideala i od porodičnog i društvenog ustrojstva. Umesto toga, jedno angažovanje bez ostatka: *Tu eris magister in aeternum*.

Ipak je interesantno primetiti da se Abelar – i to sigurno nije tek jedno retoričko lukavstvo – izražava o svom životnom putu pomoću vojničkog rečnika. Za njega je dijalektika oružarnica, argumenti su oružja, a *disputationes* su bojevi. Minerva zbog koje on napušta Marsa je naoružana i ratoborna boginja⁵. Kao mladi vitez on napada svoje stare učitelje⁶, njegovo školovanje je obuka jednog regruta – "tirocinium"⁷. Intelektualne borbe su za

njega turniri⁸. Tako sin malog plemića iz Palea ostaje obeležen pečatom svoga porekla – kao što je njegovo stoleće obeleženo stilom života i rečnikom vladajuće klase. To je vek svetog Bernarda u kome *athletae Domini* sačinjavaju *militia Christi*⁹.

Izdvajajući se iz viteškog okruženja da bi se odredio, Abelar ne samo usled poročnosti svoga života, nego još dublje iz klerikalnog staleža svoga doba, ne uspeva delom da se razlikuje u odnosu na jedno drugo okruženje: na manastirsku sredinu. U manastirima u koje mora da se zatvori, manje su nedostojanstvenost običaja, grubost i neprijateljstvo ti koji mu čine zatočeništvo nepodnošljivim, nego nemogućnost da u njima vodi život intelektualnog istraživanja i naučavanja koji su otada nespojivi sa manastirskim životom¹⁰.

Presaden u manastirsku sredinu kao u tuđu zemlju, on u njoj vene i pokazuje se nerodan: *posmatrao sam plačuci uzaludnost i bedu života kojim ću živeti, takođe i jalovost kako za mene tako i za drugog u kojoj ću živeti i činjenicu da, pošto sam prvo bio od velike koristi za učešnjake, sada kada moram da ih napustim zbog monaha, neću više biti ni od kakve koristi ni njima ni kaluđerima i izgubiću plod preduzetih istraživanja i svojih napora*¹¹.

To je neprijateljstvo prema tradicionalnoj monaškoj sredini, ali takođe i prema novom monaštvu – koje uostalom počinje da gubi dah u XII veku – prema monaštvu pustinjača, putujućih propovednika, redovničkih kanonika i svih reformatora manastirskog života – onih koje on s prezirom naziva *novi apostoli*¹².

Njegova sredina je gradsko okruženje: "ad urbem (...) rediens"¹³, to je pravac koji neumorno vuče njega, njegove učenike, njegove pitomce. Prilikom "pustinjačke" dogo-

dovštine u Parakletu – "oni bejahu više nalik pustinjacima nego studentima"¹⁴ – oduševljenje studenata će se brzo promeniti u čežnju za gradom. Osvešćenje budućih univerzitetskih ljudi samo je jedan vid sticanja svesti o novom urbanom društvu.

Ta nova školska društvena grupa, izvan svog razlikovanja od manastirske sredine, potvrđuje na jedan opštiji način svoju nemogućnost i svoju odbojnost da živi od nečega drugog sem od svog posebnog zanimanja, od svog vlastitog tipa rada: *Tada me skoli jedna nepodnošljiva beda, više nego išta u pravcu škole, pošto sam bio nesposoban da radim zemlju, a stid me je bilo da prosim. Vrativši se tako jedinom zanatu koji sam znao, moram da se odvratim od ručnoga rada, da bih se služio svojim jezikom*¹⁵. Ovo je ključan tekst u kome odbacivanje ručnog rada i prosjačenja najavljuje velike sukobe i krupna opredeljenja XIII veka: "Ja nisam radnik koji radi svojim rukama", reći će Ritebef.

Na kraju delatnosti i traganja *novih studenata i znalaca* stoje dakle *pecunia i laus*¹⁶ plata¹⁷ u bilo kom obliku i slava. Ovde dodirujemo dva druga elementa u svesti grupe: ekonomsku osnovu i njen profesionalni moral.

Moral koji je pre svega stanje duha. Abelar – još uvek u vlasti moralnih shvatanja svoga vremena i tradicionalnog ciklusa grehova¹⁸ – ne skriva da dostojanstvo nove grupe¹⁹ lako postaje slava – *dedecus gloria*²⁰ – i konačno, gordost, ona *superbia* "koja me je iznedrila naročito iz poznavanja lepe književnosti"²¹. To je greh koji je samo izvitoperenost profesionalne svesti i koji će teorijskom aristotelovskom razradom postati u XIII veku, naročito u sigeritskom krugu, *veličina filozofa*.

Evo najzad susrećemo reč koja označava poslednji

stupanj do kojeg se uzdiglo kod Abelara sticanje svesti o posebnosti nove grupe kojoj je on pripadao. Za novu grupu, za novi tip, posvećenje je etikecija.

Tu se uostalom nailazi na granicu, u nekoliko smislova, srednjovekovnog univerzitetlije. *Ime filozofa* koje on odlučno više voli, zasluživalo bi po sebi jednu podrobnju analizu čiji nedostatak će nam se ovde oprostiti. Napomenimo samo pozivanje na antičke izvore, na pagane – na *gentils* – samo intelektualne i metafizičke implikacije te reči. Sa prvenstvom filozofije dolazi i primat razuma nad autoritetom koji je samim tim potvrđen. Reč filozof kristalizuje abelarovske stavove – *naljučen, ja odgovorih da mi nije običaj da postupam po navici, nego po inteligenciji*²² – kao suprotnost staroj dijalektici i staroj teologiji²³.

Čak čineći i potrebne predostrožnosti – ne pridajući rečniku XII veka anahronične domete i značenje – ovde treba priznati inovaciju, smelost i daleki domet. U krugu sigerita naći ćemo novi napredak *filozofa* – a onda ćemo istaći njegove istorijske saglasnosti i produžetke. Filozof: to je naziv kojim se ne samo stiče svest nego se takođe i prima obaveza²⁴.

Sa Filipom de Arvanom, ako ne napredujemo u vremenu, prikupljamo dragocena svedočanstva o jednoj ličnosti u svakom pogledu vrlo drugačijoj od Abelara – što ističe komplementarnu i potvrdnu vrednost koju on donosi pariskom učitelju.

Filip de Arvan²⁵ je umerenjak i po mnogim pitanjima tradicionalista. Utoliko je značajnije njegovo pristupanje novom školskom pokretu. Opat Dobre-Nade pripada jednom od onih redova koji su se zavetovali više da ispune samoću i da joj podare vrednost, nego da pohodi gradove, preduniverzitetske centre. Dakle, znak je vremena što taj

čovjek iz Premontrea priznaje neophodnost da sveštenstvo sledi pokret – znak koji najavljuje osnivanje manastirskih univerzitetskih kodeksa u XIII veku, idući tragom reda Prosjaka.

Doista, Filip osuđuje isto tako i studente litalice²⁶, kao i one žedne čiste nauke, nauke radi nauke – što je inače interesantno svedočanstvo o postojanju te *scijentističke* struje, ili još i one koji samo pokušavaju da trguju svojim znanjem²⁷.

Doista, za njega je kruna nauke nauka o Svetom Pismu – prvenstvo koje će univerzitetski curriculum priznati uostalom teologiji²⁸.

Ali on ima punu svest ne samo o neophodnosti sveštenika da uče, što je dobro poznato, nego on poznaje i prihvata uslove novog usvajanja nauke.

Treba se prvo vratiti u jedan od onih starih školskih gradova u čiji prvi red on stavlja Pariz. Čuvena je njegova pohvala Parizu u pismu Heroaldu (Héroald)²⁹. Ali Pariz, žarište nastave i kulture, slavio je on na drugom mestu, na primer, u pismu Engelbertu (Engelbert): *Ne sastoji se čast jednostavno u tome što je neko bio u Parizu, nego u tome što je u Parizu stekao nauku dostojnu poštovanja*³⁰.

On zna da je školski život jedan zanat: *negotia scholaria*³¹. Taj zanat ima svoje ekonomske i tehničke zahteve. Da bi neko postao učenjak, treba uložiti novac, ili tačnije suočiti se sa siromaštvom, ne sa *paupertas voluntaria* koja će pripadati Prosjackom redu, nego sa neizbežnim siromaštvom neimućnog studenta³². Tom šegrtu su potrebni alati za rad: dakako, nastava ostaje još uvek uveliko usmena³³, ali već je knjiga postala neophodni pribor: *srećan je grad*, kaže on za Pariz, *u kome su sveti rukopisni svici pročitavani sa takvom revnošću*³⁴, pa dalje: *smatram da*

nema ničeg nasušnijeg za jednog učenjaka nego da pažljivo proučava lepu književnost, da u ruci drži knjigu (...) ³⁵.

On naročito dobija svest – premda je njegovo rešenje, kao po običaju, rešenje umerenog kompromisa – o neophodnosti da se sveštenik opredeli između intelektualnog i manuelnog rada. Odeljak u kome on obrađuje taj problem od posebne je važnosti. Naime, u velikoj raspravi o manuelnom radu, koja je uskomešala manastirski svet u XII i XIII veku, on prihvata stav starog monaštva – u stvari neprijateljski, uprkos odbačenom balastu zbog manuelnog rada, krilatici koja je u modi u XII veku – ali u jednoj sasvim drukčijoj perspektivi od one u kojoj je Rupert fon Dajc ili jedan Petar Prečasni, koji su prvenstveno pažljivi za odbranu postbenediktinske i klinijevske tradicije manastirskog života zavetovanog *opus Dei* od novog monaštva – u novoj, modernoj perspektivi čiju ćemo potvrdu videti u XIII veku u redu Prosjaka. To je svest o specijalizaciji učenog sveštenika koji sužava udeo manuelnog rada u svom životu. Sa manje odsečnosti, kao i uvek, Filip de Arvan priključuje se ovde Abelaru: *raditi svojim rukama*, to više nije posao (*negotium*) *clericusa scholarisa*.

Najzad, Filip de Arvan sve i pripremajući, na svoj način, izmirenje pa čak i hijerarhiju između manastira i škole, samostana i radne sobe, brižljivo ih razlikuje u jednom tekstu koji je i sam od velike važnosti: *Prvo i glavno mesto mora da zadrži kod sveštenika manastirski samostan (...). Ali na drugom mestu treba da bude pohađanje škola i ljubav prema njoj, treba da navede prosvećenog sveštenika da odbaci svetovne stvari, da ne bi stupao u samostanski brod bez dovoljnog tovara, da ne bi doživeo brodolom, nego da bi se naprotiv uhvatio za blisku barku ili splav (...)* ³⁷.

Tako sukob između svetog Benedikta i Filipa de Ar-

vana uveliko prevazilazi okvir sitne vesti koja ih je suprotstavila³⁸. Borbenom monahu koji dolazi u Pariz da pokuša da razvrati studente, koji pravi od manastira jedinu *schola Christi* i koji baca anatemu na Pariz-Vavilon,³⁹ suprotstavlja se prosveteći opat koji, iznad napora da izmiri samostan i školu, priznaje korisnost, neophodnost i specifičnost ove druge i pozdravlja sveti grad nauke – "merito dici possit civitas litterarum"⁴⁰ – Pariz-Jerusalim.

*

Veliki sukob između reda Prosjaka i svetovnjaka u XIII veku izneo je na čistinu oštrinu koju je dostigla samosvest pariskih univerzitetlija⁴¹. Nema sumnje da je svetovna stranka – čak i ako se rasprava krije iza doktrinarnih pitanja i čak ako su i drugi problemi sem korporacijskih igrali u njoj prvorazrednu ulogu – napala na univerzitetlije prosjake zato što je bila ubeđena u nespojivost dvostrukog pripadanja jednom manastirskom redu i univerzitetskoj korporaciji.

Mi ćemo se ovde zadržati samo na dva pitanja.

Jedno, ključno, je napor koji su neki činili, naročito Siger od Brabanta i njegovi prijatelji, da se njihovoj profesionalnoj svesti pribavi teološka osnova. Ali ne vidi se uvek da je ulazak članova reda Prosjaka na univerzitete postavljao monasima – naročito franjevcima – probleme koji su iznosili na videlo osvešćenje univerzitetskog staleža.

Mi ćemo se ograničiti da prikazemo taj sukob iznutra, ali osvetljavajući ga, recimo, izvan manastirskih zidina.

Čak i da pitanje nije izazvalo kod franjevac tako oštre svađe, i da nije tako u središtu za red kao pitanje siromaštva, zapravo, nauke – i ta jednakost je rečita za

intelektualnu situaciju u XIII veku – pohađanje univerziteta je bilo jedan od ključnih problema reda posle smrti svetoga Franje.

Stav sveca je poznat. Ako dopušta produbljeno poznavanje *Svetog Pisma*, on osuđuje nauku kod Malih monaha. Njegov stav počiva na uverenju da je nauka nespojiva sa siromaštvom. To je nespojivost koja dolazi, pre svega, otuda što je sveti Franja, imajući tradicionalno gledanje na znanje i budući prožet tezaurizacijskim shvatanjem ranog srednjeg veka, video u nauci posed, svojinu, blago. U toj ideji on je još više učvršćen novim vidovima koje je poprimila nauka u njegovo vreme: pohađanje univerziteta i posedovanje knjiga kosi se sa praksom siromaštva.

U dramatičnom naporu njegovih učenika – nekih od njegovih učenika, ali među najvažnijim i najslavnijim – da se prilagode praktičnim uslovima života u XIII veku bez poricanja duha njihovog osnivača, pravdanje znanja zauzima najbolje mesto.

Ključni tekst je tu *Expositio IV magistrorum super regulam*⁴². Komentarisana je sledeća rečenica o pravilu: *Od plate za svoj rad neka ne primaju za sebe i za svoju braću ništa mimo onoga što im je potrebno za telo sa isključenjem novca.*

A evo i komentara učitelja: *Po tom pitanju treba znati mogu li braća, kao što dobijaju knjige i druge stvari kojima mogu da se služe, isto tako da primaju i materijale za svoj zanat i da od njih izrađuju svojim radom nešto čime bi kasnije mogli da se služe za potrebe svoga tela, kao na primer pergament za pravljenje knjiga, kožu za pravljenje obuće itd. I da li bi mogli, takođe, da dobijaju zlato, srebro i druge metale od kojih bi kovali novac i druge dragocenosti, a kojima bi kupovali ono što im je potrebno. Za druge nije*

mogućno primati u vlasništvo nikakav materijal, nego se samo može iznajmiti svoj rad drugome koji sirovinu ima, da bi se dobilo ono što je potrebno. I to zbog svojine koja je povezana sa posedovanjem materijala i koji se ne uzima sa ciljem da se proda. Za neke druge, treba da se pravi razlika među materijalima. Ima naime sirovina koje su bezvredne, gde svaka vrednost potiče od rada, kao na primer zastori i pletivo od rogoza ili od sličnog materijala; jedna takva sirovina nije ničije bogatstvo i oni koji su toga mišljenja kažu da braća mogu da primaju takav materijal (...).

Tako se kroz tradicionalnu argumentaciju u manastirskom svetu naglasak stavlja na *ars*, na rad i zanat. Kad se tako primi materijalna knjiga, tim pre što će biti uskoro primljena i njena sadržina, intelektualni rad kome ona postaje nezaobilazna podloga.

Sveti Bonaventura u spisu *Epistola de tribus quaestionibus*, ne zadovoljava se tim da ozakoni upotrebu knjige i bavljenje naukom, on ograničava do maksimuma obaveze koje se odnose na bavljenje radom – ponekad po cenu protivrečnosti sa samim slovom u *Zavetu svetoga Franje* – u očiglednoj nameri da se sve vreme i sva potrebna pažnja sačuvaju za intelektualni rad⁴³.

Tako prigovor manuelnom radu biva opran kako u pogledu osnovne prakse prošenja tako i s obzirom na intelektualni rad. Tako se završava velika debata, već omeđena tekstovima Abelara i Filipa de Arvana i kojima će sveti Toma Akvinski, nasuprot napada Gijoma de Sent-Amura i njegovih prijatelja i učenika, dati jedan uzbudljiv zaključak u *Contra Impugnantes*⁴⁴.

Sa svetim Tomom je potvrđeno bez okolišenja neophodno specijalizovanje intelektualnog radnika. Univerzitetlija ima svoj zanat. Neka drugima prepusti brigu da

rade ručno – što takođe ima duhovnu vrednost – a ne da gubi vreme svoje na ono što nije njegov posao. Tako je na teorijskom polju opravdan suštinski fenomen podele rada – temelja univerzitetske specifičnosti.

*

Ali pripadalo je svetovnim učiteljima i posebno pobornicima "celovitog aristotelizma", ili averoizma, da pokušaju dati samoosvešćenju univerziteltija najnepomirljiviju formulaciju.

Tu formulaciju ćemo najpre naći u *Moralnim pitanjima* Sigeru od Brabanta⁴⁵ i u *De Summo Bono* od Boeclija iz Dakije⁴⁶. Kao što je to dobro zapazio P. Gotje (P. Gauthier)⁴⁷, bila je započeta bitka oko skrušenosti i njene etičke antiteze: *plemenitosti*. Reč je zapravo o tome – a Aristotel i *Nikomahova etika* dolaze samo u pravi čas da pruže arsenal iz kojeg se može uzimati – da se u teoriji utemeli ona *dignitas*, ona *gloria* univerzitetskog čoveka koju je već isticao Abelar. "Paganski aristokratizam aristotelovskog morala" je taj koji daje odgovor. Osvešćenost univerziteltije vrhuni u definisanju posebne vrline stavljene na vrh etičke hijerarhije i koja služi kao temelj za proglašavanje nadmoći univerzitetskog statusa kojeg odlikuje ta velika vrлина⁴⁸.

Tako Sigerova *Quaestiola* kaže: *Prvo pitanje: da li je skrušenost vrлина? na koje on odgovara: Dokazuje se da nije. Jer skrušenost je suprotna vrlini, to jest plemenitosti koja je traganje za velikim stvarima. Skrušenost naprotiv progoni velike stvari*⁴⁹; to je prirodno polazište za veličanje intelektualnih vrлина povezanih sa univerzitetskim statusom, kakvo se pojavljuje u *Quaestiola*: *Još jedno drugo pitanje: šta je bolje za filosofo: da budu neženje ili oženjeni? Treba*

*odgovoriti da je cilj filozofa spoznaja istine (...). Moralne vrline imaju za svrhu intelektualne vrline. Upoznavanje istine je dakle krajnji čovekov cilj (...)*⁵⁰.

Ovde se jasno uočava postupak koji vodi do nekih od teza osuđenih 1277. Teza 40: *nema boljeg stanja od stanja filozofa*⁵¹. Teza 104: *čovečnost nije oblik neke stvari, nego razuma*⁵² – moguće polazište, povrh skolastike, za jedan univerzitetski, intelektualni i "racionalistički humanizam". Teza 144: *svekoliko dobro dostupno čoveku sastoji se u intelektualnim vrlinama*⁵³. Teza 154: *jedino su mudri na svetu filozofi*⁵⁴. Teza 211: *naš intelekt može svojim prirodnim darovima da dođe do saznanja prvog uzroka*⁵⁵.

To je prežestok stav, naročito u polemički istrgnutom obliku, možda iskrivljenom i karikaturalnom, kakvim ga iznosi Silabije (Syllabus) 1277. Ali to je dosta proširen stav među pariskim intelektualcima druge polovine XIII veka, da bi se našao u nešto okrnjenom vidu, kod jednog umerenog i obaveštenog savremenika" kakav je Zak de Due (Jacques de Douai)⁵⁶.

Biće primećeno da je etikata, reč-definicija, reč-natpis odlučno ta reč filozof koju je upotrebio još Abelar. Izraz nije beznačajan. Bez sumnje, on se oslanja naročito kod sigerita na antičko paganstvo. Ali, dalje od toga, on nas podseća na jednu lozu. Ispod promena koje će mu nametnuti vreme, s pravom se može prepoznati u filozofu XIII veka, *mutatis mutandis*, neostvoreni predak filozofa iz XVI veka – tog religioznog skeptika koji je ideal, za jednog Karona (Charron) – i filozofa XVIII stoleća. Kao pojedinačni tip, kao profesionalna i intelektualna grupa, *virii philosophici* Pariza (Bibliothèque Nationale, Lat. 14698) jesu preteče filozofa Aufklärunga.

Filozofi koji se suprotstavljaju naravno teolozima, pre

svega (a takođe je to i suparništvo između "umelca" "artiste", čistog univerzitetlije, univerzitetskog čoveka po prevashodstvu i teologa)⁵⁷, ali takođe i homines profundi, lažnim znalcima i obskurantima osporenim tezom 91. iz 1277: *Kada razum filozofa dokaže da je kretanje neba večno, on nije kriv za sofizam; čudno je da duboki ljudi to ne vide*⁵⁸.

Naravno, filosofi osnaženi razumom ili tačnije svojim intelektualnim vrlinama koje uzdižu njihov stalež iznad ostalih – no koji takođe stiču svest da je njihovo dostojanstvo možda u ograničavanju na neke istine koje se mogu dokazati, da je njihov poziv da se zadovolje objašnjavanjem, ne i propovedanjem. U *čuvenom dijalektičkom okršaju* između svetog Tome Akvinskog i Sigera od Brabanta, o kome govori P. Gotje⁵⁹, zar se kod Sigera ne može uočiti jedno zadobijanje svesti o toj *školskoj neutralnosti* – koju je još i danas tako teško osvojiti.

*

Neka nam bude dopušteno, za kraj, da kao epilog potražimo na početku XV veka sliku koju su imali o sebi samima univerzitetlije i da tu sliku potražimo kod Žana Žersona (Jean Gerson)⁶⁰. Nema sumnje, i ovde je neodmereno pokušavati da se definišu žersonovski univerzitetlija i svest koju je on imao o sebi, a da nismo pokušali da razjasnimo odnose koje oni održavaju sa novim i osnovnim realijama kao što su *docta ignorantia* i *devotio moderna*.

Utvrđimo samo – ne pokušavajući da analiziramo ni pozitivni sadržaj tih intelektualnih i duhovnih realija, ni duboke razloge koji rukovode univerzitetlije u sumrak srednjeg veka u njihovim samoporicanjima i tim pro-

menama – da su temelji univerzitetskih osobenosti i dostojanstva kako su definisani od Abelara do Sigera od Brabanta nestali ili su uspešno potkopani.

Bez sumnje, Žerson podseća zapravo na intelektualne, naučne vrline univerziteta. On je *majka studija, učiteljica nauke i nastavnica istine*. Žerson u više navrata (sa naglašavanjem koje se razume s obzirom na ludog kralja i njegovo okruženje kojima se obraća) ističe superiornost medicine nad šarlatanstvom. On izriče pohvalu lekarima nasuprot "vračevima", čarobnjacima i bajačima i tome sličnim ludim ljudima⁶¹, iznad svih stavlja lažne iscelitelje "učitelje u lekarstvu koji su sve vreme studirali iz knjiga onih koji su medicinu pronašli i obnarodovali".

Ali kakva je to istina kojoj on podučava, ta svetlost kojom on zrači – on (univerzitet) koji je *lepo sjajno sunce Francuske, pa i čitavog hrišćanstva*⁶², *divni sjajni svetionik cele svete crkve i hrišćanstva*⁶³?

Postoje *tri načina života*: a) telesni, plotski i lični život; b) građanski, politički ili opšti život; c) život milosti, božanske ili duhovne. Ali od ta tri načina "prvi je propadljiv, drugi je održiv, a treći je neprolazan"⁶⁴. Van sumnje, univerzitet upravlja trima životima, to jest svime: telesnim životom upravlja Fakultet medicine, političkim životom Fakultet veština i odluka, a božanskim životom Fakultet teologije. Ali hijerarhija koja postoji između tih stepena daje posebnu cenu drugom i trećem od tih stepena.

Tako se njegova intelektualna uloga uklanja pred njegovom političkom i duhovnom ulogom. Politička uloga koja je uostalom definisana kao podređena strogo duhovnim ciljevima. Univerzitet "stremi ka valjanjoj oslobođenosti i slobodi naroda Francuske, te obnovi hrama ne

materijalnog, nego duhovnog i mističnog cele svete crkve (...)"⁶⁵.

Cilj je u stvari *poredak* i *mir*. Ali iznad velikih trenutnih pomirenja: nacionalnog pomirenja naroda francuskog, rastrzanog strančarenjem; pomirenja hrišćanstva okončavanjem Velike šizme, pojavljuje se jedan viši cilj, očuvanje postojećeg poretka. Svršenim pravnicima građanskog prava Žerson to kaže jasno⁶⁶. Pa kad sa izvesnom uzdržanošću opominje tirane, to je zato da bi im čestitao što obezbeđuju poštovanje svojine i poretka.⁶⁷

Univerzitetlije XII i XIII veka imale su svest o svome pozvanju otkrivalaca, a oni iz XV veka zadovoljavaju se da budu čuvari. Otuda – daleko smo od velikodušnosti – stalno ocrnjivanje intelektualnih i materijalnih strana univerzitetskog zanimanja. Interesantno, Žerson pred budućim pravnicima svodi blagodet nauke koja postoji samo kao posledica greha na čistu negativnu korisnost; pravo i pravda samo su neizbežne posledice zla: *Gospod ne bi imao potrebu ni za zakonodavcem ni za zakonoznalcem u prvobitnom stanju prirode, baš kao što za njima ne bi imao u stanju obogotvorene prirode*⁶⁸, a u zaključku sledi da teologija stoji iznad prava.

Kratak zapis u kome on izjavljuje da hoće da se oslobodi dužnosti kancelara⁶⁹, na prvi pogled, samo je jedno opšte mesto. Ali Žerson je iskren. To znači da on prezire sve *tehničke* strane univerzitetskog zanata. Istina je da je on više voleo da služi misu, da moli i da se predaje duhovnom razmatranju nego da se bavi *upravnim radom*.

Na kraju, studentima Navarskog koledža on daje jedinstvenu povelju konzervativizma. Pohvala koju on tu izriče *utabanim stazama*⁷⁰, čak i kad se ima posla sa tim visokoparnim i osrednjim konzervativcem, začuđuje. Ako se

pročita ponovo njegova pohvala lekarima, primećuje se da ih on ceni samo zbog njihovog knjiškog poznavanja antike. O Hipokrate! O Galene!

Šta je uostalom univerzitet u njegovim očima? Jedna ličnost božanskog prava, *Kraljeva kćer* i naročito Adamova kćer koja je stigla iz zemaljskoga Raja preko Jevreja, Avramovog Egipta, Atine i Rima. *Translatio studii* pretvorila se u zakon o nasleđivanju po *milosti Božjoj*. Zanat-ska korporacija je postala plavokrvna princeza⁷¹.

Otuda nadmenost sa kojom on odbija prostake koji imaju bezočnosti da podsećaju univerzitet na njegovu profesionalnu funkciju: "a ne koji kaže: U šta ona hoće da se petlja i meša? Neka gleda svoje knjige i uči svoje studije: to je pretanko promišljeno kada se hoće nauka bez delovanja?"⁷².

Tako univerzitetlija Žerson stiće svest o novom pozivu, u celini političkom, ali šire gledano nacionalnom i međunarodnom. Profesionalna svest srednjovekovnog univerzitetlije menja se u moralnu savest na pragu modernog sveta. Kakvo je mesto univerzitetlije u naciji i u svetskom društvu? Koje vrednosti ima on da obnarođuje, da unapredi i da brani?

Da li su onovremene univerzitetlije uspevale da u potpunosti ostvaruju tu novostečenu svest, rođenu iz jednog dubokog potresa?

U svakom slučaju, žersonovski univerzitetlija poričući profesionalnu svest odbijao je i sredstva za vršenje tih novih prerogativa. Univerzitet je bio još samo jedna kasta. Bez sumnje, još uvek je bio otvoren za pridošlice: Žerson naglašava činjenicu da je svojim društvenim upisivanjem Pariski univerzitet, otvoren za sve klase, predstavljao doista društvenu celinu. Ali on je bio kasta svojim men-

talitetom i svojom funkcijom. Korporacija rukovatelja knjigom promenila se u grupu verglaških teologa koji su se nametali za policajce duha i običaja i kao spalitelji knjiga. Oni su čak otpočeli sa spaljivanjem Jovanke Orleanke – uprkos Žersonu.

Prepuštajući – uprkos nekim zaslužnim naporima – da se napredak nauke ostvaruje zahvaljujući humanistima od kojih je većina bili izvan njihove kaste, univerzitetlije su odustajale od igranja jedne duhovne uloge koja je mogla da se zakonito zasnije samo ispunjavanjem njihove profesionalne uloge. Njihova zabludela korporativna svest sprečavala ih je da vode do kraja svoje javno osvešćivanje.

BELEŠKE

1. Za celoviti uvid u ta pitanja može se pogledati knjiga Ž. Legofa, *Intelektualci u srednjem veku*, Zagreb, 1982. H. Grundmann, *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, tom CIII, 103 sv. 2, 1957. i izveštaj S. Šteling-Mišo (S. Stelling-Michaud) na XI Međunarodnom kongresu istorijskih nauka, Štokholm, 1960.

2. Najbolji vodiči za tu metamorfozu i za taj nastanak čine mi se G. Pare, A. Brunet i P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle, Les Écoles et l'Enseignement*, 1953. i Ph. Delhay, "L'organisation scolaire au XII^e siècle", u *Traditio* 5 (1947).

3. Nije reč o tome da se ovde skicira bibliografija o Abelaru. Podsetimo na klasično i magistralno delo E. Žilsona (E. Gilson), *Heloïse et Abélard*, 2. izd., 1948. Među posebno sugestivnim radovima su: A. Borst, "Abalarund Bernhard", u *Historische Zeitschrift*, 186/3, dec. 1958. i M. Patronnier de Gandillac, "Sur quelques interprétations récentes d'Abelard", u *Cahiers de Civilisation médiévale*, 1961, 293-301. Ovde se koristimo odličnim izdanjem J. Monfrin, *Bibliothèque des Textes philosophiques*, 1962.

4. "Patrem autem habebam litteris aliquantulum imbutum antequam militari cingulo insigniretur; unde postmodum tanto litteras amore complexus est, ut quoscuque filios haberet, litteris antequam armis

disponeret", str. 63, 13-17. O kulturi laika u to vreme videti, P. Riché, u *Mélanges saint Bernard*, 1953 i *Cahiers de Civilisation médiévale*, 1962. i bogatu studiju od H. Grundmana, "Literatus-II-literatus". Der Wandel einer Bildungsnorme von Alterum zum Mittelalter, u *Archiv für Kulturgeschichte*, 40 (1958), 1-65.

5. Str. 63-64, 24-28.

6. Str. 64, 37.

7. Str. 64, 46.

8. Str. 64, 58.

9. Pol Zumtor u jednom članku "Héloïse et Abélard", u *Revue des Sciences Humaines* (1958), verovao je da u odnosima između Eloize i Abelara može da prepozna tip "kurtoazne" ljubavi. Čak ako se i može naći izvestan stil izražavanja koji joj se približava, nama se čini da se par Abelar-Eloiza nalazi u jednoj sasvim drukčijoj ravni i atmosferi, ako ne i suprotnoj. Ne želimo da napuštamo svoju temu u želji da objasnimo ovde zašto nam oni izgledaju pre kao prvi "moderni" par Zapada. Podsetimo naprosto da je Žan od Menga (Jean de Meung) koji će ih uzeti za obrazac u drugoj polovini *Romana o Ruži* upravo pisao jedan "anti-kurtoazni" roman, kao što je to dobro pokazao G. Paré u *Les Idées et les lettres au XVIII^e siècle*. Le Roman de la Rose, 1947.

10. Svoju primedbu on stavlja u usta svojih protivnika što još više podiže vrednost konstataciji: "quod scilicet proposit monachi valde sit cintrarium secularium librorum studio detini" (82, 683-685). Direktnije je suprotstavljanje između "monachi" i "philosophi" (77, 506 *passim*.) na koje ćemo se još vratiti.

11. Str. 99, 1283-1289.

12. Str. 97, 1201.

13. Po pitanju Gijoma od Šampoa, 67, 133.

14. Str. 94, 1092-1093.

15. Str. 94, 1109-1113.

16. Str. 81, 645.

17. Podsetimo na dobro poznatu formulu: "Scientia donum Dei est, ergo vendi non potest" kojoj je posvećen koristan članak, ali bez dovoljne ekonomske i društvene osnove od: G. Post, K. Giocarinis, R. Kay, "The medieval heritage of Humanistic Ideal", u *Traditio*, II (1955).

18. Nemera nam je da u radu o priručnicima za ispovedanje proučimo preobraženje duhovnog i duševnog života koji se ispoljavaju naročito prilikom zamene društvenog morala (kod staleža) pojedinačnim moralom (moralom sedam smrtnih grehova).

19. Str. 78, 533-535.

20. Str. 75, 428, 431.
21. Str. 71, 266-267.
22. Str. 69, 208-210.
23. Str. 82-83, 690-701, podvučeno *a contrario*, str. 84, 757-759.
24. Naprotiv, nije nam nepoznata nužnost premeštanja izraza u jedan niži sloj, ali će ispasti razočaravajući mali domet primedbi E. R. Kurcijusa u knjizi *Evropska književnost i latinski srednji vek*, pogl. X. Poezija i filozofija. (srpski prevod, Beograd, SKZ, 1996.)
25. O Filipu od Harvengta videti, Dom U. Berlière, u *Revue benedictine* (1892) i A. Erens, u *Dictionnaire de Théologie catholique*, 12-1, 1407-1411.
26. *Ep. XVIII ad Richerum*, u *PL*, CCIII, 158.
27. *De Institutione Clericorum*, III, XXXV u *PL*, CCIII, 710.
28. *Isto*, 706.
29. *PL*, CCIII, 31.
30. *Isto*, 33.
31. *Ep. XVIII ad Richerum*, u *PL*, CCIII, 157.
32. *De Institutione Clericorum*, *PL*, CCIII, 701. "Sicut autem isti a labore discendi novica revocantur prosperitate, sic multi, ut aiunt, praepediuntur paupertate. Videntes enim sibi non ad votum suppetere pecuniariae subsidia facultatis, imparati sufferre allquantulae molestias paupertatis, malunt apud suos indocti remanere quam discendi gratia apud externos indigere".
33. "non tam audir appetens quam audire", *PL*, CCIII, 157.
34. *PL*, CCIII, 31.
35. *Isto*, 159.
36. *De Institutione Clericorum*, *PL*, CCIII, 706. "Possunt enim (clerici) et curas ecclesiasticae licenter obtinere, at labori manuum aliquoties indulgere, si tamen ad haec eos non vitium levitatis illexerit, sed vel charitas vel necessitas quasi violenter impulerit. Apostolus quippe et sollicitudinem gerebat Ecclesiarum, quia eum charitas perurgebat, et laborabat manibus quando necessitas incumberebat. Denique cum Timotheum instrueret, non ab eo laborem relegavit penitus, sed eum potius ordinavit, ut ostenderet non esse alienum a clerico aliquoties laborare, si tamen id loco suo noverit collacare. Debet enim studium praeponere scripturarum et ei diligentius inhaerere, laborem vero manuum, non delectabiliter sed tolerabiliter sustinere, ut ad illud eum praecipue alliciat delectatio spiritalis, ad hunc quasi invitum compellat necessitas temporalis."

37. PL, CCIII, 159.

38. Ph. Delhaye: "Saint Bernard de Clairvaux et Philippe de Harvengt", u *Bulletin de la Société historique et archéologique de Langres*, 12 (1953).

39. *De conversione ad clericos sermo*, u PL, CLXXXII, 834-856.

40. *Ep. ad Heroaldum*, u PL, CCIII, 31.

41. O tom sukobu postoji velika literatura. Njena glavnina je navedena u razjašnjenju D. Duja (D. Douie) tradicionalnog duha, "The conflict between The Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the XIIIth century", u *Aquinas Society of London*, Aquinas Paper n° 23, 1954.

42. *Expositio quatorum magistrorum super regulam fratrum minorum* (1241-1242), izd. L. Oliger, 1950.

43. K. Esser, "Zu der 'Epistola de tribus questionibus' des hl. Bonaventura", u *Franziskanische Studien*, 17 (1940), 149-159, dobro je pokazao da je sv. Bonaventura dobar deo svog komentara preuzeo od joakimovca Huga Časnog (*Expositio Regulae*, objav. u *Firmamenta trium ordinum beatissimi patris nostri Francisci*, Pariz, 1512, pars IV). Povodom stava sv. Franje prema fizičkom radu, Bonaventura nadmaša Huga Časnog, dajući jedan detalj koji se u franjevačkoj literaturi XIII veka nalazi samo kod njega: "Ipse autem (Franciscus) de labore manuum parvam vim faciebat nisi propter otium declinandum, quia, cum ipse fuerit Regob-servator perfectissimus, non credo unquam lucratus fuerit de labore manuum duodecim denarios vel eorum valorem" (*navedeno mesto*, 153). Vidi contra *Testamentum*: "Et ego manibus meis laborabam, et volo laborare. Et omnes alli fratres firmiter volo, quod laborent de laboritio, quod pertinet ad homestatem" (H. Boehrem, "Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi", u *Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, 4, 1930, str. 37).

44. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, I, IV, ad 9: "Quando enim aliquis per laborem manuum non ratrahitur ab aliquo utiliori opere, melius est manibus laborare, ut exinde possit sibi sufficere, et aliis ministrare... Quando autem per laborem manuum aliquis ab utiliori opere impeditur, tunc melius est a labore manuum abstinere... sicut patet per exemplum Apostoli, qui ab opere cessabat, quando praedicanci opportunitatem habebat. Facilus autem impedirentur moderni praedicatores a praedicatione per laborem manuum quam Apostoli, qui ex inspiratione scientiam praedicandi habebant; cum oporteat praedicatores moderni temporis ex continuo studio ad praedicandos paratos esse..."

45. Izd. F. Stegmüller, *Neugefundene Questionen...*, u: *RThAM* 3 (1931), 172-177.

46. Boetije iz Dakije, *De Summo Bono sive de vita philosophie*, izd. Grabmann, u *AHD* 6 (1931), 297-307.

47. R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'Idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 1951.

48. Videti naročito tekst koji navodi R.-A. Gauthier 468, nap.2, a koji mu pripisuje Žak de Due (Jacques de Douai): "Sicut tamen alias dixi, status philosophi perfectior est statu principis..."

49. F. Stegmüller, *naved. mesto*, 172.

50. *Isto*, 175.

51. H. Denifle i A. E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 545.

52. *Isto*, I, 549.

53. *Isto*, I, 551.

54. *Isto*, I, 552.

55. *Isto*, I, 555.

56. R.-A. Gauthier, *naved. delo*, 469, u napomeni.

57. Videti stav 153 iz 1277: "Quod nihil plus scitur propter scire theologiam." Denifle i Chatlain, I, 552.

58. *Isto*, I, 548.

59. R. A. Gauthier, *Trois commentaires "averoïstes" sur l'Ethique de Nicomaque*, u *AHD* 16 (1948), 224-229.

60. Poznat je značaj radova magistra Komba (Combes) o Žersonu (Gerson) i članak magistra P. Gloriea (P. Glorieux), *La vie et les oeuvres de Gerson* u *AHD* (1950-1). Sv. 25/26, str. 149-192. Louis Mourin, *Jean Gerson, prédicateur français*, 1952, takođe je koristan. Nisam mogao da konsultujem G. H. M. Posthumus Meyes, *Jean Gerson, zijn kerkpoliteek en ecclesiologie*, 1963.

61. *Vivat rex*, izd. iz 1951, f IIr i 45 v.

62. *Isto*, f° 2 r.

63. *Isto*, f° 3 r.

64. *Isto*, f° 7 v.

65. *Isto*, f° 4 v.

66. "Recommendatio licentiandorum in Decretis", u Gerson, *Opera*, Paris, 1906, t. II, 828-838. "Dominus ita vobis opus habet... et hoc ad regimen suae familiae grandis quietum et tranquillum... Ea enim demum vera pax erit, ea gubernatio idonea, ea servitus placens Domino, si manet unicuique debitus ordo. Ordo autem quit aliud est nisi parium

dispariumque rerum sua unicuique tribuens collatio. Hunc ordinem docere habetis..." (*isto*, 829).

67. "Govori se o nekim zemljama u kojima vladaju tirani, koji rade čerupajući svoje podanike: ali dom je čvrst i dobro čuvan, tako da nema čoveka koji bi se usudio da ugrabi jedno pile ili kokoš sa motke..." (*Vivat rex*, f° 33 v°).

68. "Recommendatio", *Opera*, II, 832.

69. De onere et difficultate officii cancellariatus et causis cur eo se abdicare voluerit Gersonius. *Opera*, 1606, II, 825-828.

70. "Sequamur tritum iter commodius plane et ab errorum scandalorumque discrimine remotius" (ut, posthabitis recentioribus, antiquiores legant, *Opera*, 1906, I, 558).

71. Pariski univerzitet je nazivan "kraljevom ćerkom", u *Vivat Rex*, ff^{os} 2 r°, 4 v°, itd.

72. *Vivat Rex*, f° 9 r°.

UNIVERZITETI I DRŽAVNE VLASTI U SREDNJEM VEKU I RENESANSI

I. Opšta razmatranja

Teškoća u proučavanju odnosa između univerziteta i državnih vlasti od XII do XVII veka ne zavisi samo od praznina u dokumentaciji, naročito za najstarije razdoblje, od nedovoljno monografskih studija, od suviše malog broja numeričkih podataka i radova statističke prirode. Ona proizlazi naročito iz samog predmeta. Reč je naime o teškoćama koje su svojstvene

1° raznovrsnosti samih univerziteta i njihovim unutrašnjim protivrečnostima.

Čak ne uzimajući univerzitete u prvobitnom smislu *korporacije* (*universitas* uopšte *magistrorum* i *scolarium*), nego u smislu *centra* za *višu nastavu* (to jest, *studium generale*, ne upuštajući se u rasprave o tačnom značenju tog izraza, ni o tačnom stupnju nastave izvođene na srednjovekovnim univerzitetima), još uvek se nalazimo pred raznovrsnim, složenim i dvoznačnim organizmima:

a) Ne postoji uvek podudarnost između *profesionalne organizacije* (uglavnom u rukama učitelja okupljenih u koledže doktora) i *korporativnih organizacija* i, naročito, *finansijske organizacije* gde učitelji i studenti ne igraju istu ulogu na svim univerzitetima (v. bar od XII do XIV veka bolonjski model sa prevlašću studenata i pariski model gde su vlast imali profesori).

b) Univerziteti ne pokazuju isto naučno lice, ni sa gledišta predavanih *disciplina* ni sa gledišta njihove institucionalne organizacije: *fakulteta*; retko je da jedan univerzitet ima sve fakultete, a još je ređe da ti razni fakulteti imaju istu važnost (sa gledišta odnosa sa državnim vlastima, na primer glavno je da vladajući fakultet bude teološki ili fakultet usmeren ka "probitačnim" karijerama ili ka "korisnim" – pravu ili medicini – i još više da univerzitet ima ili nema fakultet građanskog, tj. rimskog prava: v. slučaj Pariza i bule Honoriusa III iz 1219).

c) *Pravni status* univerzitetlija je slabo definisan. Bez sumnje, privilegije koje oni stiču teže da odrede specijalan status univerzitetskih ljudi (*status studentium* ili *ordo scholasticus*), ali se taj status, koji se približava crkvenom statusu, primenjuje na lica čiji je *društveni položaj* konkretno drugačiji i u mnogome dvosmislen, budući ni sasvim crkveni ni svetovni. Bez sumnje, razvoj značenja izraza *clericus*, koji se upravo približava značenju učenjaka, pismenoga i koji se u nekim jezicima razvija čak u smislu činovnika (*clerck* na engleskom, *clerc* u francuskom) odaje taj napor da se rečnik prilagodi stvarnosti pod pritiskom univerzitetske faktičnosti. Ali *univerzitetski forum* ostaje težak za definisanje, što je izvor stalnih sukoba, dok se položaj univerzitetlija stalno koleba između dva pola, sveštenstva i svetovnjaštva.

d) Univerzitetlije nisu jedine u srednjovekovnom i renesansnom društvu čiji je položaj određen istovremeno sa gledišta ekonomskog, kao profesionalaca, tehničara, *ljudi od zanata*, i sa gledišta društvenog kao povlašćenih, što je slučaj svih članova korporacije. Ali kod univerzitetlija ta dvoznačnost može da poprimi jedan temeljno suprotan vid, zavisno od toga da li je on na plati ili živi od *nadarbine*. Elem ne samo što se ta dva tipa univerzitetlije,

čija je ekonomska i pravna zavisnost od državnih vlasti temeljno različita, mogu sresti na istom univerzitetu, nego i iste univerzitetlije često žive od mešovitog tipa naknade. Najzad, i to je naročito tačno kod studenata, priroda univerziteta se mnogo menja u zavisnosti od proporcija siromašnih i bogatih koji ga sačinjavaju, a ta proporcija može značajno da se menja od univerziteta do univerziteta (naročito u zavisnosti od sociološke fizionomije njegovog urbanog ukorenjenja: u tom pogledu su Pariz i Kembridž, na primer, skoro na suprotnim stranama).

e) Kao što primaju članove *svakog društvenog porekla*, što državne vlasti stavlja praktično naspram jedinstvenih grupa u slojevitom društvu srednjega veka i renesanse, isto tako su univerziteti otvoreni za lica svake nacionalnosti. Ne samo što iz toga proishode zategnutost između lokalnih ili nacionalnih vlasti i te *internacionalne grupe*, nego i organizovanje univerzitetlija po "*nacijama*" čiji se broj i priroda menjaju zavisno od univerziteta i koji ne odgovaraju merilima strogo nacionalnim i geografskim, što još više komplikuje strukturu univerziteta i njihov personalitet pred državnim vlastima.

2° Spram tog protejskog partnera i *same državne vlasti su raznolike i mnogostruke*.

a) Čak i kad su univerziteti suočeni samo s jednom državnom vlašću, ova može biti *grad* (i treba praviti razliku između odnosa univerziteta sa političkim telom koje upravlja gradom: gradskim savetom, komunom, gradskom porotom, gradonačelnikom, itd, i sa društvenom grupom koja vlada, a povrh toga sa globalnim urbanim društvom), *vlast velikaša, kraljevska ili kneževska vlast i carska vlast* (u ovom slučaju postavlja se problem prirode carske vlasti u sedištu univerziteta: primer odnosa Bolonjskog univerziteta sa Fridrihom Barbarosom ili

Fridrihom II, ili univerziteta u Pragu, češkog ili carskog? univerziteta).

b) Slučaj carske vlasti navodi na tvrdnju da univerziteti imaju većinom posla ne sa jednom vlašću nego sa mnoštvom vlasti između kojih postoji ili hijerarhija koju je često teško odrediti i poštovati, ili manje ili više jasan sukob interesa i politikâ (slučaj u Bolonji između opštine i carstva). Tu je reč o jednom karakterističnom stanju za srednji vek i koje podseća, *mutatis mutandis*, na slučajeve mnogostrukog vazalstva.

3° Ne samo što se oba partnera, univerzitet i državne vlasti, menjaju između XII i XVII veka, nego se takođe menja i priroda njihovih odnosa. Tu se nalazimo dakle pred *jednom evolucijom sa više promenljivih veličina*.

a) Prva razlika nastaje iz razlike u poreklima, a suprotnost, glavna je ovde između univerziteta stvorenih od državnih vlasti i "spontano" nastalih univerziteta, ali protivnost između ta dva tipa univerziteta i odnosa nije tako odsečna kao što bi se moglo učiniti na prvi pogled. U stvari, "*spontano*" nastali univerziteti su se obrazovali pod dejstvom, ako ne faktora a ono bar situacija u kojima su stavovi i potrebe državnih vlasti i snaga koje one predstavljaju uvek igrali manju ili veću ulogu. S druge strane ti univerziteti su došli na svet, bilo uz pomoć državnih vlasti, bilo uprkos njihovom manjem ili većem neprijateljstvu.

b) Bilo da su stvoreni ili spontano rođeni, univerziteti su još od samog početka uvideli da su njihovi odnosi sa državnim vlastima definisani i usmeravani različito, *prema datumu njihovog početka*. Premda je opšti razvoj delovao u pravcu ujedinjavanja prirode odnosa između univerziteta i državnih vlasti, priroda tih odnosa uglavnom nije bila ista

prema tome kako su univerziteti nicali u XII, XIII, XV ili XVI veku.

4° Odnosi između univerziteta i državnih vlasti bili su još posebno zamršeni zbog odnosa oba partnera sa crkvom, ne samo zbog vladajuće uloge koju su igrale crkva i religija (reformacija je još više zakomplikovala situaciju u XVI veku), nego i zbog dvosmislenog položaja same crkve kao zemaljske i duhovne moći u isto vreme, i u jednoj veoma velikoj meri zbog "klerikalnog" karaktera univerziteta. Biće uzet u razmatranje u tom odnosu, koliko god je moguće da se pravi ta razlika, samo ovozemaljski vid odnosa između univerziteta i crkve, tamo gde se crkvena vlast pojavljuje kao javna vlast.

5° Da istaknemo najzad i teškoću svojstvenu prirodi velikog dela dokumentacije koja se odnosi na naš problem. Često se radi o statutima, o poveljama, o ustavima, itd., to jest o zakonskim, upravnim i teorijskim dokumentima. Opipljiva stvarnost odnosa između univerziteta i državnih vlasti morala je veoma često da bude dosta daleko od tih principa. Teškoća da se zahvate ti opipljivi odnosi čini naš predmet još delikatnijim.

*

Vodeći računa o tim teškoćama, mi smo se priklonili ovim izborima:

a) Više smo napravili jedan popis problema i predložili okvir za njihovo razmatranje nego što smo pokušavali da ih rešimo.

b) Odbacili smo tri moguća tipa plana: 1° jedan plan *po tipovima univerziteta*: premda bi *tipologija univerziteta* učinila velike usluge istoriji univerziteta, i premda se nadamo

da će diskusija o našem izveštaju pomoći njenom stvaranju, ne izgleda nam da tu može biti s obzirom na našu temu operativni kriterijum za klasifikaciju univerziteta; 2° plan po tipovima *državnih vlasti*, zato što nam taj plan izgleda trom i nepodesan da iznese na videlo najvažnije aspekte naše teme za određivanje doprinosa univerzitet-ske istorije opštoj istoriji i istorijskoj metodi; 3° *hronološki* plan koji je nosio opasnost da rasprši u događajnost ono suštinsko koje se sastoji u tome da istakne strukture i probleme, ali smo mi sačuvali veliki *hronološki isečak* koji pada, uprkos različnosti lokalnih, nacionalnih ili regional-nih slučajeva, u *sredinu XV veka*, razdvajajući tako srednjo-vekovno razdoblje od razdoblja renesansnog, isečak koji nam izgleda od temeljne vrednosti kako za naš problem, tako i za opštu istoriju u koju se trudimo da ga smestimo.

Opredelili smo se stoga za jedan plan *prema aspektima i prema funkcijama* univerzitetâ. Ne skrivamo da nas taj plan vodi do manje ili više apstraktnih podela i razgraničenja, ali nam se čini najpodesnijim da obelodani ono bitno: *prirodu i ulogu univerzitetske sredine* u globalnom društvu u koje je ona upletena i u kome deluje: ma kakve da su prirode slojevi: građanski, plemićki ili nacionalni.

c) Mi smo naročito privrženi isticanju tih odnosa kroz *zategnutosti i sukobe* koji posebno rečito govore o prirodi društvenih grupa i institucija u kojima se ovaploćuju. Ali ne zaboravljamo da se odnosi između univerzitetâ i državnih vlasti ne određuju samo antagonizmima, da se ne svode na jedan niz kriza i borbi, nego su se međusobno oslanjale i podupirale, da se njihovi odnosi isto tako dobro definišu obostranim *uslugama* te da je često uzajamno poštovanje prevagnulo nad trenutnim ili temeljnim suprotnostima.

II. UNIVERZITETI I DRŽAVNE VLASTI U SREDNJEM VEKU (XII VEK – SREDINA XV VEKA)

I. Univerziteti kao korporacije.

a) Kao korporacije, srednjovekovni univerziteti potražuju *školski monopol*, to jest pre svega, monopol dodeljivanja univerzitetskih stepena koji ih dovodi, naročito na početku njihove istorije, u sukob sa crkvenim vlastima, ali ne sa državnim vlastima.

b) Oni potražuju, zatim, pravnu autonomiju čije priznavanje dobijaju takođe relativno lako od državnih vlasti koje uglavnom slede običaj zaveden još 1158. od Fridriha Barbarose za Bolonju (*Authentica Habita*, "izvor svih akademskih sloboda"). Izgleda da je u Parizu recimo autonomiju priznao Filip II August još 1200, pre Papstva (koji je priznaje ili 1215, ili čak tek 1231.).

c) U onoj meri u kojoj univerzitet, kao i svaka korporacija, ima za cilj da *kontroliše* školski zanat, državne vlasti vide uglavnom samo prednosti te organizacije *profesionalnog reda* koja se svrstava u opšti javni poredak.

d) U toj perspektivi državne vlasti ne vide nikakvu smetnju da univerzitetsku korporaciju stavi u red korporacija koje uživaju posebne privilegije, kao što je oslobođanje od noćne straže i od vojničke službe, što se inače slagalo sa "klerikalnim" karakterom univerzitetskih ljudi.

e) Baš kao i gradski službenici, vlastelinski ili kraljevski, koji su obezbeđivali nadzor nad drugim korporacijama (kontrolu kvaliteta, uslove rada, tegove i mere vašara i pijaca, poštovanje statuta, itd.), u interesu same korporacije i njenih vođa, kontrola koju su vršili neki opštinski službenici nad univerzitetima, naročito u Italiji, ne izgleda da je stvarala velike teškoće, ali delatnosti tih magistrata

(*Reformatores, gubernatores, tractatores studii*) nije dovoljno proučena.

f) Sasvim naročiti karakter univerzitetske korporacije mogao bi da izaziva sukobe sa državnim vlastima. U većini drugih korporacija članovi su, u svakom slučaju majstori, bili ekonomski nezavisni od državnih vlasti utoliko što su živeli od dobiti (u modernom smislu) i od prihoda od svoga zanata. Dakle, univerzitetski profesori, iako su izborili pravo da im studenti zakonito plaćaju za njihov rad, ne mogu da žive od toga što skupe – *collectae* – ili od materijalnih povlastica koje su izvlačili od studenata (pristojba i pokloni uz polaganje ispita, iako je dodeljivanje *licentiae docendi* u principu besplatno). Glavnina njihove naknade dolazila je, pored crkvenih prihoda, od plata i od prihoda koje su im davali gradovi, kneževi ili vladari. Zauzvrat, državne vlasti su tražile pravo predloga povezano sa pokroviteljstvom. Tako univerzitetska korporacija nije uživala u celosti jednu od glavnih privilegija korporacije, *samoizbornost*. Izgleda međutim da se ona lako pomirila sa tim ograničenjem svoje samostalnosti u zamenu za materijalne koristi koje su činile dotacije katedrama od strane državnih vlasti (slučajevi koji su u vezi sa tim problemom su uostalom pretežno pozniji, kao što je savetovanje tim povodom Kelnskog univerziteta sa univerzitetom u Luvenu i ispadi od 1443-1469. o tumačenju bule Evgenija IV iz 1443. od strane luenskog magistrata, povodom odluke o modalitetima imenovanja profesora koji dobijaju nadarbine).

g) Kao motiv za sukobe i prilika za stvarne sudare ostaje često nepoštovanje univerzitetskog foruma od strane gradskih ili kraljevskih službenika: studenti i profesori su često hapšeni bez obzira prema statutima, izuzimani su od univerzitetske jurisdikcije (česti slučajevi u Oksfordu,

Kembridžu i naročito u Parizu gde je okružni upravitelj bio bela vrana univerzitetlija). Ali ako je uglavnom reč o zloupotrebi vlasti od strane činovnika koji su najčešće opovrgnuti, pre ili posle, svojevoljni ili ne, od strane viših vojnih vlasti. I te afere ne prevazilaze okvire pravnog sukoba po policijskom pitanju. Ako one ponekad krenu naopako, to je zbog drugih osobina univerzitetskog kruga (v. 4 i 5).

2. Univerziteti kao centri profesionalnog obrazovanja.

a) Univerzitete je pokretala ili jednostavna žeđ za znanjem, ili želja da se napravi časna i probitačna karijera, ili sve te želje zajedno. Nema u tome ničega što bi ih nužno vodilo u sukob sa državnim vlastima, nego naprotiv. Razdoblje stvaranja i razvoja univerziteta odgovara naime jednom dobu razvoja, specijalizacije i tehnicizacije javnih službi. Sve do razvoja fakulteta medicine nema toga što ne odgovara pojačanom naporu vlasti po pitanju čistoće i javnog zdravlja, zajedno sa razvojem urbanizma posle Velike kuge, sa borbama protiv zaraznih bolesti smatranih od državnih vlasti kao glavni vid njihovog delovanja i njihove dužnosti. Traženje *izlaza* od strane univerzitetskih ljudi nailazi na povećani *zahtev* državnih vlasti.

b) Duboko teorijski i knjiški karakter profesionalnog obrazovanja na univerzitetu i skolastike nije prepreka njegovom odgovoru na potrebe državnih vlasti. Naime, specijalizacija koju su tražile javne službe vrlo je ograničena: umeti čitati i pisati, poznavati latinski, principe pravne nauke ili spretnost u iznošenju dokaza na osnovu nekih tekstova glavna je, kao i principa najosnovnijeg računovodstva, i osnova još nerazvijene ekonomske nauke (v. *De Moneta* od Nikole od Oresme). S druge strane,

sklonost kneževa i vladara ka političkoj teoriji, štaviše i ka "naučničkoj" upravi, zapravo inspirisana skolastičkim načelima (v. ulogu aristotelizma na dvoru Karla V. u Francuskoj, na Poljskom dvoru, aristotelizma i platonizma, ili njihovog amalgama u vladanju italijanskih oligarhija i vlastele) ide u susret intelektualnim težnjama univerzitetlija.

c) Pored *poleznog* aspekta univerzitetskog rada, njegov *bezinteresni vid*, daleko od toga da se ne dopada državnim vlastima, izgleda im neophodan i za njihovu slavu koja čini veliki deo *intelektualnog prestiža* među prestižima nasušnim za poluutilitarne i polumagijske režime (v. 5).

d) Činjenica da su karijere koje su pravili univerzitetski ljudi u velikoj meri još uvek crkvene karijere, nije popreko gledana ni od državnih vlasti. Pre svega i zato što su javni službenici u značajnoj srazmeri još uvek crkvena lica. Crkveni *kadrovi* i građanski kadrovi često se još mešaju. A onda i zato što su te vlasti hrišćanske i što im religija i ljudi vere izgledaju korisni i potrebni radi njih samih. Uostalom, retko biva da ono što je korisno crkvi ne bude na izvesni način korisno i za državu: na primer, propovednici ili bogoslovi školovani na univerzitetima, kad bi se borili protiv jeresi ili paganstva (recimo, Tuluza i borba protiv katara, Krakov i jevandelizacija u Litvaniji), mogu takođe da posluže i političkim namerama (kraljevi Francuske i prodiranje u Langdok, litvanska politika Ladislava Jagelonskog).

e) Kad ima sukoba između univerzitetlija i državnih vlasti, reč je uglavnom o sukobima ograničenim na izvesne lokalne vidove a u nekim univerziteti su samo delimično upleteni i na nišanu (na primer, neprijateljstva Tulužana protiv dominikanskih inkvizitora koji su došli sa univerziteta). Često su čak ti sukobi u suštini unutrašnji i ne

izlaze iz okvira univerziteta, sem kada državne vlasti podržavaju jednu od univerzitetskih frakcija (u Parizu sveti Luj je podržavao profesore koji su pripadali redu Prosjaka; prilikom Velikog raskola neki odlasci su povezani za pokornost ovom ili onom papi; u Pragu 1409, kralj Češke je podržavao češki "narod" protiv Nemaca iz drugih "naroda", itd.).

3. Univerziteti kao ekonomske grupe potrošača.

Univerziteti predstavljaju u srednjovekovnim gradovima jednu *grupu neproizvođača, tržište potrošača*, čiji brojčani značaj ne sme da bude potcenjen (u Oksfordu na primer, prema *poll tax* iz 1380-1381, bilo je tada verovatno 1500 duša na univerzitetu – to jest lica koja su uživala privilegije univerziteta – od ukupnog stanovništva od 5000 do 5500 lica, što će reći 1 univerzitetlija na 3 do 4 žitelja Oksforda).

a) Normalno ta bi klijentela morala radovati gradske vlasti, utoliko što bi ona morala "pokretati trgovinu".

b) Ali u privredi koja uveliko stagnira na opstajanju, ta značajna grupa je morala da pogorša teškoće gradskih vlasti po pitanju snabdevanja i neravnotežu urbane ekonomije univerzitetskih gradova.

c) Štaviše, univerzitetsko stanovništvo imalo je (ta srazmera se menjala zavisno od epohe) značajan broj siromašnih studenata (Henri III je 1244. u Oksfordu nahranio prilikom godišnjice smrti "svoje pokojne sestre Eleonore" 1000 *pauperes scolares*), a postavlja se i pitanje *kupovne moći* univerzitetlije.

d) Univerzitetski ljudi su naročito uživali značajne *ekonomske povlastice*: oslobođanje od taksi, od poreza, od trošarina itsl. Još k tome, oni su uživali povoljne olakšice

za stanarine i namirnice (pa i više od toga, bar u nekim univerzitetskim gradovima kao Oksford, zbog nestašice u univerzitetskom prostoru dugo vremena, stanovi koje su jednom iznajmile univerzitetlije sa oporezovanim cenama, nisu mogli biti kasnije vraćeni neuniverzitetskim stana-
rima ni oslobođeni poreza). Najzad, oni su imali pravo da kontrolišu i bdiju nad poštovanjem poreskih taksi od strane celokupnog gradskog stanovništva, koje su oni dobijali ili radili na tome da ih dobiju (*zasedanja*), tako da se može reći da su stanovnici univerzitetskih gradova, ma kakvi da su bili, uživali u srednjem veku u uslovima života jevtinijim nego u drugim gradovima. Uostalom, povodom jednog sukoba ekonomskog reda, građani Oksforda u žalbi kralju Engleske mogli su da tvrde da u Oksfordu ima "dve opštine, opština građana i opština univerziteta i da je ova druga bila jača". Upravo su po tom pitanju suprotnosti između gradskih vlasti i univerzitetskih ljudi bile najživlje i izazvale su brojne i žestoke sukobe. Ekonomske olakšice univerzitetlija i neprijateljstvo koje su oni izazivali kod građanskih krugova, koji su imali nadmoć u gradovima, demantuju "ekonomsku pravdu", od koje se često pravila karakteristika srednjovekovnih gradova, i pokazuju da je u njima zakon ponude i potražnje bio poštovan kao pravilo, uprkos svim propisima. U tom pogledu može se čak postaviti pitanje da li skolastičke teorije o pravoj ceni (ukoliko nisu prosto i jasno proglašavale slobodu igre na tržištu) nisu odgovarale ekonomskim interesima univerzitet-
tetske grupe na gradskoj pijaci.

e) Postoji ipak jedan odsek gde se univerzitetska sred-
ina pokazuje istovremeno kao grupa proizvođača i kao grupa potrošača: to je *tržište rukopisa* (v. značaj tog tržišta u Bolonji za celu gradsku privredu). U svakom slučaju, bilo bi vrlo važno proceniti kakav je mogao biti u uni-

verzitetskim gradovima *uticaj univerzitetskog tržišta na kretanje cena* (stanarine, najnužnije potrebstine, i naročito namirnice, luksuzne ili poluluksuzne proizvode).

4. *Univerziteti kao sociodemografske grupe.*

Na kraju, univerzitetlije su obrazovale u gradskom okruženju jednu *mušku grupu, u ogromnoj većini neoženjenih i mladih*. A klerikalni karakter te grupe bio je dovoljno labav da se jedan veliki broj ne oseća pod stegom izvesnih pravila ponašanja za crkvena lica: suzdržanost, umerenost i uzdržavanje od nasilja. Naprotiv, s brojnim pravnim privilegijama koje su im osiguravale, ako ne nekažnjivost, a ono bar lakše kazne, veliki broj univerzitetlija (i to očigledno važi, premda u manjoj meri, za profesore kao i za studente) odaje se nasilju u koje ih gura uzrast, raskorenjenost, i za većinu od njih pripadnost jednoj od dveju društvenih klasa najviše upućenih na nasilje: plemstvo i seljaštvo: to je "the wilder side of University life" Rašdal (Rashdall). Uostalom, sasvim je očito da su izazivanja policije i izgredi mogli samo da potvrde ono što nam je, uprkos svemu, izgleda bio temeljno jedan vid, marginalan nesumnjivo, ali stvaran, jedne društvene suprotstavljenosti, ako ne i borbe klasa. Utoliko pre što građani (čak i ako ih vidimo kako se služe silom protiv ljudi sa univerziteta i ako su univerzitetlije građanskog porekla uvučeni u izvesne nasilničke radnje) nastoje da promovišu miran poredak sve do svakodnevnog života, čemu nasuprot univerzitetlije pripadaju pre svetu srednjovekovnog nasilja.

Kad se pomisli na učešće koje su univerzitetlije uzimale u tučama, noćnoj buci, bavljenju igrama na sreću, posećivanju bludnica i moralnim aferama, izlaženju u krčme

(zabeleženo je da su neki od najtežih sukoba između "town and gown" krenuli iz krčme: na primer, u Parizu 1229, u Oksfordu 1355), onda se vidi koliko je "žanr života" jednog značajnog dela univerzitetskog življa bio suprotan društvenom moralu vladajućih slojeva urbanog društva.

Najzad, ako je to nasilno ili "besprizorno" ponašanje bilo dosta široko rasprostranjeno među univerzitetskim stanovništvom (da ipak ne uzimamo bukvalno preterana uopštavanja jednog mrzovoljnog i čangrizavog moraliste kakav je bio Zak de Vitri), to je bilo posebno stvar jednog dela studentskog življa: *đaci litalice*, potomci Golijarda, posebne kategorije redovnika potucala, predaka današnje studentske boemije. Bilo bi vrlo interesantno napraviti istoriju te kategorije koja se ne poistovećuje sa grupom onih "pauperes scolares" (među kojima je mnogo stipendista koledža, na primer, bilo naprotiv jako dobro uklopljeno u "najčestitiji" deo univerzitetskog kruga), a čiji su broj, društveni sastav i ponašanje varirali tokom istorije. Proučavanje jedne društvene sredine preko njenih margina, naročito kad su imale značaj te kategorije, uvek je svetlonosno.

5. Univerziteti kao prestižna tela.

Suštinski aspekti odnosa između univerziteta i državnih vlasti objašnjavaju se prestižom koji je prionuo uz univerzitete.

a) Taj prestiž je prvo bio prestiž koji je prijanjao uz samu nauku. Premda su univerziteti, novim metodama i novim stanjem duha snažno doprineli promeni karaktera nauke i njenog okretanja od magijskog i tezaurizacijskog njenog vida ka racionalnom znanju i praksi saopštavanjem, ne kroz svete inicijacije, nego kroz tehničko učenje, znanje ova-

ploćeno univerzitetima vrlo rano je poprimilo vid *moći*, *jednog poretka*. Ono je bilo *Studium*, a uz njega su išli *Sacerdotium* i *Regnum*. Univerzitetlje su tako nastojale da sebe odrede kao *intelektualnu aristokratiju*, opremljenu svojim posebnim moralom i vlastitim kodeksom vrednosti. Taj pokušaj je bio naročito poodmakao u nekim aristotelovskim i averoističkim krugovima koji su pokušali da ustanove i teorijski obrazlože jednu kastu *philosophi* (univerzitetskih mudraca), čija je glavna vrlina imala da bude *plemenitost* (v. sigeritski krug na Pariskom univerzitetu u XIII veku).

b) Ako su se kroz srednji vek *Sacerdotium* i *Regnum* više sudarali nego što su se međusobno pomagali, nije bilo tako i sa odnosima između *Regnuma* i *Studiuma*. Državne vlasti su imanje univerzitetskih ljudi smatrali za *ukras i javno bogatstvo* i to iz razloga prestiža nauke na koju su oni izgleda imali monopol. Formule koje još od *Authentica Habita* (jer svetom će vladati i obasjavati ga nauka) ponavljaju taj svetionik univerzitetske nauke u tekstovima privilegija dodeljenim univerzitetima od strane državnih vlasti, te formule nisu više puka opšta mesta niti šuplje fraze, nego su izražavanje duboke pobude.

c) Uporedo sa tim intelektualnim prestižom univerziteti su nastojali da steknu i spoljni ugled koji bi bio znak njihovog visokog dostojanstva: odela, ceremonije, itd. *Univerzitetski sjaj* postaje jedan od spoljnih znakova bogatstva i dostojanstva gradova i država. Tako su *sukobi za prvenstvo* i pomanjkanje obzira, koji su suprotstavljali univerzitetlje sa nekim javnim službenicima, doveli do nekih od najoštrijih sukoba između univerziteta i javnih vlasti (na primer, javno pokajanje u Parizu glavnog poreznika na Trgu de Grev 1372, sukob za prvenstvo na pogrebu Karla V 1380, "afera Savoazi" 1404.).

d) Državne vlasti priznaju taj reprezentativni i uzvišeni karakter univerziteta, dajući im ili pojedinačno (*inceptio* novih profesora) ili kolektivno (korporativna gozba *dies Aristotelis*) prestižne poklone (divljač iz kraljevskih šuma, vino darivano od strane opštine, itd).

e) Ako se univerziteti koriste tim prestižom da bi igrali javnu ulogu, oni se retko upuštaju u stvarno *političku* aktivnost koja bi mogla da ih odvede u sukob sa državnim vlastima (ili se pak radi o verskoj politici, kao u vreme Velikog raskola, što je u skladu sa njihovim "klerikalnim" karakterom i, u izvesnoj meri, sa njihovim međunarodnim karakterom). Na primer, ako je Simon de Monfor (Simon de Montfort) uživao simpatije univerziteta u Oksfordu, izgleda da se naročito radilo o pojedinačnim simpatijama; čak i u Parizu, "najpolitizovanijem" od univerziteta; stav prema Englezima i Burgundcima posle ugovora potpisanom u Trojau, nije strogo govoreći politički i titula "starija kraljeva kći" koju univerzitet uzima u to vreme više je zapravo jedna čast nego priznavanje neke političke uloge; čak ni univerzitet u Pragu posle dekreta iz Kutne Gore nije više pozvan da igra zvaničnu političku ulogu u Češkoj kraljevini itd.

f) Igrajući na taj element prestiža univerziteti su u svojim sukobima sa državnim vlastima koristili ili stvarno ili kao pretnju svoje glavno sredstvo pritiska; svoje najjače oružje: *štrajk* i, naročito, *otcepljenje*. Otuda oštrina sa kojom su se univerziteti u nastajanju izborili za priznanje toga prava, uz pomoć papstva, koje ga je pružilo utoliko radije što uglavnom nije bilo neposredno zainteresovano.

6. Univerziteti kao društvena sredina.

U konačnom ishodu temelj i mehanizam odnosa između srednjovekovnih univerziteta i državnih vlasti treba da se traže u činjenici što su srednjovekovne univerzitetlije predstavljale originalnu društvenu sredinu: jednu *srednjovekovnu inteligenciju*.

Ali ostaje još da se odrede osobine te sredine u potankim proučavanjima.

a) *Ona se regrutuje iz svih društvenih kategorija*, ali važno je znati, ukoliko to dopušta dokumentacija, kakav je za svaki od tih univerziteta u raznim razdobljima njegove istorije, postotak različitih sredina iz kojih dolaze njegovi članovi i kakav je put tih članova zavisno od njihovog društvenog porekla. Važno je takođe znati kako se strukturiraju različite kategorije univerzitetskih ljudi u univerzitetskoj sredini: siromašni i imućni, profesori i studenti, univerzitetlije sa raznih fakulteta, itd. Tek tada će jedno uporedno proučavanje društvene strukture univerzitetske sredine i sredine celog društva, sa kojim stoje u odnosu, omogućiti da se njihovi odnosi postave na ozbiljnu sociološku osnovu.

b) *Ona je prelazna*: univerzitetlije, sem jedne manjine, ne ostaju na univerzitetima, oni odlaze sa njega. Bila bi potrebna jedna serija statističkih studija o karijerama ljudi sa univerziteta: koliko njih završavaju svoje studije do sticanja stepena, koliko ih ostaje na univerzitetu, šta biva od onih koji izlaze sa njega. Tek onda će moći da se proceni kod državnih vlasti izveštaj o ulozenom kapitalu u finansijsku, pravnu i moralnu potporu univerzitetima.

c) *Ona je međunarodna*: i ovde još podela po poreklu (na upisu) i pri kraju (po karijerama) prema nacionalnosti

univerzitetlija omogućíće jedina da se utvrde odnosi univerziteta sa politíckim telima.

d) Najzad, trebalo bi moći proceniti koheziju i homogenost te srednjovekovne inteligencije i odrediti osnovne karakteristike da bi se znalo šta ona donosi politíckom obrazovanju: stručnost, prestiž, osporavanje? Da li je univerzitetski "stalež", koji nudi većini svojih članova jedno sredstvo za društveni uspon, ugrožavao ili snažio stabilnost srednjovekovnih društava? Da li je on bio element reda, kvasac napretka, stub tradicija ili rušilac struktura?

III. OPŠTE CRTE RAZVOJA ODNOSA IZMEĐU UNIVERZITETA I DRŽAVNIH VLASTI U RENESANSI

(od sredine XV do XVI veka)

a) Ako za razvoj tih odnosa velikim delom ima da se zahvali činjenici što se univerziteti, s jedne strane, i državne vlasti, s druge, i sami razvijaju, najveće promene izgleda da se događaju u razvoju vlasti, a ne u razvoju univerziteta. Državne vlasti su više pokretački element, a univerziteti element čuvanja, koji koči. Univerziteti koji su izgleda uhvatili na brzinu državne vlasti u srednjem veku (u početku u svakom slučaju, "spontano" rođeni univerziteti su se nametali vlastima više nego što su ih ove podsticale, a državne vlasti su više pokušavale da ih svrstaju i disciplinuju), ubuduće su pre na začelju državnih vlasti.

b) Ipak, univerziteti su napredovali u srednjovekovnom razdoblju. Ali to napredovanje je naročito usmereno u pravcu degenerisanja univerzitetske sredine u *kastu*: relativno zatvaranje od društvene sredine (smanjivanje broja *siromašnih*, nepotizam) oštrina u odbrani privilegija kao

prepoznatljivih obeležja kaste, sve jače naglašavanje na povlašćenom načinu života, itd. Ta društvena skleroza je išla ukorak sa izvesnom intelektualnom sklerozom (Spätscholastik), a univerziteti na kraju srednjeg veka nudili su vlastima jednu mnogo neotvoreniju i mogućnostima siromašniju sredinu nego u prethodnom razdoblju.

c) Suočeni sa napretkom javne vlasti, univerziteti gube veliki deo svojih suštinskih *sloboda*, naročito tamo gde su vladarska ili kneževska moć uznapredovale na uštrb lokalnih vlasti (u Francuskoj naročito): gubitak pravne autonomije (univerzitet u Parizu je predan Parlamentu 1446) i prava na otcepljenje (poslednji pokušaj u Parizu 1499. i pretnja, u Luvenu 1564, nemačke nacije da napusti grad).

d) Pravno potčinjeni univerziteti bili su to i *ekonomski*. Premda je finansiranje univerziteta od strane državnih vlasti ostvarivano na razne načine (preko plata, nadarbina, ali takođe i dotacija dodeljivanih od prihoda ekonomske prirode, povezanih sa trgovinom: prihodi od mostarina u Hajdelbergu ili od zakupa soli u Krakovu na primer, ili u državama reformacije, kao u Tbingenu, Vitenbergu, Lajpcigu i Hajdelbergu od sekularizovanih manastirskih imanja), sve veći udeo tih javnih subvencija u univerzitetskom budžetu još više je sužavao njihovu samostalnost.

e) Međunarodni karakter univerziteta potpuno se izobičajio. Pre svega, univerziteti su se zatvarali bilo statutarно, ili u stvarnosti za profesore i studente iz gradova i nacija koji su bili u ratu sa političkim vlastima gradova i zemalja od kojih su zavisili univerziteti. S druge strane, sa reformacijom i pobedom načela "cuius regio eius religio", univerziteti će se podeliti na katoličke i protestantske, a verska podela će doprineti naglašavanju nacionalizacije i u svakom slučaju regionalizacije univerziteta. Naročito su

stranci sve više i više isključivani iz službi i sa upravnih položaja univerziteta, čak i tamo gde prisustvo stranaca ostaje značajno (i jedan dosta širok internacionalizam univerziteta se održava u renesansi).

f) Bez sumnje, prestiž univerzitetlija i univerziteta ostao je veliki i to velikim delom iz razloga prestiža koji su sve veći broj kneževa i gradova u drugoj polovini XV i u XVI veku stvarali od univerziteta, naročito u srednjoj Evropi, koja je uprkos prvom talasu osnivanja od 1347, na univerzitetskom planu imala značajno zakašnjenje koje je slabo objašnjeno), ali *koristoljubive* namere tih osnivača sve su više uzimale maha nad bezinteresnim motivima: ti univerziteti su trebali da budu pre svega semeništa činovnika, upravljača, magistrata, diplomata i službenika državne vlasti. Uostalom, činjenica da se humanizam delom razvijao izvan univerziteta, koji su tako gubili monopol na kulturu i na nauku, išla je na ruku njihovom preobraćanju ka koristoljubnim karijerama, što je takođe olakšavalo sve veću laicizaciju univerzitetskih ljudi. Tako, dok srednjovekovni univerziteti nisu bili podsticani na "*pro commodo suo*" od strane državnih vlasti, ili su to bili tek neznatno, sem možda iberijskih univerziteta i, očigledno Napulja, jedinog pokušaja državnog univerziteta u srednjem veku, ta briga je sada prešla u prvi plan.

g) Takođe i na duhovnom planu univerziteti su sve više nastojali da igraju osobito koristoljubnu ulogu. Oni teže da postanu čuvari i nadzornici pravovernosti, da ispunjavaju funkciju *ideološke policije* u službi političkih vlasti. Istinu govoreći, univerziteti ispunjavaju tu funkciju manje ili više kruto u čitavom spektru nijansi, između Pariza gde se Sorbona ističe u lovu na veštice i Venecije (to jest, Padove naročito gde je izgleda vladala velika ideološka sloboda).

h) Tako su univerziteti, postajući više središta za profesionalno obrazovanje u službi država nego centri za bezinteresni intelektualni i naučni rad, menjali društvenu ulogu i fizionomiju. Oni su postajali manje retorte za obrazovanje originalne inteligencije nego centri za društveno obučavanje kroz koje su prolazili članovi kategorija koje su činile administrativni i društveni skelet modernih država i uskoro apsolutističkih monarhija. Mada nije lako izdvojiti šta je uzrok a šta posledica promene uloge univerziteta u toj pojavi, izgleda (jer iako je univerzitetska dokumentacija mnogo bogatija za renesansu nego za srednji vek, mi još nemamo više pouzdanih studija za to doba, toliko su prva razdoblja izvršila fascinaciju na istoričare) da se društveno poreklo univerziteta, i studenata, u svakom slučaju, značajno promenilo u renesansi, pošto se srazmera univerziteta građanskog i posebno plemićkog porekla znatno povećala, što još pokazuje *uokviravanje univerziteta u vladajuće društvene okvire monarhijske ere*.

i) Tako renesansa doživljava pripitomljavanje univerziteta od strane državnih vlasti, što jedinstveno smanjuje motive i mogućnosti sukoba. Oni se ubuduće ograničavaju na manje sukobe lokalnog nivoa, koji se tiču naročito pitanja materijalnih interesa ili korporativnog samoljublja, a na nacionalnom nivou problema religije i intelektualne policije.

ZAKLJUČAK

Premda je od srednjeg veka do renesanse priroda odnosa između univerziteta i državnih vlasti pretrpela duboku promenu, nastalu pre svega potčinjavanjem prvih drugima, može se reći da su se tokom ta dva razdoblja

sukobi odnosili na beznačajne aspekte i da su *Regnum* i *Studium* jedan drugom ukazivali pomoć i poštovanje. Biće potrebno sačekati potrese industrijske revolucije da bi univerziteti, u okvirima koji su postali nacionalni, sve i nastavljajući nekim svojim stranama da budu čuvari i branioci nekih tradicija i nekog poretka, postali ognjišta jedne nove inteligencije, revolucionarne inteligencije koja više dovodi u pitanje državne vlasti i pokoravajući im se samo utoliko što one i same služe principima i idealima koji nadilaze prost državni razlog i interese vladajućih klasa.

BIBLIOGRAFIJA VAŽNIJIH DELA

I. Opšte studije

H. Grundmann, "Vom Ursprung der Universität im Mittelalter" (*Berichte über die Verhandl. der Sächs. Akad. der Wiss. zu Leipzig. Phil. hist. Kl.*, 103-2), 1957.

P. Kibre, "Scholarly Privileges in the Middle Ages. The Rights, Privileges, and Immunities, of Scholars and Universities at Bologna, Padua, Paris and Oxford" (*Mediaeval Acad. of America*, publ. n° 72), Londres, 1961.

A. Kluge, *Die Universitätsselbstverwaltung. Ihre geschichtliche und gegenwärtige Rechtsform*, Francfort-sur-le-Main, 1958.

R. Meister, "Beiträge zur Gründungsgeschichte der mittelalterlichen Universitäten" (*Anz. der phil. hist. Kl. der Österr. Akad. der Wiss.*), 1957.

H. Rashdall, *Universities of Europe in the Middle Ages* (nouv. édit. par F. M. Powicke et A. B. Emden), 3 vol., Oxford, 1936.

S. Stelling-Michaud, "L'histoire des universités au Moyen Age et à la Renaissance au cours des vingt-cinq dernières années", *XI^e Congrès international des Sciences historiques*, Stockholm, 1960; Rapports, t. I.

II. Radovi stariji od 1960.

V. Beltran de Heredia, "Los origines de la Universidad de Salamanca", in *La Ciencia tomista*, 81, 1954.

F. Benary, *Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters*, Gotha, 1919.

F. von Bezold, "Die ältesten deutschen Universitäten in ihrem Verhältnis

zum Staat", *Historische Zeitschrift*, 80, 1898 (reproduit dans *Aus Mittelalter und Renaissance*, 1918).

E. Bonjour, "Zur Gründungsgeschichte der Universität Basel", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 54, 1955 (reproduit dans *Die Schweiz und Europa, Bale*, 1958).

G. Cencetti, "Sulle origini dello Studio di Bologna", in *Rivista Storica Italiana*, VI-5, 1940.

G. Cencetti, "Il foro degli scolari negli Studi medievali italiani" (*Atti e Memorie della R. Deputaz. di Storia Patria per l'Emilia e la Romagna*, V), 1939-1940.

M.M. Davy, "La situation juridique de l'université de Paris au XIII^e siècle", in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 17, 1931.

G. Ermini, "Il concetto di 'studium generale'", *Archivio giuridico*, ser. 5, 7, 1942.

L. Van der Essen, "Les 'nations' estudiantines a l'Université de Louvain", in *Bulletin de la Commission royale d'Histoire*, 88, 1924.

F. Eulenburg, "Die Frequenz der deutschen Universitäten von ihrer Gründung bis zur Gegenwart" (*Abh. der phil. hist. Kl. der Sächs. Gesell. der Wiss.*, 24-2), 1904.

A. L. Gabriel, "La protection des étudiants a l'Université de Paris au XIII^e siècle", in *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1950.

A. Gaudenzi, "La costituzione di Federico II che interdice lo Studio Bolognese", in *Archivio Storico Italiano*, ser. 5, XLII, 1908.

R. A. Gauthier, *Magnanimité, L'Idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 1951.

H. Grundmann, "Sacerdotium – Regnum – Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert", in *Archiv für Kulturgeschichte*, 34, 1951.

H. Grundmann, "Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter", in *Historische Zeitschrift*, 183, 1957.

K. Hampe, "Zur Gründungsgeschichte der Universität Neapel" (*Sitz. Ber. Heidelberg, phil. hist. Kl.*, 1923, 10), 1924.

H. Heimpel, *Hochschule. Wissenschaft, Wirtschaft, in Kapitulation vor der Geschichte?*, 1956.

E. F. Jacob, "English University Clerks in the later Middle Ages: the Problem of Maintenance", in *Bulletin of the John Rylands Library*, 29, 1945-1946.

G. Kaufmann, "Die Universitätsprivilegien der Kaiser", in *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, I, 1889.

H. Keussen, "Die Stadt Köln als Patronin ihrer Hochschule", in *West-deutsche Zeitschrift*, 9, 1890.

P. Kibre, "The Nations in the medieval Universities" (*Mediaeval Acad. of America*, publ. n° 49), 1948.

S. Kuttner, *Papst Honorius III und das Studium des Zivilrechts. Festschrift für Martin Wolff*, 1952.

M. Meyhöfer, "Die kaiserlichen Stiftsprivilegien für Universitäten", in *Archiv für Unkundenforschung*, 4, 1912.

A. Nitschke, "Die Reden des Logotheten Bartholomäus von Capua", in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 35, 1955.

A. Palmieri, "Lo studio bolognese nella politica del secolo XII" (*R. Deputaz. di storia patria per le prov. di Romagna*, sér. 4, XIII), 1932.

J. Paquet, "Salaires et prébendes des professeurs de l'université de Louvain au XV^e siècle" (*Studia, Universitatis "Lovanium"*, 2), 1958.

F. Pegues, "Royal Support of Students in the XIIIth Century", *Speculum*, 31, 1956.

G. Post, "Masters's Salaries and Student-fees in the mediaeval Universities", *Speculum*, 7, 1932.

G. Post, "Parisian Masters as a Corporation (1200-1246)", *Speculum*, 9, 1934.

G. Rossi, "Universitates scholarium" e Commune. Sec. XII-XIV" (*Studi e Memorie St. Univ. Bol.*; NS I), 1956.

L. Simeoni, "Bologna e la politica di Enrico V" (*Atti e Memorie della Deputaz. di storia patria per l'Emilia e la Romagna*, 2), 1936-1937.

L. Simeoni, "Un nuovo documento su Irnerio", *ibid.*, 4. 1938-1939.

L. Simeoni, "La lotta dell'investiture a Bologna e la sua azione sulla città e sullo studio" (*Memorie della R. Accad. delle sc. dell'Ist. di Bologna*, cl. mor. sér. IV, 3), 1941.

L. Sighinolfi, "Gli statuti del Comune di Bologna e i privilegi degli scolari forestieri" (*R. Deputaz. di storia patria per le prov. di Romagna*, sér. 4, XXIII), 1932-1933.

F. Stein, *Die akademische Gerichtsbarkeit in Deutschland*, 1891.

S. Stelling-Michaud, "L'université de Bologne et la pénétration des droits romain et canonique en Suisse aux XIII^e et XIV^e siècles" (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, 17), Genève, 1955.

P. Torelli, "Comune ed Università" (*Studi e Memorie St. Univ. Bol.* 16), 1943.

W. Ullmann, "The medieval Interpretation of Frederick I's Authentica "Habita"" (*L'Europa e il diritto romano. Studi in memoria di P. Koschaker*, I), Milan, 1953.

W. Ullmann, "Honorius III and the Prohibition of Legal Studies", in *Juridical Review*, 60, 1948.

G. de Vergottini, *Aspetti del primi secoli della storia dell'Università di Bologna*, 1954.

G. de Vergottini, "Lo Studio di Bologna, l'Impero, il Papato", (*Studi e Memorie St. Univ. Bol.* NS I), 1956.

M. Waxin, *Le Statut de l'étudiant étranger dans son développement historique*, Paris, 1939.

A. von Wretschko, *Universitätsprivilegien der Kaiser aus der Zeit von 1412-1456*. Festschrift Otto Gierke, 1911.

Et les études sur le financement de diverses universités allemandes à la Renaissance citées par S. Stelling-Michaud dans son rapport de Stockholm, p. 137, n. 185.

III. Radovi posle 1960.

H. R. Abe, "Die soziale Gliederung der Erfurter Studentenschaft im Mittelalter. 1392-1521". I. (*Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt*, VIII), 1961.

Actes du Colloque de la Commission internationale d'Histoire des Universités à l'occasion du jubilé de l'Université Jagellonne, 1364-1964 (Cracovie, mai 1964): La conception des universités à l'époque de la Renaissance (à paraître).

Actes du Congrès sur l'ancienne université d'Orléans (6-7 mai 1961), Orléans, 1962.

"Aus der Geschichte der Universität Heidelberg und ihrer Fakultäten hrsg. v. G. Ninz" (*Ruperto-Carola* 1961, XIII, Sonderband), Heidelberg, 1961.

G. Baumgärtel, "Die Gutachter und Urteilstätigkeit der Erlanger Juristenfakultät in dem ersten Jahrhundert ihres Bestehens" (*Erlanger Forschungen*. Ser. A, XIV), Erlangen, 1962.

A. Blaschka, "Von Prag bis Leipzig. Zum Wandel des Städtelobs", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle. Gesellschafts-Sprachwiss. Reihe*, VIII, 1959.

A. Ch. Chibnall, *Richard de Badew and the University of Cambridge*, Cambridge (Angleterre), 1963.

F. Claeys Bouuaert, "A propos de l'intervention de l'Université de Louvain dans la publication des décrets du Concile de Trente", in *Revue d'Histoire ecclésiastique*, LV, 1960.

M. H. Curtis, *Oxford and Cambridge in Transition. 1558-1662*, Oxford, 1959.

M. H. Curtis, "The Alienated Intellectuals of Early Stuart England", in *Past and Present*, n° 23, 1962.

Das 500-jährige Jubiläum der Universität Greifswald 1956. Bearb. v. G. Erdmann u. a. Greifswald, 1961.

J. Dauvillier, "La notion de chaire professorale dans les universités depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours", in *Annales de la Faculté de Droit de Toulouse*, 1959.

J. Dauvillier, "Origine et histoire des costumes universitaires français", *ibid.* 1958.

"Dekret Kutnohorsky a jeho misto v dejinach" (Le décret de Kutna Hora et sa place dans l'histoire). *Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica* 2. Prague, 1959.

Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764 (Histoire de l'Université Jagellonne. 1364-1764) éd. K. Lepszy, Cracovie, 1964.

A. B. Emden, "The Remuneration of the medieval Proctors of the University of Oxford", *Oxoniensia*. XXVI-XXVII. 1961-1962.

J. H. Hexter, "The Education of the Aristocracy in the Renaissance", *Reappraisals in History*, Londres, 1961.

I. Hlavacek, "Jeden dokument k vztahu university a prazskych mest v druhé polovine 14. století" (Un document sur les relations entre l'université et les villes de Prague dans la seconde moitié du XIV^e siècle), *Acta Universitatis Carolinae. Historia Universitatis Carolinae Pragensis* II, 1961.

J. Kejr, "Sporné otázky v badání o Dekretu kutnohorskem" (Questions controversées de la recherche sur le Décret de Kutna Hora). *Ibid.* III-I, 1963.

G. Kisch, "Die Anfänge der Juristischen Fakultät der Universität Basel, 1459-1529" (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, XV), Bâle, 1962.

G. Koprio, "Basel und die eidgenössische Universität" (*Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft*, LXXXVII), Bale, 1963.

B. Kurbisowna, "Proba założenia uniwersytetu w Chelmie w r. 1386" (La question de la fondation de l'université de Chelmno en 1386), *Opuscula Casimiro Tymieniecki septuagenario dedicata*, Poznań, 1959.

J. le Goff, "Quelle conscience l'université médiévale a-t-elle eue d'elle-même?", in *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln*. 3: Beiträge zum Berufsbenjunktsein des mittelalterlichen Menschen, 1964.

P. Ourliac, "Sociologie du concile de Bâle", in *Revue d'Histoire ecclésiastique*, LVI, 1961.

J. Paquet, "Bourgeois et universitaires à la fin du Moyen Age. A propos du cas de Louvain", in *Le Moyen Age*, 1961.

J. A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambridge (Angleterre), 1961.

J. Simon, "The Social Origins of Cambridge Students. 1603-1640", in *Past and Present*, n° 26, 1963.

C. E. Smith, *The University of Toulouse in the Middle Ages. Its Origins and Growth to 1500*, Milwaukee, 1958.

S. Stelling-Michaud, "Le transport international des manuscrits juridiques bolonais entre 1256 et 1320", in *Mélanges Antony Babel*, Genève, 1963.

L. Stone, "The educational Revolution in England, 1560-1640", in *Past and Present*, n° 28, 1964.

A. Wyczanski, "Rola Uniwersytetu Jagiellońskiego w pierwszej połowie XVI wieku" (Le rôle de l'Université Jagellonne dans la première moitié du XVI^e siècle), *Kwartalnik Historyczny*, LXXI, 1964.

D. Zanetti, "A l'Université de Pavie au XV^e siècle: les salaires des professeurs", in *Annales*, E.S.C., 1962.

P. Michaud-Quantin, "Le droit universitaire dans le conflit parisien de 1252-1257", in *Studia Gratiana*, VIII, 1962.

F. J. Puges, *The Lawyers of the Last Capetians*, Princeton, 1962.

N. A. Sidorova, "Les problèmes fondamentaux de l'histoire des Universités au Moyen Age dans l'optique de l'historiographie bourgeoise contemporaine (en russe)", *Srednia Veka*, 23, 1963.

M. de Botard, "Quelques données nouvelles sur la création de l'Université de Caen (1432-1436)", in *Le Moyen Age*, t. LXIX, 1963.

III
UČENA KULTURA I
NARODNA KULTURA

SNOVI U KULTURI I KOLEKTIVNOJ PSIHOLOGIJI SREDNJOVEKOVNOG ZAPADA

Ova tema je izabrana za predmet istraživanja dugog daha koje je razrađeno u okviru našeg uvodnog kursa namenjenog istoričarima É.N.S. (École Normale Supérieure). Ovaj pokušaj ima za predmet da prikaže strukture, stalnosti i zaokrete istorije srednjovekovne kulture i mentaliteta – na osnovu nekih temeljnih opsesija.

Jedno takvo proučavanje ima neminovno psihoanalitičke horizonte ali, uzevši u obzir nepotpunu kompetenciju onoga koji vodi igru i nerešene probleme¹ koje postavlja prelaz sa pojedinačnog na kolektivno u psihoanalizi, zadovoljili smo se da ponekad dođemo do ruba psihoanalitičkih u ispitivanja. Tako proučavanje snova svetog Jeronima² omogućilo nam je da uočimo osećanje krivice hrišćanskog intelektualca, primetno kroz čitavu srednjovekovnu kulturnu istoriju, a analiza pet snova Karla Velikog u *Pesmi o Rolandu*³ otvorila se na moguće prepoznavanje "feudalnog libida". Takođe smo pokušali da iskoristimo i razvijemo iz Frojdovog⁴ dela naznake jedne socijalne psihoanalize ukotvljene u profesionalnu svest ili u klasnu svest. U tom pogledu, kraljevski san Henrija I, kralja Engleske,⁵ inače strukturiran po dimezilovskoj (Dumezil) shemi o trodelnom društvu, pružio je polaznu osnovu.

U svoj ovoj pripremi jednog psihoanalitičkog pristupa

nije izostao pokušaj da se odredi kako je literarno zaođevanje pričanja snova u neku ruku udvostručavalo i uvećavalo deformisanje očiglednog sadržaja u odnosu na latentni sadržaj sna. U tom pogledu, ako srednjovekovna književnost često slepo poslušna pravilima žanra, koja su čvrsto utvrđena, zbog težine obaveznih autoriteta, pritiska opštih mesta, slika i opsesivnih simbola, osiromašuje očigledni sadržaj snova, ona nudi najbolje priključke onom koji pokušava da dopre do latentnog sadržaja. Najzad se učinilo da je možda za jednu kulturu plodonosnije u otkrićima da se ona razmatra polazeći od njenih opsesija i iznošenja na videlo cenzura sprovedenih nad njom na planu pojedinačnog ili kolektivnog potiskivanja.

Pratili smo dvostruku istraživačku liniju, jednu prema prirodi dokumenata, drugu prema niti hronologije.

Za trenutak, ograničili smo se na tekstove, ostavljajući za kasnije jedan manje poznati pristup, pristup ikonografije i umetnosti čija se presudna bogatstva i otkrića naslućuju.

Među tekstovima smo razlikovali one teorijske koji predlažu okvire interpretacije – tipologiju snova, sanovnike – i konkretne primere pričanja snova.

Sa dijahronijskog gledišta ograničili smo se dovde da sondiramo dva hronološka preseka: fazu ustoličenja srednjovekovne kulture i mentaliteta od kraja IV do početka VII veka; veliki potres u XII veku kad se pokazuje takođe, u okviru trajnosti dubokih i žilavih struktura, jedan kulturni i mentalni *take off* (polet).

Za prvo razdoblje analizirana je поблиže, u grupi teorijskih tekstova, tipologija snova Makrobija,⁶ Grugura Velikog⁷, Isidora Seviljskog⁸, a u kategoriji pričanja snova san svetog Jeronima⁹, snovi svetog Martina iz *Vita Martini*

od Sulpicija Severa¹⁰ i dva sna uzeta iz zbirke žitija Grgura Turskog.¹¹

Za XII vek proučavana je u prvom nizu tipologija snova Džona od Solsberija¹², analiza uzroka snova Hildegarde od Bingena¹³, klasifikacija Pseudo – Avgustinova (Pseudo – Augustinus)¹⁴ – tekstovi kojima je pridodat jedan sanovnik iz XIII veka na starofrancuskom¹⁵. U drugoj grupi objašnjeni su snovi Karla Velikog, košmar¹⁶ Henrija I i tri sna koja dovode u pitanje Devicu Mariju: dva preuzeta iz hronike Džona od Vorčestera (John of Worcester)¹⁷ a treći iz *Romana o Mudrosti* od Hermana de Valensijana¹⁸.

Ako smo istakli mogući psihoanalitički pravac istraživanja, da bismo mu označili granice, to ne treba da zakloni da ovo istraživanje, s druge strane, pridodaje doprinosu istoriji ideja književnu istoriju, istoriju medicine i nauka, istoriju mentaliteta i senzibiliteta i folklor. Proučavanje sna donosi tako – i na primer – dragocene podatke o mestu tela i pripadnih pojava (tehnike tela u Mosovom [Mauss]¹⁹ smislu, ishrani, fiziologiji²⁰) u srednjovekovnoj viziji, ili pak pristup fenomenu "tradicije", koji prevazilazi uske metode "tradicionalne" kulturne istorije. Najzad, u toj perspektivi može se meriti u kojim granicama može poređenje između srednjovekovnog društva – srednjovekovnih društava – i društava zvanih "primitivna" da bude legitimno i plodno otkrićima.²¹

Ovo istraživanje je pre svega istaklo razradu antičkih nasleđa, što je karakteristika srednjovekovne kulture i mentaliteta. Od snova iz oniričke nauke iz grčko-latinske starine, klerici srednjega veka zaustavili su se na tekstovima podesnim za tumačenje koje ide u smeru hrišćanstva i nudi relativno lak zahvat – po cenu deformisanja i često nesvesnih besmislica – za duhove koji su obdareni prostim mentalnim sklopom. Pitagorejstvo i stoicizam,

preko Cicerona, priključuju se kod Makrobija – velikog znalca srednjovekovne oniričke nauke – neoplatonovskim pravcima, već izmešanim u eklektičkom loncu Artemidora.²² Jedan Vergilijev²³ tekst nudi pojam istinitih i lažnih vizija²⁴, ključan za srednjovekovno grubo manihejstvo. To opadanje raznovrsnog oniričkog bogatstva iz antike povećano je nepoverenjem prema snu koje zaveštava biblijsko nasleđe: smotrenost *Staroga Zaveta*²⁵ i ćutanje *Novog Zaveta*²⁶. Na kraju, oniromantijske prakse koje potiču iz paganskih tradicija (keltske, germanske itd.)²⁷ još povećavaju uzdržanost i čak bežanje pred snom što postaje uobičajeno za rani srednji vek. Već mutan kod svetog Jeronima i svetog Avgustina²⁸, san kod Grgura Velikog i, sa nekim nijansama, kod Isidora Seviljskog prevagnuo je na stranu đavola (...). Ipak, ostaje jedan izliv "dobrih" snova, poslanih od Boga novim posredstvom anđela i naročito svetaca. San se čvrsto vezuje za hagiografiju. On overava glavne etape na putu svetog Martina do svetosti. On preuzima stare prakse inkubacije²⁹ u korist hramova svetaca (Svetog Martina Turskog, svetog Julijana Briudskog) – kao što o tome svedoči Grgur Turski. Ali u celini, on je odbačen u pakao sumnjivih stvari kojima prosećan hrišćanin mora dobro da pazi da ne pokloni veru. Samo jedna nova elita sna je na njegovoj visini: sveci. Bilo da im snove šalje Bog (svetom Martinu) ili Sotona (svetom Antoniju – a, u tom slučaju, odolevanje vizijama i oniričko herojstvo postaju jedna od borbi svetosti koja se više ne stiče mučeništvom), sveci zamenjuju antičke elite sna: kraljeve (Faraona, Nabukodonosora) i vođe ili junake (Scipion, Eneja).

XII vek može biti smatran za epohu ponovnog osvajanja sna od srednjovekovne kulture i mentaliteta. Da bismo izneli ukratko i, u grubim crtama, može se reći da

đavo tu uzmiče pred Bogom i da se naročito širi polje "neutralnog" sna, *somnium*, tešnje povezanog sa fiziologijom čoveka. Taj odnos između tela i sna, to naginjanje tumačenja snova ka medicini i psihologiji, ostvariće se u XIII veku sa Albertom Velikim, a zatim sa Arnoom de Vilnev (Arnaud de Villeneuve).³⁰ Dok se desakralizuje san se istovremeno i demokratizuje. Kod običnih klerika – u očekivanju vulgarnih laika – postoji naklonjenost značajnim snovima. Kod Hildegarde od Bingena san se, uz košmar, ustanovljuje kao normalna pojava "čoveka *dobre naravi*".

San proširuje svoju funkciju u kulturnom i političkom području. On igra ulogu u prihvatanju antičke kulture: Sibilini snovi, proročanski za hrišćanstvo; snovi velikih intelektualaca preteča hrišćanske vere, Sokrata, Platona, Vergilija. To je onirički pokretač jedne nove istorije civilizacija i spasa. Jedna politička književnost takođe koristi oniričku žicu – čak ako je san u njoj sveden na upotrebu književnog postupka. San Henrija I označava jednu etapu na putu koji vodi do *Sna voćnjaka*.

To znači da san – čak i srozan na uzgredno stanje – i dalje igra ulogu bega iz anonimnosti, instrumenta podesnog da se nadmudre cenzure i kočnice. San Hermana de Valensijana sjajno pokazuje na kraju XII veka svoju delotvornost u novoj borbi za kulturni razvoj: zamenu latinskog pučkim jezicima. Samo jedan istiniti san – i, što je znak vremena, marijanski – može da opravda tu zatrašujuću smelost: pričanje *Biblije* na narodskom jeziku³¹. Na kraju, san kod Džona od Solsberija zauzima mesto u jednoj istinskoj semiologiji znanja³².

1. Videti, A. Besancon, "Vers une histoire psychanalytique", I i II, *Annales E.S.C.*, 1969, n^o 3 i 4, str. 594-616 i 1011-1033.

2. Dom Paul Antin izneo je u "Autour du songe de saint Jérôme", *Revue des Etudes latines*, 41, 1963, str. 350-377, značajan dosije, ali se vezao za jedno medicinsko tumačenje bez interesa, kao što je i većina "scintističkih" objašnjenja.

3. K.-J. Steinmeyer, *Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im altfranzösischen Rolandslied*, München, 1963; iako je studija korisna, ne ide do suštine stvari. Dobra je bibliografija iz koje ćemo izdvojiti za književnu tematiku, R. Mentz, *Die Träume in den altfranzösischen Karls- und Artusepen*, Marbourg, 1888. a za komparativistički i etnološki horizont, A. H. Krappe, "The Dreams of Charlemagne in the Chanson de Roland", *P.M.L.A.*, 36, 1921, str. 134-141.

4. Iako Jungovi shvatanja i rečnik, na primer, mogu da zavedu istoričara prividnom spremnošću da zadovolje njegove radoznalosti, izgledalo je mudro iz više razloga, da se kao psihoanalitički oslonac uzme Frojdovo delo za jedno što je moguće vernije tumačenje. Potpomogli smo se u tome instrumentima kao što su: *Vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplace i J.-B. Pontalis, Paris, 1967. i naročito II tomom dela *The Hampstead Clinic Psychoanalytic Library* kao i *Basic Psychoanalytic Concepts on Theory of Dreams*, II, London, izd. H. Nagera, 1969. Podsetimo da se Frojd u *Tumačenju snova* interesovao za istorijske studije, i to posebno za studiju P. Diepgen, *Traum und Traumdeutung als medizinisch-wissenschaftliches Problem im Mittelalter*, Berlin, 1912. koju on navodi od 4-og izdanja *Tumačenja snova*, 1914. O snu, društvenim strukturama i psihoanalizi mogu se pogledati dve studije objavljene u *Rêves et les sociétés humaines*, Paris, izd. R. Caillois i G. E. von Grunebaum, 1967: A. Millan, "Le Rêve et le caractère social", tesno povezan sa psihoanalitičkim teorijama Eriha Froma i Tafi Fahd (Toufy Fahd), "Le Rêve dans la société islamique du Moyen Age", str. 335-365, koji je vrlo podsticajan. Više o tome videti u Roger Bastide, "Sociologie du rêve", isto, str. 177-188.

5. The Cronicle of John of Worcester (1118-1140), izd. I. R. H. Weaver, *Anecdota Oxamiensia*, 13, 1908, str. 32-33. Hroničar je stavio Henrijev san u godinu 1130. Kralju prete u snu jedan za drugim *laboratores, bellatores i oratores*. Rukopis hronike ukrašen je minijaturama koje predstavljaju trostruki san. Njih je preneo Žak Le Gof u svojoj knjizi *Srednjovekovna civilizacija zapadne Evrope*, Beograd, 1974, sl. 117, 118. Videti članak u ovoj knjizi "Beleška o trojnom društvu,

monarhijskoj ideologiji i ekonomskoj obnovi u Hrišćanstvu od IX do XII veka". O tradiciji kraljevskih snova u istočnjačkim društvima videti *Les Songes et leur interprétation*, coll. "Sources orientales", II, Paris, 1959, Index, s.v. *Kralj*. I snovi Karla Velikog moraju se, razume se, analizirati kao kraljevski.

6. Makrobije, *Commentarium in Somnium Scipionis*, I, 3, Leipzig, izd. J. Willis, tom II, 1963. Videti, W. H. Stahl, Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, prevod i uvod (1952) P. Courcelle, pisac značajnih radova o Makrobiju, posebno: "La posterite chretienne du Songe de Scipion", u *Revue des Études latines*, 36, 1958, str. 205-234.

7. Grgur Veliki, *Moralia in Job*, I, VIII (PL., 827-828) i *Dialogi*, IV, 48 (PL, LXXVII, 409).

8. Isidor Seviljski, *Sententiae*, III, cap. VI: De tentamentis somniorum (PL, 83, 668-671) i Appendix IX, Sententiarum liber IV, cap. XIII: Quae sint genera somnibrum (isto, 1163).

9. Sveti Jeronim, *Ep.*, 22, 30 (ad Eustochium), izd. Hilberg, C.S.E.L., 54, 1910, str. 189-191 i Labourt, coll. "Dudé", t. I, 1949, str. 144-146.

10. Sulpikije Sever, *Vie de saint Martin*, 3, 3-5, 5,3 7,6, ep 2, 1-6, a p. Index, s.v. *Rêves* u izdanju sa vrlo značajnim komentarom Žaka Fontena (Jacques Fontaine), 3 tom, coll. "Sources chrétiennes", n 133-134-135, Paris, 1967-1969.

11. Grgur Turski, *De Miraculis sancti Juliani*, c. IX: Da Fedamia paralytica. Grgur Turski. *De virtutibus sancti Martini*, c. LVI: De muliere quas contractis in palma digit venit. Napomenućemo da san Hermana od Valensijana (kraj XII veka) naveden niže - u oštećenom obliku - jeste san inkubacije. Poznato je da je jedan Jungov učenik proučavao takve snove u psihoanalitičkoj perspektivi. C. A. Maier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, 1949. Njemu se duguje i jedan prilog pod naslovom "Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grece", u navedenoj knjizi *Le Rêve et les societes humaines*, str. 290-304.

12. Džon od Solsberija, *Polycraticus*, II, 15-16, izd. Webb, 1909, str. 88-96: De speciebus somniorum et causis, figuris et significationibus et Generalia quaedam de significationibus, tam somniorum, quam aliorum figuralium.

13. *Hildegardis Causae et Curae*, izd. P. Kaiser, Leipzig, 1903: "De somniis", str. 82-83, "De nocturna oppressione et De somniis", str. 142-143.

14. *Liber De Spiritu et Anima* (Pseudo-Augustinus), c. XXV, PL, XL, 798). Zavisnost Pseudo-Augustina od Makrobija dokazao je L. Deubner, *De incubatione*, 1900.

15. *Ci commence la senefiance de songes*, izd. Walter Suchier: "Altfranzösische Traumbücher", u *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 67, 1957, str. 154-156. Videti, Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, tom II, London 1923, c. 50: Ancient and Medieval Dream-Books, str. 290-302.

16. Napomenućemo da u latinskom jeziku nema reči za noćnu moru (Makrobije nema latinsku reč za grčku *επιαλτης* koju odbacuje na stranu narodnih verovanja). Ona se pojavljuje u narodnim govorima srednjeg veka. Videti lepu studiju iz istorijske psihoanalize od E. Džonsa, *On the Nightmare*, 2. izd. 1949. Za etimologiju *noćne more* (v. O. Bloch i W. von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, 5. izd. Paris, 1968, str. 114: *calcare*: fouler+*mare*, srednjoni-zozemski "noćna avet"); to je protivrečno. Ali ostanimo kod košmara koji je srednjovekovna tvorevina. Za psihološku interpretaciju košmara videti: Hildegarde de Bingen, "De nocturna oppressione", citirana napomena 12.

17. *The Cronicle of John of Wocester*, naved. delo., a. MCXXXVII, str. 41-42.

18. *Roman de Sapience* Hermana od Valensijena, neobjavljeni deo rukopisa u Nacionalnoj biblioteci (Pariz), fr. 20039, oko 399-466. Za ovaj tekst dugujem zahvalnost ljubaznosti profesora J. R. Smeetsa sa Univerziteta u Lajdenu.

19. M. Mauss, "Les techniques du corps", u *Journal de Psychologie*, 1935, str. 271-293, ponovno objavljeno u *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950.

20. Videti poseban broj "Histoire biologique et société", *Annales E.S.C.*, br. 6, novembar-decembar 1969.

21. Videti naročito priloge: G. Devereux, "Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales", u *Le Rêve et les sociétés humaines*, naved. delo, str. 189-204; D. Eggan, "Le rêve chez les indiens hopis", *isto*, str. 213-256; A. Irving Hallowell, "Le rôle des rêves dans la culture ojibwa", *isto*, str. 257-281. Geza Rohajm, i sam autor "Psychoanalysis of Primitive Cultural Types", u *International Journal of Psycho-Analysis*, 13, 1932, str. 1-224, oštro je kritikovao delo Dž. S. Linkolna *The Dream in Primitive Cultures*, London, 1935. U već pomenutom vrlo podsticajnom zborniku *Le Rêve et les sociétés humaines*, G. von Grunebaum je definisao na interesantan način osobine civilizacija koje on naziva "srednjovekovnim" ili "premodernim" (str. 8-9), dajući tako prilog njihovom postavljanju u odnosu na "prvobitne" civilizacije. Ugled jednog neophodnog i osvetljavajućeg uporednog metoda ne bi smeo da pomrači važnost razlika.

22. O Artemidoru videti, C. Blum, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, 1936, a sa psihoanalitičkog gledišta interesantna je studija "Das Traumbuch des Artemidoros im Lichte der Freudschen Traumlehre" od V. Kurta (W. Kurth), u *Psyche*, 4 Jg, 10H, 1951, str. 488-512.

23. Reč je o čuvenom odlomku (Eneida, VI, 893-898) o dvostrukim vratima koja daju prolaz, vratima od rogova kroz koja ulaze istinske sene i vratima od slonovače nestvarnim senama:

"Dvoja su vrata od snova, od samih su jedna rogova,
kroz njih izlaze lako preminulih istinske sjene,
druga pak vrata su bijela, od slonove kosti su cijela,
kroz njih iz podzemlja Mani obmanjuju stvorove snene.
Dotle u pričanju Anhiz Sibilu dovede i sina
te kroz bjelokosna vrata iz donjih ih pusti dubina."

(P. Vergilije Maron, *Eneida*, Zagreb, 1970, prev. Bratoljub Klaić)

"Vrata snova" je osobito uzeo za naslov svoje posljednje knjige G. Rohajm, *The Gates of the Dreams: an archeological examination of Aeneid, VI, 893-899*, The Johns Hopkins University Studies in Archeology, n° 30, 1940; autor troši mnogo duhovitosti i nauke na uzaludno istraživanje geografskih lokaliteta Vergilijevog oniričkog prostora. Videti, takođe, i H. R. Steiner, *Der Traum in der Aeneis*, Diss., Bern, 1952. O smislu *insomnie* u ovom tekstu videti, R. J. Getty, "Insomnia in the Lexica", u *The American Journal of Philology*, LIV, 1933, str. 1-28.

24. Srednji vek se slabo razabira u razlikovanju između sna i vizije. Za njega, glavna linija razgraničenja ide između sna i jave. Sve što se spavaču javlja jeste iz sveta sna. Istraživaču i ovde, kao i inače često, nedostaje jedna ozbiljna semantička studija. Videti, ipak, interesantan i oštrouman članak od F. Šalka (F. Schalk), "Somnium und verwandte Wörtet im Romanischen", objavljen u *Exempla romanischer Wortgeschichte*, Frankfurt na Majni, 1966, str. 295-337. Da bi bilo stvarno korisno, filološko ispitivanje mora da se sprovede u svim jezicima srednjovekovnog hrišćanstva. Povodom srednjovekovnih društava sanjamo o jednom delu koje bi bilo uporedivo sa magistralnim spisom E. Benvenista, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. tom, Paris, 1969, koji je uostalom, dragocen i za medievalistu.

25. Tipologija i spisak snova iz Starog Zaveta nalazi se u E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, 1953. N. Vaschidé i H. Piéron, "La valeur du rêve prophetique dans la conception biblique", u *Revue des traditions populaires*, XVI, 1901, str. 345-360, misle da je uzdržanost Starog Zaveta u odnosu na snove dolazi naročito od neprijateljstva između jevrejskih proroka i haldejskih vračeva. Videti A. Caquot, "Les

songes et leur interprétation selon Canan et Israel", u *Songes et leur interprétation*, naved. delo, str. 99-124.

26. Spisak (kratak) snova iz Starog Zaveta nalazi se u: A. Wikenhauer, "Die Traumgeschichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht", u *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, Münster, Festschrift Franz Joseph Dölger, 1939, str. 320-333. Pet snova iz Jevandjelja (svi kod Mateja i odnose se na detinjstvo i svetog Josifa) i četiri u Delima Apostolskim (svi se odnose na svetog Pavla) upućuju na istočnjačke uzore (prvi), a na helenske uzore (drugi).

27. Videti, na primer, E. Ettlinger, "Precognitive Dreams in Celtic Legend and Folklore", u *Transactions of the Folk-Lore Society*, LIX, 43, 1948. O proricanju videti odličan zbornik studija, *La Divination*, priredio A. Caquot i M. Lebovici, 2 tom, Pariz, 1968. u kome još nema (na žalost!) srednjega veka.

28. Za snove kod svetog Augustina dugujem zahvalnost Ž. Fontenu (J. Fontaine) što je ljubazno konsultovao izvrsnu studiju Martine Dulaey, *Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin* (daktilografisana teza), Pariz, 1967, koja je koristila F. X. Newman, *Somnium: Medieval theories of dreaming and the form of vision poetry* (neobjavljenu disertaciju, branjenu na Princeton University, 1963) koja je meni još uvek bila nedostupna.

29. Videti, P. Saintyves, *En marge de la Légende Dorée*, 1930: inkubacija u zapadnjačkim hrišćanskim crkvama srednjega veka, i posebno u svetilištima Bogorodice. Videti, takođe, članak "Incubation" od A. Leklerka (H. Leclercq), u *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VII-I, 1926, coll. 511-517.

30. Albert Veliki, *De somno et vigilia* (*Opera*, t. V, Lyon, 1651, str. 64-109). Arnaud de Villeneuve, "Expositiones visionum quae flunt in somnis, ad utilitatem medicorum non medicam" (*Opera omnia*, Basel, 1585, str. 623-640). Lynn Thorndike, naved. delo, str. 300-302, pripisuje taj traktat nekom magistru Gijomu od Aragona, prema rukopisima pariske Nacionalne biblioteke, lat. 7486.

31. Pazi da na moju smrt zaborav ne padne

Na prepis sa latinskog na romanski nek se dade.

(*Roman de Sapience*, rukopis, Pariz, Nacionalna biblioteka, fr. 20039, oko 457-458)

32. Džon od Solsberija, *Polycraticus*, II, 15-16, naved. mesto. Neko će mi možda prebaciti za skolastičko i usko poimanje, no koje je bliže rukopisima u Bambergu Q VI 30, prve polovine XII veka, koje navodi M. Grabmann u *Geschichte der scholastischen Methode*, 1911; ponovljeno izd. 1957, II, str. 39, pravi od osnova jedan od tri načina duše da upozna *occulta Dei*.

IV
KA JEDNOJ ISTORIJSKOJ
ANTROPOLOGIJI

ISTORIČAR I SVAKODNEVNI ČOVEK

I

Istorija i etnologija su se odvojile tek sredinom XIX veka, kada je već pre Darvina slavljenički evolucionizam otrgnuo proučavanje razvijenih društava od studija takozvanih primitivnih društava. Do tada je istorija obuhvatala sva društva, ali tad kad se uobličila svest o progresu istorija se suzila na delove čovečanstva podobne brzim promenama, pri čemu je ostatak prepušten nižim žanrovima iz naučnog ili književnog domena – tzv. *mirabilia* u kojima primitivni ljudi žive sa čudovištima, putopisima u kojima su urođenici neka vrsta faune, ili u najboljem slučaju geografiji u kojoj su ljudi bili sastavni deo predela – ili osuđeni na zaborav.

Herodot, "otac istorije", isto je toliko i otac etnografije. Druga knjiga *Istorije*, ona pod milošću Euterpe, posvećena je Egiptu. Prva polovina je od etnologa koji se ne zadovoljava opisivanjem naravi i običaja, nego ističe pozajmice koje su Grci uzimali od Egipćana, poričući tako da neki jaz može razdvajati Helene od varvara. Drugi je od istoričara pažljivog za dijahroniju, koji prati dinastije jednu za drugom, često slobodan da istoriju svede na zbirku anegdota.

Taj etnografski pogled dobija drugi karakter kod Tacita. U Jednoj rusoističkoj perspektivi, on suprotstavlja

iskvarenosti civilizacije čiji je primer Rim i zdravlje "dobrih divljaka", kakvi su Bretonac i Germanac. Evo kako njegov tast Agrikola pokušava da uvede Bretonce u civilizaciju: "Da bi se ti raštrkani neznalački ljudi, uz to još i skloni ratovanju, navikli u zadovoljstvu na mirnoću i spokojstvo, on ih privatno ohrabruje a zvanično im pomaže da zidaju hramove, trgove i domove, hvaleći najvrednije i kudeći mlitavce (...). A naređuje da se podučavaju deca viđenijih u slobodnim veštinama (...) da bi one ljude koji su donedavno odbijali čak i jezik Rimljana naveo da zavole sada njihovu rečitost. Otuda omiljenost naše odeće i toga u modi; i malo pomalo klizi se prema slastima poroka, porticima, termama i elegantnim gozbama; kod naivnih to se zvalo civilizacija: dok je to bio samo jedan vid robovanja".

Međutim, čak i ovde povlašćeni karakter rimske istorije teži da isključi druge narode iz poznog Rimskog carstva. Hrišćani su nasledili nešto od te predrasude. Tek jedan Salvijan polovinom V veka može da misli i da kaže da neuglađeni a vrlo poštteni varvari vrede više nego poročni Rimljani.

Otada samo hrišćani imaju pravo na istoriju. Pagani su iz nje isključeni. Pagani, tj. divljaci u pravom smislu, ali takođe i "neznabošci" i, bar u početku, seljačine. Doduše, ideja koja će dugo vladati neće biti ideja napretka, nego naprotiv ideja nazadovanja. *Mundus senescit*. Svet stari. Čovečanstvo je ušlo u šesto i poslednje životno doba: starost. Ali to napredovanje unazad je takođe pravolinijski proces koji povlašćuje društva u preobražavanju, pa makar to i bilo u lošem smeru. Pa kad srednjovekovno hrišćanstvo bude preuzelo pagansku antiku, biće to zato da bi se isticale izuzetne zasluge Rimskog carstva i da bi se odredio novi pravac napredovanja: od Rima ka Jeru-

salimu. Kao što je primetio Ogisten Renode (Augustin Renaudet), Dante "ponavlja s gordošću proročanstvo staroga Anhiza: *Pamti, Rimljanine, da moraš vladati svetom*. Vergilije i Sibila najavljuju Hrista u jednoj teološkoj perspektivi koja ispušta druge, one koji nisu nasledili Rim, izvan hoda na putu ka spasu.

Ipak, svetsko poznavanje hrišćanstva čuva etnologiji jednu otvorenu strukturu. Budući da je sva istorija svetska istorija, svi narodi su pozvani da uđu u nju, čak i ako su u stvari samo oni koji se brzo razvijaju dostojni njene pažnje.

Po prilici, jedan srednjovekovni klerik, mešajući vremena i mesta, istoriju i geografiju, postaje etnolog i ne znajući to. Na pimer, Gervazije od Tilberija, u svojim *Otia Imperialia*, zbirci *mirabilia*, posvećenoj caru Otonu od Braunšvajga (1212), pošto je u prvom delu ocrtao istoriju čovečanstva do potopa, po *Knjizi Postanja*, drugi deo posvećuje jednom potpuriju geografskih, istorijskih i etnografskih zabeleški o raznim narodima sveta, a poslednji deo obredima, predanjima i čudesima sakupljenim po raznim mestima u kojima je živio, od Engleske do Kraljevstva dveju Sicilija i Provanse.

Srednji vek takođe priprema i sve što je neophodno za doček "dobrom divljaku": milenarizam koji očekuje povratak zlatnoga veka, uverenje da se napredak istorijski, ako postoji, kreće u pokretima renesansi, vraćanja na bezazleni iskon. No, ljudima srednjega veka nedostajao je sadržaj koji bi dali tom mitu. Neki su pogledi prema Istoku i, kao u verovanju u brata Jovana koji pomaže, zamišljali jedan antropološki model, "pobožnog bramana". Ali Marka Pola nisu uzimali ozbiljno. Drugi krštavaju "divljeg čoveka" i menjaju čarobnjaka Merlina u pusti-

njaka. Otkriće Amerike naprečac se pobrinulo da Evropa dobije "dobre divljake".

Renesansa održava dva pravca i dva stava. S jedne strane, "zvanična" istorija se vezuje za političke napretke, za napredovanje kneževa, gradova, pri čemu su kneževska birokratija i gradska buržoazija dve snage u usponu koje u istoriji žele da nađu opravdanje za svoju promociju. Na drugoj strani, radoznalost učenjaka ispituje etnografsko područje. U književnosti, recimo, genij i erudicija Rableovi razmahuju se na polju imaginarne etnografije – ali često i u blizini svojih seljačkih baza. Kao što je napisao Žorž Iper (Georges Huppert): *Sigurno da ima i drugih, u tom pogledu manje srećnih vremena nego što je antika, čija istorija još nije napisana. Turci ili Amerikanci koji nemaju svojih književnih tradicija sigurno bi pružili priliku jednom modernom Herodotu.*

Čekalo se na Herodota, došao je Tit-Livije. Etjen Paskije (Étienne Pasquier) postade etnografom prošlosti i dade nauci njene "korene".

To sapostojanje istoričara i etnografa neće potrajati. Racionalizam iz doba klasicizma i potom vek Prosvećenosti pritežavaće istoriju samo za narode obuzete progresom. *U onom smislu u kom su Gibon (Gibbon) i Momzen (Mommsen) bili istoričari nešto tako nije postojalo pre XVIII veka kao istoričar.* Tako gledano R. G. Kolingvud (R. G. Collingwood) je u pravu.

II

Posle više od dvovekovnog razvoda, istoričari i etnolozi pokazuju težnju da se približe. Nova istorija, pošto je bila sociološka, pokazuje težnju da postane etnološka. Šta to etnološki pogled razotkriva istoričaru u njegovoj oblasti?

Etnologija menja pre svega hronološke perspektive istorije. Ona dovodi do jednog radikalnog oslobađanja od događaja, ostvarujući tako ideal nedogađajne istorije. Ili tačnije, ona predlaže jednu povest sačinjenu od ponavljanih ili očekivanih događaja, praznika verskog kalendara, zbivanja i obreda vezanih za životnu i porodičnu povest: rođenje, venčanje, smrt.

Ona primorava da se pribegne jednoj diferencijaciji istorijskih vremena i da se posebna pažnja pokloni onom dugotrajnom, skoro nepomičnom vremenu, kako ga je definisao Fernan Brodel u jednom čuvenom članku.

Šetajući taj etnološki pogled preko proučavanih društava, istoričar bolje razume čega ima "liturgijskog" u jednom istorijskom društvu. Proučavanje "kalendara" u njegovim svetovnim i nataloženim oblicima (snažno ubeleženim u industrijska društva posredovanjem hrišćanstva kod drevnih religija: božićni ciklus, uskršnji ciklus, nedeljni okvir, itd.) ili u novim oblicima (na primer, kalendaru sportskih takmičenja i – praznika) otkriva težinu obreda predaka i periodičnih ritmova u tzv. razvijenim društvima. Ali više nego ikada nameće se saradnja ta dva stava, etnološkog i istorijskog. "Istorijsko" proučavanje praznika moglo bi da baci odlučujuću svetlost na društvene strukture i preobražaje, naročito u razdobljima koje treba dakako nazvati "prelaznim", kao što je srednji vek, u krajnjoj liniji, srećno kršten. Tu bi se mogao pratiti, na primer, razvoj karnevala kao svetkovine, kao psihodrame gradske zajednice koja se ustanovljuje u poznom srednjem veku i raspada u XIX i XX veku pod udarom industrijske revolucije.

Emanuel Leroa Ladiri (Emmanuel Le Roy Ladurie) je sjajno analizirao krvavi karneval 1580. u Romanu, "tragediju-balet u kojoj su glumci igrali i plesali svoj bunt, umesto da o njemu govore u manifestima". Ali u Romanu

se te godine godišnja igra promenila u jedinstven događaj. Značenje praznika treba najčešće pronalaziti kroz obred, a ne kroz čin. Tako je Luj Dimon (Louis Dumont) u jednoj uzornoj studiji pokazao u ceremoniji u kojoj se pojavljuje taraskonski zmaj magijsko-religijski smisao obreda putem kojih je zajednica u Taraskonu pokušavala između XIII i XVIII veka da pridobije za sebe blagotvornu moć jednog dvosmislenog čudovišta koje je postalo "istoimena zver" i "*paladium* zajednice". "Duhovi kao glavni praznik", napominje Luj Dimon, "povezuje ga sa velikom zanatskom smotrom lokalnih udruženja." To se takođe viđalo u Londonu, bar od XIV veka, u povorci gradonačelnika gde su folklorne grupe bile preuzete od korporacija. Tako u gradskom društvu nove društvene grupe igraju u zajedničarskim obredima ulogu klase mladih u tradicionalnim seoskim društvima. To su istorijske promene koje bi nas odvele sve do mažoretkinja i velikih susreta hipija danas. Da li su liturgija i praznik posebno skopčani sa arhaiskim društvima, iako su prisutni u svim društvima? Evans-Pričard (Evans-Pritchard) misli da jesu: *Antropološko obrazovanje, uključujući i rad na terenu, bilo bi posebno korisno za istraživanja starijih razdoblja istorije u kojima institucije i načini mišljenja u mnogom pogledu podsećaju na ustanove i čine mišljenja prostih naroda koje mi proučavamo. Zar ljudi srednjovekovnog zapada (Evans-Pričard se zaustavlja na karolinškom dobu) nisu bili arhaični? I zar to nismo i mi u našem svetu sekta, horoskopa, letećih tanjira i opklada na konjskim trkama? Da li izrazi kao liturgijsko društvo i ludičko društvo dobro izražavaju srednjovekovno društvo?*

Nasuprot istoričaru nepostojanih društava, ljudi gradova zahvaćenih modama, etnolog će označiti seoska konzervativna društva (ne toliko koliko se priča, Mark

Bloh je na to podsetio) kao vezivno tkivo istorije. Neka bude ovde dopušteno jednom medievalisti da baci pogled na svoju oblast. Posle urbanog srednjeg veka i buržoaskog srednjeg veka koji je nametnula istorija XIX veka, od Ogistena Tijerija do Anrija Pireana, evo nečeg što nam izgleda istinitije, ruralni srednji vek Marka Bloha, Mišela Postana (Michael Postan), Leopolda Ženikoa (Leopold Genicot) i Žorža Dibija.

U ovom preobraćanju ka svakodnevnom čoveku, istorijska etnologija vodi naravno u proučavanje mentaliteta, posmatranih kao "ono što se menja najmanje" u istorijskom razvoju. Tako iz srca industrijskog društva izbija arhaičnost čim se sagledava psihologija i kolektivno ponašanje. To je mentalni pomak koji obavezuje istoričara da postane etnolog. Ali to je mentalno koje se ne gubi u tami vremena. Mentalni sistemi su istorijski ustanovljivi, čak i ako nose sa sobom naplavine arheocivilizacije, tako drage Andre Varanjaku (André Varagnac).

III

Etnologija vodi istoričara takođe ka isticanju izvesnih manje ili više potrtih društvenih struktura u "istorijskim" društvima i komplikovanju njihovog viđenja društvene dinamike i klasne borbe.

Pojmovi klase, grupe, kategorije, sloja, itd., moraju biti preispitani unošenjem u strukturu i društvenu igru fundamentalnih pojmova realnosti, ali odbačenih od postmarksističke sociologije.

a) Porodica i strukture srodstva čije uvođenje u problematiku istoričara može, na primer, da vodi ka novoj periodizaciji evropske istorije prema razvoju porodičnih struktura. Pjer Šoni (Pierre Chaunu) i Centar za is-

traživanje kvantitativne istorije iz Kaena odredili su tako kao "krupnu nepromenljivu veličinu u dijalektici čoveka i prostora 'postojanje velikih *zajednica stanovnika*' (samo u 80% pomešanih sa parohijama) od XII-XIII veka do kraja XVIII veka, tokom cele te tradicionalne seljačke civilizacije u jednom komadu i u dugom trajanju (...)" . Proučavanje, i to ne više samo pravno, nego etnološko, srodstava i tihih zajednica, širih i užih porodica mora da obnovi osnove komparatističkih proučavanja između jučerašnjice i današnjice, Evrope i drugih kontinenata u pitanjima srednjovekovnog društva, recimo.

b) Polovi čije razmatranje treba da vodi ka demaskulinizaciji istorije (...). Koliko puteva u istoriji još iz srednjovekovnog zapada vode ka ženi! Istorija jeresi je u mnogom pogledu istorija žene u društvu i u religiji. Ako ima neke novosti po pitanju senzibiliteta čiji se izum pripisuje srednjem veku, onda je to sigurno kurtoazna ljubav. Ona se izgrađuje oko slike žene. Mišle, uvek vrebalec suštinskog u baštini, kada traži dušu srednjega veka, nalazi đavolsku lepotu veštice i narodnu, dakle božansku čistotu Jovanke Orleanke. Ko će izvući na čistinu najvažniji od svih fenomena "duhovne" istorije srednjega veka (u mišleovskom smislu): munjeviti prodor Bogorodice u XII veku?

c) Klase životnih doba, čije proučavanje još uvek predstoji po pitanju gerontokratija, ali koje su mladi već sjajno započeli tu i tamo: Anri Žemer (Henri Jeammaire) i Pjer Vidal-Nake (Pierre Vidal-Naquit) za antičku Grčku, Žorž Dibi i Erih Keler (Erich Köhler) za srednjovekovni zapad.

d) Seoske klase i zajednice u kojima je nekada Mark Bloh prepoznao značaj za srednjovekovno hrišćanstvo, i čiju analizu prihvataju marksisti, koja će pomoći obnovi socijalne istorije, ako bude umela da izbegne dogmatizam.

Uostalom i ovde se opaža jedna od mogućih paradoksalnih posledica tog obnavljanja istorijske problematike etnološkim pogledom. Nekadašnja istorija nalazila je zadovoljstvo u anegdotskom i romansiranom evociranju događaja skopčanih sa nekim klasičnim strukturama u "istorijskim" društvima, opet na primer u srednjovekovnom. Istoriju feudalnih ratova treba preistražiti u jednom celovitom proučavanju privatnog rata, krvne osvete. Treba ponovo pisati istoriju plemenskih, gradskih i dinastičkih rascepa, takođe u ovoj perspektivi: Gvelfe i Gibeline, Montegije i Kapulete, Armanjake i Burgundane, junake iz Rata dveju ruža; istrgnute iz anegdotskog konteksta – čiji su oni bili jedan od najgorih izraza – da mogu ponovo da nađu naučnu prikladnost i dostojanstvo u etnološkoj istoriji koja je uveliko komparativna.

IV

Pisati etnološku istoriju znači još i prevrednovati u istoriji magijske elemente i harizme.

Dinastičke harizme čije će nam priznavanje omogućiti, na primer, da "rehabilitujemo" feudalnu monarhiju koja je dugo ostala druge prirode u odnosu na ostale institucije. Mark Bloh, koji evocira kraljeve čudotvorce; Persi Ernst Šram (Percy Ernst Schramm) koji objašnjava insignije vlasti, bili su pioniri istraživanja koje mora da udari na srednjovekovnu monarhiju u njenoj srži, a ne više na njene preživele ostatke ili magijske znakove. Etnografski pogled mora da promeni, na primer, vrednost svedočanstva koja svedoče na svoj način o svetom kraljevstvu na srednjovekovnom zapadu o životu Roberta Pobožnog od Helgoa, dijaboličnom rodoslovu Plantagenta kod Žiroa Lekambri-

ana (Giraud le Cambrien), o pokušaju Karla Smelog da prekorači tu čarobnu prepreku.

Profesionalne i kategorijalne harizme. Da bismo ostali u srednjem veku, mislićemo na prestiž kovača i kujundžije o čemu će junačke pesme i sage od V veka sačuvati magijsku sliku. Nedavno otkriće u Normandiji, izvanredne grobnice 10 na merovinškom groblju u mestu Eruvilet, vaskrsnulo je tog čudesnog zanatliju iz ranog srednjeg veka, zakopanog sa oružjem aristokratskog ratnika i torbom tehničkog alata, a čije se mesto u društvu može razumeti samo konvergencijom tehnološke studije, sociološke analize i etnološkog pogleda. Trebalo bi pratiti u našim društvima razvoj lekara i hirurga, naslednika vrača. "Intelektualci" u srednjem veku, univerzitetlije, prisvajaju harizmatске elemente na koje su umeli da igraju "mandarini" sve do naših dana: katedra, toga, pergament, sve su to znaci koji su više od znakova (...). Time se najugledniji među njima priključuju društvenim "zvezdama", veći od tih intelektualaca zadovoljavaće se čak svojom harizmatском moći bez pribegavanja znacima, od Abelara do Sartra.

Najzad, pojedinačne harizme koje omogućuju preispitivanje uloge "velikog čoveka" u istoriji koju je sociološka redukcija tek nesavršeno rasvetlila. Da bismo se vratili na srednji vek, prelazak sa dinastičke harizme na pojedinačnu harizmu izražava se na primer u svetom Luju koji prestaje da bude sakralni kralj da bi postao kralj svetac. Laiciziranje i kanonizacija idu ruku pod ruku. Ono što je dobijeno na mostu izgubi se na ćupriji. Pa kako ne pomišljati na ono što proučavanje harizmi u istoriji može doneti razumevanju jednog neanegdotskog fenomena u XX veku, kulta ličnosti?

U ovu perspektivu se najzad svrstavaju i sva esha-

tološka verovanja i svi milenarizmi koji obeležavaju povratak svetog u svim delovima društva i civilizacija. Daleko od toga da su ograničeni na arhajska ili "primitivna" društva, ti milenarizmi daju odjeke prilagođavanja (ili mirenja) u društvima zahvaćenim tehnološkim ubrzanjem. Norman Kon (Norman Cohn) je rekao šta su bili u srednjem veku i renesansi ti apokaliptički udari. Danas uspeh verskog sektaštva, astrologije i pokreta hipika pokazuju trajnost – u određenim istorijskim okolnostima – pristalica onoga što je bio "gran rifiuto".

V

Dok je Fransoa Fire (François Furet) prionuo pre za "divlje" lice istorije sagledane etnološkim pogledom, ja ću naročito da se zadržim na njenom svakodnevnom licu.

Neposredni doprinos etnologije istoriji zasigurno je promocija materijalne civilizacije (ili kulture). Ne bez uzdržanosti od strane istoričara. U Poljskoj, na primer, gde je polet u toj oblasti bio izvanredan još od 1945, ohrabrivan iz nacionalnih ili "materijalnih" razloga (ili epistemoloških nesporazuma), strogi marksisti su se bojali da ne vide kako materijalna učmalost ne zahvata društvenu dinamiku. Na zapadu veliko delo Fernana Brodela, *Materijalna civilizacija i kapitalizam (XIV – XVIII vek)*, nije pustilo novom području da se proširi i na polje istorije bez njegovog podređivanja jednom čisto istorijskom fenomenu, kapitalizmu.

Od tog ogromnog područja otvorenog za radoznalost i maštu istoričara, ja ću se zadržati na tri vida:

1) Akcent stavljen na tehnike. Čini mi se, možda, najinteresantnijim problem preispitivanja pojmova pronalaska i pronalazača koje etnologija nameće istoričaru.

Mark Bloh je načeo problematiku povodom srednjovekovnih "pro-nalazaka". Pa i tu bismo pronašli, u levis-trosovskoj perspektivi, opoziciju *topla/hladna društva*, ili tačnije *tople/hladne sredine* u okviru jednog istog društva. Rasprave oko izgradnje katedrale u Milanu u XV veku iznele su na videlo opoziciju nauke i tehnike, povodom sukoba između arhitekata i zidara. "Ars sine scientia nihil est", govorili su učenici francuski arhitekti; "scientia sine arte nihil est", odgovarali su lombardijski majstori, ne manji znalci u jednom drugom sistemu znanja. U svakom slučaju, to interesovanje je pokrenulo jednu istoriju materijala i sirovina, ne nužno plemenitih, kao što su so ili drvo.

2) Pojava tela u istoriji. Mišle ga je tražio u *Predgovoru Istoriji Francuske* iz 1869. On je žalio što se istorija nije dovoljno interesovala za *namirnice kao fizičke i fiziološke okolnosti*. Njegova želja počinje da biva uslišavana. Istina, velikim delom za istoriju snabdevanja namirnicama, zahvaljujući podsticaju časopisa i centara, kao što su *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations* (Fernand Braudel, pomoćnik direktora), *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* oko Vilhelma Abela (Wilhelm Abel) u Getingenu, *Afdeling Agrarische Geschiedenis* animiran od Slihera van Bata (Slicher van Bath) u Višoj poljoprivrednoj školi u Vageningenu.

Kreće biološka istorija. Jedan poseban broj *Annales E. S. C.* 1970. otvara perspektive. Velika knjiga biologa kakav je Fransoa Žakob (François Jacob), koji je postao istoričar, *Logika živog* (istorija naslednosti), pokazuje da je susret moguć sa jedne i sa druge strane.

Da bismo se zapravo vratili u etnološki horizont, valja se nadati da će se istoričari uputiti putem koji je trasirao Marsel Mos svojim slavnom člankom *O tehnikama tela* čije

bi poznavanje u istorijskoj perspektivi moralo biti presudno za karakterizaciju društava i civilizacija.

3) Stanište i odelo morali bi da pruže istoričaru-etnologu priliku za lep dijalog između nepokretnosti i promene. Problemi ukusa i mode, bitni u tim pitanjima, mogu se obrađivati samo u interdisciplinarnoj saradnji u kojoj bi estetičar, semiolog i istoričar umetnosti morali uostalom da se udruže sa istoričarem i etnologom. I ovde radovi kao što su oni od Fransoaz Piponije (Françoise Piponnier) i od Žaka Hirsca (Jacques Heers) pokazuju želju istoričara da svoja istraživanja ukorene u humus, u opробanu plodnost ekonomske i društvene istorije.

4) Najzad, ogroman problem, istoričari i sociolozi bi morali da se nađu radi proučavanja pojave *tradicije*, ključne za jedne i za druge. Među novijim radovima, posebno su plodonosni radovi Žan-Mišela Gilšera (Jean-Michel Guilcher) etnologa i specijaliste o narodnoj igri.

VI

Ne bih ovde isticao činjenicu da etnološki pogled nudi istoričaru jednu novu dokumentaciju, drukčiju od one na koju je naviknut. Etnolog, naprotiv ne prezire pisani dokument. Ali on ga nalazi tako retko da su njegove metode stvorene da bi ga se lišile.

Ovde je dakle istoričar pozvan da stane na stranu svakodnevnog čoveka koji se ne zbunjuje – niti se zbunjivao – pisanim hartijama, u svetu bez tekstova i bez pisanja.

On će tu sresti pre svega arheologiju, ali ne tradicionalnu arheologiju okrenutu spomeniku ili predmetu, početno vezanu za istoriju umetnosti, nego arheologiju svakodnevnog, materijalnog života. Onu koju su naročito

proslavila engleska iskopavanja Morisa Beresforda (Maurice Beresford) u "lost villages", poljska Vitolda Henzela (Witold Hensel) i njegovih saradnika u gradinama bivših slovenskih teritorija i francusko-poljska iz VI sekcije Visoke škole za tehničke studije po raznim selima srednjovekovne Francuske.

On tu nalazi, najzad ikonografiju, ali ni tu ne toliko iz tradicionalne istorije umetnosti povezane sa estetičkim idejama i oblicima, koliko ikonografiju gestova, korisnih oblika, prolaznih predmeta nedostojnih pisanja. Ako je jedna ikonografija materijalne kulture počela da se zasniva na drugom kraju lanca u predvorju je jedna ikonografija mentaliteta, teška ali neophodna, ona ipak mora da se podrazumeva u katalogu, recimo, Odseka za umetnost i arheologiju univerziteta u Prinstonu.

Na koncu, on se suočava sa usmenim predanjem. Problemi su strašni. Kako dokučiti usmenost iz prošlosti? Može li se poistovetiti usmeno sa narodnim? Kakva su sve bila u raznim istorijskim društvima značenja izraza *narodna kultura*? Kakvi su bili odnosi između učene kulture i narodne kulture?

VII

Biću još kraći o nekim važnim ali dosta očiglednim aspektima uticaja etnologije na istoriju.

Etnologija naglašava neke aktuelne tendencije u istoriji. Ona poziva, na primer, na uopštavanje komparativne metode i metode regresivne. Ona ubrzava i napuštanje evrocentričnog gledišta.

VIII

Zauzvrat, ja ću završiti zadržavajući se na granicama saradnje između etnologije i istorije, podsetivši na neke probleme koji se dotiču tih odnosa, na neke teškoće i opasnosti kojima bi bilo izloženo proučavanje istorijskih društava prostom i nedvosmislenom zamenom istorijskog pogleda etnološkim pogledom.

Posebna pažnja bi morala biti posvećena oblastima i razdobljima u kojima su došli u dodir društva i kulture tradicionalno vezani za istoriju s jedni strane, a za etnologiju sa druge. To znači da proučavanje *akulturacija* mora omogućiti da se etnološko bolje postavi u odnosu prema istorijskom. Istoričara naročito interesuje da sazna u kojoj će meri rečnik i problematika *akulturacije* moći da budu prošireni na proučavanje *unutrašnjih akulturacija* u jednom društvu: na primer, između narodne kulture i učene kulture, regionalne kulture i nacionalne kulture, Severa i Juga itd. I kako se tu postavlja problem "dve kulture", hijerarhizacije i prevlasti među kulturama.

Rečnik će morati da bude utanačen. Lažne sličnosti će morati biti razvejane. Sumnjam da je pojam *dijahronijskog*, koji je Klod Levi-Stros preuzeo od Sosira i Jakobsona, da bi ga zatim srećno uveo u etnologiju, mnogo različit od pojma *istorijskog* sa kojim često pokazuje težnju da se pobrka, iz želje i vere da se tako nalazi jedan instrument zajednički linvistici i svim ostalim humanističkim naukama. Pitam se da li *dijahronijsko*, iskovano od Sosira da bi vratilo dinamičku dimenziju tako apstraktnom predmetu kakav je on stvorio – jeziku, ne operiše prema apstraktnim sistemima preobražavanja vrlo različitih od razvojnih shema kojima se služi istoričar u pokušaju da shvati postanuće konkretnih društava koja on proučava.

Neću time da preuzmem razlikovanje, koje mi i samo izgleda lažno, između etnologije kao nauke o neposrednom posmatranju životnih pojava i istorije kao nauke o rekonstruisanju mrtvih pojava. Nema nauke mimo apstrakcije i etnolog kao istoričar nalazi se licem u lice sa *drugim*. I on takođe mora da mu se prikloni.

U drugoj perspektivi, pošto je preterano povlastio ono što se menja, što ide brzo, neće li istoričar – etnolog odveć žurno povlastiti ono što ide polako, što malo menja ili nimalo? Zar se neće i on radi približavanja etnologu vezati za opoziciju struktura-konjunktura, struktura-događaj, da bi stao na stranu strukture, dok potrebe istorijske problematike danas postuliraju prevazilaženje lažne dileme struktura-konjunktura i, naročito, struktura-događaj.

Zar nije potrebnije da istoričar stekne svest o kritici nepokretnog, koja se širi u humanističkim naukama, uključujući tu i etnologiju? Da li je razborito za istoričara da se upušta u jednu takvu vanvremenu etnologiju u času kad se ova ponovo puni istoričnošću i kad nam Žorž Blandije (Georges Blandier) pokazuje da nema društava bez istorije, te da je ideja o društvu bez kretanja samo privid. Ili tačnije, ako govoreći rečima Levi-Strosa, nema ni toplih ni hladnih društava, nego sasvim očigledno manje-više toplih ili manje-više hladnih društava, zar je opravdano obrađivati topla društva kao hladna društva? A šta reći o "mlakim" društvima?

Ako etnolog pomaže istoričaru da se oslobodi iluzija o pravolinijskom napredovanju koje je homogeno i neprekidno, problemi evolucionizma i dalje ostaju zadani. Da pogledamo samo na jednu susednu disciplinu, predistoriju koja je i sama skopčana sa društvima bez pisma, da li je ona u odnosu na istoriju stvarno predistorija ili jedna druga istorija?

Ako ostanemo suviše bliski etnološkom viđenju, kako objasniti *društveni rast*, suštinsku pojavu društva proučavanih od historičara i modernu, ekonomsku i podmuklu formu progresa koji treba demistifikovati (na primer, kao što je to uradio Pjer Vilar, demaskirajući ideološke pretpostavke Rostovog *take-offa*), no koji je takođe realnost za objašnjenje?

Zar nema uostalom više etnologija za razlikovanje, od kojih bi evropska bila drugačijeg tipa od etnologija manje više sačuvanih u područjima Amerike, Afrike i Okeanije?

Specijalista za promenu (kad kaže *transformacija* historičar se nalazi na terenu eventualno zajedničkom i etnologu, pod uslovom da ne poteže *dijahronijsko*), historičar mora da se čuva da ne postane neosetljiv za promenu. Za njega je manje problem u tome da istražuje prelaz iz primitivnog u istorijsko, nego da objasni u istom društvu sapostojanje i igru fenomena i grupa koje se ne nalaze u istom vremenu ni u istom razvoju. To je problem nivoa i pomaka. Što se tiče načina na koji historičar može naučiti etnologa kako da *prizna* – i poštuje – *drugog*, to je nauk koji ne treba nesrećno precenjivati jer, iznad često žalosnih polemika, etnologija nam pokazuje da poricanje ili uništenje *drugog* nije privilegija jedne humanističke nauke.

SIMBOLIČKI RITUAL VAZALSTVA

UVOD: SREDNJOVEKOVNA SIMBOLIKA

Pod vrlo opštim naslovom simboličkih gestova u društvenom životu, hteo bih da razmotrim problem simbolike povodom jedne temeljne institucije srednjovekovnog društva: vazalstva.

Svako društvo je simboličko u onoj meri u kojoj koristi simboličke prakse i u kojoj njegovo proučavanje može da potpada pod interpretaciju simboličkog tipa.

Ali to je utoliko istinitije za srednjovekovno društvo što je ono pojačalo simboliku, svojstvenu svakom društvu, primenom jednog ideološkog sistema simboličkog tumačenja na većinu svojih delatnosti.

No, po mom saznanju, duhovnici srednjeg veka nisu dali, sem tek delimično, simboličko objašnjenje obreda koji su upravljali jednom od njegovih osnovnih društvenih institucija, upravo ustanovom vazalstva. To je prvi problem.

Jedan element objašnjenja, koji nije za odbacivanje, ali koji nije ni sasvim zadovoljavajući jeste u tome što je značenje vazalskih rituala bilo tako neposredno primano da objašnjenje nije bilo potrebno za one koji su ih izvodili ili su im bili svedoci.

Ipak, treba napomenuti da su njima bliski rituali bili predmet manje ili više eksplicitnih simboličkih tumačenja.

Prvi se odnose na kraljevstvo. Insignije moći, ceremonije krunisanja, pogreba i nasleđivanja davali su povoda za simbolička razjašnjenja. Veliki sistem simboličkog orijentira na srednjovekovnom zapadu, sistem Biblije, ili posebno *Starog Zaveta* i tipološke simbolike koja uspostavlja suštinski odnos između *Starog* i *Novog Zaveta*, pružio je naročito simboličku sliku cara Davida, prvi put pokrenut, ako se ne varam, za korist Karla Velikog,¹ potom kad je došlo vreme viteštva, Melhizedeha, kralja-sveštenika, *rex sacerdos*. Nema ničeg sličnog kod vlastelina ili vazala.

Rituali davanja viteštva opisivani su više i bolje simboličkim, religioznim i mističkim izrazima koji su instituciju predstavljali kao inicijaciju, naravno inicijaciju sa pečatom hrišćanstva. U toj meri da je poviteženje izgledalo kao nekakav sakrament u onom pravcu koji određuje sveti Avgustin, u *De civitate Dei*, X, 5 gde on prikazuje *sacramentum* kao *sacrum signum*, po shvatanju koje će razviti Hugo de Sen-Viktor, u svojim *De Sacramentis*, otprilike u vreme kad poviteženje počinje da se javlja u punoj religioznoj svetlosti. Nema ničeg sličnog kod vazalstva.

Slabi i retki tragovi dopuštaju doista da se misli da su ljudi srednjega veka, ili u svakom slučaju duhovnici koji su im bili ideološke vođe i tumači, začeli simboličko čitanje rituala vazalstva.

Poznato je da srednji vek nije poznao izraze simbol, simbolika i simboličko u onom smislu u kome ih mi koristimo danas i to, uglavnom od XVI veka. *Symbolum* je korišćen u srednjem veku od duhovnika samo u vrlo uskom i specijalizovanom smislu člana vere – pri čemu je najuverljiviji bio naravno onaj simbol Nikeje. Semantičko polje simbola je bilo, u bitnom, zaposednuto izrazom

signuma, najbližem našem simbolu, definisanom u drugoj knjizi *De Doctrina Christiana* od svetog Avgustina, ali takođe i izrazima *figura*, *imago*, *typus*, *allegoria*, *parabola*, *similitudo speculum*, koji uostalom određuju jedan sasvim poseban simbolički sistem.²

Ponekad se susreće dakle izraz *signum* povodom predaje predmeta prilikom investiture lena. Tako u jednoj povelji iz 1123, sačuvanoj u kartularu Svetog-Nikole iz Anžea stoji: *Kvirmarok i njegova dva sina obdariše Grade-lona, monaha iz Svetog-Nikole jednom knjigom u crkvi Svetog-Petra iz Nanta i poljubiše ga da bi to darivanje zapečatili verom; i knjigu kojom tako opunomočiše monaha položiše simbolički na oltar svetoga Petra*.³

Takođe se susreće, ali ređe, kao što je to zapazio Emil Šenon (Émile Chénon), i objašnjenje za *osculum*, poljubac vernosti kao simbol za prinošenje žrtve. Na primer, prema jednom tekstu kartulara iz manastira Obazin u Limuzenu iz 1143: *Taj dar bi darivan u velikoj dvorani zamka de Turen, na ruke monsinjora Etjena, priora Obazina, pritom vikomtesa celivaše ruku priorovu kao znak istinskog prinošenja*.⁴

Jedno drugo simboličko tumačenje za ritualni odnos *osculum* stupanja u vazalstvo dato je krajem XIII veka u retkim tekstovima koji u nekim tačkama nude simbolička objašnjenja vazalnih rituala, kao u spisu *Speculum juris* od Gijoma Dirana (Guillaume Durand) iz 1271, prerađenom 1287: *jer onaj koji čini podvorenje, na kolenima je, drži svoje ruke u rukama gospodara i odaje mu počast; obećanjem on obriče veru, a gospodar mu u znak obostrane vere daje poljubac i još: odmah zatim u znak obostrane i večne ljubavi dolazi poljubac mira*.⁵

Ali ono što me ovde interesuje jeste otkrivanje simbola u uobičajenom smislu reči, tj., konkretizacije jedne ap-

straktne realnosti, "po analogiji bliske amblematici", istraživanje jednog simboličkog rituala u svim njegovim činovima kojima se utvrđivalo vazalstvo. Ovde su tragovi jednog svesnog shvatanja tog rituala u srednjem veku još tanji. Lamber od Ardra (Lambert d'Ardre), na primer, u svojoj *Historia Comitum Guinensium*⁶, pred sam kraj XII veka, piše jasno: *Pošto su Flamanci učinili prema ritualu grofu Tijeriju podvorenje*, ali može li se izraz *ritual* uzeti ovde u punom značenju i smatrati za izraz svesti o pravom *ritualu* podvorenja, i nije li možda to samo iskrivljeni i obezvređeni prilog, lišen svog prvobitnog semantičkog naboja?

Ostavljajući privremeno po strani problem ćutanja srednjovekovnih dokumenata nad eksplicitnim simboličkim tumačenjem rituala vazalstva, hteo bih sada da iznesem hipotezu da su ti rituali sačinjavali izvesno jedan simbolički obred i da pristup etnološkog tima može da osvetli suštinske vidove institucije vazalstva.

Ne skrivam pred sobom opasnosti primene jedne takve metode u proučavanju vazalstva na srednjovekovnom zapadu. Jedno društvo koje tradicionalno proučavaju istoričari, ne podaje se bez teškoća metodama kojima etnolozi proučavaju druga društva. Pokušaću sa tim pristupom čuvajući smisao za razlike, za jednu određenu razliku.

I. OPIS

Pre svega upadljivo je da vazalski rituali uvode u igru tri prevashodno simboličke kategorije elemenata: živu reč, gest i predmet.

Gospodar i vazal izgovaraju reči, izvode gestove, daju ili primaju predmete koji nam kao *signum-simboli*, da se

poslužimo njihovom definicijom kod sv. Avgustina, "omogućuju da, iznad utiska koji pružaju našim čulima, saznamo nešto više".

Vratimo se ukratko na tri početne etape vazalstva koje su razlikovali ljudi srednjega veka a posle njih i istoričari srednjovekovnih institucija, među kojima u prvom redu naš učitelj i kolega Ganshof (Ganshof): podvorenje (*l'hommage*), utvrđivanje vere i investitura lena⁷.

Još dve početne napomene. Ne samo što nam srednjovekovni dokumenti ne pružaju simboličko tumačenje rituala vazalstva, nego nam daju i malo opisa u pojedinostima o tim obredima. Čak i jedan upravo klasičan tekst kao što je onaj u kome Galbert od Briža (Galbert de Bruges) pripoveda o podvorenjima učinjenim 1127. novom grofu Flandrije Gijomu, škrt je u pojedinostima. A kao što ćemo videti, jedno etnografsko razmatranje tih fenomena uvek nosi u sebi pitanja upravo na koja srednjovekovni dokumenti retko pružaju željene odgovore.

Druga napomena. Kao što će biti primećeno, ja se često pozivam u ovom predavanju na dokumente mlađe od *alto medio evo*, čak i ako se *lato sensu*, po tradiciji, shvati široko u duhu ovih *Settimane* (Nedeljni skup o srednjem veku, prim. prev.). To znači, da su stari tekstovi još lakonskiji od onih iz XI i XIII veka i ja verujem da imam pravo da se oslonim na one iz tih vremena ukoliko izražavaju stvarnost koja se nije bitno promenila u odnosu na IX i X vek. Uostalom, prilikom moga pokušaja da protumačim simboliku rituala vazalstva, trudiću se da vaspostavim hronološke perspektive i naročito da se služim dokumentima iz "pravog ranog srednjeg veka", to jest, iz VIII i IX veka.

Tekst Galberta od Briža jasno razlikuje tri faze stupanja u vazalstvo:

Na prvom mestu oni su činili podvorenje na sledeći način (...) to je *hommage*.

Na drugom mestu, onaj koji je učinio podvorenje, zakleo bi se (...) to je zakletva.

Najzad, sa palicom u ruci, grof im daje svima punomoćje (...) to su investiture na leno.⁸

Prva faza: *hominium*, *hommage*, podvorenje. Ona obuhvata normalno dva čina. Prvi je verbalan. To je obično izjava, obavezivanje vazala koje izražava njegovu želju da postane gospodarev čovek. U tekstu Galberta od Briža, vazal odgovara na pitanje grofa, svoga gospodara. *Grof upita budućeg vazala hoće li on bezuslovno da bude njegov čovek, a ovaj mu odgovori: ja to hoću*. Samo jedno statističko proučavanje dokumenata koji su nam sačuvali ukazivanje podvorenja omogućilo bi nam da odgovorimo relativno tačno na vrlo važno pitanje, posebno u etnografskoj perspektivi: ko od dvojice činilaca ima inicijativu, ko govori a ko ne govori? To je približna tačnost jer, da li je potrebno i govoriti, ta statistika bi zavisila od slučajnosti pisanih i sačuvanih dokumenata, od njihove manje ili veće tačnosti i morala bi da povede računa o regionalnim razlikama i hronološkom razvoju.

No, ta reč je simbolička, jer je ona već *znak* odnosa između gospodara i vazala, odnosa koji prevazilazi razmenjene reči.

U jednom sličnom slučaju – iako postavlja problem vazalstva među kraljevima, na što ćemo se vratiti – Harold Danski je bio, po Ermoldu Crnom, otvoreniji 826, kada je stupio u vazalni odnos kod Luja Svetog:

*Primi me, Ćesare, reče on, sa mojom kraljevinom koja ti je pokorna. Svojom punom voljom stupam ja u tvoju službu.*⁹

Kao što na krštenju novokršteni hrišćanin odgovara

svojim ustima, ili ustima svoga kuma, na pitanje Boga koji ga ispituje preko sveštenika koji ga krsti: "Hoćeš li da budeš hrišćanin? – Hoću", tako i vazal ugovara jednu opštu ali preciznu obavezu prema svom gospodaru, još od prvog koraka.

Drugi čin upotpunjuje ovu prvu fazu stupanja u vazalstvo: to je *immixtio manuum*: vazal stavlja svoje sastavljene ruke u ruke svoga gospodara koji nad njima sklapa svoje. Galbert od Briža je tu vrlo precizan: *zatim se njegove sastavljene ruke nadoše u rukama grofa koji ih stisnu*.

Najstariji dokumenti o vazalskim ritualima mnogo drže do tog obreda rukovanja.

Formula 43 od Markulfa (Marculf), iz prve polovine VII, veka povodom kraljevih dvorskih vazala izjavljuje: "*zakleće se u našoj ruci na veru i vernost (in manu nostra trustem et fidelitatem)*".¹⁰

Prema *Annales regni Francorum* za 757, Tasilon (Tasilon), vojvoda Bavarske, dolazi u Kompienj da se preporuči rukama za vazala kralju Pipinu: *preporučujući se za vazalstvo svojeručno*¹¹.

U već pomenutoj poemi Ermolda Crnog, Harold Danski 826. pravi isti gest prema Luju Svetom: *Uskoro, sastavljenih ruku, on se rado predade kralju*.

Prva napomena. Ovde je gestualnost obostrana. Gest vazala nije dovoljan. Treba i da gospodarev gest odgovori na njega.¹²

S druge strane, ovde se pristupa jednom od velikih poglavlja srednjovekovne i svetske simbolike, simbolike ruke. Višeznačna simbolika koja izražava pouku, odbranu, osudu no naročito, kao i ovde, zaštitu, ili tačnije susret pokornosti i vlasti.

Gest obnavlja iskrivljenu sliku pravne rimske termi-

nologije, vraćajući joj sav njen značaj, u kojoj je *manus* jedan od izraza za *potestas*, posebno jedan od suštinskih atributa *paterfamilias*.¹³ Ali ne preuranjujmo.

Ovde treba pomenuti jednu značajnu varijantu rituala stupanja u vazalstvo na tom prvom stupnju. To je španski slučaj.

Kao što su to naročito dobro pokazali Klaudio Sančez Albornož (Claudio Sanchez Albornož) u svojim *Korenima feudalizma*¹⁴ i kasnije njegova učenica Hilda Grasoti (Hilda Grassotti) u prvom tomu svojih *Feudalno-vazalskim institucijama u Leoneu i Kastilji* objavljenih u ovom centru¹⁵, podvorenje se čini u Leoneu i Kastilji obično kroz jedan posebni ritual: celivanje ruke. Kao što je pisala Hilda Grasoti: "Vazal je izjavljivao gospodaru da želi da bude njegov čovek i ljubio mu desnicu." Upamtimo da je izjava pratila gest ili mu prethodila. Ovde mi nije važno da istražujem da li je poreklo vazalskog celivanja ruke špansko ili istočnjačko – kao što je to pokušao da učini Klaudio Sančez Albornož – ili tačnije muslimansko, kao što izgleda naginje u svom mišljenju Hilda Grasoti. U svakom slučaju, ne verujem da postoji veza između ljubljenja noge potvrđenog povodom polaganja temelja manastira u Luciju u čuvenom dokumentu iz 775. i celivanja ruke iz vazalskog podvorenja u Španiji. Takođe se neću nadovezati na rasprave pokrenute možda uvođenjem, pod karolinškim a zatim pod francuskim uticajem, *hominium manuale* i *commendatio in manibus* u Kataloniju, Navaru i Argon. Zadovoljavam se za trenutak napomenom da se španski *osculatio* razlikuje od *immixtio manuum* bar po činjenici što je gospodar u tom ritualu jasnije iznad vazala, zato što on ne čini ništa drugo sem što ne povlači ruku pred poljubcem i što je vazalov gest pokornosti mnogo naglašeniji¹⁶.

Tekst Galberta od Briža, kome će mi biti dozvoljeno da se vraćam kao niti vodilji, izgleda mi da pokazuje jednu anomaliju utoliko što stavlja u prvu fazu stupanja u vazalstvo, *hominium*, ritual koji se obično prikazuje kao da pripada drugoj fazi, *zakletvi* ili *obećanju vernosti*, to jest davanju poljubaca koje razmenjuju gospodar i vazal: *zatim, budući njegove sastavljene ruke u rukama grofa, oni se svezaše poljupcem.*

Uopšte uzevši, *osculum* i *oscultatio* se dovode u vezu sa *fides*. Na primer, da se vratimo povelji iz 1123 iz Sent-Nikole iz Anžea, i oni mu dadoše poljubac da bi darivanje zapečatili verom¹⁷.

Spisi, pravo govoreći uglavnom pozni, najčešće su iz XIII veka, kao *Knjiga pravde i užeta* (*Livre de justice et de plet*), ističu da je poljubac davan "u ime vere".¹⁸

Jedan detalj koji bi mogao izgledati izlišan ima u perspektivi našeg istraživanja, to jest sa etnografskog gledišta, dosta veliki značaj. To je priroda poljupca, tj. načina na koji je davan. Prema dokumentima koje je skupio Šenon, ne izgleda da u tome može biti sumnje. Vazalni *osculum* je poljubac u usta, *ore ad os*, kao što to kaže povodom jednog sličnog tipa ugovora kartular iz Monmorijona. Pikantan detalj za naša shvatanja što su žene izgleda bile isključene iz rituala vazalskog *osculuma* i jedna kasnija interpretacija iz XIV veka objasniće to pozivajući se na pristojnost, *propter honestatem*¹⁹, tumačenje za koje verujem da je pogrešno kao što ću kasnije pokušati da pokažem.

Istoričari srednjovekovnog prava su isticali povodom *osculuma* jednu razliku koja, ako se potvrdi što iscrpnijim proučavanjem tekstova, nije lišena interesa – ali koja mi ipak ne izgleda da je bitna. Po njima, trebalo bi razlikovati

praksu običajnih zemalja gde je gospodar bio taj koji je davao poljubac (*osculum*) od prakse zemalja pisanog prava gde, naprotiv, vazal je taj koji daje poljubac gospodaru koji "se ograničava da mu ga vrati"²⁰. Ali u mojim očima nije inicijativa gesta ono što je važno, nego obostranost koja je izgleda postojala svuda. *Osculum* između gospodara i njegovog vazala je obostrani ritualni poljubac. Jedan ga daje, drugi ga uzvraća.

Drugi stupanj vazalskog rituala, obricanje vernosti, dopunjen je kao što se zna zakletvom. Ovde se nalazi dakle utok u živoj reči, ali simbolički domet te reči je još jači nego kod podvorenja, pošto je reč o zakletvi, a ona se obično daje na Bibliji ili na svetim moštima.

Često se prikazuje kao jedan od najstarijih dokumenata o vazalskom *osculumu* jedan spis iz *Casus S. Galli* koji pripoveda o načinu na koji Notker, kad je izabran za opata Svetog-Gala 971, postaje vazal Otona I. On jasno povezuje taj ritual sa obredom zakletve na *Jevanđelju* u ovom slučaju. *Najzad, ti ćeš biti moj, reče car, i pošto ga uze u svoje ruke, on ga poljubi. I uskoro, kad donesoše jedno Jevanđelje, opat se zakle na vernost.*²¹

Kod Galberta od Briža, u tekstu doista dragocenom zbog njegove preciznosti i analitičkog iznošenja, ali koji ne treba uzimati kao *obrazac* za ritual stupanja u vazalstvo, isto kao što je *osculum* skopčan sa prvom fazom podvorenja, faza rituala polaganja zakletve je rastavljena u dva dela: prvo je obećanje, a onda zakletva, ovoga puta na svetim moštima: *Na drugom mestu, onaj koji je učinio podvorenje, zadade svoju veru ovim rečima: obećavam svojom verom da ću od ovoga časa biti veran grofu Gijomu, da ću mu čuvati u svemu i u celosti svoje podvorenje dobre vere i bez verolomstva. Na trećem mestu, on se zakle nad svetim moštima.*

Još 757, prema slavlom odeljku iz već citiranih *Annales regni Francorum*, Tasilon, vojvoda Bavarske, koristio se tim načinom spram Pipina Malog, posle *commendatio per manus*: *On se zaklinjaše mnogim zakletvama bez broja stavljajući svoje ruke na mošti svetaca. I obreče vernost kralju Pipinu i njegovim gorenarečenim sinovima, gosparima Karlu i Karlomanu, kao što pravi vazal treba i da čini (...).*²²

Kad je došao do tog stupnja vazalskog rituala, vazal je postao gospodarev "čovjek usta i ruku". Na primer, Bernar Aton IV, grof Karkasona, 1110. godine čini podvorenje i zadaje veru Leonu, opatu Bogorodičine crkve iz La Grasa, za izvestan broj lena ovim rečima: *u ime svih i svakog, ja činim podvorenje i zadajem veru rukama i ustima tebi, mome gospodaru Leonu opatu i tvojim naslednicima.*²³

Još podrobnije u *povelji o darovima (carta donationis)* iz 1109. od dona Uraka Alfons le Batajer (Urraca Alphonse le Batailleur), u obraćanju svojoj ženi upotrebljava često korišćen izraz: *čovjek od usta i od ruku (I neka svi vazali [homines] koji danas dobijaju ovo leno [honor] od tebe, ili će ga dobiti ubuduće, nek vam se svi zakunu na vernost, neka postanu vaši vazali [ljudi] od usta i od ruku).*²⁴

Izraz je to u svakom pogledu značajan, jer on pokazuje ključno mesto telesne simbolike u kulturnom i mentalnom sistemu srednjeg veka. Telo je ne samo videlo duše nego je takođe i simboličko mesto na kome se ispunjava – u svim vidovima – čovekova sudbina.

Duša ostvaruje svoju sudbinu za dobro ili za zlo, ili za očišćenje u toj telesnoj formi sve do onoga sveta, ili bar do Strašnoga suda.

Najzad, ritual stupanja u vazalstvo završava se investitutom lena koja se izvodi pomoću jednog simboličkog predmeta koji gospodar daje svome vazalu.

Najzad – kaže Galbert od Briža – *sa palicom u ruci grof im dade investituru* (...).

Ovde susrećemo jedan u mojim očima relativno niži vid simbolike vazalskog rituala, unošenje u igru ne više reči ili gestova, nego simboličkih predmeta. Taj vid je međutim od interesa i mi možemo utoliko bolje da mu se približimo zato što ga je obrađivao Dikanž (Du Cange) u divnom članku *investitura*, u svom rečniku.²⁵

Članak je divan bar u tri pogleda. Pre svega, zato što je sakupio niz tekstova koji čine pravi *corpus* simboličkih predmeta i gestova korišćenih u investituri: 99 vrsta!²⁶

Zatim stoga što počinje jednim pravim esejem o simbolici srednjovekovne investiture.

Najzad, zato što predlaže jedan pokušaj tipologije simboličkih predmeta korišćenih u investituri u srednjem veku. Dikanž podvlači da se investiture nisu davale samo usmeno ili uz pomoć jednog prostog dokumenta ili jedne povelje *sed per symbola quaedam*. Ti simbolički predmeti bi morali da odgovore dvostrukoj nameri: da obeleži prelaženje vlasništva jedne stvari (*dominium rei*) od jedne ličnosti na drugu i da poštuje jedan osveštani običaj tako da budu primljeni od svih kao čin koji ima pravnu vrednost.

Dikanž ređa zatim razne simboličke predmete koje je otkrio u dokumentima o investituri u dve tipologije zaredom.

U prvoj on razlikuje predmete koji imaju neki odnos sa prenesenom stvari, na primer, granu, grudvu zemlje ili busen trave, koji znače investituru zemlje. Zatim one koji pokazuju prenos moći, *potestas*, uglavnom u obliku štapa, *festuca*. Najzad, predmeti koji pored prenosa moći sim-

bolizuju i pravo nasilnog korišćenja (*ius evertendi, disjiciendi, succidendi metendi* [pravo da se otme, da se odbaci, da se odseče, da se podeli]): reč je naročito o noževima ili o mačevima. Ostaju dve kategorije simboličkih predmeta za investituru povezane sa običajima, predanjima i istorijom. Oni koji su povezani sa starim predanjima kao prsten i barjak. Oni koji su postali simbolički tokom srednjeg veka, nezavisno od svake drevne tradicije, posebno oni koji su potekli od naoružanja: šlem, luk, strela ili predmeti za svakodnevnu upotrebu: rog, pehar, itd.

U jednoj drugoj tipologiji Dikanž, pre nego što nabroji sve druge simboličke predmete po azbučnom redu, daje prvenstvo trima vrstama predmeta koji se po njemu najčešće pojavljuju u investiturama: 1) Ono što stoji u vezi sa zemljom i posebno *cespes* ili *guazo* (grudva ili trava); 2) Razne komandne palice: naročito *baculum, fustes* (štap, grančica); 3) Predmeti u vezi sa *ius evertendi* (pravom otimanja), a naročito *cultellus* (nož).

Nemam nameru da se ovde upuštam u produbljeno proučavanje 98 predmeta propisanih od Dikanža niti da dajem potanku kritiku te studije, za koju ponavljam da je značajna.

Zadovoljiću se da stavim tri primedbe:

Prva je da mi se jedna drugačija tipologija čini poželjnijom, imajući u vidu:

- a) etnoistorijsku prirodu podataka;
- b) učestalost dokumentarnih pojava;

Prema prvom pristupu – ali ova klasifikacija je podložna reviziji – ja bih razlikovao:

1. Socio-ekonomske simbole – gde se zaista javlja

prevlast onoga što se tiče zemlje i, kako izgleda, više zemlje u prirodnom, neobrađenom stanju.

Na primer: *per herbam et terram, per festucam, per lignum, per ramum, per virgam vel virgulam*, itd. (travom i zemljom, prutićem, drvčetom, grančicom, štapom ili palicom), sa retkim pozajmicama iz ribarstva (*per pisces* [ribama]) ili od novčane privrede (*per denarios* [denari-
ma]).

2. Sociokulturni simboli (uzimam ovde kulturu u antropološkom smislu u suprotnosti prema prirodi) sa dvema velikim podgrupama:

a) telesni gestovi

per digitum, per dextrum pollicem, manu, per capillos, per floccilum capillorum (prstom, desnim palcem, rukom, kosom, pramenom kose)

b) odeća

per capellum, per corrigiam, per gantum, per linteum, per manicam, per mappulam, per pannum sericum, per pileum, per zonam (šeširom, kožnim pojasom, rukavicom, košuljom, ogrtačem, maramom, svilenim stolnjakom, frigijskom kapom, pojasom, sa insistiranjem na pojasu i rukavici).

3. Socioprofesionalni simboli gde preovlađuju simboli socijalnih kategorija prvih dveju funkcija: učenosti (*per calicem, per claves ecclesiae, per clocas ecclesiae, per ferulam pastorem*, itd. [putirom, ključevima crkve, crkvenim zvonima, pastoralnom palicom]) i viteštva (*per gladium, per hastem*, [mačem, kopljem], ali gde se u slučaju učenosti razlikuju predmeti koji se odnose na knjigu i na pisano i to vrlo često (*per bibliothecam, per chartum, per librum, per notulus, cum penna et calamario, per pergamenum, per psalterium, per regulam, per textum evangelii*

[bibliotekom, poveljom, knjigom, ispravama, perom i divitom, pergamentom, psaltinom, pravilom reda, jevanđeljem]). Pomenimo još i simboličke predmete seljaka – često alat i oružje istovremeno: (*per cultellum, per cultrum vel cultellum, per forfices, per furcam ligneam, cum veru* [nožem, britvom ili nožem, makazama, drvenim vilama, oštrim kolcem]).

Druga je da osnove klasifikacije moraju biti revidirane, jer ne odgovaraju ni mentalnoj ni kulturnoj aparaturi srednjega veka ni našim savremenim naučnim kategorijama. One počivaju na pojmovima rimskog prava: *dominium, ius evertendi, potestas*, itd., koji nam ovde ne izgledaju prikladni, bar u onome što je bitno.²⁷

Najzad i sama simbolika predmeta mora biti revidirana, prvo u svom prvostepenom objašnjenju (mnogo složenija simbolika za predmete *festuca* ili *cultellus*) i ne treba izdvajati ove predmete i njihova značenja iz celine rituala.

Da bi se shvatila ta celina treba ritualima stupanja u vazalstvo, koje smo upravo opisali i analizovali, dodati i rituale *izlaženja iz vazalstva*.

Ovde treba pomenuti, po mom uvidu jedinu studiju koja je, oslanjajući se na članak Ernsta fon Melera (Ernst von Moeler): *Die Rechtssitte des Stabsbrechens* (1900) i "veliki rad" Karla fon Amire (Karl von Amira) iz 1909: *Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik*²⁸, pokušala da unapredi istraživanje rituala javnog izvođenja podvorenja u smislu uporedne simbolike i na neki način pravne etnografije. U značajnom članku iz mladosti Marka Bloha najavljuje se budući pisac *Kraljeva čudotvoraca* ili *O oblicima raskida hommagea u starom feudalnom pravu*, objavljenih 1912.²⁹

Interes ove knjige izgleda mi trostruk. Ona podseća pre

svega da treba proučavati ritual vazalstva na onome što ja nazivam njegove dve strane; strana na koju se ulazi i strana na koju se izlazi: raskid *hommagea* kome treba dodati napuštanje dobara. Simbolika rituala, čija je namena da stvori društvenu vezu, shvaćena je sasvim samo ako se razmatra istovremeno u uspostavljanu i raskidanju veze, čak i ako se to događa tek ponekad.

Ona zatim ukazuje da se ceremonijalni oblici vazalskih institucija objašnjavaju samo kroz poređenje sa sličnim ili naporednim ritualima.

Najzad, Mark Bloh u jednom dodatku, komentarišući jedan tekst Salijskog zakona koji navodi Ernst fon Meler, započinje proučavanje rituala vazalstva u smeru hipoteze koja se odnosi na "korene feudalizma" – problematici koju je i on sam kasnije delimično odbacio (setimo se kritike istraživanja porekla u njegovoj *Odbrani Istorije*, ali koja nam možda danas može poslužiti kao vodič u tumačenju simboličkog sistema vazalstva – da bi istraživao simboličku stranu srodstva.

Mark Bloh gomila primere *exfestucatio* uopšte, uzimane iz hronika i junačkih pesama u XII i XIII veku, računajući i slučajeve kada je bačen i neki drugi simbolički predmet, a ne samo *festuca*. On se naročito proširuje na jedan odlomak iz junačke pesme *Raoul de Cambrai* s kraja XII veka, gde Bernije, Raulov konjušar, raskida svoj *hommage* sa Raulom zato što pokušava da porodicu Bernije liši njenog zakonitog nasleđa: Bernije "uze kroz beočuge svog napršnjaka tri dlake od hermelina i baci ih Raulu; zatim mu reče: 'Čoveče! Povlačim vam svoju veru. Ne recite da sam vas izdao'" (v. 2314-2318 éd. Mayer et A. Longnon). On navodi takođe jedan posebno interesantan tekst, jedan *exemplum* u kome cistercinac Cezarije od Hajsterbaha (Cesaire d' Heisterbach) pripoveda u svome

Dialogus miraculorum (oko 1220) kako neki mladi vitez raskida svoj *hommage* s Bogom i čini podvorenje Đavolu: "On se odreče svog tvorca ustima, raskinu svoj *hommage* bacivši svoj prutić rukom i ukaza *hommage* đavolu." Tu se opet nalazi ideja o čoveku od usta i ruku i Mark Bloh podvlači povodom *manu*, 'da u gestu ruke treba tražiti suštinski čin'. Ja ipak ne bih sledio Marka Bloha kad on povezuje *exfestucatio* sa gubitkom lena. Pre mislim da Šenon ima pravo kad taj izraz rezerviše za jednu devestituru ili napuštanje lena, saglasnošću obe strane, gospodara i vazala, sporazumnim raskidom, ako smem da kažem, koji je zapečaćen jednim *osculum* (poljupcem)³⁰.

I Galbert od Briža je taj koji daje dragocene putokaze za ritual *exfestucatio*. Posle ubistva grofa Flandrije, Karla Dobrog, izrodila se razmirica između novog grofa Gijoma Klitona (Guillaume Cliton) i nekih od njegovih podanika i vazala. Oni su, kao što smo videli, učinili podvorenje Gijomu u Brižu. Ali neki, među kojima je u prvom redu Ivan od Alost (Iwan d' Alost), smatraju da novi grof nije odgovorio na svoje obaveze i građani Gana su ih podržali protiv grofa. Grof bi želeo da se suoči sa buntom građana (*igitur comes prosiliens exfestucasset Iwanum si ausus esset prae tumultu civium illorum*), ali se zadovoljava simboličkom reči i kaže da hoće, odbacivši podvorenje koje su mu učinili, da se ponizi toliko da bude ravan svom nekadašnjem vazalu da bi zaratio na njega (*volo ergo rejecto hominio quod michi fecisti, parem me tibi facere, et sine dilatione bello comprobare in te...*).

Toj volji grofa da raskine odgovara jedan stvarni raskid koji su godinu dana ranije, 1127, izvršili vazali vlasnika zamka u Brižu koji je dočekaao ubice Karla Dobrog i tu *exfestucatio* nije bila samo objavljena, nego je bila i konkretno izvedena jednim simboličkim gestom: *uzevši*

svoje prutiće, oni ih baciše, da bi raskinuli "hommage", zakletvu i bezbednost opkoljenih.

I dalje ostaje da nije samo ćutanja tekstova razlog, kao što je to izgleda verovao Mark Bloh, što imamo još manje pojedinosti o raskidu *hommagea* nego o stupanju u vazalstvo. Iz razloga delimično očiglednih obredi raskidanja su bili kraći – nesloga je nepodesnija za složene ceremonije od sloge. Ali čini mi se da treba naročito napomenuti da su dve strane vazalskog ceremonijala asimetrične. Svakom simboličkom momentu jedne ne odgovara isti simbolički moment druge. Trebalo bi možda proučiti pöbliže ovu asimetriju.

Mi ćemo se zadovoljiti u ovom nacrtu da sada objasnimo sistem sačinjen od raznih faza i raznih gestova koje smo opisali.

II. SISTEM

Treba se zadržati na činjenici da skup simboličkih gestova i rituala vazalstva sačinjava ne samo ceremonijal, jedan ritual, nego i sistem, to jest da on funkcioniše samo ako nijedan od bitnih elemenata ne manjka u njemu, te da dobija svoje značenje i delotvornost samo zahvaljujući svakom od tih elemenata čiji smisao se osvetljava samo s obzirom na celinu. Podvorenje, zakletva i investitura se artikulišu na nužan način i predstavljaju simbolički ritual čija je nedodirljivost manje vezana za silu i, u tom slučaju, za tako reći osveštani karakter tradicije nego za unutarnju koherentnost sistema. Uostalom, čini se jasno da su ga savremenici primali kao takvog.

Redosled činova i gestova: podvorenje, zakletva, investitura, nije smö jedan vremenski tok, nego je to logičan i nužan razvoj. Čak se može postaviti pitanje da li jedan od

razloga za ovlašni karakter opisa rituala vazalstva ne potiče iz manje ili više svesne želje da se ukaže bez skretanja da se ono bitno dobro odvijalo i u svim svojim nužnim fazama. Vrlo često celina od tri obredne radnje izražena je samo u jednoj rečenici, u svakom slučaju u pogledu na podvorenje i zakletvu. Da se vratimo već pomenutim primerima:

a) Kad Gijom Dugoga Mača postaje vazal Karla Prostog 927: *on se poveri kralju u ruke da bude njegov čovek-ratnik i zadade mu svoju veru pa je potvrdi zakletvom.*³¹

b) Kad Henrik II, po Titmaru od Merzeburga (Thietmar von Merseburg), izbija na istočne granice Nemačke 1002: *svi oni koji su služili ranijem caru ukrstiše svoje ruke sa kraljevim rukama i potvrdiše zakletvama da će mu verno pomagati*³².

Način na koji su simbolički gestovi vezani u vremenu i nužnost sistema često su isticana sastavnim vezama (*et, ac, que*).

Kad je priča rastavljena na nekoliko epizoda i nekoliko faza često se naglašava kratko vreme koje deli uzastopne epizode.

a) U priči Ermolda Crnog koja se odnosi na stupanje danskog kralja Harolda u vazalstvo Luju Pobožnom i na njegovu investituru 826:

Uskoro, sklopljenih ruku, on se predade svojevoljno kralju (...).

I sam Ćesar primi njegove ruke u svoje čestite ruke (...).

Potom Ćesar, prema starom običaju Franaka, darova mu konja i oružje.

*Uza sve to, Ćesar obdari Harolda koji je odsada njemu veran.*³³

b) U izveštaju o stupanju Notkera, izbornog opata u Sen-Galu, u vazalstvo Otona I 971:

*Najzad ćeš ti biti moj, reče car, i pošto ga uze za ruke, on ga poljubi. Malo zatim, kad donesoše Jevanđelje, opat se zakle na vernost.*³⁴

U priči Galberta od Briža, sigurno najiscrpnijoj koju imamo iz tog sistema, o stupanju raznih flamanskih velikaša i investiturama kad je došao novi grof Flandrije Gijom 1127, pripovedač oseća potrebu, imajući u vidu relativnu dužinu priče, da snažno istakne redosled faza: *Kao prvo, oni učiniše podvorenja na način kako sledi (...). Kao drugo, onaj koji je učinio podvorenje zadade svoju veru ovim rečima (...). Kao treće, on se zakle u to nad svetim moštima (...). Najzad, sa palicom u ruci, grof im dade svima investiture (...).*" I da bi upotpunio utisak nerazrešivo povezane celine i u kojoj svaki naredni gest neminovno povlači sledeći tako da se sistem zatvara u sebi, Galbert zaključuje podsećanjem na početnu epizodu završnom rečenicom: "(...) svima njima koji su mu ovim ugovorom obećali sigurnost, ukaza počast i istovremeno položi zakletvu"³⁵.

Ali postojanje tog sistema simboličkih gestova može, ako ne biti dokazano, a ono bar izgledati verovatno, samo ako se za njega ponudi jedno prihvatljivo tumačenje. Pokušaću da to uradim na dva nivoa.

Prvi nivo tumačenja nalazi se na stepenu svake od faza simboličkog rituala i određuje odnos između dvojice učesnika: gospodara i vazala.

Nagoveštavajući poređenja koja ću izneti dalje između srednjovekovnog vazalstva na zapadu i drugih društvenih sistema, osvetliču ovo tumačenje oslanjajući se na analize Žaka Makea (Jacques Maquet) u njegovoj studiji *Vlast i društvo u Africi*, zato što mi one izgledaju takve da mogu

pridati vrednost značenju društvenih odnosa koje ja pro-
učavam ovde.³⁶ U prvoj fazi, *podvorenju*, čak i bez pozi-
vanja na značenjske crte koje će analiza etnografskog tipa
uočiti kasnije, izgleda mi da je važan izraz podređenosti
vazala, manje ili više naglašene, u odnosu na njegovog
gospodara. Doduše, kao što smo videli inicijativa za
radnju može doći i od gospodara i *immixtio manuum* – na
što ću se vratiti – što je gest susretanja, uzajamni ugovor.
Odbacujem iz ovog dokazivanja više nego očiglednu špan-
sku vrstu celivanja ruke gde je podređenost vazala još jače
naglašena. Nejednakost uslova i stavova javlja se u svim
slučajevima, kako gestova tako i izrečenih reči. U *immixtio*
manuum jasno je da ruke koje obujmljuju pripadaju osobi
višoj od one čije su ruke obujmljene. Vazal grofa od
Flandrije, po Galbertu od Briža, kad sklopi svoje ruke,
jeste prihvaćen ali pasivan (na to ukazuje gramatički oblik
reči) predmet poljupca, obujmljivanja grofovima rukama: *i*,
sklopljenih ruku, on bi obujmljen rukama grofovima. Zbilja u
gestu gospodara ima obećanja pomoći i zaštite, ali u tom
obećanju ima zapravo razmetanja jedne moći više u
svakom smislu reči. To je odnos zavisnosti. Na afričkim
primerima Žak Make je definiše ovako: "Zavisnost, taj
zahtev za pomoći drugog da bi se živelo punim životom,
vlada u svim odnosima, priznatim ili čak institucionali-
zovanim, u nekoliko društava. Zbog te prevage, nazivamo
ih odnosima zavisnosti. Oni su asimetrični: jedan pomaže i
podržava, drugi prima tu pomoć i podršku i mimo toga
čini razne usluge svome zaštitniku. Odnos se ne može
obrnuti: zaštita i usluge nisu istoga roda".³⁷ I dalje: "Za
ispunjavanje svoje uloge zaštitnik mora da ima sredstava.
Što pretpostavlja da, čak pre nego i što počne odnos, on
stoji iznad svog budućeg zavisnika".³⁸

U gestu, ako se gleda sa strane vazala, ima ako ne

poniznosti a ono bar znakova smernosti i podložnosti, već i samim tim gestom "manus alicui dare", "in manus alicuius dare" ili značenjem koje je time dato: "sese (...) committit" (Gijom Dugoga Mača pred Karlom Prostim), "se commendans" (Tasilon prema Pipinu), "se tradidit" (Harold prema Luju Pobožnom). Ako se gleda sa strane gospodara to je prihvatanje višeg "aliquem per manus accipere". Kad izraz podvlači spajanje ruku nešto u frazi iskazuje nadmoćnost gospodara. Istočni vazali Henrika II "regi manus complicant", ali to su već, ako ne vazali, a ono vojni poslušnici prethodnoga cara *koji ranijega cara služahu*.

I u rečima se ispoljava ista nejednakost. Kao i tekstu Galberta od Briža, ako je gospodar taj koji podstiče vazala, on to čini izrazima koji potvrđuju njegov viši položaj i to je skoro zahtevanje: *grof zatraži* (requisivit) *od budućeg vazala da li on hoće da postane njegov čovek bez pogovora* (integre) a *integre* (bespogovorni) traži skoro "bezuslovnu predaju". Kad vazal odgovori "ja to hoću" (volo), reč je izražavanje obaveze nekog ko je niži, a ne volje nekog jednakog.³⁹

Najzad, izrazi koji definišu sva je verovatnoća *hommage* ne ostavljaju nikakve sumnje u činjenicu da se na tom stupnju radi pre svega o priznavanju položaja podređenog od vazala što dolazi da ritualno potvrdi njegov početni položaj nižeg (...) *da li hoće da bude* (fier) *njegov čovek*, kaže Galbert, a pomenuta engleska povelja još tačnije *da bude* (fore) *njegov feudalni čovek*. Pred nekim višim *podvorenje* pretvara onog nižeg u podređenog. "Fieri" i "fore" dobro izražavaju tu transformaciju, to rađanje vazala. Što se tiče *homo*, ne zaboravimo da u jednom društvu u kome je dugo *čovek* nešto neznatno prema *dominus*u, pri čemu je zemaljski gospodar samo slika i namesnik Gospoda na nebu, izraz označava podređenost sa specijalizovanim

značenjima na oba kraja društvene lestvice *homines*, na čijem je jednom kraju vazal, a na drugom sluga.

Tako prvi čin rituala i prva struktura sistema stvaraju odnos nejednakosti između gospodara i vazala.

Drugi čin, *zakletva*, znatno menja stvari. Podsećam – jer detalj mi izgleda bitan – da je simbolički gest kojim je zapečaćena *osculum*, poljubac u usta. Priznajem, da podsetim, da nisam ubeđen u značaj – što se tiče suštinskog značenja gesta – u hipotezu, pod uslovom da je ona tačna, nekih istoričara prava po kojoj je u zemljama običajnog prava gospodar bio taj koji je davao *osculum*, dok je u zemljama pisanog prava ta inicijativa pripadala vazalu.⁴⁰ Ponavljam, stvar bi bila interesantna za istoriju pravne kulture i šire za kulturne tradicije. Ali takođe ponavljam, bitno je da tekstovi ističu naročito i ovde na saglasnosti stavova i jednakosti u telesnom gestu. Galbert od Briža, tako precizan, tako pažljiv, kao dobar beležnik, za tačnost rečnika, pošto je podvukao asimetričnost *ukrštaja ruku*, kaže: *on se svezaše poljupcem*. I Gijom Durando u *Speculum juris*, premda pišući u zemlji pisanog prava, ako inicijativu za poljubac pripisuje gospodaru, ističe da su smisao i cilj simboličkog gesta potvrda obostrane zakletve: *i gospodar, u znak uzajamne vernosti, poljubi ga (vazala)*.⁴¹

Ali mi se ne zadovoljavamo svedočenjem tekstova. Ako se zaruke nalaze u vrlo bogatoj ali i dosta jasnoj gestovnoj simbolici, poljubac – na to ću se još vratiti – upućuje na jednu ne manje bogatu, ali mnogo nejasniju simboliku – budući da je raznovrsnost praksi i značenja velika i složena.

Ovde ću početi tako što ću se obratiti etnologima. Uprkos mnoštvu etnoloških teorija, poljubac *u usta* izgleda mi da potiče od verovanja koja preporučuju raz-

menu ili *dahova*⁴², ili *pljuvačke*⁴³. On podseća na razmenu krvi koja se susreće kod drugih tipova ugovora ili vrlo svečanih saveza. Zbilja, ne mislim da su gospodari i vazali srednjovekovnog zapada imali svest da se upuštaju u razmenu toga reda i uprkos svemu, "paganstvo" koje je njihovo hrišćanstvo nosilo u sebi, ne vidim kako bi prikrivena verovanja u tim praksama mogla da budu svesno ispoljena kod njih. Ali mislim da su gospodari i vazali sačuvali bitno simboličko značenje. Razmena *dahova* ili *pljuvačke*, kao i krvi – sem drugih posledica na koje ću se vratiti – događa se među jednakima, ili tačnije, ona čini *jednakim*. *Osculum*, kao što spaja u jedno, ovoga puta simetrični položaj usta gospodara i vazala, isto ih tako stavlja u istu ravan, pravi od njih jednake.⁴⁴

Na kraju, investitura očigledno upućuje na praksu davanja dara i davanja uzdarja. Posle faze jednakost – nejednakost, sistem se zaključuje jednom strogo uzajamnom vezom, jednim ugovorom obostranosti. Dovoljno je da se vratimo kraju rituala o kome nam pripoveda Galbert od Briža 1127: *Zatim, sa palicom u ruci, grof im dade svima investiture, onima koji mu tim ugovorom behu obećali bezbednost, učinili podvorenje i u isti mah položili zakletvu*.⁴⁵ Sve je tu: definicija ceremonije koja je zaključenje *ugovora*, jednog saveza i uzdarja investiture koja odgovara daru podvorenja i zakletve.

Na hronološkom početku procesa Tasilon je dobio 787. potvrdu na vojvodstvo Bavarsku u zamenu za svoju zakletvu na vernost ("I pošto je obnovio svoje zakletve, dopusti mu se da zadrži vojvodstvo")⁴⁶ – i na jedan način još bliži vazalstvu – Harold je dobio 826. od Luja Pobožnog vinograde i plodne krajeve kao odgovor na podvorenje i zakletvu koji ga učiniše vernim caru:

Uza sve to, Ćesar obdari Harolda koji je odsada njemu veran (...) vinogradima i krajevima plodnim.⁴⁷

Žak Make je pronašao u jednoj afričkoj instituciji taj vid vazalstva zasnovan na daru/uzdarju, pri čemu je leno ustupljeno čoveku koji je učinio podvorenje i obrekao se na usluge sastavljene od stada, što podseća na verovatne izvore srednjovekovnog lena prema samoj etimologiji (fief = blago). Reč je o *ubuhake* u Ruandi. "Putem *ubuhake* – imenice koja potiče od glagola sa značenjem "ići u goste na podvorenje" – čovek je obećao drugom čoveku da će mu prinositi izvesne dažbine u naturi i u uslugama i molio ga da mu dopusti raspolaganje sa jednim ili više grla stoke." *Ubuhake* je stvarao obostrani savez između gospodara (*shebuya*) i vazala (*garagu*).⁴⁸

Tako je sistem zaokružen .

Bez sumnje, aspekt obostranosti je potvrđen još od podvorenja i još više putem *osculuma*, ali samo ustupanje lena koje odgovara materijalnom uzdarju gospodarevom za dar vazalovih obećanja i zakletve stavlja pečat na uzajamni karakter vazalskog ugovora. Mark Bloh je isticao tu uzajamnost koja ispravlja – ne uklanjajući je – nejednakost između gospodara i vazala. Da bi istakao razlike između feudalnih veza i oblika slobodne zavisnosti, svojstvenih drugim civilizacijama, sa kojima ih je poredio, M. Bloh je pisao: "Rituali čak izražavaju antitezu po želji: "čelnom pozdravu" ruske posluge, ljubljenju ruke kas-tiljanskih ratnika suprotstavlja se naš *hommage* koji ge-stom stavljanja ruku na ruke i poljupcem dvoja usta pravi od gospodara manje običnog gazdu, pozvanog jedino da dobija, već učesnika u jednom pravom ugovoru".⁴⁹

Najzad, treba jasno napomenuti da ako podvorenje, zakletva i investitura lena čine jedinstven i celovit sistem,

značenja uzastopnih simboličkih rituala se ne potiru, nego se nadovezuju. Vazalski sistem je, ne protivrečno, ugovor između dva lica od kojih jedno, vazal, sve i ostajući niže u odnosu na drugo (što je "simbolizovano" podvorenjem), postaje dejstvom obostranog ugovora (čiji je "simbol" leno) njemu ravnopravno u odnosu na sve one koji ostaju izvan tog sistema ugovora. Da se poslužimo rečima Žaka Makea, vazalstvo "je društveni odnos u korenu jedne mreže, koji prepoznaju svi članovi jednog globalnog društva pomoću jednog poznatog imena".⁵⁰

Drugi nivo tumačenja sistema simboličkih gestova vazalstva mora da se postavi ne više u ravan svake od faza, kao delova sistema, nego na nivou sistema uzetog u celini.

Ali činjenica da uspostavljanje izvorne globalnosti nije sprečavalo da se taj sistem izgradi prema jednom opštem standardnom modelu.

Izgleda da se društveni sistemi mogu izraziti simbolički pozivanjem bilo na ekonomske modele, na političke i na porodične modele.

Može se pomišljati na ekonomski model u onoj meri u kojoj investitura lena, kao nužna dopuna podvorenja i zakletve, predstavlja jedno uzdarje čije je značenje ekonomsko – ma u kom obliku da je leno – koje je istovremeno suštinsko i nepobitno. Ali nijedan od dva osnovna ekonomska modela obostranosti, koje pružaju predindustrijska društva, ne izgleda mi primenljiv na feudo-vazalski sistem.

S jedne strane, sistem potlača ne može biti uporište za feudalni dar/uzdarje, jer o potlaču se ne može govoriti u nekom društvu kad njegovo praktikovanje nije uopšteno. Ne postoji potlač ograničen na jedan običaj. Dakle, ma kakva da je važnost feudalno-vazalskog sistema u eko-

nomskim strukturama i praksama srednjovekovnog zapada, taj sistem ne pokriva celo polje srednjovekovne ekonomije. Između onoga što spada u alodijalna dobra i onoga što potpada pod razmene prekapitalističkog tipa, strogo feudalni ekonomski model primenjuje se samo na jedan deo ekonomskih običaja srednjovekovnog društva. S druge strane, feudalni dar/uzdarje, ako stavlja kao ulog u sistem razmene prestiž i žene, uklapa se u ekonomske i društvene strukture drukčije od struktura potlača. Na jedan opštiji način, štaviše uprošćeniji, može se reći da se taj okvirni model ne primenjuje na feudalno-vazalski sistem zato što ekonomija i društvo srednjovekovnog zapada, iako po nekim crtama podsećaju na tzv. "primitivna" društva, po drugim su veoma različita od njih.

Na drugoj strani, sistem ugovora kakav je upoznao, naročito, rimski svet (i pravo koje je on stvorio) ne može ništa više da bude uzor feudalno-vazalskog sistema, jer u tom sistemu postoji, kao u ugovoru za *emptio/venditio*, prestanak vlasništva, dok u feudalno-vazalskom ugovoru nema napuštanja *dominiuma* od strane gospodara u korist vazala. Da li je potrebno podsećati da, ako srednjovekovnom društvu nisu bili toliko nepoznati pojam i praksa svojine, samim tim nije ništa manje tačno da feudalno-vazalski ugovor i posebno investitura zasnivaju jednu hijerarhiju prava i obaveza, a ne prelazak idealne svojine gospodara na vazala?

Onda bi se moglo pomisliti na jedan okvirni sistem političkog tipa? Kao što su aspekt dar/uzdarje ili visoko potvrđeni ugovor u feudalno-vazalskoj simbolici mogli da sugerišu ekonomski orijentir, jedan deo simboličkih gestova stupanja u vazalstvo, ako ne i svi, mogao bi biti stavljen u oblast moći. *Immixtio manuum* može navesti da

se pomisli na *manus* iz rimskog prava, kao ovaploćenje i u krajnjoj liniji sinonim za *potestas*, ali u simboličkom ritualu vazalstva *manus* nije apstraktan pojam, ono što važi, ono što znači i čak simbolizuje, nego je to ono što ruka čini, a ne ono što ona jeste. Isto tako *osculum* bi mogao navesti da se pomisli na prenošenje životne snage, a samim tim i moći, na magijsko prenošenje vlasti. Ali, ponavljam, čak ako je to originalni smisao poljupca u društvima i u nekim društvima, taj smisao je stran vazalskom *osculumu*, ili je bar izgubljen u njemu u doba kad vazalska zakletva čini deo ustanovljenog sistema. Čak i ako je imao značenje blisko poljupcu mira u hrišćanskoj liturgiji – što ću malo dalje otkloniti – on bi uspostavljao između gospodara i vazala jedan odnos drukčiji od odnosa prenošenja moći. Ali taj usta-u-usta, baš kao i *immixtio manuum*, izgleda mi da mora pre svega hijerarhijski postaviti dva učesnika jednog naspram drugog, u prvom slučaju u odnos nejednakosti, a u drugom naprotiv u odnos jednakosti. Najzad, u simboličkim predmetima investiture mogle bi se po-vlastiti – kao što su to neki uostalom i činili – insignije moći koje se tu sreću (prsten, biskupska palica, mač, žezlo) i naročito štap koji se često sreće i poistovećuje sa obeležjem zapovedanja. Ali kad su u pitanju insignije moći, istoričari i pravnici – o tome ću još – pogrešno su brkali (kao što su to ponekad činili i ljudi srednjega veka – ali oni su imali svoje razloge za to) crkvene ili kraljevske investiture sa vazalskim investiturama, dok je u mojim očima reč o sasvim različitim sistemima. Što se tiče štapa, upućujem na kritiku fon Melerove teze od strane fon Amire i Marka Bloha⁵¹. Konačno, podsetimo i ovde na dobro poznate stvari. Vazalski ugovor stvara sistem uzajamnih obaveza, on nije prenošenje *potestas* nad lenom sa gospodara na vazala.

Odbacimo, na kraju, moguću upotrebu banskog vlastelinstva da bi se prešlo na sistem feudalno-vazalskih oblika vlasti koji su tamo tačno uočeni i čiji je značaj umesno istaknut. Prvo, bansko vlastelinstvo predstavlja razvoj režima lena koji ne predstavlja suštinu feudalno-vazalskog sistema i ako je pametno naglašavati veze koje povezuju leno i vlastelinstvo, te dve realnosti treba pažljivo držati odvojeno.

Sad treba izraziti glavnu hipotezu ovog predavanja i pokušati da se ona obrazloži. Simbolički sistem vazalstva ima glavni orijentir u porodičnom modelu, u sistemu srodstva.

Već i sam rečnik izgleda da poziva da bacimo pogled u tom pravcu.

Suštinska definicija vazala glasi "čovjek od usta i ruke".

Ponovimo da je za ruku važno ono što *čini*. Ona se upliće u svaku fazu rituala. U *podvorenju*, ona sjedinjuje u neravnopravnom susretu gospodara i vazala. U *zakletvi*, ona potvrđuje, propratnim gestom nad *Biblijom* ili nad svetim moštima, poljubac jednakosti. U *investuri*, ona daje s jedne strane i prima s druge strane predmet koji zapečaćuje ugovor. Odbacio sam upućivanje na *manus* iz rimskog prava zato što je reč postala od rimskih vremena apstraktan izraz, sinonim za moć, ali ne mogu da zaboravim da je ona posebno označavala moć *paterfamilisa*⁵² i da se u hrišćanstvu jedna ruka, ako smem reći, nameće pre svake druge: to je ruka Boga Oca, sveprisutna počev od ikonografije.

U pogledu *usta*, to jest *poljupca* njegova uloga mi se čini različitom u odnosu na drevni liturgijski hrišćanski poljubac koji verovatno potiče iz vremena svetoga Pavla i poljubac mira, premda je u ovom drugom slučaju došlo do

osude verovatno u XI i XII veku kada se povodom tako različitih tipova ugovora često govori u poveljama o *osculum pacis et fidei*. Ali ako mi se čini da se vazalski poljubac može uporediti sa jednim drugim poljupcem, to je svakako ritualni poljubac veridbe kome je E. Šenon takođe posvetio izvrsnu studiju⁵³. Šire gledano, poljubac označava ulazak u jednu porodičnu zajednicu koja nije prirodna, a posebno u brak. Običaj je prehrisćanski. Uzalud ga je Tertulijan osudio kao paganski⁵⁴.

Ali ovo upoređivanje, ako otvara puteve, nije i dokazivanje. Više značaja pridajem mestu u fazi investiture jednog posebnog simboličkog predmeta, upravo onome kome je Mark Bloh dodelio sudbinu u ranije navedenom članku. Reč je o *festuca*, drvčetu, koje može biti grančica ili prutić.

Reč i predmet imaju dugu istoriju.

Mi je već zahvatamo (da li je to početak? verovatno ne) u rimskom pravu. Komentarišući četvrtu knjigu *Institucija* od Gajusa, Eduardo Voltera (Edoardo Volterra) opisuje ovako *sacramentum in rem*, drugi od činova koji, posle utvrđivanja prava, čine *legis actio*: Učesnik, držeći u ruci jednu grančicu (*festuca*), simbol vojničkog koplja, tvrdio je nešto (ili deo nečega) i izgovarao svečane reči (...). U opreci sa izjavom on je stavlja *festuca* na traženu stvar. I on dodaje: Kao što to objašnjava Gajus, budući da je *festuca* simbolizovala vojničko koplje, taj čin, predstavljajući ratničko zauzimanje (*occupatio bellica*), značio je zakonitu svojinu nad tom stvari (*signo quod iusti dominii*) (...). Ako bi naprotiv pristali stavio takođe svoju *festuca* na istu stvar, tada su postojale dve jednake izjave o svojini i dve simboličke *occupationes bellicae* (...)"⁵⁵.

Neću da se vraćam na svoje uverenje da je ova sim-

bolika neodgovarajuća za objašnjenje feudalno-vazalskog rituala i da, tamo gde gospodar i vazal koriste *festuca*, nije u pitanju ni svojina ni pravo stečeno vojničkim zauzećem. Simboli ostaju, simbolika se menja.

Dakle, *festuca* se pojavljuje u institucijama ranog srednjeg veka u novoj svetlosti.

Sigurno je najbolje da ovde damo reč Polu Urliaku (Paul Ourliac) i Ž. de Malafosu (J. de Malafosse):

"Ima kod Franaka jedan neobičan čin, afatomija (Salski zakon, XLVI) ili *adoptio hereditate* (Porajnski zakon XLVIII). Reč je o prenošenju očevine koje sadrži vrlo komplikovane oblike:

a) Raspolagalac mora da se pojavi pred sudom *mallus*, pred *thunginus*, u isto vreme kad i neko treći izvan porodice, često nazivan *salmann*.

b) On mu simbolički predaje dobra bacanjem simboličke *festuca*, označujući pravo ime darodavca kome hoće da stvori naslednika (*illo quem heredem appellat similiter nominet*).

c) Posrednik tada odlazi u kuću darodavca, smesti se u njoj, tu dočeka bar tri gosta, nahrani ih, primi od njih zahvalnost: tekst dodaje, to je da bi imao bar tri svedoka o sticanju svojine.

d) Na kraju, u roku od dvanaest meseci, posrednik mora da se vrati pred *mallus* da bi ispraznio svoje ruke: on mora da 'baci *festuca* na grudi pravih naslednika' i da tako na njih prenese sve što je dobio, 'ni manje ni više'.

Lombardijsko pravo poznaje instituciju koja odgovara tome *thinx*: pred naoružanim narodom (što podseća na rimsko zaveštanje pred *comices*), *thingans* prenosi na darodavca koplje kao simbol moći, primajući uzvratni dar (*launegild*, *guiderdone*). Ovde je ideja usvajanja vrlo jasna

pošto vlasnik ne sme da ima muškog naslednika (éd. Roth., 157, 158, 170, 172; éd. Liutprand, 65)".⁵⁶

Ako lombardijsko pravo, koristeći koplje kao simbol, nailazi na simboličko tumačenje za *festuca* iz rimskog prava protumačenu kao simbol vojničkog koplja, jasno da za nas najveći značaj predstavljaju tekstovi *Saliskog zakona* i *Porajnskog zakona*.

Sve što deli franački ritual od feudalno-vazalskog rituala očigledno je: uloga posrednika, rok za ispunjenje čina, odsustvo obostranosti – da ostanemo kod rituala, ne uzimajući u obzir sasvim različiti kontekst: nema ni podvorenja, ni zakletve i prestanak vlasništva je umesto prestanka prava – i sve to ne postoji u feudalno-vazalskom obredu.

Ali ostaje: svečanost čina, prisustvo svedoka, uloga nekog nadređenog, isti simbolički predmet (*festuca*), nužnost gesta (istina, *bacanja*, umesto ručnog predavanja i lomljenja).

Pa ako se već susreće savez karakterističan za darivanje neke stvari i uspostavljanje ličnog odnosa, iako smo još daleko od feudalno-vazalskog odnosa, ima se utisak da smo se odlučno udaljili od upotrebe drvceta (*festuca*) u rimskom *sacramentum in rem*. Glavni naglasak se stavlja na *usvajanje*, prenos *očevine*, ulazak u porodicu. Izdavač *Saliskog zakona* u *Monumenta Germanica Historica*, K. A. Ekhardt (K. A. Eckhardt), u indeksu knjige, ne okleva da izraz koji označava običaj afatomije (*acfatmire*) prevede sa *ankinden* (posiniti)⁵⁷. Nemačka reč izražava vrlo dobro ulazak u *porodicu*.

Ako smo prisvojili za sebe, između simboličkih predmeta u feudalno-vazalskom ritualu, *drvce* (*festuca*), to nije samo zato što nam rimsko pravo i franačko pravo ranog

srednjeg veka omogućuju da otkrijemo predistoriju tog predmeta i što nas njegovo često prevođenje sa *štap* približava eruditama koji su se, od Dikanža do fon Amire, posebno interesovali za te simbole u institucijama prošlosti i osobito u srednjovekovnim institucijama.

To znači da je jedina *festuca*, koliko mi znamo, od simboličkih predmeta u feudalno-vazalskom ritualu dala život jednoj porodici reči koja kao da dokazuje njenu ulogu temeljnog putokaza kako u praksi tako i u simbolici vazalstva.

Doista, izgleda – u nedostatku posebne studije posvećene tim rečima – da su izvedenice iz reči *festuca* bile naročito korišćene za govor o *istupanju* iz vazalstva i o *gubljenju svojine*. Mark Bloh, u pionirskom i više puta citiranom članku, daje brojne primere glagola *exfestucare* i imenice *exfestucatio*, za radnju raskidanja *hommagea* bacanjem drvceta (*festuca*).⁵⁸ Međutim, Dikanž potvrđuje postojanje glagola *festucare*, naročito ovim primerom uze- tim iz povelje grofa Filipa od Flandrije 1159, koja potiče iz kartulara Sen-Bertena "triginta septem mensuras, quas a me tenebat, in manus meas reddidit et *festucavit*" i navodi isto tako i jednu upotrebu *infestucare* u značenju *in possessionem mittere, adheritare*.⁵⁹

Ranije smo ukazali na *festuca* među simboličkim predmetima koje gospodar predaje vazalu kod investiture, pa se razume zašto su *festucare* i *infestucare* mogli biti smatrani kao sinonimi za *istupanje*. Ali Mark Bloh je dao, nasuprot tumačenju J. Flaha (J. Flach) i još u XVI veku Etjena Paskijea, koji su od bacanja drvceta načinili "protiv-težu investituri", ovu značajnu primedbu: "Tekstovi su istovremeno jednodušni i precizni: nijedan ne kaže: *feodam exfestucare*; gotovo svi kažu: *hominium* ili *dominium exfestucare*. *Hommage*, to jest lična veza je ono što je

vezivalo vazala za gospodara, to jest vlastelu, to jest skup prava koji je od vlastelina pravio gospodara vazalu i kojeg vazal poriče".⁶⁰ Izgleda da ovde imamo, s jedne strane, činjenicu da je posle ranog srednjeg veka *festuca* igrala glavnu ulogu u praksi koja je, još više nego prestanak prava na dobro, bila postupak usvajanja – te da se tako *exfestucatio* odnosi naročito na ličnu vezu – i da, s druge strane, simbolički sistem feudalnog vazalstva sačinjava jednu celinu čiji su svi delovi bitni. Naime, Marka Bloha ne sledim kad on dodaje da daleko od toga da vazal odstupa od lena, vazal koji raskida *hommage* činom *exfestucatio* misli da tako lišava napuštenog gospodara njegovih prava na leno koja bi prešla na novog gospodara kome bi vazal učinio podvorenje. Vrlo je verovatno da vazal ima nameru da zadrži svoje leno, da za opravdanje za svoj gest *exfestucatio* navodi nečasnost gospodara i da zbog njegovih neispunjavanja obaveza, gospodar treba po njegovom mišljenju da bude lišen usluge svoga vazala i prava na leno, što je takođe verovatno. Ali da *exfestucatio* učinjen na svoju ruku omogućuje vazalu da pravno zadrži leno, u to sumnjam. Uostalom, u tekstu Galberta od Briža, koji komentariše Mark Bloh, gospodar je taj, naime grof od Flandrije, koji je namislio (ali nije mogao zbog postojećih odnosa snaga) da *exfestucare* svoga vazala Ivana od Alost (exfestucasset Iwanun). Pa i ovde, kao što je Mark Bloh dobro video, osoba je ta koja je otpuštena, lična veza razvrgnuta, ali gospodar raskidajući *hommage* svoga vazala, misli takođe i možda naročito i na leno koje želi da oduzme. Investitura čini sa zakletvom i podvorenjem jednu pravnu celinu (i ako smem da kažem, simbolički), neraskidivu. Ako vazal povlači podvorenje učinjeno gospodaru, on mora istovremeno da mu vrati i leno. Ako to ne učini, to potpada pod činjeničko stanje i, na

nivou prava, mora biti ostvareno nekim drugim putem prema drugom sistemu⁶¹.

Da bismo razjasnili hipotezu koju smo istakli: simbolički sistem vazalstva ima za okvirni model srodnički model i traži da se produbi razumevanje feudalnog sistema u pravcu proučavanja sistema srodstva⁶², završiću ovaj deo svoga predavanja sa nekoliko preciziranja.

Jasno je da model srodstva, koji je po nama orijentir feudalno-vazalskog simboličkog sistema, nije sistem "prirodnog" srodstva. Gledajući prema rimskom pravu, ali takođe i prema drugim vidicima, moglo bi se pomisliti na model klijentele ili na model usvajanja. Klijentelu valja odbaciti. Među osnovnim razlikama između dva sistema navešću samo jednu koja je po mom mišljenju suštinska. Klijent se postaje privatnim činom, vazal se postaje javnim ceremonijalom. Valjalo bi pobliže proučiti shemu usvajanja, pa makar to bilo samo u funkciji eventualne afatomije. Ali problem usvajanja u srednjem veku, barem koliko ja znam, slabo je poznat. S druge strane, ako afatomija nudi putokaz za tumačenje simbolike vazalskih rituala, razlike između ta dva rituala su veoma velike – što je ključno u oblasti simbolike.

Moglo bi se takođe misliti i na strukturu prijateljstva. U tu reč su ljudi srednjega veka stavljali ne samo jedan vrlo jak sadržaj (potvrđen u književnosti: uloga prijateljstva je velika u junačkim pesmama, pri čemu je prijateljstvo koje vezuje Olivijea i Rolanda prototip), nego i skoro pravni, institucionalni karakter (dovoljno je podsetiti na ulogu "krvnih prijatelja" u sistemu stabla).⁶³ Pa i tu je putokaz za ispitivanje, mada ja ne očekujem preterano ni sa te strane.

Proučavanje struktura srodstva, porodičnih odnosa i međuličnih veza u srednjovekovnom društvu, mora još

mного da napreduje. Od toga treba očekivati rezultate velikog značaja. Ali za naše istraživanje i naše dokazivanje, ono će možda malo dodati dvema primedbama, u našim očima najvažnijim, sa kojima bismo hteli – privremeno – da zaključimo ovaj deo našeg predavanja posvećenog simboličkom *sistemu* vazalstva.

Pre svega, treba dobro razumeti da ja ne tvrdim kako je taj sistem nakalemljen na sistem srodstva, da između gospodara i vazala treba naći odnos između oca i posinka, prijatelja (u srednjovekovnom smislu) i prijatelja. Hoću da kažem da simbolika tog sistema, kakva se pojavljuje u ritualu stupanja u vazalstvo ili istupanja iz vazalstva, trebala je biti primana (manje ili više svesno – na to ću se važno pitanje još vratiti) kao da stoji u vezi sa područjem porodične simbolike i strukturirana kao takva. Meni izgleda da jedno društvo ima na raspolaganju samo nekoliko okvirnih simboličkih sistema, a drugi upućuju na njih. U slučaju simboličkih gestova vazalstva čini mi se da imaju kao uporište gestove srodničke simbolike.

Najzad, taj sistem ne obuhvata sve članove društva i simbolika gestova, koja ga sačinjava, baš kao i simbolika srodničkog tipa, više isključuje (ono što je ostavljeno po strani od porodičnog modela) nego što uključuje, ne samo što pokazuje to isključivanje, nego ima za funkciju, između ostalog, da ga realizuje.

Društvo srodstava koje se stvara kroz simbolički ritual vazalstva jeste muško društvo, ako ne i muževno i aristokratsko. To znači da ono isključuje žene i prost svet. Muško društvo: ako se vratimo primeru; navedenom kod E. Šenona, maloletnog deteta koje je učinilo podvorenje svom gospodaru izbornom biskupu u Karpentrasu 1322⁶⁴, vidi se da ako dete ima potrebu za sudelovanjem svoje starateljke u podvorenju (gospodar uze u svoje ruke dečje

ruke i ruke starateljke), jedino ono daje (ili prima) *osculum* gospodara, budući da je starateljka odstranjena ("remisso ejusdem dominae tutricis osculo") i ja sam gore izrazio svoju sumnju u pogledu tumačenja koje je o tome dao redaktor povelje, pozivajući se na smernost ("propter honestatem"). Pravi razlog izgleda da je u društvenoj hijerarhiji sukobljenoj sa hijerarhijom simboličkog sistema stupanja u vazalstvo. Podvorenje je faza nejednakosti. Ženi je dopušteno da bude u ritualu. Zakletva – u sastavnom delu poljupca – jeste nejednakost partnera. Žena, budući niža sa društvenog i verskog gledišta, ne može da ga primi. Doduše, stvarnost će ponekad biti popustljivija, no naročito na visini velikih gospa i još više onih koje imaju autoritet kraljevskog tipa, kao dona Uraka za koju Alfonso le Batajer u čuvenoj *carta donationis* iz 1109, upotrebljava izraz "vaši ljudi od usta i ruku".⁶⁵

Jedna naizgled jača zamerka je slučaj rituala kurtoazne ljubavi. Neću ovde raspravljati o problemu da li je to čisto književni karakter te ljubavi ili ne. Činjenica je da je u kurtoaznoj ljubavi čovek vazal žene i da je bitan moment kurtoaznog simboličkog sistema poljubac. Ali ću podsetiti da je, bar u principu, kurtoazna ljubav u XII veku bila jedan osporavajući i skandalozni fenomen i ispoljavanje sveta naopačke.⁶⁶ Ostaje činjenica da je sistem kurtoazne ljubavi doživio svoj najviši izraz u kultu Marije i da je spajanje marijanskog obreda sa vazalskim ritualom upadljivo. Izgleda mi značajno što Žorž Dibi u svojoj klasičnoj tezi *Društvo u XI-XII veku u oblasti Makona*, jedini put kad govori o simbolici u gestovima iz društvenog života čini to povodom Bogorodice. "Ritual samoporicanja, piše on, izgleda drukčiji od rituala preporučivanja, nije zaboravljen u XI veku: opat Odilon iz Klinija, hoteći da obeleži

svoje pokoravanje Bogorodici, stavlja oko vrata simboličku vezu i postaje njen *servus*".⁶⁷ Iako ovde nije reč o vazalstvu i premda simbolički gest podložnosti nije podvorenje, tu susrećemo jedan rani primer inverzije normalnih društvenih odnosa koji će kult Marije podići do vrhunca. Hrišćanstvo ima, bez sumnje, za svako sakralizovano vreme skandale društvene inverzije kroz praktikovanje poniznosti i asketizma. Ali kurtoazna ljubav i kult Marije, ako u početku pružaju svedočanstvo o izvesnoj promociji žene u srednjovekovnom društvu snažnog poleta u XI i XII veku, izgleda da oni imaju naročito za funkciju da "feministički" pokret iz doba romanike zaustave, prigrabe i skrenu u sentimentalno otuđenje i estetsko i religiozno idealizovanje gotskog doba. Uprkos prividima, kurtoazni poljubac ne izgleda da spada ovamo.

Drugi isključeni iz ove hijerarhije jednakih – ako dopustite ovu paradoksalnu terminologiju – jeste prostak, pučanin. Dovoljno je ovde navesti jedan tekst koji divno prikazuje tu izopštenost. On je od Gijoma de Lorisa (Guillaume de Lorris), u prvom delu *Romana o Ruži*:

Ja hoću da ti bude vajda
Da me čestvuješ odsada
Da mi prijatelj usta ljubi
Da ih ne takne niko grubi
Ne dam da me takne šaka
Bilo kog prostaka
Ne dajem nikom pravo dodira
Sve od prostaka do pastira;
Da bude slobodan i mio
Koji mi počast bude prinosi⁶⁸

Neporeciva je činjenica da su bar u nekim krajevima "prostaci" pa čak i kmetovi stekli feude (lena) i učinili pokorno podvorenje, čak i ako ta interesantna pojava

zahteva da bude proučena поближе. Ne može se po tom pitanju izvući zaključak o u tom pogledu interesantnoj primedbi Šarla-Edmona Perena (Charles-Edmond Perin) koja otkriva da je početkom XII veka davanje u zakup selišta zakupcu izražavano u pravnim spisima putem *investire*.⁶⁹

Takva isključivanja potvrđuju naše tumačenje sistema simboličkih gestova vazalstva: to je stupanje u srodstvo koje, obostranim obavezama sankcionisano lenom, stvara od gospodara i vazala jednake po zakletvi i hijerarhizovani par po podvorenju.

III. USPOSTAVLJANJE VREMENSKO-PROSTORNIH PERSPEKTIVA

Da bismo bolje razumeli funkciju i funkcionisanje tog sistema važno je da ga ispitamo u njegovim geografskim varijantama i u njegovom hronološkom razvoju.

Biću kratak po pitanju, iz dva protivna razloga.

S jedne strane, pedantnu geografiju i hronologiju rituala vazalstva tek treba ustanoviti, premda su klasični radovi pokazali brigu za te probleme i premda brojne monografije daju dragocene elemente. Ali karta i krivulja evolucije su daleko od toga da su utvrđene i taj nedostatak čini jako hazardnim detaljno prenošenje naše vlastite perspektive proučavanja u nepotpuni i često nepouzdati okvir.

Tome nasuprot, neke regionalne ili čak "nacionalne" osobenosti predstavljaju predmet konsenzusa sa kojim je nepotrebno saglašavati se – utoliko što nisam mogao da pristupim nikakvoj ozbiljnoj proveru opštih mesta i tamo gde ona izgledaju, u celini, zasnovana i tačna.

A. Geografske perspektive.

Prema našem posebnom pristupu, jedini originalni element važan u simboličkom ritualu vazalstva jeste, kao što smo videli, *celivanje ruke* koje izgleda zamenjuje uglavnom *immixtio manuum* u španskom podvorenju. Sa jednog opštijeg gledišta, ovaj običaj pojačava simboliku nejednakosti koja daje pečat toj prvoj fazi rituala. Sa jednog užeg gledišta, on potvrđuje neke originalne crte feudalizma u srednjovekovnoj Španiji: istočnjačke uticaje (ali arapski uticaj je nesumnjivo samo pojačao ranije uticaje: vizigotski i vizantijski), značajnu ulogu kraljevstva (budući da je ritual u suštini kraljevski ritual).

Ono što je rečeno ranije, polazeći od E. Šenona i tradicionalnih istoričara srednjovekovnog prava, povodom razlika gesta u *osculumu*, između zemalja sa običajnim pravom i zemalja sa pisanim pravom⁷⁰, u celini ne dovodeći u pitanje moje uverenje, ističe značaj kulturnih granica između severnih i južnih zemalja, različitu prirodu prava, a nejednaki upliv rimskih uticaja u dva slučaja ne izgleda mi pritom više od dopunskog elementa – bez sumnje jako važnog – jednog daljeg i dubljeg raslojavanja. Pa i tu bi bilo poželjno jedno sistematsko uporedno ispitivanje pro-šireno na celinu rituala.⁷¹

Isto tako, bilo bi korisno proučiti takođe u perspektivi simboličkog rituala italijanski slučaj, pod pretpostavkom da Italija čini ovde kao i u drugim religijama jednoobraznu celinu.

Nije li u tom simboličkom svetu gestova, žive reči i predmeta, Italija vrlo rano unela jednu težnju ka krutosti obreda – u onoj meri u kojoj mu je ranije dodala ulogu pisanog koje je teže promeniti nego nepisano. Jedna sugestivna napomena Đine Fazoli (Gina Fasoli) mogla bi nas navesti na tu pomisao: *Jedna druga italijanska težnja*

*bila je da pisanjem učvrsti običajne norme koje su regulisale feudalne odnose (...). I da u prilog toj hipotezi priključimo jedan karolinški tekst namenjen kraljevstvu Italije u kome se traži: "Ako gospodar može da uzme natrag odbranu svog vazala, pošto se ovaj preporučio stavljajući svoje ruke u njegove i pošto ih nije povukao, dopušteno je vazalu da uskrati svoje podvorenje gospodaru"⁷² i uz to pisac još podvlači: *To je prvi put izričito iskazan sinalagmatički karakter koji je vazalski odnos počeo da poprima.*⁷³ To je napomena koja nas podseća, osim toga, da je veštački razdvajati prostorna razmatranja od vremenskih, kao što mi ovde to radimo radi jasnoće u izlaganju.*

Takođe bi valjalo sprovesti ispitivanje na strani tzv. "uvezenih" feudalija: iz Španije u izvesnoj meri (a takođe i iz Italije, kao što napominje navedeni tekst Đine Fazoli), ali naročito iz normanske Engleske i latinskih zemalja na istoku. Da li bismo našli tamo u simboličkom ritualu vazalstva onu "čistotu" feudalizma u čijem su otkrivanju neki uživali? To bi moglo biti jako poučno za definisanje simboličkog "sistema", mada sam pomalo sumnjičav u pogledu realnosti pojma "feudalijske izvoza". Pre svega, zato što je proizvoljno reći za jednu istorijsku ustanovu da je ovde "čista", a tamo nije. A onda i zato što ne verujem u uspeh pa čak ni u istorijsku stvarnost institucionalnih i kulturnih pozajmica. Da bi se strani uzori presadili treba da naiđu na spremno tle i da se prilagode osobenim uslovima. Ovde kao i drugde, pojam "čistote" – koji ide uporedo sa pojmom izvoza – izgleda mi nenaučan i, po prilici, antiistorijski.

Nasuprot tome, verujem da je od velikog interesa za razumevanje neke istorijske pojave proučavanje krajeva u kojima ima akulturacije (gorepomenutih) i akulturacija regija – koje medievalisti često zaboravljaju – i koje su bile

marginalni granični pojasevi srednjovekovnog hrišćanstva i feudalizma, i više od kontaktnih područja sa velikim takmacima (Vizantijom ili Islamom) koja su naročito zone sukoba i odbijanja, granice sa "paganstvom": Irska, Škotska, Island, Skandinavija, Slovenske zemlje – u raznim svojstvima i prema različitim hronologijama.

B. Hronološke perspektive.

Uprkos prazninama, slučajnosti svedočanstva i njihovog očuvanja, već pomenute nezainteresovanosti srednjovekovnih klerika za ritualni feudalno-vazalski odnos, dokumenti koji su stigli do nas omogućuju nam da datiramo svedočanstva.

Jedna prva činjenica izgleda mi izvesna. Sistem je, u suštini ustaljen krajem VIII veka i to doba mora biti vreme njegovog konstituisanja – budući da se ranije ćutanje tekstova slaže sa onim što se zna o društvu ranog srednjeg veka koji još nije – u strogom smislu – "feudalan".

Ali ovde moraju biti stavljene dve primedbe.

Prva je da se većina svedočanstava odnose na vezu između vrlo visokih ličnosti – često kraljevskog ranga.

U *Formulae Marculfi* (iz prve polovine VII veka) reč je o kraljevim vazalima, "prvi poznati primer vazalske zakletve" obavezuje kralja Pipina i vojvodu Bavarske Tasilona (757); tekst iz 787. u kome se vidi angažovanje vazala izvedeno pomoću simboličkog predmeta, "jednog štapa na vrhu čije je bio izvajan ljudski lik" (*cum baculo in cuius capite similitudo hominis erat scultum*), odnosi se na vojvodu Bavarske Tasilona III i Karla Velikog, jedan od najranijih tekstova u kome se opisuje ritual u celini-podvorenje, zakletva, investitura, sa gestovima, rečima i simboličkim predmetima; tekst od Ermolda Crnog (826)

izvodi na scenu danskog kralja Harolda i cara Luja Pobožnog.⁷⁴

Zbilja, redaktori spisa i svedočanstva naročito su smatrali dostojnim da se pamti i prenese angažovanje koje se odnosilo na "zvezde" i tekst, na primer, iz *Annales regni Francorum* koji izveštava o potčinjavanju Tasilona Pipinu (757) ističe da taj čin nije drukčiji od onog koji su vazali izvršavali prema svom gospodaru: *Kao što po pravu vazal treba da čini, duha odanog i čvrste privrženosti, kako vazal mora da bude prema svojim gospodarima*⁷⁵ – što potvrđuje širenje vazalstva među franačkim plemstvom i postojanje vazalskog rituala.

Ali probranost svedočanstava podvlači činjenicu da je podvorenje, kao znak priznavanja gospodareve nadređenosti, u ritualu vazalstva toga doba najvažniji element i da je ono, u krajnjoj liniji, potčinjavanje. U tome nema ničeg čudnog, ako se pomisli da je običaj koji je od njega napravila karolinška dinastija sa namerom da stvori mrežu vernih pristalica, što je bez sumnje osiguravalo uspeh vazalske institucije.

Druga primedba ide u istom smeru. Čak ako je sistem, rekao sam, zaokružen krajem VIII veka, jasno je da je investitura najslabiji element rutuala i najmanje naglašen. To je u saglasnosti sa onim što se zna o postanku lena koje će biti dovršena forma dobročinstva i časti koju vazal prima od gospodara u zamenu za njegovo podvorenje, zakletvu na vernost i za službu.

Izgleda da još nije uspostavljena veza (pod pretpostavkom da su se stvari odigrale tako – ali to čitanje postanka simboličkog sistema stupanja u vazalstvo je dopušteno) između rituala koji stvara ličnu vezu i jednog drugog, na primer, rituala *afatomije* koji ima posebnu

namenu da, oslanjajući se na *festuca* kao simbol, prenese nasleđe, neko dobro, posredstvom lične veze, usvajanja koje se javlja više kao način ustupanja dobra nego kao cilj za sebe, institucije i rituala.

I dalje ostaje da se u jednoj tački – po meni, ključnoj – sistem zaokružuje možda tek krajem X veka. Reč je o *osculumu*, poljupcu koji zapečaćuje zakletvu, veru. Tekst zbirke iz Svetog-Gala koji priča kako Notker, izborni opat tog manastira, postaje vazal Otona I 971: *Najzad ćeš biti moj, reče car, i pošto ga je uzeo za ruke, poljubi ga. I malo zatim, pošto donesoše Jevanđelje, opat se zakle na vernost, dat je od jednog od najboljih istoričara feudalizma, kao "jedan od najstarijih primera" za vazalski poljubac.*⁷⁶ Napomenimo, uostalom, da je ovde poljubac prethodio zakletvi.

Ako je tačno – što bi ostalo da se dokaže ili osigura jednom što potpunijom studijom o tekstovima starijim od XI veka – da *osculum* zaokružuje sistem tek krajem X veka, taj razvoj se slaže sa onim što znamo o opštem istorijskom razvoju.

Ako je naime simbolički *osculum* element koji stvara izvesnu jednakost između gospodara i vazala i predstavlja najpoverljiviji čin između dve strane u ugovoru, onaj koji obavezuje na najviše vernosti i bezbednosti, on dobija svoje mesto u dvostrukom razvoju.

Prvi je pojava pokreta za *mir* koji će dobiti neodoljivi zamah oko hiljadite godine. Premda ne verujem, kao što sam rekao, da je vazalski poljubac prenošenje hrišćanskog poljupca mira u feudalni simbolički sistem, on očigledno nosi jedno religiozno obeležje koje pripada opštoj atmosferi toga vremena i posebno pokretu za mir.⁷⁷

Naročiti drugi fenomen sa kojim će se uskladiti uvo-

đenje *osculuma* u vazalski ritual jeste od hiljadite godine kolektivno sticanje svesti vojničke klase koja je takođe – ne zaboravljam to – klasa velikoposjednika, crkvenih gazda koji time bivaju uključeni u kategoriju obuhvaćenu feudalno-vazalskom institucijom. Kraj X i početak XI veka je razdoblje kada se možda stvara i kad se u svakom slučaju proširuje trodelna i trofunkcionalna shema društva, koju će Adalberon Laonski izraziti 1027. na najupadljiviji način. Naspram *oratores* i *laboratores* potvrđuju se *bellatores*, ne samo svojom vojničkom ulogom nego i institucijama, adutima i simbolima koji ih prate, tvrdim zamkom i feudalno-vazalskim sistemom. *Osculum* je jedan od amblema, jedno od veziva te hijerarhije jednakih koja isključuje žene i prost svet i koja igra ključnu ulogu u pokretu za mir koji vodi crkva i, u izvesnoj meri, protiv *bellatores*, ali takođe i *sa* onima od kojih ona hoće da napravi jemce jednog uljuđenog društva u kome njihova vojnička funkcija mora naročito da se obavlja – zahvaljujući snazi feudalno-vazalske mreže – u prilog zaštite drugih kategorija društva.⁷⁸

Sada bih hteo da se zadržim na jednom suštinskom karakteru feudalnog sistema, na srednjovekovnom zapadu, kome proučavanje njegovog simboličkog izražavanja i oslanjanje na etnografsku metodu daju jasnu vrednost: njegovu *originalnost*. Pokušao sam da pokažem ranije⁷⁹, odbijajući sva povezivanja koja bi mogla da se naprave sa ranijim institucijama – ili kontinuitete koje bi hteli da uspostave između njih i feudalnog sistema. Trudim se da to dokažem kasnije pomoću poređenja sa bliskim sistemima modernih i savremenih vanevropskih društava. Ako sam tražio u afatomiji i *festuca* saliskog i porajnskog zakona i u lombardskim ediktima crvenu nit, ona me je dovela samo do dve hipoteze: orijentir za simbolički

feudalno vazalski ritual treba tražiti na strani srodstva, pojavljuju se u varvarskim društvima ranog srednjeg veka institucije i obredi koji otkrivaju jedno društvo čije su strukture izgleda spremne da proizvedu simbolički sistem feudalno-vazalskog rituala. Ništa više. Ne vidim u tome *poreklo* ni vazalskog sistema ni njegovog simboličkog rituala. Ovaj sistem ima, doista, jednu *genezu* i ja sam pokušao da obeležim između kraja VIII i kraja X veka neke njene središne tačke i nekoliko jakih intervala. No, bez suvišnog igranja rečima, ja mislim da on, budući *originalan*, nema *porekla*. Da se poslužio elementima ranijih modela, da je razradio delimično bliska rešenja institucija drugih društava iz drugih vremena i sigurno, na drugim kontinentima. Bez tih izbora, tih "pozajmica", tih srodstava ne bi bilo, ni istorije ni komparatistike, ili bi bile isprazne. Ali traganje o *poreklu* vazalstva – kao i o poreklu mnogo čega – izgleda mi dosta izlišno.

Zna se kakav je bio na kraju njegovog dosta kratkog života stav Marka Bloha. To nije bio sasvim stav iz vremena njegove mladosti, u trenutku kad je pisao svoj članak "O oblicima raskida *hommagea* u starom feudalnom pravu". Dopustite mi jedan duži citat iz tog pionirskog teksta, jer mi odeljak izgleda od velikog značaja za naše istraživanje:

"Ali ja sam do sada prećutkivao jedan primer koji je M. fon Meler uzeo iz franačkog prava i koji iznosim sada. Glava LX *Saliskog zakona* ukazuje na postupak na koji se mora osloniti čovek koji hoće da napusti svoju porodicu, svoju "rodbinu"; suštinska crta tog postupka je sledeća: čovek uzima tri do četiri štapa – broj se menja sa raznim zakonskim rukopisima – lomi ih iznad svoje glave i baca njihove komadiće u četiri ugla *malluma*. Bilo bi vrlo zavodljivo dopustiti vezu između tog obreda kojim se

obeležavalo u franačkom pravu napuštanje porodice i vrlo sličnog obreda kojim se ponekad obeležavalo u pravu XII veka napuštanje gospodara. Od kakavog bi samo interesa bilo za razjašnjenje "porekla feudalizma" da se uspostavi odnos povezanosti između svečanog čina kojim se raskidala porodična veza, koja je bez sumnje bila najjača od svih društvenih veza u starim germanskim društvima – i čina kojim se šest vekova kasnije raskidao savez vazalstva koji je činio glavni sastavni deo novoga društva! Ne verujem da se protiv takve teorije mogu upotrebiti valjani argumenti. Ali ništa više ne mislim da je moguće podupreti bilo kakvim čvrstim dokazom: možda između jednog i drugog obreda nema nikakve veze srodstva, nego jednostavno u pitanju je sličnost. Naznačenu hipotezu ćemo prihvatiti ili odbaciti, zavisno od opšte ideje koju imamo o poreklu vazalstva".⁸⁰

Ostavljam dakle po strani pitanje "porekla" koje mi ne izgleda umesno. Ali oštar njuh Marka Bloha, hranjen već značajnom erudicijom usmerio ga je ka jednoj kapitalnoj instituciji. Da bi se objasnila struktura i funkcija vazalskog sistema, a ne poreklo – i posebno njegov simbolički aparat – važno je pogledati prema germanskim narodima ranog srednjeg veka i naročito prema franačkom. Uostalom, njegov instinkt rasnog istoričara – u kome se sjedinjuje opreznost sa smelošću u hipotezama i smisao za razlike i novine sa interesom za poređenja i kontinuitete – dovodi ga već do odvajanja od istrošene problematike istraživanja porekla. "Starim germanskim društvima" on suprotstavlja "novo društvo" – feudalno. Pa, upoređujući "obrede" on više voli da sagleda na kraju "sličnost" nego da izvede "poreklo".

To je naš stav. Upravo u germanskim društvima ranog srednjeg veka treba tražiti, ne poreklo nego sistem pred-

stava, simboličkih orijentira na kojima se izgrađuje sistem simboličkih gestova vazalstva.

Pošto je reč o predavanju, neka mi bude dopušteno da na kraju ovog mog razmatranja iznesem još tri kratke metodološke napomene o proučavanju simbolike u istoriji.

Među brojnim zamkama istorije simbola, tri su posebno opasne: lažne povezanosti (simboli menjaju zbunjujuće smisao); lažne sličnosti – komparatistika uvek oprezna u rukovanju ovde je još više izložena rizicima budući da je još neophodnija. Najzad, višeznačnost simbola čini njihovo tumačenje često neizvesnim: među svim mogućim značenjima (uključujući često jedno značenje i njegovu suprotnost), koje je dobro? To pojačava nužnost da se simbol uzima u svom kontekstu ili još bolje u sistemu kome uglavnom pripada.

Na kraju, postavlja se jedan drugi veoma krupan problem i ovde odsustvo tekstova komplikuje stvari: kakvu su svest imali učesnici i gledaoci jedne simboličke radnje o njenoj simbolici? Uza sve to, ako se prihvati etnografska metoda, ona pretpostavlja da simbolički sistem može da funkcioniše u svojoj punoj delotvornosti bez izričite samsvesti.⁸¹

IV PROBLEMI

Prethodno izlaganje sadrži izvestan broj hipoteza i poziva za istraživanje uz nekoliko čvrstih i dokumentovanih tvrdnji. Ostaje mi ipak da formulišem neke važne poteškoće i istovremeno ću precizirati predloženu metodu i priložiti nekoliko dopuna.

Izvestan broj historičara je prikazao u istoj ravni sa ritualom vazalstva, ili pomešan s njim, druge rituale za koje mi se čini da imaju sasvim drukčiji smisao i funkciju.

Ako sam pomenuo srodnički model kao orijentir tog rituala to ne znači da povezujem porodične ceremonijale sa vazalskim. Ako nije bez interesa pomenuti ulogu *osculuma* prilikom verjenja, ne mislim da treba staviti u isti skup simboličke gestove vazalstva i simboličke gestove verjenja. E. Šenon je imao veoma veliku zaslugu u proučavanju jednog za drugim *osculuma* u obe institucije i oba rituala zato što je primenio korisnu komparatistiku i pridao je vrednost jednom vrlo značajnom fenomenu, upotrebi *osculuma* u napuštanju lena.⁸² Kao i kod oslanjanja na *festuca*, prisustvo *osculuma* na obema stranama obreda, na stupanju i istupanju, potvrđuje naše uverenje da je reč o sistemu. Ali proširivanje značenja *osculuma* na mutan pojam jemstva za poštovanje ugovora izgleda da razvodnjava simboliku toliko da ona više ne znači bogznašta. Jedno od iskušenja – i opasnosti – proučavanja simbola jeste htenje da se nađe zajednički imenilac za stvarno različite prakse, funkcije i značenja⁸³.

Isto tako simbolika koja ulazi u izvestan broj ugovora u srednjem veku izgleda mi drukčija od one koja ima udela u feudalno-vazalskom sistemu. U oba slučaja reč je samo o oslanjanju na iste simboličke predmete. Te pojedinosti – jer u osnovi, reč je samo o pojedinostima – nisu lišene interesa. Jedno društvo ima na raspolaganju samo ograničene zalihe simbola i važno je za definisanje jedne srednjovekovne društvene celine da se uporede skupovi simboličkih predmeta korišćenih u različitim oblastima i da se u tome otkrije prisustvo istih predmeta. Dikanž je dobro osetio taj skup srednjovekovnog simboličkog ma-

terijala. Ako je u svom članku *Investitura* bio povučen pogrešnom perspektivom rimskog prava da u svom pojmovniku definiše izraz "predajom i davanjem u posed" (*traditio, missio in possessionem*), on je ipak kroz tu netačnost shvatio izvesno jedinstvo simbola koji se susreću i u slučaju ugovora i u slučaju investitura. Otuda njegova veoma interesantna tvrdnja kad je u pitanju funkcija simbolike: *Predaje i investiture nisu se izvodile samo putem žive reči, ili običnog dokumenta, ili poveljom, nego i različitim simbolima.*⁸⁴ Isto tako sam mislio da je bilo interesantno dati spisak "pravnih simbola korišćenih u pravljenju ugovora, u postupku, itd." koji je za merovinšku i karolinšku epohu napravio M. Tevenen (M. Thévenin). Upoređujući ga sa spiskom uzetim iz Dikanža za kasniji, doslovno feudalni period, primetićemo prvo većinsko prisustvo istih izraza i opštu saglasnost dva spiska. Važnost koju ima *festuca* je upadljiva i značajna. Učestalost novčanog simbola (*denarius*) znak je jednoga doba u kome novac zadržava svoju ako ne ekonomsku vrednost, a ono bar simboličku. Jedino pojavljivanje *osculuma* ne znači bogznašta, jer je sasvim određeno reč o bračnom obredu prema rimskom pravu koje je još uvek na snazi⁸⁵. Po cenu da se ponavljamo, ako ove sličnosti Tevenenovog spiska sa Dikanžovim spiskom nagoveštavaju da se jedna društvena struktura, jedan simbolički skup, ustaljuju između VII i IX veka – da će vazalski sistem u njima dobiti svoje standarde, one ne dokazuju nipošto da je feudalno-vazalska veza bila iste prirode kao veze određene čitavim jednim nizom ugovora i još manje da su ti ugovori u korenu vazalskog sistema.

Ako se isključe verjenja i ugovori, nailazimo na veliki problem kraljevskih obreda. Dovoljno je pročitati lepo predavanje profesorke Elze (Elze)^{85bis} da bismo odmah

zapazili da je reč o dva rituala iz dva potpuno različita simbolička područja. Čak ako se prilikom pomazanja ili božje "investiture" može imati utisak da je kralj korisnik jednog simboličkog sistema koji od njega pravi Božjeg vazala, dovoljno je samo posmatrati ceremonijale i simboličke predmete pa da se shvati nesvodivost jednoga sistema na drugi. Na jednoj strani je potpuno osveštani ritual koji kralja uvodi u religiozni sistem, a na drugoj je svetovni ritual (uprkos oslanjanju na hrišćanski prestiž) koji vazala uvodi u društveno-ekonomski sistem. Postoje dva sistema: jedan kraljevski i jedan "porodični" aristokratski sistem; dve simbolike, jedna koja prenosi kosmičku, natprirodnu moć i druga koja uključuje u porodicu.

Zbrka koja se ponekad pravi dolazi bez sumnje od običaja koji su karolinzi, carevi Svetog carstva i pape (bar neke pape) imali u korišćenju vazalskih dobara i feudalnog sistema. Ali ta dva simbolička polja su temeljno različita.

Greška – na koju ću se vratiti – nekih etnologa afrikanista koji su pokušali da meritorno uvedu pojam feudalizma u proučavanje afričkih društava, bila je čini mi se u tome što su tražili zajedničke crte u kraljevskim ceremonijalima i hteli da zasnuju sličnosti na političkim sistemima, na analizi struktura vlasti. Politički standard je ili sasvim stran feudalno-vazalskom sistemu srednjovekovnog zapada, ili je apsolutno sporedan.

Ostaje krupan problem: problem crkvenih investitura i simboličkog sistema na koji se one pozivaju. Dve činjenice su tu nesporne: pomoću teorije o dve vlasti, duhovnoj i zemaljskoj, srednjovekovna crkva je dugo mešala sistem zemaljske investiture sa sistemom crkvenog ređenja na svim nivoima. Spor između Sveštenstva i Carstva, nazvan "svađa oko investitura", održavao je i pojačavao zbrku i

konkordat u Vormsu (1122) koji je papi dodelio duhovnu investituru papskom palicom i prstenom, a caru zemaljsku investituru žezlom, nije u tom pogledu stvarno otklonio dvosmislenost. Još više je ritual ređenja – eventualno – svođenja na laičko stanje (jedna i druga strana sistema) pogoršao zbrku, kako se meni čini. Ali trebalo bi proučiti simboličke rituale izbliza i tu zbrka koja ne dolazi od modernih istoričara nego od ljudi iz srednjega veka i to nas mora učiniti opreznim u tvrdnji da je oblast ritualne simbolike vazalstva, ako je bila originalna, bila je takođe i autonomna. Između crkvene funkcije i lena bilo je takvih kontaminacija, kao kod Dikanža, tako da zbrka nije bez osnove. U najboljem slučaju, u sadašnjem stanju istraživanja, može se tvrditi da se crkvena "investitura" nakalemila na vazalsku investituru i da su obredi stupanja u vazalstvo bez sumnje poslužili kao uzor za obrede ulaska u veru.

B. Jedan pokušaj čitanja etnografskog tipa.

Sve dovde nisam definisao oslanjanje na etnografsku metodu koju zagovaram ovde i koju sam pokušao da primenim da bih rasvetlio simboličke gestove vazalstva. Doduše, ja sam ukazao da ta metoda traži, privremenim stavljanjem u zgrade pitanja prostora i vremena, upoređivanje sa drugim društvima proučavanim od etnologa, a ne od istoričara, i pozajmio sam od Žaka Makea jedan primer iz afričkih društava. Takođe sam istakao činjenicu da ta metoda vodi definisanju i proučavanju *rituala* – ceremonijalnog sistema čije proučavanje po tradiciji takođe više pripada etnologima nego istoričarima. Istakao sam, najzad, da proučavanje rituala traži da ne izučavamo izdvojeno sastavne delove rituala – faze i korišćene simboličke predmete – nego da im tražimo značenje u celovitom sistemu.

Ali ja sam analizovao ritual stupanja u vazalstvo po svedočanstvima sačuvanim od istoričara i prema elementima, fazama i isečcima iz tekstova koje su oni izvukli iz njih. A ta analiza ostavlja po strani važne elemente koje su istoričari po običaju zanemarivali. Ti podaci potiču češće iz konteksta opisivanja ceremonije nego iz ceremonije same i oni su sačinjeni od informacija, od sastavnih delova koji prevazilaze sistem gestovi-reči-predmeti, sistem koji se može izvući iz analize istoričara.

To je potpunije čitanje etnografskog tipa koje bih hteo sada da isprobam na ritualu vazalstva. Ovo je samo jedna skica, jer trebalo bi otići mnogo dalje u sakupljanju podataka i njihovom tumačenju, nego što sam ja otišao.

Ova analiza odnosi se na mesto ceremonije, na prisutne, na obostrana mesta učesnika u ugovoru i na pamćenje rituala.

a) Stupanje u vazalstvo ne događa se bilo gde, nego na nekom simboličkom prostoru, na ritualnoj teritoriji. Žan-Fransoa Lemarinje (Jean-François Lemarignier) je dobro pokazao u jednoj klasičnoj studiji ulogu međa kao prostora izvođenja vazalskog rituala: to je *podvorenje u hodu*⁸⁶. U tekstu Titmara iz Merzeburga, već korišćenog, podvorenja su činjena prilikom jednog putovanja Henrika II na istočne granice Nemačke.

Opštije gledano često se ukazuje da postoji premeštanje ugovornih strana radi ispunjenja vazalskog rituala. Ponekad je gospodar taj koji dolazi da primi podvorenje vazala, ponekad je vazal taj koji odlazi kod gospodara da bi obavio simboličke radnje. Na primer u tekstu *Annales regni Francorum* povodom događaja iz 757. kaže se sledeće: *Kralj Pipin držiše svoj zbor u Kompjenju sa Francima. I dođe tu Tasilon, vojvoda od Bavarske, koji se preporuči za*

vazalstvo svojeručno. Isto tako u tekstu Galberta od Briža, novi grof Flandrije, Gijom Kliton, vojvoda od Normandije, dođe u Flandriju da bi primio podvorenje svojih novih vazala, ali ovi dođoše kod njega u Briž da mu učine svoje podvorenje. Izgleda mi značajno da historičar Rober Butriš (Robert Boutruche) stavlja početak izvoda teksta, koji daje u *Dokumentima* svoga dela, u trenutak kada počinje vazalska ceremonija, zanemarujući prethodnu fazu premeštanja koja nam izgleda da naprotiv čini deo celovitog rituala.⁸⁷

Istinu govoreći, ako gospodar često dolazi na pogodno mesto, putovanje značajno sa simboličkog gledišta pripada vazalu koji odlazi uvek kod gospodara. Putovanje ima dvostruku funkciju: da smesti ritual na simboličko mesto, da započne sa određivanjem veze koja će se uspostaviti između gospodara i vazala, ističući da je ovaj drugi, niži, taj koji počinje sa iskazivanjem svoga uvažavanja gospodaru svojim dolaskom kod njega.⁸⁸

Simbolički prostor na kome se ostvaruje vazalski ritual, u velikoj većini slučajeva, sastoji se od jednog ili drugog, od ova dva mesta: od crkve ili od velike dvorane u zamku (ili od gospodarskog zamka).

Ako je reč o crkvi, simbolička funkcija mesta je da bude već po sebi osveštani prostor, posvećen pa prema tome i da učini svečanijim ritual koji se tu događa i ugovor koji je tu sklopljen. Uostalom, često se precizira da se oni od gestova kod kojih je to moguće izvode u najsredišnjem i najsvetijem delu zdanja, na oltaru, *super altare*. Na oltaru se polaže zakletva i na oltar se polaže simbolički predmet investiture.⁸⁹

Drugo mesto je još značajnije i pobliže ispitivanje bi možda dokazalo da je ono mesto po prevashodstvu za

feudalno-vazalski ritual. To je gospodarska *aula*⁹⁰. Ceremonija se odvija na teritoriji gospodara, u srcu njegove teritorije, na mestu gde se ispoljavaju njegova funkcija i njegova moć, gde prima zvanice i priređuje svečanosti, koje po raskoši – u odevanju, hrani i priredbama – izražavaju njegov rang i njegovu ulogu. Ovaj prelazak na gospodarski teren (jer čak i u crkvi gospodar ima po pravu jedno uzvišeno mesto) izgleda mi da daje dopunsku potvrdu za neprimerenost tumačenja vazalskog rituala kao usvajanja. Pre će biti da se događa obrnuto i da je vazal taj koji "bira" svog gospodara.

b) Simbolički ritual vazalstva ne odvija se privatno. On zadobija prisutnost od onih koji prisustvuju. Prisustvo je obavezno. Prisutni su naravno brojni i odabrani. To prisustvo nema samo namenu da pruži jemstvo, da prisutni budu svedoci rituala. Ono stvara u materijalnom simboličkom prostoru jedan društveni simbolički prostor.

Među izrazima koji se ponavljaju da bi potvrdili to brojno prisustvo pominjem: *na očigled mnogih, po savetu svih prisutnih, u prisustvu mnogih*, itd.⁹¹

Da li su prisutni u dnu simboličkog prostora, po strani ili oko ugovornih strana? Svedočenje pozne ikonografije bilo je štaviše slabo proučeno. Voleli bismo jednu studiju koja znanju o vazalskom sistemu donosi obaveštenja uporediva sa onim koja je sakupio i obradio P. Valter (P. Walter) u značajnoj studiji o ikonografiji ekumenskih koncila.⁹²

Često su glavne prisutne ličnosti pomenute poime- nično, naročito kada dokument koji izveštava o ceremoniji ima pravni karakter, osobito ako ga je napravio beležnik i posebno od XIII veka.⁹³

Žak Make koji je posmatrao neka afrička društva koja

izvode obrede bliske sa obredima vazalstva u prisustvu publike u njima – što instituciju čini različitom od klijentele – daje za to sledeće objašnjenje: "Ceremonija čini javnom feudalnu vezu. Poznato je da je ovaj postao vazal onog gospodara"⁹⁴.

Čini mi se da prisutni ne igraju samo ulogu svedoka – uglavnom pasivnu – nego da imaju i jednu aktivniju funkciju. Oni zajedno sa gospodarom primaju vazala u to muško i aristokratsko društvo, "feudalno" društvo doslovno rečeno. Oni su sem toga i svedoci, jemci za obostranu obavezu gospodara i vazala. Čini mi se da, ako je funkcija mesta tu da pojačava hijerarhijski element i neravnopravnost u sistemu, funkcija prisutnih učvršćuje element obostranosti.

c) Trebalo bi takođe voditi računa o međusobnom mestu učesnika u ugovoru za vreme ceremonije. Nažalost, dokumenti su škrti u pojedinostima po tom pitanju.

Da li gospodar sedi? Na kom tipu stolice? Da li je u uzdignutom položaju?

Da li vazal stoji ili kleči?

Postoji li razvoj u međusobnom položaju dve ličnosti tokom ceremonijala?

Da li se nalazi skup simboličkih značenja za koja smo verovali da smo ih uočili u vazalskom ritualu: hijerarhija, jednakost, uzajamnost?⁹⁵

Da li položaji dvojice učesnika u ugovoru upućuju na simbolički svet srodstva? Oba do sada proučavana elementa, mesto i publika, ako ne pružaju dopunski dokaz u potvrdu našoj hipotezi ne kose se sa njom: crkva i *aula* su prostori za venčavanje i prisutni mogu biti svedoci jednog porodičnog čina, ali ti podaci su suviše opšti, suviše

neodređeni da bi se iz njih mogli izvući argumenti u jednom ili u drugom smislu.

d) Najzad, ima elemenata čija je namena da ritual preživi i da se pamti.

Jedan takav element su svedoci – naravno, pored pisanih dokumenata koji su ponekad sređeni, ali koji su samo jedan poseban slučaj napora da se pamti, koji dugo ne povlašćuje napisano.

Drugi element je očuvanje simboličkog predmeta.

Napomenimo najpre da predmet nije uvek na dohvat ruke. E. Šenon je primetio da u tom slučaju, *osculum* interesantno može da zameni predaja jednog predmeta.⁹⁶ Tekstove koji o tome svedoče valjalo bi pobliže proučiti.

Da li je predmet sačuvan? Ko ga čuva? Gde? U sadašnjem stanju istraživanja mogu da istaknem samo hipoteze: predmet je obično sačuvan ako je jedan od dvojice učesnika u ugovoru taj koji ga čuva, i to je po pravilu gospodar, ali je najčešće predmet čuvan na neutralnom i svetom terenu, u crkvi čak iako se ritual nije dogodio u njoj.⁹⁷ Slučaj komadanja predmeta i čuvanja jednog dela kod gospodara i drugog dela kod vazala izgleda da je redak.⁹⁸

Preuzimajući tradicionalnu podelu germanskih stručnjaka za feudalizam F. L. Ganshof tvrdi da u slučaju kad simbol simbolizuje radnju, njega čuva gospodar (skiptar, štap, zlatni prsten, rukavica), ili je slomljen ako je manje vrednosti (kao na primer, nož). U slučaju kad je simbol predmet, onda je vazal taj koji ga zadržava.⁹⁹

Sumnjičav sam prema takvoj podeli. Pre svega, ne vidim sasvim jasno razliku između *Handlungsymbol* i *Gegenstandsymbol*. Najzad, na tu listu se stavljaju i predmeti koji mi izgledaju da više spadaju u monarhovski ritual

(skiptar, štap, zlatni prsten), nego u feudalno – vazalski ritual. Trebalo bi u svakom slučaju ispitivati tekstove jedan po jedan. Na kraju, ne mislim da su rešenja tako odsečna.

Ali ne sme se zaboraviti da instrumenti ovekovječivanja i urezivanja simboličke ceremonije u pamćenje čine deo rituala.

C. Orijentiri u drugim društvima

Ja ću ih pozajmiti naročito od vanevropskih društava, naročito od afričkih, jer čini mi se da ona nude najpogodnije mogućnosti poređenja da istakne vrednost originalnosti srednjovekovnog sistema na zapadu, istovremeno po prirodi društveno-ekonomskih struktura i po tipu pristupa kod afrikanista.

Ostaviću po strani jednu dobro poznatu paralelu medievalista, poređenje feudalno-vazalskog sistema srednjovekovnog zapada sa sistemom japanskih institucija pre Meijia. Ta paralela je korisna i poučna, ali dragoceni i precizni radovi F. Žuona (F. Joüon) i naročito Longrea (Longrais) izgleda da osobito vode ka uviđanju bitnih razlika. Naša analiza zapadnjačkog sistema proučavanjem simboličkog rituala potvrđuje i osnažuje ideju da su vazalstvo i leno nerazlučivo povezani. Ako je leno kruna ili temelj sistema, samo investitura – dokaz simboličkih gestova koji je sačinjavaju jasan je – ostvaruje element uzajamnosti bitan za sistem. Otuda neraskidivost te veze između vazalstva i lena izgleda strano japanskom sistemu.¹⁰⁰

Tema bi zasluživala dugu studiju. Ja ću se ovde ograničiti na nekoliko orijentira¹⁰¹ i na iznošenje dve ili tri ideje.

Mnogo se o Japanu govorilo u komparativnom okviru,

delom i zato što se japanski "feudalizam" pojavio skoro u isto vreme kao na srednjovekovnom zapadu i zato što je moderno razdoblje pružalo bolju dokumentaciju o tom "ostatku", budući da je vladajuće mišljenje držalo da je Japan ostao "feudalan" sve do 1867. Kako su pitanja uticaja između feudalizma sa Dalekog istoka i evropskog zapada isključena, hronološka razmatranja nemaju veliku vrednost.

Zašto ne pogledati prema Kini? Institucije koje smo mislili da nazovemo "feudalnim" su znatno ranije od onih koje su se ustalile na srednjovekovnom zapadu, pošto specijalisti smatraju da je "klasično" razdoblje kineskog feudalizma vreme dinastije Ču (oko 1122-256 pre nove ere).

Anri Maspero (Henri Maspéro) je mudro odbacio iz dokaza o kineskom feudalizmu jedan rad na koji su se oslanjali mnogi sinolozi: *Uspomene na obrede* od Li-Kija, zbornik konfučijevski ritualističkih spisa pisanih od kraja IV veka do početka I stoleća pre naše ere. Po njemu, bilo je teško odlučiti se da je reč o opisivanju stvarnosti ili o delu mašte.¹⁰² Tome nasuprot, on pokazuje s pravom veliki interes za jedan zapis iz VIII veka pre Hrista, koji opisuje "investituru" jednog kraljevog velikodostojnika: "Ujutro kralj uđe u hram kralja Mu i zauze svoje mesto (...). Sluga od usta K'o uđe na vrata i stade na mesto usred dvorišta, naspram severu. Kralj povika: 'Glavo porodice Jin, napravite tablicu koja daje zvanje sluzi od usta K'o'. Kralj reče ovako: 'K'o nekada sam ti dodelio zvanje da budeš posrednik mojih zapovesti. Sad povećavam i uve ličavam tvoje zvanje (...). Darujem ti zemlju u Je (...)'. K'o pozdravi poklonivši se".¹⁰³

Ostaviću po strani problem institucije o kojoj je reč, činjenicu da se ovde pre radi o nečemu što je možda blisko

ruskom "č i n u", nečemu što je po funkciji nalik na leno, nego o vazalstvu i davanju lena. Napominjem da su Kinezi, budući osetljiviji od zapadnjaka na simboličko značenje ceremonijala, brižljivo preneli moment održavanja ceremonijala (*jutro*), simboličko mesto (*Hram kralja Mu*), mesta dvojice glavnih učesnika (*kralj zauze (...) svoje mesto, a sluge od usta K'o (...) stade na mesto usred dvorišta, naspram severu*), činjenicu da se svaki od učesnika kretao, no ako je kralj ušao u Hram, podvlači se potanko kako se kretao sluga i njegov ulazak u sveti i simbolički prostor (*K'o uđe na vrata*). Postoji bar jedan prisutan koji je uz to i neka vrsta pisara ili beležnika, glava porodice Jin koji piše tablicu. U ceremonijalu progovara reč, ali je izgleda samo kralj taj koji sme da govori da bi izrekao obredne formule. Opunomoćeni zauzvrat daje pozdrav klanjajući se ničice što predstavlja očigledno čin poštovanja prema višem od sebe, ali za koji ne znamo da li se obraća kralju ili "velikašu" koji mu je poverio zvanje i zemlju i da li se tako izražava obična zahvalnost ili *podvorenje* u "vazalskom" smislu.

U bogatom simpozijumu o uporednom feudalizmu koji je priredio R. Kolborn (R. Coulborn), Derk Bod (Derk Bodde) daje značajne pojedinosti o investituri iz vremena Ču¹⁰⁴.

Evo njegovog opisa: *Velikašima bi potvrđeno vlasništvo nad njihovim zemljama jednom ceremonijom koja se održavala u hramu dinastije Ču. Tu novi vazal, dobivši svečanu opomenu da bude savestan u svojim dužnostima, poklonio se pred njim i primio žezlo od nefrita i jednu pisanu tablicu na kojoj su bili izrazi investiture njegovog lena. Uz te darove su išli još i drugi vredni darovi od bronzе, posuđe, odelo, dvokolice itd.*¹⁰⁵ Ovde se nalazi simboličko mesto (hram iz dinastije Ču), kraljevsko svečano nagovaranje, ćutanje i

klanjanje vazala, tablica koja svedoči o dobijanju feuda. Tome se dodaju i potankosti koje se odnose na predmete poklonjene u toku ceremonije. Pored sličnosti sa feudalno-vazalskim ritualom na zapadu, padaju u oči i razlike. Kulturni sadržaj je različit: zapis u obliku tablice ima pretežniju ulogu u Kini, koju nema na zapadu, simbolički predmeti su bogatiji tamo nego ovde, a istovremeno uručivanje žezla (od nefrita) sa tablicom kao da izražava jednu moć, po mom osećanju, vrlo skromnu na srednjovekovnom zapadu. Čutanje i klanjanje vazala stavljaju više naglasak na podređenost gospodaru nego na ugovor između dva lica. Tačno je da je gospodar i ovde kralj što otežava poređenje sa normalnim parom na zapadu koji stoji na simbolički nižem nivou.

Derk Bod daje uostalom i druge pojedinosti: *Kad je novo leno stvoreno, obdareni velikaš dobi od Kralja veliku grudvu zemlje uzetu sa oltara narodnog Gospodara zemlje, koja je postala jezgro mesnog oltara sagrađenog od velikaša na njegovom vlastitom imanju.*¹⁰⁶

Ako i ovde ostavimo po strani činjenicu da je gospodar kralj, nameću se dve primedbe. Religiozni karakter institucije i rituala je još naglašeniji nego u prethodnim tekstovima. Prvi put se pojavljuje u ceremoniji ne samo "seoski" simbol, nego preko uloge iz vremena Boga zemlje, podvučen je i centralni karakter pozivanja na poljoprivredu. Ipak, može se postaviti pitanje: da li je to pozivanje na zemlju ili na teritoriju?

Koja je onda, po Derku Bodu, etimologija izraza koji označava instituciju koja izgleda da odgovara zapadnjačkom *leno*? Reč *feng*, upotrebljena kao oznaka za taj ritual, znači "humčicu", podići humčicu, posejati (biljku), među, omeđiti leno, dati kao leno, itd.¹⁰⁷

Ovde se jasno čini da je značenje obreda teritorijalno – ne zanemarujući, naravno, činjenicu da je leno zemljište, zemlja. Kineska institucija skreće tako našu pažnju na simbolizam granica – koji smo već sretali – i naročito na materijalnu stvarnost i simboliku međa, za koje se zna kakvu su ulogu igrale u rimskom svetu i koja nije dovoljno proučena u području zapadnog srednjovekovlja.¹⁰⁸

Ako kineski slučaj predstavlja izvestan interes i poziva naročito da se izbliza analizira ritual uzimajući u obzir "mesto – položaj i kretanje ugovornih strana – uzajamnu vrednost gestova, izgovorenih reči i predmeta – funkciju prisutnih" – ostaje da se, iz već naznačenih razloga, u okretanju prema Africi, najbolji su izgledi, uberu najlepši plodovi komparatistike.

Moja informacija se sastoji iz dve zbirke radova, od već citirane *Vlast i društvo u Africi* (Pariz, 1970), od Žaka Makea i od zbirke članaka sakupljenih od M. Forta (M. Fortes) i E. E. Evans-Pričarda: *Afrički politički sistemi* (London, 1940; francuski prevod, Pariz, 1964), zbornik članaka.¹¹⁰

Kao što su već brojni afrikanisti istakli, institucije proučavane u radovima koji se uglavnom odnose na oblast Velikih jezera i, šire, na crnačku centralnu i istočnu Afriku. Ostavljam po strani pitanje da li ta činjenica više zavisi od originalnosti tih društava (i od srodnosti njihovih kultura), ili od usredsređivanja pažnje afrikanista iz ovog ili onog razloga na tu oblast.

Sa izuzetkom Makeovih radova ili onih koje je on koristio i članka od Dž. D. Tounija (J. J. Tawney) *O feudalnom običaju u plemenu Waha*, sve druge studije se odnose na "kraljevski" ceremonijal. Nije ovde mesto da se sazna da li izraz "kralj" odgovara licima koja predstavljaju

predmet ovih proučavanja. Ipak razlike između ceremonijala prikazanih u ovim radovima i feudalno-vazalskog rituala su očigledne i duboke. Postoji samo prenos izvesnih simboličkih predmeta koji predstavlja neku sličnost u dva slučaja. Ali u afričkim ceremonijama predmeti u pitanju su *znamenja moći* i snage u igri, očigledno *političke*, što nije slučaj u stupanju u vazalstvo. Tu je gomila koja predstavlja narod i nekoliko lica sa posebnom ulogom: članovi kraljevske porodice, sveštenici ili velikodostojnici, ali postoji samo jedan junak, "kralj". Obredi imaju za funkciju da obezbede *kontinuitet* ili da održavaju ili da porađaju plodnost i beričetnost. Šire gledano – ta primedba važi i za kraljevske rituale srednjovekovnog zapada, koje smo odstranili iz polja našeg ispitivanja – kao što na to podseća Majer Fort (Meyer Fortes), preuzimajući jedan izraz Marsela Mosa iz *Ogleda o daru* (1925); te ceremonije se odnose na "totalne institucije" koje obuhvataju u sebi istovremeno "politiku i pravo, rang i srodstvo, religiozne i filofske pojmove i vrednosti, sisteme isključivanja i gostoprinstva, estetiku i simboliku institucionalnih predstava i, na kraju, možda naročito, društvenu psihologiju narodnog sudelovanja.¹¹⁰

Da li to znači da se iz ovih studija nema šta izvući za našu nameru?

Zadržaću se kod dve ideje izražene povodom ceremonija kraljevske "investiture" od tih uglednih afrikanista?

Prva se odnosi na ono što je Odri A. Ričards (Audrey I. Richards), povodom plemena Bemba na severu Rodezije, nazvao "društvenim pamćenjem"¹¹¹. U svim tim ceremonijama valja pažljivo imati na umu sve ono što se obraća društvenom pamćenju, sve ono čija je namena da obezbedi održavanje simboličke obaveze. I više od toga, verujem

da, primedba koju je izneo O. I. Ričards, još uvek povodom investiture najviših poglavica plemena Bemba, važi za ritual stupanja u vazalstvo na srednjovekovnom zapadu: "važnije od povelje političke uprave su same relikvije i ceremonije koje rukovode njima" ("More important as charters of political office are the relics themselves and the ceremonial by which they are handled"¹¹²). Zaista, relikvije koje posreduju na zapadu u srednjem veku druge su prirode i imaju drugačiju funkciju od onih koje ulaze u igru afričkim kraljevskim ceremonijama. One su samo kao jemstvo primljenih obaveza i položenih zakletvi, dok su ovde one "pribavljanje važnosti vršenju vlasti i sredstvo za pristup natprirodnim silama od kojih zavisi ta vlast". Ali u oba slučaja, svedočenje prisutnih i sačuvanih simboličkih predmeta ima veću težinu nego pisani tekst. Bez sumnje, za dokazivanje brojnih prava izdavanje i posedovanje povelja ima veliki značaj na srednjovekovnom zapadu (iako zbirke povelja koje su sakupili njihovi korisnici u srednjem veku nisu bile ni tako sistematske ni toliko brojne kao što bi se dalo naslutiti iz kartulara – jako korisnih – stvorenih od erudita u XIX i XX veku), ali tako temeljne ustanove kao feudalno-vazalski sistem s jedne strane i monarhije s druge strane, u svom naporu da se ovekoveče, počivale su više na postojanosti obreda, na prenosu simboličkih predmeta i na kolektivnom pamćenju, nego na pisanim tekstovima o investiturama "per chartam", ili na pisanju povelje o vazalstvu koja je igrala sasvim sporednu ulogu.

S druge strane, ne mislim da je bar jedan deo onoga što je Mejer Fort napisao, povodom "ceremonije postavljenja", primenljivo na ritual stupanja u vazalstvo i investiture. On ističe samo ono što antropološko posmatranje i analiza omogućuju da se zapazi, "obostranost u vezi

između zauzetog položaja i društva u koji je on ugrađen"¹¹³. U shemi ceremonije postavljenja on ističe da "zajednica mora da učestvuje neposredno kao telo i u isto vreme preko svojih predstavnika"¹¹⁴. Nema sumnje, taj zahtev ovde potiče iz činjenice da se radi o jednoj "totalnoj instituciji". Ali pitam se: da li iz detaljnog ispitivanja prisutnih feudalno-vazalskom ritualu ne bi iskrslalo da uloga prisutnih prevazilazi ulogu prostog svedočenja, te da simbolika ceremonije mora da bude proširena preko njena dva učesnika, gospodara i vazala.

Ipak, bar na osnovu mojih obaveštenja, prikupljeni komparativni podaci u afričkim društvima su i dalje ograničeni i razočaravajući. Možda je ta staza manje-više bezizlaz. Ali verujem da je zbrka između kraljevskih obreda i obreda vazalskih do sada blokirala komparativistički pristup. Greška se često vraća kod istoričara, medievalista koji su pokrenuli antropologe u lažnom pravcu.¹¹⁵

No bojim se da težnja afrikanista da se okrenu ka političkoj antropologiji, ako ova ima zaslugu što reaguje protiv preterivanja bezvremene i nepokretne antropologije, ove izlaže opasnosti da se nasuče na lažne sličnosti izvesnih novijih problematika vlasti i da zanemare proučavanje temeljnih ekonomskih i društvenih fenomena, struktura srodstva na koje ti fenomeni upućuju i na izvorne simboličke sisteme sa kojima su povezani.¹¹⁶

Ipak, tamo gde su afrikanisti proučavali institucije i obrede zapadnjačkog srednjovekovnog feudalizma, i dalje se javljaju razlike i sličnosti.

Žak Make, povrh analiza povodom *ubuhake* u Ruandi i sličnih institucija kojima sam se već koristio, daje jednu interesantnu primedbu: "suštinski karakter odnosa zavis-

nosti je u tome što se zaštitnik i štićenik biraju prema njihovim individualnim vrlinama (...). Sa izuzetkom bračnog vezivanja sve druge mreže nameću svakom učesniku sve druge učesnike (...). Tako se događa da veza zavisnosti postane nasledna (...). Ali čak i tada ostaje ostatak izbora: dva naslednika moraju da potvrđuju (a mogu to i da ne čine) nastavljanje veze koja je povezivala njihove prethodnike. Taj prvobitni izbor daje odnosu koji iz njega proističe pojedinačni kvalitet koji priziva poverenje, štaviše i prijateljstvo (...)"¹¹⁷

Neću se proširivati na podatke o bračnoj vezi ili o prijateljstvu, koji ma koliko mogu biti interesantni, pre jesu metaforičkog nego naučnog reda. Istaći ću naglasak stavljen na obostranu volju u vazalstvu. I ovde bi simbolički ritual morao biti ispitan pobliže. Mimo reči izgovorenih o tom izboru i toj volji (kod Galberta od Briža "grof zapita budućeg vazala da li hoće da bude njegov čovek bespogovorno, a ovaj odgovori: 'Ja to hoću'") trebalo bi ispitati da li ritual izražava tu dobrovoljnu nijansu obostranog ličnog izbora.

Najzad, što se tiče *ugabire* koju je proučavao Dž. Dž. Touni kao "feudalni običaj" kod plemena *Waha*, meni se čini da je ona bliska *privremnom uživanju prava* utoliko što je za nedovoljno imućnog čoveka reč o tome da se stavi pod zaštitu nekog bogatijeg pitajući ga da li je spreman da mu daje stoku u zamenu za služenje. Stoka tu zamenjuje zemlju, naravno, zakupljeno zemljište koje je predmet privremenog uživanja.¹¹⁸

Uz to, Touni ne kaže da li zaključivanje ugovora kod *ugabire* otvara prostor jednoj ceremoniji i sadrži li ritual.

Ali autor daje interesantne pojedinosti o odnosima

između *Mgabire* koji je dobio *ugabire* i njegovog gazde kao i o simboličkim manifestacijama koje ona sadrži.

Odnos između Mgabire i gazde je suptilan; Mgabire je dužan da ga pozdravlja u nekim prilikama, delimično izgleda i stoga što postoji osećanje da je on višeg ranga, a delimično da bi se bilo sigurno da Mgabire pokazuje nastavljanje veze pred svima. Blago osećanje neke razlike u rangu nije takvo da bi moglo roditi nenavist; naprotiv, ono izgleda povezano sa srdačnošću koja je u pozadini odnosa, a Mgabire dobija tako jedan odsjaj 'heshime' svoga gazde; Mgabire pozdravlja svoga gazdu oslovljavajući ga sa 'Databuja', što znači 'Gazda-Oče', ali on je jedna osoba koja mu se može tako obraćati. Ako drugi žele da se obrate gazdi jedinoga Mgabire, oni ga zovu 'Shebuja'.¹¹⁹

Neravnopravnost delimično popravljena srdačnošću i obostranim vezama, uzeta kao znak spoljnoga sveta, pribegava jednom rečniku "rođačkog" tipa. Uprkos velikim razlikama, ovoga puta izvan društvenog feudalno-vazalskog ugovora, na poznatom terenu.¹²⁰

Tako komparatistika, ako pruža korisne tačke poredjenja, ako nas poziva da bolje osvetlimo pod kojim okolnostima jedno društvo stvara sebi institucije i pribegava praktičnim simbolikama da bi im omogućila funkcionisanje, izgleda mi naročito da ističe originalnost kao vrednost i specifičnost feudalno-vazalskog sistema na srednjovekovnom zapadu.

D. Uloga hrišćanstva

Kao što se moglo i pomišljati hrišćanstvo se pojavljuje skoro u svim fazama feudalno-vazalskog rituala. Prvo, ceremonija, čak ako nijedan od dvojice učesnika u ugovoru nije crkveno lice, može da se događa u crkvi, povlašćenom mestu – uz vlastelinsku *aulu* – za stupanje u

vazalstvo. Pa je čak dosta često utvrđeno da se ceremonija odigrava na najsvetijem mestu u crkvi, *super altare*.

Zakletva koja predstavlja suštinski deo vernosti najčešće se polaže na religioznom predmetu, na *Bibliji* ili svetim moštima.

Simbolički predmet za investituru je ponekad, kao što se može videti na spisku iz Dikanžovog članka o *Investituri*, crkveni ili religiozni predmet (*palicom i prstenom, putirom, episkopskom palicom, kandelabrom, crkvenim ključevima, krstom opatijskim, kapom priorovom, pričešćem* (činom koji zamenjuje predmet, kao recimo *osculum*), *tamjanovom pogačom, misalom, pravilnikom reda, psaltirom*, itd.). Istina je da je Dikanž mnogo crpeo iz investitura koje se odnose na crkvena lica, pa čak često i iz investitura strogo crkvenih, za koje sam rekao da mi izgleda stvaraju problem u odnosu na obrede strogo feudalno-vazalne investiture. Ali čak i u tom slučaju, simbolički predmet je čuvan u crkvi, dok su ugovorene strane svetovna lica.

Tome nasuprot, čak i ako su crkvena lica stranaka u ugovoru i u ceremoniji koja ga sankcioniše, simbolički predmet može sasvim dobro da bude svetovan. Navešću jedan slučaj koji donosi dragocene pojedinosti. Frederik Žojon de Longre (Frédéric Joüon des Longarias) je posvetio jednu izvrsnu studiju poveljama redovničke županije Hatfield Regis u Eseksu, zavisne od slavne benediktinsko bretonske opatije Sen-Melen kod Rena¹²¹. Godine 1135, jedan komornik Engleske, Obri od Vira (Aubry of Vere) dodelio je toj župi dva dela desetka sa imanja Redžinald Piter Sin u Agliju. On je to učinio simbolom jednog slomljenog noža i to noža sa koricama od crnog roga, dužine 0,082m i slomljene oštrice dužine 0,031m, privezanog strunom od harfe sa leve strane od zapisa čina,

probodenog na jednom mestu, još se čuvao (a mora da se i danas čuva) u trenutku kad je F. Ž. de Longre pisao svoju studiju, u biblioteci Triniti Koledža na Kembridžu. Akt je uostalom poznat tradicionalno pod imenom "deed with the black hafted knife". U tom aktu je pomenut dragoceni detalj. Ustupanje kao lena tog desetka od Obrija od Vira monasima Hatfilda Redžisa učinjeno je *za dušu svojih preteča i svojih potomaka*.¹²² Tako religiozni karakter jednog feudalno-vazalskog ugovora može da proistekne takođe iz gospodarevih namera.

U svemu tome nema ničeg čudnog. Budući da je društvo srednjovekovnog zapada hrišćansko, budući da je srednjovekovno hrišćanstvo bogato obredima i simbolima, normalno je da se pečat vladajuće ideologije nalazi u jednom od rituala jedne od osnovnih institucija koja dovodi do javne ceremonije.

Ovde se nalaze više važnih funkcija srednjovekovne crkve: njena težnja ka monopolizovanju svetih prostora (crkava), njeni naponi da jedino ona pruža apsolutno jemstvo za zakletve položene na *Bibliji* i svetim moštima (pojačavajući ulogu Svetih spisa i verovanje u svece), njeno ugledno mesto kao tumača i čuvara kolektivnog pamćenja, njena revnost u nametanju najvažnijih društvenih praksi kao opravdanja – počev od onih čiji je sadržaj naglašeno ekonomski – slavljenje Boga, dobro crkve, pojedinačni ili opšti spas. U slučaju akta iz Hatfild Redžisa nalazi se veliki poriv koji nosi feudalnu aristokratiju u XII veku ka čvrstom ukorenjavanju u dugo porodično trajanje, gde će molitve za pokojne (pro animabus antecessorum et successorum) da se uliju u izmišljanje jednog čistilišta koje olakšava stvaranje mreže živih i mrtvih.

Ipak ritual i dalje nije ni hrišćanski, niti čak stvarno hristijanizovan. Nema ničega zajedničkog sa ceremoni-

jalom rukopoloženja za viteza koji vidimo da se pojavljuje – savršeno hristijanizovan – oko polovine XII veka. Ni pripreme religioznog tipa, kao post i bdenje budućeg viteza, ni služenje službe u pravom smislu hrišćansko, ni obredi odevno-zaveštajnih prizvuka koji pokreću jednu tipološku simboliku tako raširenu u XII veku. Čak i ako je crkveni svet trostruko zainteresovan za feudalno-vazalsku instituciju: zato što ulazi ovozemaljski u taj sistem (postoje crkveni gospodari i crkveni vazali), zato što postoji dodirivanje zemaljskih investitura i crkvenih "investitura", zato što je sistem u velikoj meri saobrazan sa ideologijom (hijerarhija, uzajamnost); ako u sistemu ima mešanja sa religijom, onda to nije na nivou *osculuma* nego zakletve (*fides* ili *fidelitas*?), on nije uspeo sa vazalskim ritualom ono što je zamalo uspeo sa viteškim ritualom i što je Kretjen de Troa veličanstveno izrazio na umetničkom i ideološkom planu: intimno jedinstvo *viteštva* i *sveštenstva*.

Ako se jedna institucija osvetljava etnografskim proučavanjem njenog rituala, kao što verujem, u feudalno-vazalskom ritualu nema ničeg posebno hrišćanskog. To sam rekao i nadam se dokazao za *osculum*; uloga ruke, naročito za *immixtio manuum* kod podvorenja, ne sme da nas zavarava. Vrlo široka mnogoznačnost ruke ne sme da vodi ni u brkanje institucija ni u zbrku simbolika.

Kako takve zbrke mogu da nastanu, vidi se na primer kroz izdšan članak *Hommage*, koji je napisao Dom H. Leklerk (Dom H. Leclercq), za Rečnik *Hrišćanske arheologije i liturgije* Doma Kabrola (Dom Cabrol). Pisac tu upoređuje obrede podvorenja sa obredima uvođenja u veru. On navodi na primer zapis iz opatije de Farfa iz 801: *i opet se Perkulf glavom predade sklopljenih ruku gospodaru opatu Moroalu da u manastiru živi po svetim pravilima*¹²³ i,

podsetivši da po pravilu svetoga Benedikta, dete koje roditelji daruju manastiru izneseno je na oltar, a njegova ruka umotana u čaršaf, dodaje on, jeste gest koji "vredi jednako kao podvorenje u rukama Boga". Jednako vredeti je jako opasno! Obred zavetovanja deteta Bogu – toliko stariji od feudalno-vazalske institucije nema ničeg zajedničkog sa njom. U zapisu iz Farfe on vidi primer starog običaja *commendatio manibus* ili *in manus*, koji je došao dotle, kao što to kaže i sam Dom Leklerk, "da bude upotrebljavan u bilo kom vidu šticieništva i šticieničkog odnosa".

Naprotiv, treba napomenuti da najstariji tekst koji obznanjuje *immixtio manuum*, formula Markulfa iz VII veka¹²⁴, kao što priznaje Dom Leklerk, kad kralj kaže da je novi vazal koji je došao ovde na naš dvor, pod oružjem, i koji se naočigled svih zakleo pod mojom rukom na vernost, onda to nije u pitanju *commendatio manibus*, nego zakletva svečano položena "u rukama kralja".

U feudalno-vazalskom ritualu hrišćanstvo, suprotno onom što se događa u obredu poviteženja, pruža samo jedan okvir, nebitne delove koji – ma koliko da su važni nisu ni građa ni simbolika. Feudalno-vazalski ritual je suštinom svojom više svetovni ritual, nego paganski, jer je sistem preuzeo izvesne elemente od prehrišćanskih praksi, pa tu još više nema ničega više, po meni, od pojedinosti, predmeta ili usamljenih gestova.¹²⁵

Dva pitanja za zaključenje brzog ispitivanja ovog problema.

Videli smo, po navedenim primerima, u Africi i još više u Kini, religiozni i sveti karakter je znatno izrazitiji. Da li to dolazi otuda zato što je najčešće reč o kraljevskim obredima, ili u kojima učestvuje kralj? Isto je tako i na

srednjovekovnom zapadu. Ili su te civilizacije i ta društva bila sakralizovanja od srednjovekovnog zapada?

Najzad, poznato je da jedan od elemenata koji daje pečat religioznom karakteru rukopoloženju za viteza jeste činjenica da se on događao najčešće – u svakom slučaju tokom XII i XIII veka – na veliki hrišćanski praznik, o Duhovima. Nastavljanje na paganstvo u kome je taj dan bio od velike važnosti u ritualima ulaženja u toplo godišnje doba je očigledno tu i u tome nesumnjivo treba videti brigu koju je unela srednjovekovna hrišćanska crkva da se zatru svi tragovi paganskog porekla u ceremoniji poviteženja. Nema nikakve nužnosti te vrste u feudalno-vazalskom ritualu. S druge strane, bilo je praktično nemoguće da se ceremonije stupanja u vazalstvo i investiture odvijaju u utvrđeni dan, pod pretpostavkom da je bilo prethodnih slučajeva i kalendarskih orijentira. Kretanja gospodara, datum smrti gospodara i vazala za obnovu ugovora i obreda, nepredvidljivi za "politiku vazalstva" feudalne klase, čine opravdanim što su datumi stupanja u vazalstvo i investiture, kad ih i imamo, vrlo šareni. Nema li u tome ipak – izvan slučajnosti – nekih povlašćenih datuma? Trebalo bi se bolje uveriti da simbolički ritual ne skriva nikakav kalendarski podatak da bi se pristupilo njegovom tumačenju.

ZAKLJUČAK: VERNI DAKLE VAZALI

Na kraju ovog nacрта, pokušaja koji sadrži još previše hipoteza, hteo bih da iznesem dve opšte napomene umesto zaključka.

Prva je da ovo tumačenje feudalnog rituala, koje stavlja u prvi plan ličnu vezu, ne dovodi ni na koji način do toga da od feudalizma pravimo prostu pojavu mentaliteta¹²⁶.

Originalnost feudalizma srednjovekovnog zapada je zapravo u tome što je ustupanje lena spojeno sa ličnom obavezom pa nam je dopušteno da, razlikujući motive od uzroka, razlikujemo nadgradnje od infrastruktura, premda metodološka razmišljanja nekih antropologa naginju ka ideji da svako društvo funkcioniše posredstvom struktura, pri čemu jedan deo viših struktura deluje takođe kao infrastrukture.

U slučaju feudalne investiture ne bi bilo vazalske veze da investitura lena nije ukorenjena u podvorenje i zakletvu. Simbolički sistem pokazuje da je reč o jednoj celini. Ona nije "verni *ili* vazali". Ona je "verni *i* vazali".

Druga i poslednja napomena je da nas ovo simboličko čitanje ne može zadovoljiti, čak i ako vodimo računa o tome da su ljudi srednjovekovnog hrišćanstva imali simboličku naučnu misao koja je bila odgonetanje dublje realnosti ispod privida.

Simbolički sistem, da se poslužimo nedavno izloženim shvatanjem kod Dana Šperbera (Dan Sperber) u njegovom ogledu "Simbolizam uopšte" (1974), ne znači ništa. On nije odraz, neki prevod. On je skup živih reči, gestova i predmeta koji, ustrojeni na način koji mora da u bitnom ostane nedodirljiv, daju tom skupu nešto više od prostog zbira ili kombinacije tih elemenata, nešto što celinu uvodi u oblast svetinje, određene svetinje. U tom pogledu, kao i u mnogom drugom slučaju (na primer, "političkom avgustinstvu"), srednjovekovna misao je shematizovala i osiromašila dublje i šire Avgustinovo shvatanje. U slučaju feudalne investiture čini mi se da se simboličko kreće u sferi svetinje srodstva.

Za kraj hoću da upotrebim jedno poređenje za koje ću odmah reći da ne iskazuje suštinu feudalne investiture,

nego da je prosto način da se jasnije izloži hipoteza koju snujem u pogledu tumačenja simbolike u feudalnoj investituri. Kao što su hrišćani postali članovi hrišćanske porodice krštenjem, isto tako su postali vernici – vernici znači hrišćani – vazali su kao članovi vlastelinske porodice putem investiture postali vernici – *Vernici, dakle, Vazali*.

BELEŠKE

1. W. Ullmann. *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, predavanja na Birkbeku 1968-1969, London, 1969.

2. Zahvaljujem Žeraru Ženetu što mi je ljubazno stavio na raspolaganje francuski prevod interesantnog članka Johana Kideniusa (Johan Chydenius): "La théorie du symbolisme médiéval" (objavljen na engleskom u *Societas scientiarum fennica*, 1960) pre njegovog izlaska u časopisu *Poétique*, n° 23, 1975, str. 322-341.

Ova situacija bi se mogla dopuniti na osnovu raznih pojmovnika, a naročito na osnovu onoga iz *Patrologie latine* od Minja, koji je i sam nepotpun, a i proveriti, no koja je i ovde neretko često plodna u putokazima. Posebno se može pogledati zbirka 123-274 II toma iz predmetnog registra u članku *De allegoriis*, pod naslovom *De Scripturis* sa, između ostalog, definicijama *alegorije* (allegoria) (*cum aliud dicitur et aliud significatur*, prema svetom Jeronimu), *figurae seu typus* (*antiphrasis cum per contrarium verba dicuntur*, prema svetom Augustinu, navodeći između ostalih primera, *transgressio Adae typus justitiae Salvatoris et baptismi typus mortis Christi*, sa ukazivanjem na semantičko polje koje sadrži *praefigurare, praesignare, designare, interpretari, exprimere*, itd.), parabole (*similitudines rerum quae comparantur rebus de quibus agitur* prema Rufenu), itd., isto, col. 919-928, a povodom *symboluma* Minj može samo da odrazi oskudnost upotrebe reči u srednjovekovnom latinskom. Pored svog značenja u grčkom (sa ekvivalentom na klasičnom latinskom: *indicatio* i *collatio*) jedini naznačeni smisao je *regula fidei*. U nedostatku *symboluma* u srednjovekovnom latinskom sa grčkim i modernim značenjem naći ćemo izuzetke koji potvrđuju pravilo: kod retkih latinskih teologa koje je okrznila grčka teologija, na primer, kod Džona Skota Erigene.

3. Navedeno prema Dikanžu, članak *Investitura, Glossarium ad*

scriptores mediae et infimae latinitas, izd. iz 1733, t. III, col. 1533. Istaknimo da Dikanž uzima investituru u širem značenju, podrazumevajući ne samo crkvene "investiture" nego i različita darovanja koja otvaraju prostor za simbolički obred.

4. E. Chénon, "Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français", u *Memoires de la Société des Antiquaires de France*, 8 serija, 6, 1919-1923, str. 133, no 2, daje navode kartulara iz Obazina, prema Rene Fagé, *La Propriété rurale en Bas-Limousin pendant le Moyen Age*, Paris, 1917, str. 260.

5. Durando iz Manda, *Speculum juris*, II deo, knj. IV, 3, 2, na 8, citirano prema E. Šenonu, *navedeno mesto*, str. 139, na 2.

6. Lambert od Ardra, *Historia comitum Ghisnensium*, u *MGH, Scriptores*, t. XVI, str. 596.

7. F. L. Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité*, 3. izd. Brisel, 1957.

8. Galbert de Bruges, *Histoire du meurtre de Charles le Bon*, compte de Bruges, izd. H. Pirenne, Paris, 1891, str. 89. Ovaj tekst i prevod Ganshofa može se naći u *Qu'est-ce que la féodalité?* str. 97, u *izvrsnom zborniku dokumenata koje je sakupio R. Butriš (R. Boutruche)*, u *Seigneurie et Feodalite*, t. I, Paris, 1968, str. 368-369.

9. Ermold Nigel, *In honorem Hludowici*, *Classiques de l'Histoire de France*, izd. i prev. E. Faral, 1932, v. 2484-2485, kod R. Butriša, *naved. delo*, str. 366.

10. *Formulae Marculfi*, I, 18, u *MGH, Formulae Merovingici et Carolini aevi*, izd. Zeumer, I deo, 1882, str. 55, sa prevodom kod R. Butriša, *naved. delo*, str. 364-365.

11. *Annales Regni Francorum*, izd. F. Kurze, 1895, str. 14, u *MGH, Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholardrum*, t. VI, *naved. po prevodu R. Butriša, naved. delo*, str. 365.

12. Bilo bi korisno popisati upotrebljene izraze što je moguće potpunije i tačnije. Prema primerima koje navodi F. L. Ganshof, *naved. delo*, str. 89-93, čini mi se da se u perspektivi koja me interesuje, tj. recipročnosti gesta, mogu se na prvi pogled razlikovati izrazi koji podvlače inicijativu vazala ("*manus alicui dare*", "*in manus alicuius venire*", "*regis manibus sese militeturum committit*", povodom Gijoma Dugoga Mača, drugoga grofa Normandije, koji postaje vazal Karla Prostoga, 927), oni koji povlašćuju prihvatanje gospodara ("*aliquem per manus accipere*") i oni koji izražavaju naročito saglasnost dva čina i uzajamnu obaveznost ("*omnes qui priori imperatori servierant... regi manus complinant...*"), prema Titmaru iz Merzeburga povodom podvorenja učinjenih Henriju II na istočnim granicama Nemačke 1002, ili

pak izraz "*alicuius manibus iunctis fore feudalem hominum*", iz jedne engleske povelje u doba Viljema Osvajača, koju je proučavao D. C. Daglas u "A Charter of enfeoffment under William the Conqueror", u *English Historical Review*, XLII, 1927, str. 427).

13. Pored dela od P. Ourliac i J. De Malafosse, navedenog niže, za rimsko pravo naročito sam se služio velikim spisom *Instituzioni di diritto privato romano* od Edoarda Voltere, Rim, 1961.

14. Cl. Sanchez Albornoz, *En torno a los origines del Feudalismo*, Mendoza, 1942.

15. H. Grassotti, *Las Instituciones feudo-vassaláticas en León y Castilla*, 2 tom, Spoleto, 1969; naročito tom I, *El vassalaje*, pogl. II, "Besamanos", str. 141-162.

16. Prema primerima koje navodi Hilda Grasoti, možda je izvesni kraljevski uzor - sigurno istočnjačkog porekla i osnažen muslimanskom praksom - igrao u Španiji posebnu ulogu. Više od problema uticaja istočnjačkih i muslimanskih, pod tom pretpostavkom interesovalo bi nas kakvi su bili odnosi između vazalskih obreda i kraljevskih obreda, o čemu govorimo kasnije. H. Grasoti podseća na brojne primere ljubljenja ruke u *Pesmi o Sidu*, koje je otkrio Menendes Pidal, kao na primer: "*Por esto vos besa las manos, como vassalo a senor*", ali takođe i "*Besamos vos las manos, como a Rey y a senor*". U islamiziranoj Španiji (još uvek obostranost čina) naročito se ističe značajna milost koju daje kalif kad pruža ruku da mu poljube. Kad je Žan de Gorz, ambasador Otona I, bio na prijemu kod Abd-al-Rahmana III 956. godine, ovaj mu pruža svoju da je poljubi "*quasi numen quoddam nullis aut raris accessibile*". Isto tako je bilo i prilikom prijema Ordona IV kod Al-Hakama II u Medini o kome Klaudio Sančez Albornoz daje veoma živu priču prema al-Makariju koji je verovatno koristio srednjovekovne izvore.

17. Videti napomenu br. 3.

18. *Livre de justice et de plet*, XII, 22, 1 (izd. Rapetti, Paris, 1850, str. 254), navedeno kod E. Šenona, *naved. mesto*, str. 138.

19. U jednoj povelji iz 1322. Hugo, episkop iz Karpentrasa, prima podvorenje jednog maloletnog deteta i njegove starateljke. On uzima ruke deteta i ruke starateljke koja mu čini podvorenje i zadaje mu veru svojim rukama, ali on ne daruje osculum njoj nego detetu, "*remisso ejusdem dominae tutricis osculo propter homestatem*", citirano prema Dikanžu, *Glossarium*, čl. *Osculum* i E. Šenon, *naved. delo*, str. 145-146 i str. 146, *napomena* 1.

20. E. Šenon, *naved. mesto*, str. 149.

21. *Casus S. Galli*, c. 16. izd. von Arx, *MGH, SS*, t. II, str. 141, citirao i prev. R. Butriš, *naved. delo*, str. 367.

22. Videti napomenu 11.

23. Teulet, *Layettes du Trésor des chartes*, t. I, n 39, citirano prema E. Šenonu, *naved. mesto*, str. 141, n. 1.

24. Ramos y Loscertales, "La Sucesion del Rey Alfonso VI", u *Anuario de Historia del Derecho español*, XIII, str. 67-69, citirano prema H. Grasoti, *naved. delo*, str. 169.

25. Dikanž, *Glossarium*, čl. *Investitura*, t. III, col. 1520-1538. Ja kažem sve najbolje što mislim o tom članku prenesenom u učenost vremena u kome je nastao. Naravno, on se može istovremeno i kritikovati. Naročito, kao što sam istakao u ranijoj napomeni br. 3, *investitura* se uzima u preširokom značenju. Ali čak i kad je reč o simboličkim predmetima korišćenim u crkvenim "investiturama" ili čak o prostim darivanjima, koristio sam podatke iz Dikanža, jer mi za taj deo feudalno-vazalnog ceremonijala ritual i njegova simbolika izgledaju istovetni.

26. Taj spisak će se naći u dodatku, dalje, str. 415-417.

Naravno, uprkos širini Dikanžove učenosti, trebalo bi dopuniti listu koja se iz nje može izvesti što je moguće širom obradom podataka i otuda izvući statistika očigledno uslovna i veoma približna.

Recimo, Benžamen Gerar u svom uvodu u *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres*, t. I, Paris, 1840, brzo je predlagao (str. CCXXIV-CCXXVI) "simbole investiture". Tu se nalaze nož, štap, kašika za tamjan, virga (grančica) ili *virgula* (prutić) ili *ramusculus* (grančica). Uglavnom se daje tačan naziv drveta od koga je *virga* ili *ramusculus* (na primer, *virgula de husso*: grančica grabovine; *savinae ramusculo*: grančica smreke). Fom Amira u dole navedenom članku pripisuje veliki značaj, sa etnoistorijskog gledišta, drvetu simboličkog štapa. Tu se nalazi takođe i pružanje iverka, na koje ćemo se još vratiti u napomeni 28 (na primer, *quam virgam... in testimonium fregit*). Sa simbolima investiture u strogom smislu reči mešaju se simboli *dara* i *svedočenja*.

Dalje ću se izjasniti o značenju jedne liste pravih simbola date podjednako i u merovinškom i u karolinškom dobu, a koju je sačinio M. Tevenen u svom izdanju *Tekstova* navedenih u bibliografiji.

27. Naravno, ova primedba ne umanjuje nimalo vrednost uticaja rimskih pravnih uzora na srednjovekovno pravo (govoriću o tome dalje povodom *festucae* (prutić), koristeći se naročito već navedenom knjigom E. Voltere (v. napomenu 13). Štaviše, primedba ne može nikako da se primeni na značajno delo P. Urliaka i Ž. de Malafosa, *Droit romain et*

Ancien Droit, t. I, Les obligations, Paris, 1957, jedno od retkih koje je raspravljalo o rano-srednjovekovnom poreklu *festucatia* značaki i inteligentno.

28. U vrlo kratkoj francuskoj bibliografiji o predmetu mogu se navesti A. Laforet, "Le bâton (štap, znak autoriteta, episkopska i opatska palica). Kantorski štap, skiptar i ruka pravde)", u *Mémoires de l'Académie des Sciences Belles-Lettres et Arts de Marseille*, XXI (1872-1874), str. 207 *passim*. i XXII (1874-1876), str. 193 *passim*. Za Ernesta fon Melera najvažniji u nizu ceremonijala koji se uostalom više odnose na službenike, sudije i ljude van zakona nego na vazale bio je *iverak* od štapa. On daje za to uprošćeno tumačenje: iverak je simbol raskidanja jedne veze. Naprotiv, na liniji etimologije grčkog izraza, spajanje dva komada *koji su se morali rastaviti* je ono što stvara vezu dve osobe. Fon Amira upućuje fon Melerovom tumačenju umesnu kritiku koju je preuzeo i Mark Bloh. Preostaje ipak da se proširi polje komparativistike a da ga pritom ne razvodnimo toliko da padne u konfuziju - to ćemo ponavljati jer je ovo suštinsko pitanje metode u etnoistorijskoj perspektivi. Mark Bloh je odlično rekao: "lomljenje štapa... ima sa lomljenjem slamki, shvaćenim kao obredom poricanja podvorenja, samo spoljnu i slučajnu sličnost (*naved. mesto*, str. 209).

29. Videti sumarnu bibliografiju, *in fine*. Žao mi je što nisam mogao da imam uvid, u komparativističkoj perspektivi koju ću pobliže odrediti malo dalje, delo M. Glukmana (M. Gluckman), *Rituals of Rebellion in South East Africa*, Manchester, 1954.

30. E. Šenon, *naved. mesto*, str. 130-132. E. Šenon napominje takođe ono što bi možda zasluživalo da bude pobliže proučeno, da *osculum* može da zameni simbolički predmet u ritualu (*isto*, str. 132-134).

31. Videti napomenu br. 12.

32. Videti napomenu br. 12.

33. Videti napomenu br. 9.

34. Videti napomenu br. 21.

35. Videti napomenu br. 8.

36. J. Maquet, *Pouvoir et Société en Afrique*, 1970, chap. VIII, "Dependre de son seigneur", str. 191-215.

37. Ž. Make, *naved. delo*, str. 192.

38. Ž. Make, *naved. delo*, str. 193.

39. Videti napomenu br. 8.

40. E. Šenon, *naved. mesto*, str. 149.

41. Videti napomenu br. 5.

42. Videti, Cl. Gaignebet, *Le Carnaval*, Paris, 1974, chap. VII, La circulation des souffles, str. 117-130.

43. Informacija je dobijena na seminaru R. Gviderija i Kl. Karnua kojima zahvaljujem što su bili ljubazni da diskutuju o ovom istraživanju.

44. Na žalost, malo se može izvući iz knjige *The Kiss sacred and profane. An Interpretative History of Kiss symbolism and Related religious erotic Themes* (University of California Press, 1949) od N. Dž. Perela (n. J. Perella), koji uprkos svojim dobrim namerama ne izvlači korist iz etnografske literature i, u krajnjoj liniji, daje samo jednu knjigu više o kurtoaznoj ljubavi.

45. Videti napomenu br. 8.

46. Videti napomenu br. 11.

47. Videti napomenu br. 9.

48. Ž. Make, *naved. delo*, str. 197. Pisac ukazuje, isto, str. 200-202, da se u predelu oko afričkih Velikih jezera nalaze institucije koje nalikuju na *ubuhake*, na primer u Angoli, u Burundiju i u plemenima Buha.

49. M. Bloch, *La Société féodale*, prerad. izd., Pariz, 1968, str. 320.

50. Ž. Make, *naved. delo*, str. 196.

51. Videti napomenu br. 28.

52. Videti delo E. Voltere navedeno u napomeni br. 13. naročito str. 205-207.

53. E. Chénon, "Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux", *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 1912.

54. Videti članak *Baiser* ("Poljubac") u Dom Carol, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II/1, 1910. Tertulijanov tekst se nalazi u *De velamine virginum*, PL, I, col. 904-905.

55. E. Voltera, *naved. delo*, str. 206.

Napominjemo da je drugi oblik zakletve iz rimskog privatnog prava, *Sacramentum in personam* imao za cilj da dobije *manus iniectio*. Ali po mom mišljenju, ne treba tražiti nikakav paralelizam, nikakav kontinuitet značenja između *festuca* i *manus* u rimskom pravu i pojmova *festuca* i *manus* u vazalskom ritualu. Normalno je da jedno društvo pravi razliku između prava ličnosti i prava stvari, da ponovimo to sa E. Volterom, *manus* ima u rimskom imperijalnom pravu samo apstraktni smisao i u njemu je važnija simbolika od simbola. Samo konkretno istorijsko proučavanje može da ima na umu - istina to je često teško - kontinuitete i promene. Pažnju zahteva slučaj *festuca*, jer reč i predmet nisu "očigledni".

56. P. Ourliac et J. Malafosse, *Droit romain et Ancien Droit, Les Obligations*, Paris, 1957, str. 372-373. Zahvaljujem Alenu Gerou (Alain

Guerreau) što mi je skrenuo pažnju na te tekstove i pokušao da ih prevede, ma koliko da su teški.

U svojoj značajnoj studiji P. Urliak i Ž. de Malafos iznose više značajnih primedbi koje se sve okupljaju oko nekoliko ideja izraženih u tom predavanju.

a) O osrednjoj simbolici (str. 58-59):

"Upadljiva crta Salijskog zakonika bila je simbolika kojom se odlikuje svako prvobitno pravo. Prenos nekog dobra se vrši predavanjem prutića (*festuca*) ili zaloge (*wadium*) koja je izgleda bila predmet neznatne vrednosti (v. Dikanž, reč "Wadia"); i sve može da postane simbol: busen trave, čokot, grana, nož, svileni gaitan, ukosnice; uz njih ide mimika i prigodne reči; ponekad se predmet takođe povezuje sa aktom: akt iz 777. (*Neues Archiv*, XXXII, str. 169) još uvek nosi na sebi grančicu koja je pričvršćena na pergament i služila je za prenos. Duhovnici su težili da profane predmete zamene nekom dopunom u službi: misalom, ali takođe i prstenom ili pastirskom palicom."

b) O mnogoznačnosti simbola (videti niže): Zbog toga se ne uzima *festuca* izvučena iz konteksta, nego u institucionalnom i simboličkom sklopu za koji nam se čini da je umesno povezati ga sa feudalno-vazal-skim ritualom (str. 59):

"Takvi simboli su veoma odgovarali ugovorima koji su sadržavali prenos dobra, podelu ili prodaju; ali *festuca* je korišćena i za mnogo drugih ugovora: punomoć za zastupanje na sudu (*Marculf*, I, 21, 27-29); za obećanje zajedničkog nastupanja pred sudom, kao zaloga. Pojaviće se i drugi simboli: kao svezivanje ruku u podvorenju ili predavanje prstena na venčanju. Pravljenje (ili predavanje) povelje pojaviće se uskoro samo kao jedan od tih simbola. Shvatljivo je što je na jugu igra germanskim simbolima bila ograničenija; tu bi se moralo običavati i datiranje kapara (potvrdno) koje pokazuju zaključenje ugovora. To je česta praksa za verenički ugovor. Ovo cvetanje simbola jasno ukazuje u svakom slučaju na život prava i on će mu davati ritam napredovanja."

c) O simboličkom skupu: gestovi, predmeti, reči (str. 59):

"Simbolika se stapa sa formalizmom: gestovi i reči su propisani običajem. Akta često spominju da su svedoci "videli i čuli"; ugovori se takođe često zaključuju pored nekog malja, a u karolinško doba prilikom propovedi na misi."

d) Najzad, ideja o "contra-prestaciji", o "simboličkom uzdarju" koje se nalazi povodom uloge koju ima *festuca* u afatomiji, praksi uzajamnosti (str. 69):

"Darivanje uvek podrazumeva protivdarivanje; davanje može biti

vredno samo uz simbolični protivdar koji mu daje pravac razmene. Možemo se u tom pogledu pozvati na jednu lombardijsku instituciju: *launegild*: darivani uručuje darivaocu neki predmet, recimo prsten, čija sama etimologija potvrđuje karakter nadoknade. *Festuca* kao simbol ili simbolički *wadium* mogli bi se objasniti istom idejom: oni bi navodno predstavljali protivvrednosti za ono što je poverilac uložio."

57. *Pactus Legis Salicea*, izd. K. A. Eckhardt, u *MGH, Legum Sectio I*, 4/1, Hanover, 1962.

58. Videti kratku bibliografiju, in fine.

59. Du Cange, *Glossarium*, naved. izd., t. III, col. 412-413.

60. M. Bloh, naved. mesto, str. 197.

61. M. Bloh je uostalom u neprilici zbog jednog teksta u *Coutumes du Beauvaisis* od Bomanara (Beaumanoir, kraj XIII veka, koji je istina tek polunormativan) i čiji značaj on nastoji da ograniči, isto, str. 197, nap. 4.

62. Takva je orijentacija Žorža Dibija na predavanjima u "Collège de France". Proučavanje porodičnih struktura i odnosa srodstva zauzimaju važno mesto u novijim krupnim tezama P. Tubera (P. Toubert), *Les Structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e à la fin du XIV^e siècle*, 2 tom, Rim, 1973, i P. Bonassie, *La Catalogue du milieu du X^e à la fin du XI^e siècle*, Toulouse, 1975-1976.

63. M. Bloch, *La Société féodale*, novo izd. Paris, 1968, str. 183-186.

64. Videti napomenu br. 19.

65. Videti napomenu br. 24. R. Butriš, ne navodeći na nesreću podatke, beleži da kad je žena bila u pitanju "poljubac u usta sa desne strane" bio je dovoljan (naved. delo, t. II, str. 154-158).

66. Videti radove Eriha Kelera (Erich Köhler) o osporavajućem karakteru kurtoazne ljubavi i to: "Les troubadours et la jalousie", u *Mélanges Jean Frappier*, Genève, 1970, t. I, str. 543-599.

67. G. Duby, *La Société aux XI^e et XII^e siècles dans la région maconnaise*, ponov. izd., Paris, 1971, str. 116, nap. 35.

68. Navedeno prema E. Šenonu, naved. mesto, str. 144, prema izdanju *Roman de la Rose* Franciske Mišel (Francisque Michel), str. 63. Ovde prevod M. R.

69. Ch.-Ed. Perrin, *Recherches sur la seigneurie rurale en Lorraine d'après les plus anciens censiers IX^e-XII^e s.*, Paris, 1935, str. 437-438.

70. Videti gore navedenu napom. br. 20.

71. Rober Butriš koji je dobro uočio značaj poljupca: "Značajan gest! On je znak mira, prijateljstva, i "uzajamne vernosti". On stavlja uz pretpostavljenog "čovek od usta i ruku" (naved. delo, t. II, str. 154) i dodaje: "Ipak, poljubac nije neophodan." Klasian "u Francuskoj i u

zemljama normadskog osvajanja posle hiljadite godine, zatim u latin-skim državama na Istoku, on se slabo proširio u kraljevstvu Italije. Redak je u Nemačkoj pre XIII veka, bez sumnje zato što je društvena podvojenost između gospodara i vazala bila odsečnija, a briga za hijerarhiju veća. Ne bih želeo da umesto krutosti i apstraktnosti pojedinih eruditskih teorija koje su više pravničke nego istorijske stavim jedan odveć "sistematičan" etnografski model. Rober Butriš upravo ima razloga kada ističe raznovrsnost povezanu sa istorijskim prostorima različitih tradicija. Meni se čini, međutim, da napredovanje *osculuma* u srednjovekovnoj Nemačkoj više nego pitanje uticaja izražava ostvarivanje sistema u prostoru u kome su društvene i političke strukture (povezane sa kraljevskim sistemom) do tada usporavale njegovo ispunjavanje.

72. *MGH, Capitularia regum francorum* I, 104 (str. 215), C. 3.

73. G. Fasoli, *Introduzione allo studio del Feudalismo Italiano*, Bolonja, 1959, str. 121.

74. Citirani tekstovi su dati prema Botrišovom navodu i prevodu, *naved. delo*, str. 364-366.

75. *Annales regni Francorum*, izd. Kurze, str. 14, citirano po R. Botrišu, *naved. delo*, str. 365.

76. *Casus S. Galli*, c. 16. izd. von Arx, u *MGH. SS.* t. II, str. 141, citirano prema prevodu i navodu R. Butriša, *naved. delo*, str. 367.

77. Videti naročito G. Duby, *L'An Mil*, Paris, 1967.

78. Dotakao sam se problema trojnog društva u srednjem veku inspirisan sjajnim radovima Ž. Dimezila u "Note sur société tripartite, ideologie monarchique et renouveau économique dans la Chrétienté du IX^e au XII^e siècle", u *Europe aux IX^e-XI^e siècles*, (simpozijum u Varšavi, 1965), izd. A. Gieysztor i T. Vanteuffel, 1968, str. 63-71. Ž. Dibi je pristupio tim pitanjima produbljeno na svojim predavanjima u Collège de France i priprema jedno delo o tom predmetu.

79. Videti str. 375. *passim*.

80. M. Bloh, *naved. mesto*, u Bibliographie sommaire. Appendice, str. 421.

81. Naravno - bez upuštanja u analizu problema - kako smatram vrlo važnom svest ili nesvest koju jedno društvo ima o sebi, pažljivo sam istraživao i ovde ukazao na svedočanstva o primanju simboličkog sistema vazalstva koje su ljudi srednjega veka - a u svakom slučaju pismeni duhovnici koji su ga opisivali - mogli imati.

82. E. Šenon, *naved. mesto*, str. 130 *passim*. "Na drugom mestu,

osculum je služio da se izradi odricanje od spornih prava; tada je bio simbol odricanja (*guerpitio*).

83. Verujem da je E. Šenon pao u grešku tražeći u istom simbolu isti simbolički smisao, umesto da poštuje mnogoznačnost simbola kada piše: "Ma kakav da je bio oblik obreda i ma kakav da je bio smisao simbola: potvrđivanje, odricanje ili prenošenje, moguće je svesti ga na istu ideju: ideju da će stanje nastalo ugovorom zapečaćenim poljupcem biti poštovano... To je ideja koja proizlazi iz reči *osculum pacis et fidei* koje se često sreću u poveljama." ("*Osculum en matière de fiançailles. Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux*", uzeto iz *Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger*, Paris, 1912, str. 136.

84. Du Cange, *Glossarium*, čl. *Investitura*, col. 1520.

85. M. Thévenin, *Textes relatifs...*, str. 263-264. Videti, *Kratku bibliografiju*, str. 418-419.

85. Bis *Simboli e Simbologia...* Settimane... XXIII, Spoleto, 1976.

86. J.-F. Lemarignier, *Recherches sur l'hommage en marche et les frontières féodales*, Lille, 1945.

87. R. Butriš, *naved. delo*, str. 368.

Galbert piše: "Non, aprilis, feria tertia Aqua sapientiae, in crepusculo noctis, rex simul cum noviter electo consule Willelmo, Flandriarum marchione, Bruggas in suburbium nostrum venit... Octavo idus aprilis, feria quarta, convenerunt rex et comes cum suis et nostris militibus, civibus et Flandrensibus multis in agrum consuetum in quo scrinia et reliquiae sanctorum collatae sunt... Ac deinceps per totum reliquum dies tempus hominia fecerunt consuli qui feodati fuerant prius a Karolo comite piisimo..." (izd. H. Pirenne, str. 86-89). Ceremonija se odvija u *agro consueto* da bi se istovremeno poštovao običaj, smestio svet i flamanska osobenost, da se okupe građani. Donekone relikvije posvećuju mesto.

88. Napomenimo da do prelaska vazala dolazi i u slučaju napuštanja vazalstva. U priči Galberta iz Briža o "exfestucatio" Ivana od Alost, koju je proučavao M. Bloh, beležnik Briža zapisuje: "Illi milites... sese et plures alios transmiserunt consuli Willelmo in Ipra, et exfestucaverunt fidem et hominia..."

89. Na primer, gore navedena povelja iz 1123, br. 3, sačuvana u kartularu Svetog Nikole od Anžea. "De hoc dono revistivit Quirmarhocus et duo filii ejus Gradelonem monachum S. Nicolai cum uno libro in ecclesia S. Petri Nannetensis... librum quoque quo revestierunt monachum posuerunt pro signo *super alture S. Petri*." U jednoj povelji Roberta, vojvode od Burgonje, iz 1043. stoji: "Hunc oblationes chartam,

quam ego ipse legali concessione per festucam, per cultellum, per wantonem, per wasonem *super altare*, posui,..." (Dikanž, naved. mesto, col. 1525).

90. Na primer, "Hanc concessionem fecit Dominus Bertrandus in *aula sua*, et pro intersigno confirmationis hujus eleemosynae, tradidit quendam baculum, quem manu tenebat, Armando priori Aureae Vallis" (Bertranova povelja iz Monkontura, navedena prema Dikanžu, naved. mesto, col. 1525). Darivanje nekoliko letnjikovaca koje je grofica od Turene poklonila manastiru Obazina dogodilo se u velikoj dvorani zamka Turene 1143: "Hoc donum factus fuit in aula Turenensi..." (E. Šenon, naved. mesto, str. 133, nap. br. 2).

91. Na primer, u povelji Marmutjea (Dikanž, col. 1530): "Quod donum... posuit super altare dominicum per octo denarios, in *praesentia multorum*." Ponekad funkcija svedočanstva, jemaca kolektivnog pamćenja izričito se priznaje prisutnima: recimo u ovoj povelji manastira Marmutje, koju navodi Dikanž, naved. mesto, col. 1536: "Testes habuimus legitimos, qui omni lege probare ferunt parati, quod Hildegardis ad opus emerit, et per pisces ex ejus piscaria investituram de derit in vito sua monachis Majoris Monasterii."

92. Chr. Walter, *L'Iconographie des conciles dans la tradition byzantine*, Paris, 1970.

93. U jednoj povelji manastira Marmutje kao glavni (i dovoljni) svedok navodi se opat manastira: "Quodam fuste, qui apud nos nomine ejus inscriptusm servatur in testimonium, *praesente Abbate Alberto, fesit guerpitionem*" (Dikanž, naved. mesto, col. 1521).

94. Ž. Make, naved. delo, str. 195.

95. Zapisi daju samo u naznakama vazalovo klečanje u fazi podvorenja: na primer, u jednom aktu iz Rabastensa, od 18. jan. 1244, koji navodi E. Šenon, naved. mesto, str. 142, nap. 3: "et inde vobis homagium facio, *flexis genuis*...", jedini je detalj koji pruža Durando iz Manda u *Speculum juris*, 21 deo, IV, 3, 2, nap. 8: "Nam is qui facit homagium, *stans flexis genuis*..." *Stans* izgleda da znači da gospodar, kao što bi se moglo pomisliti, sedi.

96. E. Šenon, naved. mesto, str. 132-133. "Najzad, ono što je najzanimljivije a i najređe, *osculum* je mogao da posluži za izvođenje predaje; tada je on zamenjivao simbolički predmet koji se mogao i ne videti u ruci." Da li je tu baš reč o tome?

97. Dikanž navodi nekoliko primera čuvanja simboličkih predmeta investiture, recimo povodom jednog darivanja: "Facto inde dono per zonam argentum, ab altari in armario S. Petri repositam..." (naved.

mesto, col. 1521). U svom Glosaru, on citira Vendelina (Wendelin): "Hujusmodi cespites cum sua festuca multis in Ecclesiis servantur hactenus visunturque Nivellae et alibi..." On izjavljuje da je lično video u arhivi svetog Dionizija, zahvaljujući Mabijonu, nekoliko povelja sa simboličkim predmetima (videti, nap. 122): "complures chartas, in quarum imis (limbis intextae erant festucae, vel certe pusilla ligni fragmenta" (*isto*, col. 1522).

98. Povodom slomljene *festucae*, Dikanž podseća na rimsku *stipulatio* (ugovor slamkama) i navodi Isidora Seviljskog (*Origines*, knj. III): "Veteres enim quando sibi aliquid promittebant, stipulam tenentes frangebant, quam iterum jungentes sponsiones suas komacebant (*Glossaire*, čl. *Festuca*, col. 411). Nisam siguran da komadić slamke (ili iverak od noža), kao deo povelje, ima namenu da da dva komada od kojih svaka od stranaka treba da zadrži po jedan.

99. F. L. Ganshof, *naved. delo*, str. 143-199.

100. F. Jotun des Longrais, *Est et l'Ouest*, Institutions du Japon et de l'Occident comparees (six etudes de sociologie juridique), Tokyo, 1958. Mogu se naći i naslovi drugih radova na zapadnjačkim jezicima posvećeni "feudalizmu" u Japanu kod R. Butriša, *naved. delo*, t. 1, str. 463-464.

Čini mi se da su Mark Bloh i, naročito, Pober Butriš pridali preveliki značaj i istovremeno isključivi značaj japanskom slučaju u njihovoj komparativnoj perspektivi.

101. Zahvaljujem Marku Ožeu (Marc Augé) koji mi je pružio korisne podatke iz oblasti afrikanistike.

102. H. Maspéro, "Le régime féodal dans la Chine antique", u *Recueil de la Société Jean Bodin*, I, *Les liens de vassalité et les immunités* (1935), 1936, 2. izd., Bruxelles, 1958, st. 89-127. U pitanju je zbornik Li-Ki, str. 91.

103. *Isto*, str. 94-95.

104. De Bodde, "Feudalism in China", u R. Coulborn izd. *Feudalism in History*, Princeton, 1956, str. 49-92.

105. *Isto*, str. 56.

106. *Isto*, str. 61.

107. *Isto*, str. 51.

108. Videti interesantnu napomenu T. Vasoviča (T. Wasowicz) iznesenu u okviru ovog skupa.

109. Beattie (J.H.M.), "Rituals of Nyoro Kingship", u *Africa - Journal de l'Institut international africain*, sv. XXIX, n° 2, god. 1959, str. 134-145; Chilver (E.M.) "Feudalism in the Interlacustrine Kingdoms", u *East*

African Chiefs, izd. A. Richards, London, 1960; Fortes (M.) "Of installation ceremonies", u *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1967* (1968), str. 5-20; Lukyn Williams (F.), "The Inauguration of the Omugabe of Ankole to Office", u *Uganda Journal*, IV, 1937, str. 300-312; Oberg (K.), "Le royaume des Ankole d'Ouganda", u *Systèmes politiques africaines*, izd. M. Fortes i E. E. Evans-Pritchard, *naved. delo*; Richards (A.P.), "Social Mechanism for the transfer of Political Rights in some African Tribes", u *Journal of the Royal Anthropological Institute...*, 1960, str. 175-190; Snoxall (R.A.), "The Coronation Ritual and Customs of Buganda", u *Uganda Journal*, vol. IV, n 4, 1937, str. 277-288; Tawney (J.J.), "Ugabire: A Feudal Custom amongst the Waha", u *Tanganyika Notes and Records*, n 17, 1944, str. 6-9. (K.W.), "The Procedure in Accession to the Throne of a Nominated King in the Kingdom of Bunyoro-Kitara", u *Uganda Journal*, vol. IV, 1937, str. 289-299.

Kako moj predmet nije feudalizam, nisam koristio već klasičnu knjigu Dž. F. Nadela (J. F. Nadel), *A Black Byzantium*, London, 1942, niti rane radove Ž. Makea iz *Systèmes des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Tervuren, 1954, i pretpostavku za proučavanje afričkih feudalizama u *Cahiers d'Études africaines*, II, 1961, str. 292-314, niti radove od Ž. Lombarda o društvu "feudalnog tipa", kod Banba u Severnom Dahomeju, niti saopštenje I. I. Potekina, *On Feudalism of the Ashani* na XV Međunarodnom kongresu orijentalista, Moskva, 1960. Imam zajedničke poglede sa lepim člankom od Džeka Gudija (Jack Goody), "Feudalism in Africa?", u *Journal of African History*, 1963, str. 1-18, naročito kad piše: 1) "Ne bih mogao da vidim veliku dobit (a moguće i neki gubitak) u obradi prisustva najamništva na feudalnim dobrima kao nešto što bi činilo feudalni odnos... Izgleda čak da se može dobiti manje sa gledišta onih koji vide afrička društva kao feudalna na osnovu širokih političkih i ekonomskih kriterija..." 2) Nagovestiti da su slabi izgledi da se nešto dobije razmišljanjem o afričkim društvima u pojmovima "feudalizma" ne povlači odbacivanje komparativnog rada u kome evropski medievalisti mogu da tragaju do mile volje za afričkim institucijama... Zato što je obrnuto možda još više istina, afrikanisti sigurno imaju šta da nauče iz proučavanja istoričara medievalista." Ali ako se slažem sa njim kada govori sa stanovišta komparativnog ne o "feudalizmu" nego o analizi pojedinih ustanova u komparativističkoj perspektivi, čini mi se da su za moju temu, simbolički ritual feudalno-vazalskog sistema, tačke poređenja u oblasti afrikanista retke, pošto su izučavani rituali uglavnom kraljevski rituali. No, hoću još jednom da istaknem sa Džekom Gudijem da ako se *a priori* misli da "institucije iziskuju poređenje zbog

njihove jedinstvenosti" (isto, str. 2), time se jedinstveno osiromašuje istraživanje u naukama o čoveku, uključujući tu i istoriju.

110. M. Fortes, "Of installation ceremonies", naved. mesto, str. 7.

111. O. I. Richards, naved. mesto, str. 183.

112. Isto.

113. M. Fortes, "Of installation ceremonies", naved. mesto, str. 7.

114. Isto, str. 8.

115. M. Fortes, na primer, komentarišući krunisanje engleske kraljice Elizabete II, došao je dotle da upoređuje počast koja prati ceremoniju sa "the homage of the magnaes with the feudal kiss", koji je "služio za dramatizaciju njene suverene supremacije", prema p. E. Šramu (P. E. Schramm) - što otvara uostalom toliko plodnih staza za medievaliste, *A History of the English coronation*, Oxford, 1937, str. 147.

116. Podsticajan esej od G. Balandjea (G. Balandier), *Anthropologie politique*, Paris, 1967, ne vodi dovoljno računa o tom riziku.

117. Ž. Make, naved. delo, str. 194.

118. Dž. Dž. Touni, naved. mesto, videti napomenu 109.

119. Isto, str. 107.

120. K. Oberg u svom gorenavedenom članku, "Le royaume des Ankole d'Ouganda" (v. napom. br. 9) daje interesantne naznake za raskidanje odnosa koji on naziva *ortaštvo*, *okoutoiz ha* "gde se neki vlasnik stoke *mouhina* pojavljuje pred *Mongabe* ili kraljem i zaklinje se da će sa njim poći u rat. Da bi održao tu vezu u životu, on se obavezuje da povremeno daje Mongabeu izvestan broj grla od svoje stoke. S druge strane, odbijanje ortaka da učini podvorenje, *omoutoizha*, moglo bi da dovede do raskidanja ortaštva. Taj način okončavanja odnosa bio je savršeno priznat. Tek kad je veliki broj Bahima postupio na taj način zajedno, da bi izazvao kralja u tom slučaju, ako bi buntovnici obnovili podvorenja, bilo im je oprošteno" (str. 113). Nažalost, pisac ne opisuje obrede do kojih bi te razne prakse jedne te iste institucije morale da dovedu.

121. F. Joiton Longrais, "Les moines de l'abbaye Sainte-Mélaine de Rennes en Angleterre. Les chartes du prieuré d-Hatfield Regis", u *Mémoires et Documents publiés par la société de l'École des Chartes*, sv. XII = Recueil des travaux offerts à M. Clovis Brunel, Paris, 1955, str. 31-54.

122. Evo kratkog teksta iz tog akta (isto, str. 52): "Per istum cultellum feoffavit Albericus de Veer primus ecclesiam de Hatfeld Regis monachorum de duabus partibus decimarum de dominico Domini Reginaldi filli Petri in Uggeleya die Assumpcionis beate Maris Virginis, pro animabus antecessorum et successorum suorum. Anno..." Zahvaljujem

g. Berliozu što mi je pokazao fotografije nekih od predmeta-simbola (koji su izgleda retki) još i danas sačuvanih.

123. Giorgi et Beltrani, *Regesto di Farfa*, t. II, str. 37, napomena br. 165.

124. Videti napomenu br. 10.

125. Čini mi se da je jedan dokaz za to, na primer, da je investitura pomoću simboličkog predmeta bila obred tuđ hrišćanstvu dat u onoj povelji iz 993. od Dikanža (*naved. mesto*, col. 1523) i odnosi se na Belgiju: "Most post haec subsequenti die, ut firmitus et stabilis esset, infra terminum praedicti comitatus, in villa quoque Thiele nuncupata, eisdem praeonominitis testibus et aliis nonnullis astantibus, sine alicujus retractatione *cum ramo et cespite jure rituque populari*, idem sanctum est, rationabiliterque sancitum." Narodno je takoreći sinonim ovde za pagansko.

126. G. Duby, "La féodalité? Une mentalité médiévale", u *Annales E.S.C.*, 1958, str. 765-771, preštampan u *Hommes et Structures du Moyen Age*, Paris-Hague, 1973, str. 103-110. Ž. Dibi, koji s pravom reaguje protiv suviše praktičkih shvatanja feudalnog sveta i poziva na pionirsku istoriju mentaliteta, pokazao je u ostatku svoga dela da feudalizam ne svodi na fenomen mentaliteta.

127. Mislim posebno na Marka Ože i Morisa Godeljea u Francuskoj. Videti, na primer, Cl. Lévi-Strauss, M. Augé et M. Godelier, "Anthropologie, Histoire, Idéologie", u *Homme*, XC (3-4) juli-decembar, 1975, str. 177-188.

APPENDIX

I. Lista simboličkih predmeta (za prisegu)

A. Simbolički predmeti iz vazalskog sistema po Dikanžu (članak: Investitura)

- 1) Per cespitem (busenom trave)
- 2) Per herbam et terram (travom i zemljom)
- 3) Cum rano et guasone (vel wasone) /grudvom i travom/
- 4) Per ramum et cespitem (granom i tratinom)
- 5) Per guazonem, andelaginem et ramos de arboris (travom, gvozdenom rukavicom, drvenom grančicom)
- 6) Per baculum (štapom)
- 7) Per baculum et annulum (palicom i prstenom)
- 8) Per fustem (tojagom)
- 9) Cum ligno (drvenom pločicom)
- 10) Per cultellum (nožićem)
- 11) Per cultellum plicatum (incurvatom) (britvom)
- 12) Per amphoram (punom morske vode, Povelja Otona III) /amforom, punom morske vode, u povelji Otona III/
- 13) Per annulum (prstenom)
- 14) Per beretam et beretum (srećom, darom Božjim)
- 15) Per berilum (zelenim dragim kamenom)
- 16) Per bibliothecam (Biblia) /Bibliotekom (Biblijom)/
- 17) Per calicem (peharom)
- 18) Per cambutam (episkopskom palicom)
- 19) Per candelabrum (svećnjakom)
- 20) Canum venationu apprehensione (sedinom kose)
- 21) Per capillos capitis (kosom na glavi)
- 22) Per chartam super altare (poveljom na oltaru)
- 23) Per chirothecam (rukavicom)

- 24) Per claves ecclesiae (crkvenim ključem)
- 25) Per cloacas ecclesiae (crkvenim zvonom)
- 26) Per colclear de turibulo (kašikom za tamjan)
- 27) Per colonnam (stubom)
- 28) Per coronam (krunom)
- 29) Per cornu (rogom za piće)
- 30) Per corrigiam (kožnim pojasom)
- 31) Cum crocia abbatis (opatovim krstićem)
- 32) Per capellum prioris (priorovim šeširom)
- 33) Per cupam auream (zlatnim buretom)
- 34) Per cultrum, vel cultellum (nožnicama ili nožem)
- 35) Per communionem (pričešćem)
- 36) Per denarios (dinarima)
- 37) Per digito vel digitum (prstom)
- 38) Per dextrum pollicem (desnim palcem)
- 39) Per elemosynarium, hoc est marsupium (svilenom kesom)
- 40) Per ferulam pastorem (pastirskom šibom)
- 41) Per floccilu capillorum (pramenom kose)
- 42) Per folium (listom)
- 43) Per folium nucis (orahovom ljuskom)
- 44) Per forfices (makazama)
- 45) Per fossilem chartae inhaerentem (vrpcom na povelji)
- 46) Per funes seu chordas campanarum (užetom sa crkvenog zvona)
- 47) Per furcam ligneam (drvenim vilama)
- 48) Per gantum (rukavicom)
- 49) Per gladium (mačem)
- 50) Per grana incensi (zmom tamjanovim)
- 51) Per haspam (prevornjem na vratima)
- 52) Per hastam (kopljem)
- 53) Per herbam et terram (travom i zemljom)
- 54) Per juncum (rogozom)
- 55) Per lapillum (kamenom međašem)
- 56) Per librum (knjigom)
- 57) Per librum manualem (knjigom rukonosnom)
- 58) Per librum missalem (knjigom molitvenikom)
- 59) Per librum collectarium (knjigom zbirkom)
- 60) Per librum evangeliorum et calicem (Jevanđeljem i čašom)

- 61) Cum libro regulae et cum regula (knjigom pravila i pravilom)
- 62) Per lignum (drvetom)
- 63) Per linteum (košuljom)
- 64) Per lini portinuculam (lanenom košuljom)
- 65) Per malleolum (mladicom)
- 66) Per manicam (rukavicom)
- 67) Per mappulam (maramicom)
- 68) Cum marmore (mermerom)
- 69) Per particulam marmoris (komadom mermera)
- 70) Per marsupium (kesom od svile)
- 71) Per martyrologium (mučeništvom)
- 72) Per unam mitram (mitrom)
- 73) Per nodum (čvorom sicilijanskih vitezova, 1352)
- 74) Per notulus (zapisom)
- 75) Per osculum (poljupcem)
- 76) Per ostium domus (kućnim vratima)
- 77) Per palam (pokrovom na oltaru)
- 78) Per pallium seu pallam (plaštom od pokrova)
- 79) Per panem et librum (hlebom i knjigom)
- 80) Per panum sericum (svilenim plaštom)
- 81) Cum penna et calamario (perom i mastilom)
- 82) Per pergamenum (pergamentom)
- 83) Cum duobus phylacteris (obema štitnicima)
- 84) Per pileum (frigijskom kapom)
- 85) Per pisces (ribom)
- 86) Per pollicem (palcem)
- 87) Per psalterium (psaltirom)
- 88) Per ramum filigieri (grančicom paprati)
- 89) Per regulam (propisom)
- 90) Per sceptrum (žezlom)
- 91) Per scyphum (kupom)
- 92) Per spate capulum (držkom od mača)
- 93) Per tellurum (tlom zemljanim)
- 94) Per textum evangelii (slovom Jevanđelja)
- 95) Cum veru (šiljkom na štapu)
- 96) Per vexillum (zastavom)
- 97) Per virgam vel virgulam (granom ili grančicom čemu treba dodati

manu (rukom) ili *per manum* (rukom), što čini devedesetdevet (predmeta).

N.B. Već izrečenoj kritici na ovu značajnu listu tipologije koja je tako podsticajna, dodao bih, iz razloga koji su u vezi, kako sa prirodom njegovih izvora tako i sa njegovim shvatanjem društva, da je Dikanž preuzeo mnoge primere iz crkvenih investitura koje treba, po našem mišljenju, uprkos očiglednim i značajnim kontaminacijama, razlikovati, baš kao obrede kraljevog krunisanja od vazalskih obreda u strogom smislu. Isto tako, on je suviše očaran predmetom zvanim *baculus* i simbolima zapovedanja. Ne praveći ni sam razlike, Fon Amira u svom upravo slavnom članku dokazao je da se simbolika štapa nalazi u vrlo različitim društvima i obredima. Ovdje etnoistorijska analiza omogućuje da se razlikuje ono što tradicionalna istorija i eruditsko pravo često pokazuju težnju da pobrkaju. Time originalnost zapadnjačkog srednjovekovnog vazalstva - stavljeno u širi komparativistiki kontekst - samo bolje izbija na videlo.

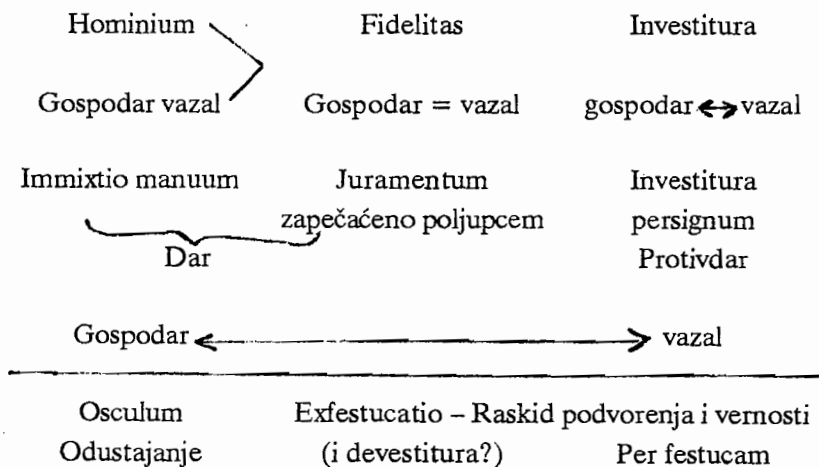
B. Simbolički predmeti u ugovorima
prema M. Tevanenu, naved. delo, str. 263-264.

Pravnički simboli korišćeni za pravljenje ugovora, u sudskom postupku itd.

- 1) Andelangum (gvozdena rukavica), 42, 76, 117, 124.
- 2) Anaticula (pačica), 30 - Axadoria, 124.
- 3) Arbusta (grm), 98.
- 4) Atramentarium (mastionica), 50, 52, 136.
- 5) Baculum (štap), 135.
- 6) Brachium in collum, et per comam capitis (krst na vratu ili u kosi na glavi), 38.
- 7) Claves (ključ), 37.
- 8) Cibum et potum (iće i piće), 84.
- 9) Culcellus (nož), 50, 52, 105, 136, 143.
- 10) Corrigia ad collum (kožna ogrlica), 110 - Cordas ad collum (uzica za vrat), 155.
- 11) Denier. Sou et denier (Dinar. Para i dinar), 42. Quatuor denarii super caput (četiri dinara po glavi), 151, 155, 157, 161, 162.
- 12) Prst: incurvatis digitis (savijeni prst), 148, 159.

- 13) Ensis (mač), 48.
- 14) Festuca (prutić), 16 (videti str. 18, napomenu br. 2, 29, 42 itd.)
- 15) Fuste buxea (šimširova tojaga), 116.
- 16) Herba (trava), 29, 30, 100 ter (et cespitem/busen/), 124.
- 17) Gazon (trava), videti dalje: Wasonem
- 18) Launegild (uzdarje), 48. Camisia (košulja), 6. Facetergis (ma-ramica), 61.
- 19) Ligamen serici (svilena tkanica), 170.
- 20) Medella, 70.
- 21) Osculum (poljubac), 177.
- 22) Ostium (vrata), 30, 124.
- 23) Ramum arboris (grana od drveta), 52, 136, 143.
- 24) Radicem (koren), 121.
- 25) Secmento, 170.
- 26) Terra (zemlja), 29, 30, 98, 124. Donesena zemlja (79).
- 27) Vinea (vinograd), 98.
- 28) Virgula (grančica), 173.
- 29) Wantonem, 48, 52, 136, 143.
- 30) Wasonem terrae (zemlja sa travom), 52, 105, 136, 143.
- 31) Wadium. Davanje zaloge. Sigurnost.

C. Shema simboličkog feudalno-vazalskog sistema



II. Povodom problema festuca

Posle moga predavanja u Spoletu i rasprave, dobio sam jedno interesantno pismo od g. Alesandra Vitale-Brovaronea, sa Instituta za modernu filosofiju na Fakultetu za magisterijum, Universitet u Torinu, koje ćemo objaviti u *Settimane*, XXIII, str. 775-777.

KRATKA BIBLIOGRAFIJA (*Bibliographie sommaire*)

A. Dokumenta.

Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 1678.

Članci: *Festuca i Investitura*.

Trevenin (M.), *Textes relatifs aux institutions... merovingiennes et carolingiennes*, 1887, naročito lista simbola, str. 263-264. *Lex Salica*, XLVI; *Lex Ripuaria*, XLVIII; d. *Rotharii*, 157, 158, 170, 172; *Liutprandi*, 65.

B. Opšte studije o vazalstvu

Boutruche (R.), *Seigneurie et féodalité*, 2 vol., Paris, 1968 et 1970.

Fasoli (G.), *Introduzione allo studio del feudalesimo italiano* in *Storia medievale e moderna*, Bologne, 1959.

Ganshof (F. L.), *Qu'est-ce que la féodalité?* Bruxelles, 3^e éd, 1957.

Grassoti (M.), *Las instituciones feudo-vasalláticas en León y Castilla*, t. 1 Cap. Seg. *Entrada en Vasallaje*, p. 107 sqq.

Mor (G.), *L'età feudale*, t. II, Milan, 1952.

Ourliac (P.) et De Malafosse (J.), *Droit romain et Ancien Droit*, I, *Les Obligations*, Paris, 1957.

Mitteis (H.), *Lehnrecht und Staatsgewalt*, Weimar, 1933.

C. Pojedinačne studije

Amira (K. von), "Der Stab in der germanischen Rechtsymbolik", in *Abhandlungen der Kg. Bayerischen Akademie Akademie de Wissenschaften, Philologische und historische Klasse*, 354, Munich, 1909.

Bloch (M.), "Les formes de la rupture de l'hommage dans l'ancien droit

féodal", in *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, 1912. Repris in *Mélanges historiques*, I, Paris, 1963, 189-209.

Chénon (E.), "Recherches historique sur quelques rites nuptiaux", in *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, 1912.

Chénon (E.), "Le rôle juridique de l'Osculum dans l'ancien droit français", in *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, 8e série, 6, 1919-1923.

Moeller (E. von), "Die Rechtssitte des Stabsbrechens", in *Zeitschrift der Savigny-stiftung für Rechtsgeschichte, G.A.*, XXI, 1900.

D. Komparativne

1. Istorija feudalizma

Colborn (R.), éd. *Feudalism in History*, Princeton, 1956 (notamment Bodde (D.), *Feudalism in China*, 49-92).

2. Afrički feudalizam

Fortes (M.), "Of installation ceremonies", in *Proceedings of the Royal Anthropological Institute...*, 1967 (1968), 5-20.

Fortes (M.) et Evans Pritchard (E. E.), éd *Systèmes politiques africains*, trad. franç, Paris, 1964.

Maquet (J.), *Pouvoir et société en Afrique*. Paris, 1970.

Maquet (J.), *Systèmes des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Tervuren, 1954.

Maquet (J.), "Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines", in *Cahiers d'Études africaines*, II, 1961, p. 292-314.

SADRŽAJ

<i>PREDGOVOR</i>	5
<i>I VREME I RAD</i>	
<i>Vreme crkve i vreme trgovca u srednjem veku</i>	19
<i>Radno vreme u doba "krize" XIV veka:</i>	
<i>O vremenu srednjovekovnom i o vremenu modernom</i>	44
<i>Beleška o trojnom društvu, monarhijskoj</i>	
<i>ideologiji i ekonomskoj obnovi u hrišćanstvu od IX do XII veka</i>	62
<i>Dopušteni i nedopušteni zanati na srednjovekovnom zapadu</i>	76
<i>Rad, tehnike i zanatlije u sistemu</i>	
<i>vrednosti ranog srednjeg veka (V-X vek)</i>	98
<i>Seljaci i seoski svet u književnosti ranog srednjeg veka (V-VI vek)</i>	126
<i>II RAD I SISTEMI VREDNOSTI</i>	
<i>Zanat i zanimanje prema priručnicima ispovednika u srednjem veku</i>	147
<i>Kakvu svest ima srednjovekovni univerzitet o sebi?</i>	171
<i>Univerziteti i državne vlasti u srednjem veku i renesansi</i>	194
<i>III UČENA KULTURA I NARODNA KULTURA</i>	
<i>Snovi u kulturi i kolektivnoj psihologiji srednjovekovnog zapada</i>	223
<i>IV KA JEDNOJ ISTORIJSKOJ ANTROPOLOGIJI</i>	
<i>Istoričar i svakodnevni čovek</i>	235
<i>Simbolički ritual vazalstva</i>	252
<i>APENDIX</i>	340

Žak Le Gof
ZA JEDAN DRUGI SREDNJI VEK

prvo izdanje

Glavni urednik
Jovan Zivlak

Recenzenti
Alpar Lošonc
Jovan Zivlak

Likovna oprema
a. D. po

Korektura
Gordana Đilas

Izdavačko preduzeće
SVETOVI
Arse Teodorovića 11
Novi Sad

Kompjuterska obrada teksta
minima TRADE

Štampa
ART PRINT
Novi Sad

1997.

*Štampanje knjige pomogao je
Pokrajinski sekretarijat za kulturu*