

U ŹRÓDEŁ EUROPEJSKIEGO PATRIOTYZMU I INNYCH WARTOŚCI W TRADYCJI WOJSKOWEJ

Marek Adamkiewicz

Wojskowa Akademia Techniczna

Streszczenie. Sztuka wojskowa polega na ciągłości fundamentalnych, w sensie praktycznym i symbolicznym, relacji militarnych, edukacyjnych i politycznych, które w dłuższej perspektywie stanowią o etosie występującym w przestrzeni tradycji wojskowej, specyficznie europejskiej, w tym także polskiej. Jak pokazuje autor, nierzadko odnoszą się one do idei patriotyzmu i innych podstawowych wartości kulturowych Europy. Ich rozumienie rzutuje na postrzeganie roli wojska, a zwłaszcza kadry oficerskiej, w utożsamianej przez tradycję i jej symboliczne przesłanki przestrzeni bezpieczeństwa państwa. Autor w związku z tym podejmuje analizę najważniejszych dla etosu wojskowego modeli patriotyzmu: homeryckiego, spartańskiego, średniowiecznego oraz rycerskiego patriotyzmu polskiego, wskazując na ich zasadniczą rolę w kształtowaniu współczesnej tradycji wojskowej.

Słowa kluczowe: patriotyzm, modele patriotyzmu, etos wojskowy, tradycja wojskowa, bezpieczeństwo.

Wojsko zalicza się do tych grup ludzkich, które w swoim działaniu wychowawczym wyróżniają modele postępowania silnie nawiązujące do przeszłości. Ideał męstwa i honoru, sprawności na polu walki, poszanowania słabszych, w obronie których się występuje, zawsze przyświecał ludziom zajmującym się zbrojną ochroną własnych populacji. Oni też z czasem stali się wiodącą warstwą w swych społecznościach. Budowane w oparciu o te ideały postulaty szlachectwa, znamionujące już grupy wyróżnione ze względu na ich zajęcia wojownicze, stały się motorem rozwoju kształtowanego w dziejach etosu wojska. Nawet wtedy kiedy zanikł już związek pomiędzy udziałem w wojnie a wysokim pochodzeniem społecznym (typowy np. dla feudalizmu), najcenniejsze wartości określające wojowniczy styl życia zostały zaadaptowane przez kadrę oficerską nowożytnych armii i przekazane do bliskiej nam współczesności. Najważniejsze walory wojska dziś są równie cenne jak w zamierzchłej przeszłości. Wszak odwaga, godność własna, szacunek do równych sobie, opieka nad słabszymi i poszkodowanymi, poszanowanie wroga kierującego się szlachetnością (konwencjami) w wojnie, kodyfikacja zachowań, umiłowanie ceremoniału itp. w praktyce nadal należą do głównych wartości zalecanych młodzieży wojskowej. Tej zwłaszcza, która ma przechowywać tradycje rycerskie. A tradycja dość jednoznacznie rozstrzyga o kulturotwórczych i humanizujących aspektach etosu wojska, kierując jego postulaty w stronę cnót do dziś cenionych¹. Już samo to – jak się zdaje – może zachęcić do bliższego poznania przeszłości tego niezwykłego zjawiska.

¹ Zob. R. Barber, *Rycerze i rycerskość*, przeł. J. Kozłowski, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 2000.

Samo pojęcie etosu jest najwłaściwsze do określania grup oraz środowisk społecznych. Służy również do opisywania jednostkowych zachowań i postaw, będących efektem zarówno specjalnych zabiegów wychowawczych, jak i przejawem panującej moralności. W tej postaci etos kojarzy system kryteriów i mierników opartych na szczegółowych zasadach moralnych, normach, wartościach, wierzeniach i ideałach, które stanowią podłoże typowych dla danej kultury form istnienia człowieka. Na tej podstawie budowany jest styl życia wyróżniający daną grupę ludzką. Według niektórych badaczy podłożem trwałości każdego etosu jest funkcjonowanie wzorów, które w zespole z dominującą moralnością stwarzają warunki naśladownictwa, czyli tendencji utrwalającej swoistość wydzielonej subkultury². Zjawisko to nabiera szczególnego znaczenia w grupach dążących do ujawniania swej odrębności od innych środowisk, do pokazania specyficzności bądź oryginalności własnych obyczajów. Sposobem na wykazanie inności danej populacji na tle współwystępujących jest kodyfikacja egzystencji w określonej zbiorowości, z uwzględnieniem – co ważne dla hermetyczności grupy – relacji pomiędzy członkami własnej warstwy a otoczeniem pozostającym w opozycji wobec preferowanych gdzie indziej stylów życia oraz wartości.

Generalnie dążenie do utrwalania „inności” środowiskowej jest zjawiskiem w mniejszym lub większym stopniu stosowanym przez różne grupy – zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Jednakże pragnienie owej izolacji nigdzie nie osiągnęło takiej wyrazistości jak w kulturze rycerskiej. To w niej najsilniej kodyfikacja społecznych stosunków i stylu życia przybrała kształt wyróżniającą ją w dziejach ideologii. Nie zdarzyło się w historii, aby obyczaj jakiejś grupy społecznej był tak obwarowany nakazami i zakazami jak w rycerskiej moralności. Dyscyplina, poszanowanie obowiązujących zasad oraz wartości, troska o splendor swojej kasty, istnienie rozległych przywilejów, ale i powinności, niekiedy przeczących zdrowemu rozsądkowi (np. postulat licznych pojedynków) sprzyjały kształtowaniu swoistej trwałej sławy tej ideologii. Do dziś np. pojęcie rycerskości kojarzy nam się z zestawem cnót i zachowań, które opisują postępowanie człowieka szlachetnego³.

Obok tego występują też określenia nawiązujące do tego etosu (np. „zakuty łeb”), które dotyczą postaw nadal pejoratywnie ocenianych. Bez względu jednak na przesłanie płynące z tej kultury, jej waga historyczna jest niepodważalna. To na jej podwalinach wyrosły ideały nowożytnego społeczeństwa, ukształtowały się wzory dworzanina i gentlemana (o których napiszemy później). Także tradycja rycerska wpłynęła na formowanie się oblicza moralnego żołnierzy – głównie oficerów – europejskich i azjatyckich armii (specjalną rolę odegrała tu tradycja samurajów). Później w dobie podbojów kolonialnych niektóre postulaty tego wzorca rozprzestrzeniły

² Por. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, wyd. II, PWN, Warszawa 1986, s. 7-20.

³ Por. R. Barber, *Rycerze i rycerskość*, op. cit., s. 31-38.

się także na inne kontynenty. Ideologia rycerska nie jest jednolita, gdyż budowana w niezwykle długim czasie podlegała różnym wpływom kulturowym i różnym tendencjom rozwoju. Jakkolwiek w jej obrębie spotykamy podobne do siebie formy przejawiania się tej tradycji w postaci bliźniaczych gdzieś tam niektórych zwyczajów, statusu społecznego wojowników czy stylu życia, to jednak występowały tam również dające się zauważyć odmienności.

O ich charakterze decydowały najczęściej względy cywilizacyjne oraz moralne rozmaitych środowisk rycerskich. Nawet w obrębie tego samego kręgu kulturowego pojawiały się wyraziste różnice w postrzeganiu wartości opisujących ową obyczajowość. Dobrym przykładem mogą tu być niezgodności pomiędzy tak zwanym typem eposowym (homerowym) wojownika greckiego a „żołnierzem” spartańskim. Wszak przy podobnej pozycji w strukturze społeczeństwa istniały daleko idące odrębności w obu kulturach rycerskich. O ile wzór eposowy opisywał osobnika jednoczącego urodę ciała z jego sprawnością, o tyle Spartanin już w mniejszym poważaniu miał zamożność i estetykę, ceniąc sobie bardziej ciężką fizyczną, zręczność we władaniu bronią, czy też rygorystyczną dyscyplinę – tak obcą przecież innym Grekom. Jednak podstawą kształtowania wszystkich wzorców osobowych rycerza – nie tylko egzemplifikowanych tu postaci – był pewien model wychowawczy trwale osadzony w doktrynie społecznej szlachetnie urodzonych. Werner Jaeger sądził na przykład, że duchowe kierownictwo grup arystokratycznych w kreowaniu określonych ideałów moralnych i pedagogicznych przenoszonych na grunt całej społeczności było nie tylko „urabianiem” osobowości ówczesnych ludzi, lecz także kształtowaniem i przekazywaniem kultury⁴.

Pogląd ten oznaczał, że wzory obowiązujące w danym społeczeństwie są schematami ukształtowanymi przez szlachtę i że tylko ona jest zdolna je umacniać oraz powielać. Maria Ossowska, powątpiewając w słuszność stanowiska przyznającego arystokracji (w tym wojskowej) wyłączność w ustalaniu społecznie ważnych ideałów osobowych, zgodziła się jednocześnie z faktem, że to „możni tego świata mogą najwięcej czasu poświęcać zabiegom wychowawczym”⁵. Sprzyjało temu położenie ekonomiczne warstw uprzywilejowanych, uwalniające ich młodzież od troski o utrzymanie swoich bliskich i konieczności zarabiania na własne życie. W tym sensie próżniacza egzystencja lansowała pewien model człowieka „dobrze wychowanego”, który kształtowany przy pomocy pochwał lub zawstydzania, kierował się w swym postępowaniu kodyfikowanym zestawem norm mających go wyróżnić od reszty zbiorowości. Florian Znaniecki, opisując ów typ jednostki „dobrze wychowanej”, zwracał uwagę na szczególną rolę tzw. jaźni odzwierciedlonej (inaczej: naszego obrazu w cudzych oczach) w relatywizowaniu zachowań ludzi pragnących uchodzić za elitę

⁴ Por. W. Jaeger, *Paideia*, Oxford University Press, Oksford 1986, s. 37.

⁵ M. Ossowska, *Ethos rycerski...*, op. cit., s. 35.

kulturalną danego narodu⁶. Kryteriami czynów kwalifikowanych jako godne było właśnie poczucie wstydu i pragnienie uznania ze strony równych sobie⁷.

W obrębie ogólnych wyróżników stanu rycerskiego znajdowało się szlachetne pochodzenie (genealogia), ogłada towarzyska, poszanowanie własnego stanu społecznego, kodyfikacja walki zbrojnej, ludyczny (zabawowy) styl życia oraz kastowe wartości moralne zakorzenione w religii. Natomiast sam patriotyzm z grubsza był interpretowany jako miłość do ojcowizny, dbałość o jej dobro, tudzież więź z kolidacjami niekoniecznie zakorzenionymi we własnym państwie⁸. Jakkolwiek elementy te nie wyczerpują właściwości rycerstwa, to jednak określają wytyczne tej tradycji i ustanawiają jakieś ogólne ramy dla postulowanych wartości osobowych. Dlatego też charakterystyka konkretnych typów historycznych modeli wojskowych różniących się pod względem cywilizacyjnym i kulturalnym wymaga specjalnej identyfikacji poszczególnych etosów i rozdzielnego ich rozpatrzenia. Zatem ukazanie złożoności, wspólnoty i inności zarazem wzorów rycerskich narzuca nam hierarchiczny tryb rozpoznawania historycznych środowisk społecznych zaliczanych do tej tradycji. Najogólniej można wyróżnić trzy główne odmiany europejskiego patriotyzmu wojskowego, czyli model homerycki, model spartański i model rycerskiego średniowiecza, lecz ten ostatni posiada swoistą odmianę własną, jaką jest polski patriotyzm rycerski.

Homerycki model patriotyzmu (apologia szlachetnej rywalizacji)

Podstawą zaliczenia do stanu wojskowego (zwłaszcza w *Iliadzie* Homera) było dostojęństwo urodzenia żądające od greckiego witezia długiej listy antenatów. Szlachectwo pochodzenia wymagało nie tylko znajomości przodków, lecz także biografii innych ludzi uchodzących za dostojnych. Wiedza ta miała zarówno utrwalać tradycję klanu, jak i umacniać poczucie więzi kulturowej pomiędzy przedstawicielami różnych rodów. Służyła więc wprost kształtowaniu opinii publicznej aprobującej odrębność i wyższość kastowej hierarchii społecznej. Elitarystyczna idea tworzyła obraz grupy solidarnej, zespolonej wspólnymi wzorcami oraz historią, szanującej siebie i dystansującej się od gminu. Dystans taki z czasem przerodził się w pogardę do ludzi pospolicitych, których przede wszystkim identyfikował brak genealogii. Tak więc dziedzictwo pochodzenia stawało się zasadniczym miernikiem stratyfikacji w obrębie zbiorowości i jednocześnie instrumentem uzasadniania słuszności i nienaruszalności istniejącego porządku społecznego. Wszelako w obrębie genealogicznego

⁶ Por. F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Wstęp – J. Szczepański, PWN, Warszawa 1974, s. 86.

⁷ Por. W. Jaeger, *Paideia*, op. cit., s. 240.

⁸ Por. A.L. Morton, *Dzieje ludu angielskiego*, przekł. J.B. (nazwisko nieznane), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1948, s. 63; szerzej rozdz. IV.

wzoru patriotyzmu jako lokalnej miłości ojczyzny adresowanej do greckich *polis* potwierdzano źródła wartości sprzyjających moralnemu pięknu wojowników.

Na tej podstawie szlachetność urodzenia wiązano z urodą, która niejako z góry uzasadniała dobre pochodzenie. Tak oto krasa i wrażliwość na piękno (zwłaszcza moralne) wyróżniała rycerzy homeryckich, tym bardziej że brzydota przypisywana była ludziom z plebsu. Ci zaś wedle Homera dzielili się na dwa typy. Pierwszym był „wieczny sługa” (pochodzący najczęściej z zubożałej szlachty), który pozytywnie i z godnością odnosił się do swoich obowiązków wojskowych. Drugim natomiast był „człęk z gminu”, czyli wieśniak lub pastuch, uosabiający to wszystko, co było obce i przeciwne „pańskiej” kulturze antycznych Greków⁹. Ludzie należący do etosu wojennego promieniowali siłą, wyróżniali się kształtnością ciała oraz wydolnością mięśni. Tężyzna fizyczna decydowała o sprawności i mobilności wojownika, a tym samym sprzyjała umiejętnościom bojowym. W związku z tym sprawność pełniła specjalną rolę w ideologii rycerstwa greckiego, albowiem jej osiągnięcie wymagało dużo wolnego czasu, który mógł być dostępny raczej dla nielicznej grupy osób.

Sprawność, jako klasowe wyróżnienie arystokracji wojskowej, wymagała częstego uczestnictwa w różnego rodzaju igrzyskach, zawodach i wojnach, które będąc praktycznym sprawdzianem wartości wojownika, stawały się równocześnie miejscem powstawania legend wojskowych. Przede wszystkim jednak igraszki wojenne zezwalały na manifestację odwagi, jako rdzenia czci bojowej, przeradzającej się z czasem w zaczyn etosu rycerskiego. Tak więc pragnienie sławy i wyróżnienia, bezwzględnie wrogie jakiegokolwiek słabości czy tchórzostwu, były przewodnimi kryteriami jego homeryckiej wersji. Dwudziestowieczny znawca problemu – Tadeusz Sinko – owo dążenie do supremacji na polu walki i wyróżnienia się pośród sobie równych uznał za motyw przewodni wzajemnego okazywania sobie czci przez witezi, co stało się podstawą ówczesnego porządku społecznego¹⁰. Oto szlachta homerowa w walce i poza nią chciała podkreślić swoją wyjątkowość pośród „wszystkich ludzi”¹¹. Na ten aspekt sprawy uwagę zwróciła także Maria Ossowska, która podkreślała, że właśnie dbałość o cześć jest „centralnym rysem konstytutywnym bohatera homerowego, od której zależne są inne normy jego postępowania, w tym miłości do kraju ojczystego, w szczególności zaś do ludzi ryzykujących życie dla jego chwały”¹².

Godność rycerska zależała nie tylko od umiejętności wojowania i męznego ducha, lecz także od dobrego wychowania, którego swoistym sprawdzianem była „piękna mowa”. Nie była ona tożsama z retoryką, lecz objawiała się jako specjalny

⁹ Por. Homer, *Illiada*, przeł. F.K. Dmochowski, wstęp i komentarz T. Sinko, Ossolineum, Wrocław 2004, ks. II, s. 38-39; ks. V, s. 84-85.

¹⁰ Por. T. Sinko, *Doskonały Grek i Rzymianin*, Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych, Lwów 1939, s. 27.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 28.

¹² M. Ossowska, *Ethos rycerski...*, op. cit., s. 25.

sposób formułowania myśli właściwy przedstawicielom warstw wyższych. Ogłada zatem polegała na tym, że człowiek miał zachowywać się skromnie i nie wywyższać siebie ponad inne osoby; miał być dyskretny i nienatoczywy wobec nikogo. Przykłady dobrego obycia dawał szczególnie Odyseusz, który przebywając np. na dworze króla Feaków, w sytuacji ujawnienia prowokowanego przez Nauzykę (córkę władcy) flirtu, winę za jego pojawienie się wziął na siebie. Dbłość o cześć damy była dla niego ważniejsza niż ewentualne konsekwencje prawne, na które narażał się, chroniąc jej dobre imię. Opinia niechętna wojownikowi pośrednio narażała na szwank również dobre imię społeczności, z której się wywodził.

Ważną powinnością wojownika homerowego była szczodrość. Zarzuty chciwości i skąpstwa zaliczały się do cięższych oskarżeń. Poważnie ciążyły one na honorze rycerskim. Stąd też aby uniknąć posądzeń o jakikolwiek brak hojności, stosowano metodę obfitego obdarowywania równych sobie. Przy tym bezwzględnie przestrzegano obowiązku odwzajemniania gościnności i rewanżowania się podarkami. Jednakże bodaj najważniejsze postulaty tego etosu zawierały się w regułach walki zbrojnej i sportowej.

Thorstein Veblen w swojej słynnej pracy pt. *Teoria klasy próżniaczej*, poświęconej stylowi życia i ideologii grup wyróżnionych z racji przypisanego im splendoru, wymieniał tylko cztery rodzaje czynności, które nie hańbiły ludzi znajdujących się na szczycie drabiny społecznej. Były to: sprawowanie władzy, obsługa ceremonii religijnych, wojowanie oraz sport¹³. Ranga dwóch ostatnich zajęć, zwłaszcza wojaczki, była tym większa, im okazalsze były korzyści materialne i kulturowe (ideowe) dobrodziejstwa płynące ze zbrojnych eskapad. Dodajmy, że łupy wojenne obok majątków ziemskich były zapłatą za gotowość do poświęcenia (składnik postawy patriotycznej) i ryzyka (składnik postawy bojowej) ludzi należących arystokracji wojskowej. Tym samym dobra materialne w równym stopniu jak dobra moralne (ideologia i światopogląd) stanowiły źródło jej znaczenia w społeczeństwie, a nawet historii¹⁴.

Wymagany udział w igrzyskach sportowych, obok sławy, dostarczał szans na powiększenie prestiżu. Każda forma walki, będącej istotą aktywności wojowników, pozostawała nie tylko głównym zajęciem godnym uwagi homerowych herosów, lecz także kryterium ich społecznej przydatności, zwłaszcza że na polu bitwy oraz na arenie sportowej obowiązywała wyróżniająca ich kurtuazja. Zabiegano o to, aby w trakcie pojedynków wystrzegano się czynów podstępnych, chociaż usprawiedliwiano niektóre zagrania niedozwolone, takie jak np. podcinanie od tyłu nóg przeciwnika (do dziś będące wykroczeniem w zapasach w stylu klasycznym) czy też ścięgien podczas walki. Jakkolwiek brak pietyzmu wobec poległych był dość pospolicity, to jednak rygorystycznie zawierano krótkotrwałe rozejmy, by zebrać zabitych i urządzić im pogrzeby.

¹³ Zob. T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. i K. Zagórsy, PWN, Warszawa 1971.

¹⁴ Ibidem.

Walka, która nie była zrytualizowana, stopniowo podlegała kodyfikacji. W jej ramach przestrzegano przed używaniem w boju niektórych „niegodziwych” broni (taką dla Homera był łuk) i żądano w zmaganiach „baczenia na honor”, który wymagał wdzięczności za pomoc w wojnie lub „łaskę pokoju”. Ten typ zobowiązania utrwalił się w całej tradycji żołnierskiej Grecji, a nawet Italii, do tego stopnia, że znany rzymski historyk Polibiusz brak honorowej rekompensaty za pomoc w niebezpieczeństwie uznawał za ważniejsze deontologiczne (z racji powinności) naruszenie kodeksów moralnych wojska oraz zachowanie budzące „największy niesmak i zgorszenie”¹⁵.

W eposach Homera daje się wyróżnić cztery główne reguły łagodzenia walki. Pierwszą był obowiązek oszczędzania każdego, kto się ukorzył i prosił o litość. Drugą było okazywanie szacunku dla posła. Trzecią powinnością było przestrzeganie rozejmów. Natomiast czwartym wymogiem było zezwolenie na pogrzeb poległych i nakaz powstrzymywania się od przechwałek nad ciałem zabitego. Normy te były dyktowane wzajemnością losów wojowników i współczuciem dla pokonanego. Nie da się jednak tu wykluczyć aspektów ekonomicznych, bowiem sute okupy za zamożnych jeńców stanowiły pokaźne źródło dochodów rycerskich. Tak więc i litościwe czyny posiadały swoją wymierną cenę.

Dwory arystokracji wojskowej obok funkcji ludycznych spełniały również role produkcyjne, które znajdowały się jednak poza praktycznym zainteresowaniem wojowników, bowiem dopilnowanie służby i niewolników spoczywało w rękach kobiet (matek, żon, sióstr). Ich zadaniem była dbałość o odpoczynek mężczyzn przygotowujących się do kolejnych wojen lub uczestniczących w wyczerpujących treningach wojskowych. W niedługich okresach pokoju domy były miejscami, w których szlachta chętnie przebywała, zaś harmonijne życie rodzinne zaliczano do największych dóbr. Obowiązkiem kobiet było stworzenie odpowiednich warunków do cenionego wówczas (i dziś zresztą) spokoju oraz radości na łonie rodziny. U podstaw tego ładu leżał postulat opieki nad bliskimi, której podłożem była troska o ognisko domowe podtrzymywane przez wierność kobiety. Pomimo tego zdarzały się akty wiarołomstwa, które mogły być przebaczone. Przykładem tego była zdrada Heleny Spartańskiej, o którą zaczęła się dziesięcioletnia awantura trojańska. Jakkolwiek вина za porzucenie męża (króla Menelaosa) spoczywała po stronie Heleny, to jednak skutki jej postępuku ponieśli mieszkańcy Troi (mężczyzn wycięto, a kobiety uprowadzono w niewolę). Cenę za owo wiarołomstwo zapłacili też polegli w walce herosi achajscy.

Spartański model patriotyzmu (apologia męstwa i ascezy)

Jak powiadał Monteskiusz: „Sparta była armią utrzymywaną przez chłopów”, nie miała nigdzie w Grecji swojego odpowiednika, dzięki czemu była „najbardziej

¹⁵ Por. Polibiusz, *Dzieje*, przeł. i oprac. S. Hammer, ks. VI, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1957, s. 318.

niezwykłym tworem państwowym”¹⁶. Struktura społeczna tego peloponeskiego kraju opierała się na degradacji warstwy *periojków* (ludności wieśniaczej), a zwłaszcza *helotów* (niewolników) stanowiących potomków podbitych mieszkańców Mesenii. W ich sprawie Charles Louis Montesquieu napisał, że: „W Sparcie niewolnicy nie mogli uzyskać żadnej sprawiedliwości za obrazę ani zniewagę. Tak wielki był bezmiar ich niedoli, że nie byli oni tylko niewolnikami jednego obywatela, ale ogółu; należeli do wszystkich i do jednego”¹⁷. Mówiąc inaczej, koncepcję ustrojową Lakonii oparto na surowej dyscyplinie społecznej, niespotykanemu nigdzie indziej uciskowi ludności zależnej oraz zdecydowanej supremacji arystokracji wojskowej zwanej *homojoj*. Ona też określiła właściwy dla niej styl życia, który opierał się na ćwiczeniach wojskowych, gdzie wojowanie stawało się jedynym godnym uwagi zajęciem człowieka wolnego.

Homojoj, czyli równi sobie wojownicy spartańscy, władający niepodzielnie swoim krajem za pomocą oręża, którego nawet w czasie snu nie wolno było im odłożyć, żyli w poczuciu nieustannego zagrożenia ze strony co rusz buntujących się poddanych. Stąd też współcześni Spartanom Ateńczycy porównywali sytuację w ich państwie do porządków panujących w obozie warownym. Wymuszała ona na Spartanach swoisty despotyczny model sprawowania władzy. Jak podawał Ksenofont, „patrolowanie z ukrycia” poczyną wszystkich mieszkańców Sparty stanowiło podstawowy sposób kontroli dyscypliny obywateli, surowości obyczajów oraz prostoty życia¹⁸. Skromność egzystencji Spartan miała podkreślać żołnierski charakter ich kultury.

Prawa spartańskie zabraniały wojownikom bogacenia się do tego stopnia, że posiadanie srebra lub złota uznawane było za poważne wykroczenie przeciwko legislaturze. „Po cóż – pisał Ksenofont – starałby się ktoś o majątek, którego posiadanie przysparza więcej kłopotów niż używanie przyjemności”¹⁹. Bogactwo traktowane było jako przejaw zniewieścienia i odstępstwa od tradycji przodków, a stąd stawało się świadectwem braku patriotyzmu. Między innym dlatego panujące w Sparcie obyczaje ubóstwa służyły jej izolacji od reszty antycznej Grecji, a jednocześnie świadczyły o niezmienności tradycji *homojoj*. Postulat ubóstwa wyróżniający kulturę wojskową Sparty (Lakonii lub Lacedemonu) nawiązywał do nakazów skromności w postępowaniu i odrzucenia zbytku. Normy te tak daleko wkraczały w prywatne życie wojownika, że występował tam formalny zakaz troski o własny wygląd zewnętrzny. Przeto spartiaci – ku zgorszeniu Ateńczyków – w pogardzie mieli zarówno schludność, jak i dbałość o aparycję. Brud, niedbale noszone włosy i brody, niechlujny wygląd (np. zalecano wojownikom używanie tej samej tuniki na wszystkie pory roku) uznawane były powszechnie w Grecji za przejaw barbarzyństwa.

¹⁶ Ch.L. Montesquieu, *O duchu praw*, przeł. T. Żeleński-Boy, t. II, PWN, Warszawa 1927, s. 146.

¹⁷ Ibidem, t. I, s. 368.

¹⁸ Por. Ksenofont, *Ustrój spartański*, [w:] *Wybór pism*, przekł. S. Hammer, Ossolineum, Wrocław 1966, s. 399.

¹⁹ Ibidem, s. 398.

W zamian od Spartanina wymagano doskonalenia sprawności fizycznej, odporności na ból i poświęcenia dla ojczyzny. Hartowaniu służył np. zakaz noszenia obuwia, co było poczytywane przez innych jako świadectwo szczególnego prostactwa. Wyrabianiu tężyzny oraz rozwijaniu umiejętności władania różnym orężem sprzyjały ciągłe ćwiczenia, polowania i zajęcia przygotowujące wojowników do przetrwania w ekstremalnych warunkach. Swoistą – nigdzie indziej niestosowaną – formą edukacji wojskowej młodzieży były dosłownie polowania na helotów. Owe wypadły na ludność niewolną, zwane *kryptejami*, oswajały wojowników nie tylko ze śmiercią i okrucieństwem, lecz także skutecznie doskonaliły rzemiosło żołnierskie. Rzezie ludności cywilnej podczas kryptejów wspomagały ponadto likwidowanie wrogich Sparcie nastrojów oraz umacniały poczucie zagrożenia pośród helotów.

W spartańskich przygotowaniach do trudów wojskowych mieściły się również popisy rabunkowe i kradzieże mienia ludzi z klas niższych. Dokonanie zręcznego napadu i kradzież wyznaczonego do ćwiczenia przedmiotu, zwierzęcia lub uprowadzenie człowieka było nagradzane, natomiast niepowodzenie surowo karano. Z tego też powodu przemyślność uznawano za ważną z cnót bojowych, które osiągnąć poprzez stosowanie różnorodnych technik hartujących ciało. Charakter i skala tych ćwiczeń były uzależnione od wieku, wytrzymałości i doświadczenia spartiatów. W ramach programu szkoleniowego nierzadkie były chłosty, wyczerpujące marsze czy okresy głodówek. Brutalność tego przygotowania uzmysławia nam obowiązek uczestniczenia w ćwiczeniach nago, bez względu na warunki atmosferyczne i otoczenie przyrodnicze. Konieczność udziału w treningach rozszerzano również na niezamężne kobiety.

Tego rodzaju przygotowanie rodziło określone konsekwencje społeczne, zwłaszcza że zespole niepowinności wojskowych obu płci dotyczyło również ich równości legislacyjnej. Nigdzie bowiem poza Lakonią kobiety nie cieszyły się wolnością umacnianą przez silniejsze niż męskie prerogatywy. W odróżnieniu bowiem od mężczyzn Spartanek posiadały uprawnienia majątkowe, co siłą rzeczy wzmacniało ich pozycję ekonomiczną. Spartanek, korzystając z takich samych praw jak mężczyźni, manifestowały swoją niezależność nadmierną swobodą obyczajów przeradzającą się niekiedy w rozwiązłość. Zwrócił na to uwagę Arystoteles, który pisał: „Prawodawca [Sparty: Likurg – M.A.] bowiem, który chciał zaprawić całe państwo do powściągliwości, przeprowadził to, jak się okazuje, w stosunku do mężczyzn, a o kobiety wcale się nie zatroszczył, gdyż prowadzą one pod każdym względem swawolny i rozwiązły tryb życia”²⁰.

Implikacją równości legislacyjnej płci w Sparcie był swoisty stosunek do dzieci, a zwłaszcza do ich wychowania. Wyemancypowane kobiety, hołdujące wojskowemu stylowi życia, szanujące jedynie vitalność i siłę, z łatwością przystawały na obowiązującą selekcję noworodków. W zwyczajach spartańskich bowiem leżało fizyczne pozbywanie się dzieci kalekich i słabych (ponoć zrzucano je z gór Tajgetos). Ów

²⁰ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Ossolineum, Wrocław 1953, s. 60.

eugeniczny proceder dzieciobójstwa miał uchronić Spartę od osobników nienadających się do armii oraz możliwej i szkodliwej dla państwa reprodukcji ludzi nieefektywnych. Zastanawiająca może być tu degradacja tak przecież silnego instynktu macierzyństwa. W każdym razie stosunek do potomstwa w Sparcie znacznie się różnił od przyjętego w innych krajach greckich, podobnie jak wychowanie młodzieży.

Dzieci – szczególnie chłopcy – począwszy od siódmego roku życia poddawane były szkoleniu wojskowemu w specjalnych zespołach rówieśniczych pod nadzorem wodza wybranego spośród nastoletnich adeptów sztuki wojennej. Przygotowanie do przyszłych ról społecznych opierało się na kształtowaniu poświęcenia dla kraju, lojalności i posłuszeństwa wobec starszyny i dowódców. Poszanowanie idei przywództwa ustalało zatem kryteria porządku prawnego, w którym zasada posłuszeństwa cementowała organizację opartą na dyscyplinie cywilnej i wojskowej. Istotą idei przywództwa wywodzonego z konieczności posłuszeństwa jest świadome podporządkowanie się zwierzchnikowi. Jednakże stworzenie kryteriów takiej więzi uzależnione bywa albo od wspólnoty interesów ludzi zawierających dany kontrakt społeczny, albo od odpowiedniej tresury służącej dehumanizacji i deindywidualizacji osób bądź określonych grup. W przypadku Sparty obowiązywała raczej druga z okoliczności stojąca w sprzeczności z pedagogią ateńską, czego dał wyraz Perykles mówiący, że „U nas [w Atenach – MA] każda jednostka może z największą swobodą przygotować się do najrozmaitszych form życia i stać się przez to samodzielnym człowiekiem”²¹.

Tymczasem w Lakonii panowało zupełnie odmienne przekonanie, które znamy z relacji innego z Ateńczyków, Ksenofonta, piszącego, że: „We wszystkich innych państwach [ludzie wpływowi – MA] nawet nie chcą zachowywać pozorów, jakoby się bali władzy, lecz uważają, że to nie jest godne wolnego człowieka, w Sparcie natomiast najzamożniejsi okazują najwięcej pokornego uszanowania i szczerą się swoją uległością”²². Aby uzyskać taki efekt podporządkowania się państwu, należało już od najwcześniejszych lat przygotowywać obywateli do dyscypliny i stworzyć taki system podległości, który wykluczyłby możliwość powstawania w społeczeństwie tendencji indywidualistycznych. W komentarzu chwalcym ową regułę zbiorowej akceptacji prawa pośród Spartan (ale i Kreteńczyków) Platon lapidarnie napisał „Jedno (...) z najpiękniejszych bodaj wśród waszych należycie ustanowionych praw zakazuje młodemu dociekać, co w waszym prawodawstwie jest właściwe, a co niewłaściwe”²³.

Tak więc rezygnacja z indywidualizmu była osnową spartańskiego patriotyzmu, gdyż tylko ludzie wyzbyci egoistycznych skłonności mogą należycie służyć krajowi i być mu dozgonnie oddani. Wszelko zapewnienie uległości ludzi staje się możliwe w sytuacji, kiedy, jak powiadał Platon: „Wszyscy muszą jednym głosem i płynącym

²¹ Za: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1953, s. 108.

²² Ksenofont, *Ustrój spartański*, op. cit., s. 399.

²³ Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960, s. 20.

jak gdyby z jednych ust zgodnie głosić, że w waszych prawach wszystko jest dobre”²⁴. Dlatego też dla osiągnięcia podobnej legitymacji władzy niezbędna jest zupełna afirmacja społecznej koncepcji wodzostwa. W związku z tym w społeczeństwie totalitarnym „najważniejsze (...) jest to – jak pisał Platon – żeby nikt nie pozostawał nigdy bez kierownictwa, mężczyzna czy kobieta, żeby się nie przyzwyczaił ani w poważnych sprawach, ani w zabawach działać po swojemu i na własną rękę. Każdy powinien i podczas wojny, i podczas pokoju mieć oczy wciąż zwrócone na przełożonego”²⁵. Zatem w sprawnie zarządzanym państwie wychowanie obywatelskie miało z grubsza polegać na poszanowaniu hierarchii społecznej i panujących praw oraz co oczywiste przywiązaniu do tradycji dzielności przodków. Nie bez kozery przeto w zakresie kształtowania postaw obywatelskich kładziono nacisk na zdyscyplinowanie oraz na praktykowanie cnót, które ową dzielność miały implementować. Tak więc zroszumiały w programie wychowawczym stawały się treningi wytrzymałościowe przygotowujące adeptów do odporności na ból, na trudy pola walki i niedogodności życia obozowego.

Wedle spartańskich kryteriów poszanowania tradycji i przodków umiłowanie do kraju ojczystego umacniała estyma dla rodzimych obyczajów, pozwalały one bowiem na praktykowanie modelu wojownika, który w zgiełku bitewnym i trudzie ćwiczeń wojskowych odnajdywał sens egzystencji²⁶. Pod pewnymi względami ideał ten bliski był tendencjom, które gdzie indziej wykreowały młodszy i obcy kulturowo wzorzec japońskiego rycerza – samuraja. Pomimo odległości geograficznej i historycznej również w Kraju Kwitnącej Wiśni w poczet cnót zdobiących wojownika zaliczono bezwzględne posłuszeństwo wobec zwierzchnika, wierność ustanowionym prawom, tudzież nieustanne doskonalenie umiejętności bojowych. Owe przymioty nie tylko należały do postulowanego zestawu zachowań wymaganych od wojowników, lecz także były konieczne do pomiaru rycerskiego patriotyzmu, który z grubsza wzmacniało jeszcze całkowite lekceważenie śmierci, skromność w życiu codziennym oraz sprawność na polu bitwy. Odkrywaną bliskość obu odległych w czasie etosów zwiększał nawet swoisty dystans wobec dóbr materialnych, bowiem nadmiar bogactwa mógł prowadzić do gnuśności czy wręcz zniewieścienia²⁷.

Szczególne znaczenie w modelu spartańskim – i w innych kulturach rycerskich – odgrywała pogarda dla tchórzostwa, gdyż bojaźń sprzyjała postawom niepatriotycznym. Na ów resentyment uwagę zwrócił Ksenofont, który ukazywał tchórzostwo nie tylko jako wadę charakterologiczną człowieka, ale wręcz patologię, „zbrodnię popełnianą na miłości ojczyzny”²⁸. Niechęć do tchórzostwa przyjmowała w Lacede-

²⁴ Ibidem, s. 21.

²⁵ Ibidem, s. 540.

²⁶ Por. Ksenofont, *Ustrój spartański*, op. cit., s. 400.

²⁷ Zob. W. Kotański, *Opowieści o pierwszych władcach japońskich*, Iskry, Warszawa 1990; czy *Kojiki, czyli księgi dawnych wydarzeń*, przeł. W. Kotański, PIW, Warszawa 1986.

²⁸ Ksenofont, *Ustrój spartański*, op. cit., s. 401.

monie niespotykane rozmiary, do tego stopnia, że osoba posądzona o skłonność do strachu była pozbawiana praw obywatelskich. W Lakonii tchórz, poza powszechnym ostracyzmem, lekceważeniem i nienawiścią, spotykał się na każdym kroku z brakiem poszanowania i naruszaniem jego godności. Mógł być więc łżony i chłostany przez „dzielniejszych” od siebie właściwie bez ograniczeń. Wobec tchórza stosowano zakaz przebywania w jego towarzystwie w miejscach publicznych oraz w domach prywatnych. W Sparcie nawet posądzenie o lęk na polu walki oznaczało dla tego kogoś śmierć cywilną. Oskarżony mógł być każdy, kto opuścił pole bitwy, kto nie wykazał się w jej trakcie należyłą postawą lub zwyczajnie nie poległ dla chwały oręża lakońskiego. Również oddanie się w niewolę wzbudzało podejrzenia o tchórzostwo²⁹.

Tak więc sławna spartańska dzielność w walce była z jednej strony efektem znakomitego przygotowania wojskowego, a z drugiej rezultatem obsesyjnej traumy wywoływanej lękiem przed niełaską społeczną. Na tym tle nie dziwi postawa wojowników spartańskich w bitwie pod Termopilami, która do dziś pozostaje manifestacją heroicznego patriotyzmu i żołnierskiego poświęcenia. Jak zauważył Ksenofont, dążenie do doskonałości pod nadzorem wojowniczego państwa zawsze prowadzi do oszałamiających wyników wszędzie tam, gdzie karze się każdego, kto nie zabiega o to, aby być najlepszym, zwłaszcza zaś na polu bitwy³⁰. Pomimo radykalnej formy kształtowania tego etosu, jego osiągnięcia są niepodważalne w dziejach świata, a jego wyróżnikiem jest niespotykana nigdzie indziej dzielność żołnierzy. Warto o tym pamiętać, zwłaszcza że Sparta jako jedyne spośród polis greckich nie posiadała żadnych obwarowań, uważano bowiem, że najlepszym murem obronnym są tarcze jej wojowników, zaś motywem przewodnim każdego ich działania pozostaje miłość do ojczyzny³¹.

Wyróżnione najogólniejsze rysy etosu wojownika spartańskiego, odmienne od homerowego wzoru, osadzone są na jednakowym dla całej Grecji podłożu. W Lacedemonie, podobnie jak w innych państwach greckich hołdujących ideałowi herosa eposowego, identyczne jest położenie społeczne (ale nie ekonomiczne) obu rządzących grup wojowników. Tożsamy jest również stosunek do pracy oraz próżniaczy styl życia. Także jednakowa afirmacja wojny i jej znaczenie w zbiorowości zdają się zbliżać obie tradycje egejskie. W tej sprawie wszak pojawiają się pewne rozbieżności. O ile bowiem przekaz homeryczny preferuje biesiadny i spontaniczny styl życia, o tyle w spartańskiej koncepcji wojownika hołubiło się surowość obyczajów i raczej ascetyczną egzystencję – obcą kulturze rycerskiej Zachodu. Wszelako w obu tradycjach bliskie było pojmowanie patriotyzmu oznaczające umiłowanie kraju ojczystego, wierność swojej klasie i zdolność do poświęcenia w imię wspólnego dobra. W Sparcie jednak ofiara żołnierska jako wytyczna patriotyzmu była

²⁹ Por. ibidem.

³⁰ Por. ibidem, s. 402.

³¹ Por. M. Ossowska, *Ethos rycerski...*, op. cit., s. 52 i nast.

bardziej eksponowana i uświęcona³². Obok różnic obydwie tradycje – homerowa i lacedemońska – są efektem bliskiej sobie genealogii, chociaż różniące się w treści. Pomimo odmienności obu koncepcji można się zgodzić, że antyczne wzorce tworzą podstawę całej rycerskiej proveniencji patriotyzmu wojskowego. Oto wykształcone w Grecji militarystyczne modele wykreowały ideologię, która znalazła swoje rozwinięcie i przekształcenie we właściwym dla kultury Zachodu obyczaju rycerskim.

Średniowieczny model patriotyzmu (apologia męstwa i galanterii)

Powstająca na gruzach imperium cesarów nowa formacja społeczno-ekonomiczna w Europie Zachodniej początkowo swoją żywotność czerpała z walk o schedę po cesarstwie, by później w oddaniu dla wiary Chrystusowej umocnić swój stan posiadania. Zwycięskie w wojnie o dawne prowincje rzymskie (Galię i Brytanię) plemiona germańskie stykające się z kulturą romańską stopniowo poddawały się jej wpływowi, zaś spektakularnym przejawem objęcia tej sukcesji przez nordyckich najeźdźców była ich chrystianizacja. Owo zderzenie Germanów z rozwiniętą już cywilizacją doprowadziło w efekcie do zmian w mentalności zdobywców i w ich organizacji społecznej. Dawna demokracja wojskowa – ustrój właściwy dla barbarzyńskich Germanów – w zespoleniu z dominium rzymskim musiała ulec zmianie, zwłaszcza że wraz z podbojami znacznie rozszerzyła się przestrzeń życiowa frankońskich i skandynawskich (Wizygoci i Ostrogoci) wojowników. Ziemia, której teraz było pod dostatkiem, stała się źródłem wynagradzania ich zasług. Zwierzchnicy plemion germańskich obejmujący we władanie nowe terytoria stawali się ich dysponentami, tym bardziej że czas ciągłych niepokojów umacniał pozycję polityczną przywódców i ugruntowywał więź z drużyną.

Bezpośrednim skutkiem najazdów było więc tworzenie się kasty „zawodowych” wojskowych. Proces ten dodatkowo został przyspieszony koniecznością zmian w dotychczasowym systemie obrony powstających państw. Wodzowie, którzy dość szybko zaczęli tytułować siebie królami³³, mieli do wyboru trzy sposoby defensywy swoich krajów. Pierwszym było powołanie pospolitego ruszenia wszystkich wolnych ludzi z zarządzanego przez wodza obszaru. Ten typ powstrzymywania wroga przed najazdem przynosił – jak poucza historia – raczej mizerne efekty, choć bywał zrywem ściśle patriotycznym. Jakkolwiek powoływanie pod broń męskiej populacji zdolnej do zadań bojowych było jeszcze długo praktykowane, to jednak oparcie się tylko na tej formacji było niemożliwe, zważywszy na częstotliwość wojen w tamtym czasie.

Drugą i dość skuteczną metodą prowadzenia walki, w tym również zaczepnych akcji militarnych, było stosowanie wojsk zaciężnych zgodnie ze zwyczajem wojennym

³² Por. ibidem, s. 60.

³³ Jak podawał S. Czarnowski, np. w społeczności celtyckiej wystarczyło być władcą terytorium odpowiadającego wielkości połowy polskiego powiatu, by tytułować się już królem. Por. S. Czarnowski, *Studia z dziejów kultury celtyckiej*, [w:] *Dzieła*, t. III, PWN, Warszawa 1956, s. 31.

np. ostatnich imperatorów rzymskich. Wszakże korzystanie z usług najemników uzależnione było od posiadania przez władców odpowiednich środków materialnych. A te były zazwyczaj tak mizerne, że w dłuższym czasie żaden z lokalnych książąt nie mógł sobie pozwolić na służbę najmitów. Zatem i ten rodzaj ochrony terytoriów nie zdobył powszechnego uznania.

Wreszcie trzecim rozwiązaniem było wykorzystywanie stałych armii złożonych z zawodowych wojowników, których z braku żołdu wódz mógł opłacać nadaniami ziemi. I to właśnie rozstrzygnięcie znajdowało licznych zwolenników, do tego stopnia, że w okresie pomiędzy schyłkiem imperium rzymskiego (V w.) a X stuleciem stało się ono regułą obowiązującą na terenie Europy.

Przeprowadzona we wczesnym średniowieczu reforma wojskowa naturalnie spotykała się ze sprzeciwem wolnych kmieci. Jednakże nieustające wojny na terenach zamieszkałych przez zwaśnione plemiona germańskie sprzyjały stopniowemu akceptowaniu przez niezależnych chłopów nadań ziemskich dla zbrojnych. Praktyka ta z czasem doprowadziła do wyłonienia się doktryny, wedle której „każda włość musi mieć swego pana”³⁴. Ona też legła u podstaw feudalizmu. Powstała z wojen nowa warstwa – społecznie i gospodarczo dominująca – w poszukiwaniu swojej tożsamości musiała się ukonstytuować na jeszcze innych podstawach niż tylko lenne związki z władcą.

Kojarzenie egzystencji wojowników wyłącznie z zaprzysiężonym obowiązkiem walki zbrojnej nie mogło być wystarczające dla uzasadniania funkcji spełnianych w zbiorowości. Dlatego też od początku kształtowania się etosu „zawodowych” wojskowych potrzebna była ideologia średniowiecznego patriotyzmu. I pomimo że już od około roku tysięcznego możemy mówić o typowym dla rycerzy stylu życia wiążącym ich pozycję społeczną z przywilejami (prawo dziedziczenia ziemi) oraz powinnościami (obowiązek walki zbrojnej na zawołanie – fundament nowego patriotyzmu), to jednak posiadany status wymagał jeszcze odpowiedniego splendoru. Z tych potrzeb zrodził się romans, który w tradycji epickiej został ujęty jako klasyczny wytwór interesującej nas kultury. Do najbardziej znaczących dzieł tego gatunku zalicza się staroangielski poemat *Beowulf* (spisany między VIII a X wiekiem)³⁵ oraz francuskie poematy epickie z XI i XII wieku zwane *chansons de geste*. Najstarszy z nich epos, pt. *Pieśń o Rolandzie*, Andre Maurois zaliczył do tej samej w klasie twórczości „epoki heroicznej”³⁶, które już Johan Huizinga uznawał za źródła etosu rycerskiego średniowiecza³⁷. Wyłoniona z tych dzieł epoka heroiczna obejmowała odległe w czasie typy społeczeństw wojowniczych i charakteryzowała się rozluźnieniem więzów rodowych oraz plemiennych. W to miejsce wchodził indywidualizm

³⁴ Por. A. Maurois, *Dzieje Anglii*, przeł. W. Rogowicz, wyd. III, Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 50.

³⁵ Zob. *Mity i legendy Europy*, Wyd. Brimax Oświatowy, Łódź 1991.

³⁶ Por. A. Maurois, *Dzieje Anglii*, op. cit., s. 45.

³⁷ Por. J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka i W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1985, s. 106.

demonstracyjnie ukazywany zwłaszcza na polu walki. Dawna zależność od rodu, opierająca się zarówno na zbiorowej odpowiedzialności za przewiny jego poszczególnych członków, jak i wspólnym obowiązku pomszczenia jednostkowych zniewag, ulegała stopniowej degradacji. Obok tego wyzwalany od ucisku plemienia i lęku przed przyrodą człowiek dawał folgę swojej mocy. Namiętności osobnicze brały górę nad racją grupy. Była to era walk w pojedynkę i wojen toczonych dla chwały, a ponieważ wszelka społeczność musi opierać się na wybitnych jednostkach, przeto tworzyły się nowe więzi oparte na prawomyślności (zgodności z obyczajem rycerskim) i przyjaźni. Bohater nie miał żadnego umiarkowania, ale za to był mężny i wierny³⁸.

W eposach utrzymywał się jeszcze częściowo barbarzyński charakter wojownika, w którym jednak moralista chrześcijański mógł już znaleźć przejawy prawdziwej szlachetności zrodzonej z inspiracji religijnych prowadzących do hojności na rzecz Kościoła. Zatem wzorzec rycerski stawał się tym bardziej godny uwagi i zalecenia, im większa była gotowość herosa do świadczeń na korzyść hierarchii religijnej. Wszak pobożny i miłosierny król nadawał ziemię biskupom i monastynom. Pozostawała oczywiście konieczność ujęcia w karby porywczosci rycerzy i użycia jej do słusznych spraw, czego przykładem były późniejsze wyprawy krzyżowe. Propagowana w ideologii rycerskiej pokora i wstydlivość chrześcijańska, łącząc się z namiętnościami heroicznymi, w konsekwencji wytworzyła pomiędzy X a XII wiekiem nieznan w starożytności typ wojownika, który choć grzeszył okrucieństwem, to jednak gardził wszelakim bezeceństwem sztychającym z pragnienia do niepokalanania³⁹. Tak więc mieszanina cywilizowanej obyczajowości późnorzymskiej z pojęciem honoru u barbarzyńcy oraz moralności chrześcijańskiej powołała do życia wzorzec osobowy, który przez stulecia kształtował ideał męstwa i szlachetności⁴⁰. Przykładem tego są popularne w średniowieczu dwunastowieczne dzieła Chretien de Troyes – *Lancelot* czy *Percewal z Walii*, czyli *opowieść o Graalu*, w których wątki antyczne obecne w innych kanconach rycerskich⁴¹ zaplątane są w treści celtyckie. To z tradycji poematów arturiańskich wyrosły *Dzieje Tristana i Izoldy* de Troyesa, które z czasem stały się szablonem dla klasycznego romanisu powołującego do życia wzorzec chrześcijańskiego rycerza⁴². Obok tego w połowie XII wieku pojawiły się wierszowane opowiadania o miłości dworskiej Marie de France (pt. *Opowieści*), które uzupełniały literacki wizerunek idealnego rycerza⁴³.

³⁸ Por. R. Barber, *Rycerze i rycerskość*, op. cit., s. 167 i nast. (wyczerpująco część III).

³⁹ Por. ibidem, s. 265-267.

⁴⁰ Por. ibidem, s. 59 i nast.

⁴¹ Idzie tu o wspomniane pieśni o czynie, czyli *chansons de geste*.

⁴² Zob. S. Undset, *Legenda o królu Arturze*, przeł. B. Hłasko, posłowie P. Mroczkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1956.

⁴³ Zob. Z. Czerny, *Wstęp do Opowieści Marii z Francji*, [w:] *Arcydzieła francuskiego średniowiecza*, wybór M. Żurowski, pod red. Z. Czernego, PIW, Warszawa 1968.

Z twórczości epickiej wyłonił się zatem człowiek niekoniecznie dobrze urodzony – gdyż w uznaniu szczególnych zasług każdy mógł być zaliczony do stanu rycerskiego („pasowanie”) – który jednakże szczególną wagę przykładał do rodowodu, specjalnie zaś przodka rozpoczynającego genealogię szlacheństwa. Genealogia wymagała wyróżnienia z tłumu zgodnie z zasadą „jak cię widzą, tak cię piszą”, co z miejsca implementowało konieczność urody i strojności szlachcica. Stąd też dbałość o wygląd zewnętrzny, a zwłaszcza zamiłowanie do złota i drogich kamieni, miała podkreślać znakomitość familii. Na ten związek genealogii z zamożnością rycerza kładł nacisk Stefan Czarnowski, wedle którego słowo *noblement* (szlachetnie urodzony) było tożsame z pojęciem *rikment*, znaczącym – wedle anonimowego kronikarza IV wyprawy krzyżowej – tyle co „bogato, wystawnie, wspaniale”⁴⁴.

Nadzwyczaj ważną sprawą w tym etosie była dbałość o prywatną sławę niepokonanego wojownika. Dlatego każdy sposób służący ukazaniu dzielności rycerskiej był dobry, jeśli nie podważał szacunku do siebie. Ważną rolę odgrywała tutaj zdolność wizerunkowa, co rzutowało na konieczność wychwalania własnych czynów (apologia taka nierzadko ocierała się o przechwałki), których męstwo musiało być publicznie oznajmione. Jednakże dbałości o dobre imię (genealogii) towarzyszyła niechęć i powątpiewanie w cudze sukcesy. Dlatego rycerz tego pokroju nie dbał o opowieści o dokonaniach innych, bowiem zazdrość o męstwo nie pozwalała na konkurencję na tym polu. Wszak już Arystoteles powiadał, że ktoś, kto jest dumny, „nie jest skłonny do podziwu, ponieważ nic nie wydaje mu się wielkim”⁴⁵. Z tego powodu za zaszczyt poczytywano wyliczanie przez osoby postronne dokonywanych przez siebie czynów rycerskich. Z tej inspiracji zrodziła się instytucja herolda, do obowiązków którego poza rozpoznawaniem i prezentacją herbów rycerskich (np. podczas turniejów) należało obwieszczenie dokonań ich posiadaczy. Najczęściej jednak wychwalanie innych było przedmiotem kurtuazji dyktowanej prawami gościnności lub oddania czci zmarłemu rycerzowi pod warunkiem, że „ten w życiu był dzielny, silny, odważny, wierny władcy i Kościołowi, niezwykły i szanował kobiety”⁴⁶. Podstawą postawy patriotycznej była tu wszelako wierność suwerenowi i chrześcijaństwu⁴⁷.

Sława wymuszała na rycerzach koncentrowanie się na dwóch zasadniczych wizerunkowo kwestiach, a mianowicie na czynnej rywalizacji bojowej oraz opartym na niej wysokim prestiżu w grupie⁴⁸. Współzawodnictwo, a głównie jego efekty, decydowało o stratyfikacji w ramach wojennej elity, pomimo że zakładano w niej równość wszystkich. Przykładem tego egalitaryzmu miało być uwiecznione w romansach arthuriańskich prawo rycerzy do zasiadania wraz z królem przy okrągłym stole (symbol

⁴⁴ Por. S. Czarnowski, *Studia z dziejów kultury celtyckiej*, op. cit., s. 110.

⁴⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IV, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 140.

⁴⁶ S. Undset, *Legenda o królu Arturze*, op. cit., s. 268.

⁴⁷ Por. ibidem.

⁴⁸ Por. ibidem, s. 269.

ten zresztą do dziś oznacza legislacyjne partnerstwo). Czynnikiem rozstrzygającym o pozycji *pares inter pares* (równy wśród równych) było jednak zwycięstwo, czyli wygrana w możliwie najliczniejszych starciach bojowych, zwłaszcza że każdy z sukcesów był dyskontowany przez kastę rycerską⁴⁹. Z wygranej rodził się prestiż, a wraz z nim fama o odwadze rycerza. Wszak nie lada odwagi wymagała powinność nieustannego poszukiwania przewag bojowych. Ów obowiązek rzutował na swoście rozumiany ideał męskiej cnoty, stale zresztą pozostający w nierozdzielnej więzi z poszanowaniem i obroną czci rycerskiej, tego więc, co przyjęto określać zewnętrznie przejawiającym się honorem⁵⁰. Jeszcze u Arystotelesa honor nazywany jest bojową nagrodą cnoty⁵¹. Stagiryta nie uważa wprowadzenia honoru za cel, czy też zasadę cnoty, niemniej widzi w nim jej naturalny miernik. Przecież to: „ludzie ubiegają się o zaszczyty, aby nabrać przekonania, że są dzielni; starają się tedy otrzymywać zaszczyty od ludzi rozsądnych, którym są dobrze znani, i otrzymywać je dzięki swojej dzielności”⁵².

Cnota, honor, szlachectwo i sława znajdują się zatem od samego początku w kręgu współzawodnictwa. Życie rycerza to nieustanne ćwiczenie się w cnocie i nieprzerwana walka o cześć swego wysokiego stanu. Ona też nakazywała podtrzymywanie solidarności nie tylko w łonie własnej kasty, lecz także poszanowanie wrogów, jeśli należeli do rycerskiej elity. Dlatego też wojnę w tym etosie pojmowano jako szlachetną grę ludzi honorowych. Johan Huizinga solidarnościową postawę wobec nieprzyjaciół traktował w „kategoriach uprzejmościowych”⁵³. Służyły temu zarówno przeróżne gesty poważania, dowody czci dla wroga, wzajemne powitania, upominki broni itp., jak też umowy dotyczące czasu oraz miejsca bitwy⁵⁴. Jako przykład tego obyczaju może posłużyć pewne wydarzenie z 1332 r., kiedy to książę Jan Brabancki proponował królowi Janowi Czeskiemu termin oraz określony teren walki, prosząc o odpowiedź i jeśli zajdzie potrzeba o inną propozycję. Podobnie było pod Crécy w 1346 roku, gdzie walkę poprzedziła wymiana listów, w których król francuski dawał królowi angielskiemu „dwa miejsca oraz cztery różne dni, a wedle życzenia i więcej do wyboru pól i czasu na stoczenie bitwy”⁵⁵. Również w jednej z potyczek wojny stuletniej z roku 1398 zdziśnięci głodem i dyzenterią rycerze angielscy leczeni byli przez Francuzów, którzy po zakończonej kuracji na nowo przystąpili z nimi do walki⁵⁶.

Honor tudzież odwaga konstytuujące status elity wojskowej i sprzyjające korzystnemu wizerunkowi zbrojnych nie wpływały jednak na kultuwanie werbalnie

⁴⁹ Por. J. Huizinga: *Homo ludens...*, op. cit., s. 79.

⁵⁰ Por. ibidem.

⁵¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 136.

⁵² Ibidem, ks. I, s. 10.

⁵³ J. Huizinga, *Homo ludens...*, op. cit., s. 143.

⁵⁴ Por. ibidem.

⁵⁵ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, PIW, Warszawa 1961, s. 131.

⁵⁶ Por. G.G. Coulton, *Medieval Panorama*, Great Seal Books, New York 1957, ss. 239-240.

cenionych cnót rycerskich. Arystokracja, od której zrazu żądano bitności i obrony czci, aby sprostać ideałowi szlachetności (szlachectwa), nie mogła poprzestać na zewnętrznych oznakach swego stanu wyrażających się przepychem, okazałością, dworskimi obyczajami, dbałością o własny wizerunek. Dla nagłośnienia etosu i promocji obyczaju rycerskiego szlachta potrzebowała innych argumentów poświadczających jej wysoką pozycję w społeczeństwie. Uznano więc, że znakomitym atrybutem podkreślania szlachetności stanu rycerskiego jest hojność, którą zresztą już od czasów Arystotelesa zaliczono w poczet specjalnych cnót człowieka dobrze urodzonego (*słusznie dumnego i dzielnego etycznie*)⁵⁷. Poza tym hojność stwarzała określone możliwości praktyczne indywidualnej i środowiskowej promocji rycerstwa. Pierwszymi jej beneficjentami byli ludzie (trubadurzy, skaldowie, bardowie, rybacy), którzy po zamkach sławili czyny średniowiecznych panów i wdzięczni za ich szcudroblliwość, rozpowszechniali ich chwałę w średniowiecznym świecie. Dzięki hojności rycerstwa możliwy był zresztą rozwój ówczesnej twórczości artystycznej i sztuki⁵⁸.

Fundamentem stosunku lennego leżącego u podstaw feudalizmu była wierność przysiędze rycerskiej. Z jednej strony odnosiła się ona do przyrzeczeń równym sobie, z drugiej obejmowała zobowiązania wobec hierarchicznego zwierzchnika. Oczywiście wzajemne relacje między rycerzami przedstawiały się rozmaicie. W każdym razie znane są przypadki bardzo poważnego, niekiedy heroicznego traktowania własnych ślubów. Jak podawała Maria Ossowska, dużego rozgłosu w Europie nabrało dotrzymanie przez króla Francji Jana II Dobrego (XIV w.) danego słowa, nakazujące mu wystąpienie w roli zakładnika Anglików po ucieczce jego syna z niewoli Plantagenetów. Zupełnie ekstremalna była sprawa ślubu dziewięćdziesięciu rycerzy, którzy w jednej z bitew wojny stuletniej (pod Azincourt 25 października 1415), zobowiązując się do nieustępliwości na polu walki (na odległość nie większą niż 50 akrów), dotrzymanie obietnicy przypłacili życiem⁵⁹. Wszakże taki heroizm mieścił się już w polu deklarowanej i szanowanej w wiekach średnich miłości ojczyzny, gdyż ta zakorzeniała się w wierności wobec ideałów chrześcijańskich, w których sama lojalność pełniła podstawę postaw patriotycznych. Zresztą wierność stanowiła obligację całej izotropii społecznej (równowagi i stabilności), jako porządku opartego na równowadze wzorów kulturowych (*equilibrium*), będącego fundamentem ideologii i świadomości zbiorowej, które pospołu dawały rękojmnię zależności wasalnej⁶⁰.

Tak więc wobec suwerena rycerz zobowiązany był do rzeczzonej wierności, pod warunkiem jednak, że ze strony zwierzchnika nie pojawiały się rażące przejawy nie-
lojalności lub zdrady interesów wasala. Wszelako to podległość tego ostatniego i jego

⁵⁷ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 119-120; 135. Por. J. Huizinga, *Homo ludens...*, s. 97-99.

⁵⁸ Por. R. Barber, *Rycerze i rycerskość*, op. cit., s. 108 i nast.

⁵⁹ Por. M. Ossowska, *Ethos rycerski...*, op. cit., s. 74.

⁶⁰ Por. J. Huizinga, *Homo ludens...*, s. 92-93;

subordynacja opisywały porządek prawny średniowiecznych społeczeństw. W sformułowanych przez biskupa Fulberta z Chartes (w 1020 r.) dyrektywach postępowania lenników wobec pana feudalnego znalazło się sześć dezyderatów. Po pierwsze, wasal musiał przestrzegać nietykalności cielesnej suwerena. Po drugie, lennik nie mógł pod żadnym pozorem pustoszyć dóbr seniora. Po trzecie, występował bezwzględny nakaz poszanowania godności zwierzchnika. Po czwarte, nie wolno było wyrządzać jakiegokolwiek uszczerbku w stanie posiadania przełożonego. Po piąte, na wasalu spoczywał zakaz ograniczania swobody seniora i interdykt (kara) za utrudnianie możliwości jego działania. I wreszcie po szóste, na lenniku spoczywał nakaz wspierania radą i udzielania każdej pomocy władcy⁶¹. Szczególnym aktem wiarołomstwa rycerza wobec seniora było opuszczenie go na polu bitwy, specjalnie zaś w sytuacji utraty przez niego sił lub podczas kontuzji odniesionej w boju. Potępiano również wszelkie próby naruszania dobrego imienia pana, zwłaszcza nawiązywanie związku intymnego z jego żoną, córką lub nałożnicą. Także inne niewiasty należące do rodu zwierzchnika miały być nietykalne dla wasala.

Poważną ujmą rycerza była niewdzięczność wobec tego, kto go pasował, oraz opieszałość w opiece nad wdowami i sierotami. Ostatni z postulatów był ściśle powiązany ze sferą uczuciową szlachty i zasadzał się na motywacji współczującej wyrastającej z chrześcijańskiego nakazu umiłowania bliźniego. W etosie rycerskim miłość odgrywała niebagatelną rolę, zwłaszcza że powiązana była z naturalnym stosunkiem mężczyzny do kobiety. Jakkolwiek potępiano cudzołóstwo, to jednak cała sympatia środowiska dworskiego leżała po stronie kochanków⁶². Oficjalnie ganiono nieprawie związki cielesne między wasalami, ale wiarołomne mężatki i frywolne panny z wyższych sfer nie znajdowały szczególnego potępienia, czego dowodzi chociażby tematyka dworskiej poezji miłosnej zdominowana przez akty dalekie od pobożności i zawstydzienia. Chociaż w niektórych romansach (głównie pisanych przez Marie de France) wysublimowana miłość niewinna, wieczna, przewyciężająca trudności i rozstania sloganowo dominowała, to propaganda czystości w praktyce nie stymulowała lojalności małżeńskiej. Platonicznie zakochani w damach romansowi rycerze dalecy byli od praktykowania wstrzemięźliwości. Oto „galanteria była niczym innym niż skonwencjonalizowanym wiarołomstwem i uznaną społecznie bigamią”⁶³.

Rozziew pomiędzy wartościami postulowanymi a realizowanymi, znamionujący etos rycerski, był następstwem zbyt wysokich wymagań, jakie stawiano przed wojownikami. Życie arystokracji wojskowej mające być uwzniośloną grą honoru i odwagi w zetknięciu z realiami starć zbrojnych wywoływało dysonans postaw moralnych. Wszak krwawa przemoc tylko w niewielkim stopniu daje się okiełznać w szlachetnej rywalizacji. To dlatego średniowieczne relacje rzadko pokazują przykłady zachowań

⁶¹ Por. *ibidem*, s. 75.

⁶² Por. R. Barber, *Rycerze i rycerskość*, op. cit., s. 101 i nast.

⁶³ *Ibidem*, s. 81.

rycerskich na polach bitew, a mnożą się jatki i epizody okrucieństwa. Jednak trwale utrzymująca się w świadomości ówczesnych społeczeństw idea walki szlachetnej stanowiła bodaj najsilniejszy – poza wartościami chrześcijańskimi – impuls kodyfikowania zbrojnych zmagania, a szerzej stawiała się tworzywem wyróżniającej rycerstwo moralności. Idealizacja przemocy wraz z jej obyczajowymi następstwami (np. turnieje) mogła być związana tylko z taką strukturą grupy, w której liczna i średniozamożna warstwa zawodowych wojskowych upatrująca w wierności wobec monarchy centralny motyw swego istnienia gotowa była do ustępstw na rzecz łagodzenia walki zbrojnej.

Pomimo że w znacznej mierze udawało się wykluczać okrucieństwo, zwłaszcza w ludycznych formach walki, to przecież ciemną stroną charakteru ludzkiego jest nienawiść, pogarda dla wroga i krwiożerczość narastająca specjalnie w okolicznościach naruszenia czyichś dóbr osobistych. Obecności tych wad nie może wykluczyć żaden, nawet najdoskonalszy kodeks. Ponadto system społeczny promujący stałą gotowość do walki i hartujący odwagę wojowników, żądający od ludzi pierwszeństwa we współzawodnictwie w sytuacji prymatu obowiązku dzielności nad koniecznością pokojowego współistnienia, siłą rzeczy sprzyjał łamaniu feudalnych praw. Tak jak wszyscy pragną wyróżnienia i sukcesu, tak tylko niektórzy są w stanie uzyskać pierwszeństwo w szlachetnym działaniu. Natura ludzka zazwyczaj płała figle twórcom pięknych i zazwyczaj nierealnych ideałów.

Nic dziwnego zatem, że ideologia rycerska, zwłaszcza w okresie kryzysu u schyłku średniowiecza, była sztucznie podtrzymywana⁶⁴. Nawet współczesne tamtemu etosowi próby reaktywowania jego postulatów w słabym stopniu wpłynęły na polepszenie się recepcji tej ideologii przez ówczesnych Europejczyków. Wzorzec rycerza był tym trudniejszy do akceptacji, im większy był formalny rygorizm przypisany temu modelowi. W obrębie warunków go opisujących brakowało bowiem miejsca na ludzkie słabości i przywary, co z konieczności orientowało ten typ osobowy w stronę mało popularnych koncepcji⁶⁵. Jeszcze w XIV wieku Eustachy Deschamps tak oto wyliczał kryteria przynależności do etosu rycerskiego: „Kto chce należeć do rycerzy, musi rozpocząć nowe życie, modlić się, unikać grzechu, pychy i podłości (...). Musi on bronić Kościoła, wdowy, sieroty, a także opiekować się ludnością. Musi być waleczny, lojalny, i nie pozbawiać nikogo jego własności. Obowiązuje go wojna w słusznej tylko sprawie (...). Musi być wielkim podróżnikiem szukającym udziału w turniejach i walczącym dla damy swego serca (...). Musi wszędzie szukać wyróżnienia, unikając wszelkiej skazy; musi kochać swego pana i pilnować jego własności, być hojnym i sprawiedliwym, szukać towarzystwa walecznych i uczyć się od nich, jak dokonywać czynów wielkich na wzór króla Aleksandra”⁶⁶.

⁶⁴ Zob. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, op. cit., rozdz. II-X.

⁶⁵ Por. idem, *Homo ludens...*, op. cit., s. 153.

⁶⁶ Za: R.L. Kilgour, *The Decline of Chivalry as Shown in the French Literature of the late Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1937, s. 89.

Rycerski model patriotyzmu polskiego (apologia poświęcenia)

Na ziemiach polskich ideał średniowiecznego rycerza został właściwie bez zmian przeniesiony do świadomości społecznej i wzmocniony głębszymi treściami patriotycznymi. Już u Gala Anonima znajdziemy relację, w której przy okazji opisu wydarzeń z 1109 r. przytoczona zostaje znamienna wypowiedź Bolesława Krzywoustego do rycerzy zgromadzonych pod Głogowem: „O nieustraszeni (...) utrudzeni w wielu wojnach i wielu wyprawach ze mną, bądźcie też teraz przygotowani ze mną albo zginąć za wolność Polski, albo życiem jej dalej służyć. Ja też chętnie, choć z tak małą garstką zacząłbym walkę z cesarzem [niemieckim – Henrykiem V – M.A.], gdybym wiedział na pewno, że jeśli polegnę, to zarazem od ojczyzny usunę niebezpieczeństwo”⁶⁷. Tenże suweren w oświadczeniu wystosowanym do Henryka V w czasie walk o Wrocław potwierdza swoją patriotyczną nieugiętość, ujmując interes kraju w kategoriach honoru. „Wolę bowiem – powiadał władca – w tej chwili stracić królestwo Polski, broniąc jego wolności, niż na zawsze je zachować w hańbie”⁶⁸.

Manifestowany heroizm, typowy dla zachodnioeuropejskiego etosu rycerskiego, potwierdzony zostaje także w sprawozdaniach cudzoziemców. Jeden z nich, Niemiec Thietmar, relacjonując przebieg walk pod Niemczą z roku 1017, stwierdził: „Nigdy nie słyszałem o oblężonych, którzy by z większą od nich wytrwałością i bardziej przezorną zaradnością zabiegali o swoją obronę (...). Gdy tylko zdarzyło im się coś pomyślnego, nie wykrzykiwali nigdy z radości, ale i niepowodzenia również nie ujawniali przez wylewne skargi”⁶⁹. Z informacji tej jasno wynika, że w Polsce wojnę traktowano z należytą powagą w odróżnieniu od częstej fanfaronady rycerzy Zachodu, na temat której Michel de Montaigne napisał: „Widzi się takich, którzy puszczają się bez opamiętania i szalenie w szranki stają i omdlewają w drodze (...). Z braku rozważenia popada się w brak odwagi, co jest jeszcze bardziej naganne”⁷⁰.

W obszernych rękopisach Jana Długosza rzadko można spotkać przejawy efekciarstwa, wypieranego przez swojski racjonalizm polskich rycerzy. Ciekawy przykład tego znajduje się w sprawozdaniu pewnego incydentu, jaki wydarzył się za panowania Władysława Jagiełły, potwierdzał on utrwaloną już w mentalności naszych wojów rycerską obyczajowość, szanowaną jednak w granicach zdrowego rozsądku. Oto podczas oblężenia zamku w Tucholi, w którym schronili się rycerze krzyżaccy, wywodzący się z niepoślednich rodów zachodnioeuropejskich, po haniebnej ucieczce z pola bitwy w okolicach miasta, Polacy zażądali od pokonanych wrogów – powołując się na zwyczaj rycerski – ich zbroi. Roszczenie to argumentowano tym, że są one

⁶⁷ Gall Anonim, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, wstęp i oprac. M. Plezia, Ossolineum, Wrocław 2003, s. 149.

⁶⁸ Ibidem, s. 153.

⁶⁹ Cit. za: P. Jasienica, *Polska Piastów*, Czytelnik, Warszawa 1985, s. 60.

⁷⁰ M. Montaigne, *Próby*, ks. III, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1957, s. 310.

zbyteczne ludziom, którzy opuszczają plac walki w czasie jej trwania. Dlatego też zaproponowano honorowe rozstrzygnięcie pretensji w drodze pojedynków, na co Krzyżacy przystali. Potyczki w formie turnieju miały się odbyć w jednym z pobliskich dworów: wielkiego księcia litewskiego Aleksandra lub książąt mazowieckich Siemowita, Janusza bądź Bolesława. Jednocześnie polscy rycerze gwarantowali nieprzyjaciółom całkowite bezpieczeństwo w razie ich zwycięstwa. Ku zdziwieniu i „wstydtowi wszystkich” Krzyżacy wyrazili zgodę na potyczkę, ale na odległych dworach królów: Francji, Anglii, Hiszpanii bądź Neapolu. Długosz, komentując to zdarzenie, napisał: „Gdyby nawet rycerze polscy byli przypadkiem przyjęli wyzwanie, to najemnicy krzyżaccy nie byłoby jednak dochowali obietnicy, ale byłoby ją zerwali, wysuwając nowe rzekome usprawiedliwienie”⁷¹.

Ceniona przez rodzimą arystokrację wojskową szlachetność intencji w postępowaniu nie zawsze szła w parze z respektowaniem wszystkich postulatów tego etosu. Zdarzały się bowiem wcale liczne przypadki „zblądzenia” wojowników, objawiającego się w ich niegodziwości. Wśród najcięższych grzechów naszego rycerstwa znajdowała się samowola, okrucieństwo, tchórzliwość i zdrada. Ta ostatnia zresztą zaliczana była do szczególnie niebezpiecznych przewinień honorowych, chociaż niekoniecznie musiała się kończyć dożywotnią hańbą rycerza. W porę okazana skrucha prowadziła najczęściej do darowania win. Za przykład może nam posłużyć wiarołomstwo Wincentego z Szamotuł, który za panowania Władysława Łokietka w trakcie wojny polsko-krzyżackiej „prowadził wojsko nieprzyjaciela i skrzętnie kierował wyprawą”⁷². Później, gdy zaczął żałować, że dopuścił się „tak strasznych i bezecnych czynów”, oraz ogłosił gotowość przyłączenia się do króla, władca w zgodzie ze swym „chrześcijańskim sumieniem” przyjął zbłąkanego potentata z powrotem do drużyny⁷³. Dodajmy, że Wincenty w następstwie tych zdarzeń odegrał później dość ważną rolę w dalszych zmaganiach z Zakonem, pozostając bliskim zauszniakiem Łokietka.

Wspomniane „chrześcijańskie sumienie”, pełniące istotną funkcję konstytutywną w kształtowaniu rycerskiego stylu życia, podkreślało związek wojny w ówczesnym rozumieniu z humanitaryzmem wyznania Chrystusowego. Z przekazów pisanych wyłania się wizerunek człowieka mężnego, gotowego do walki, obowiązkowego, lecz jednocześnie zapalczego i mściwego. Modelem rycerskiego postępowania – według przekazów – było życie Władysława Łokietka. Jego dzielność, zapal do obrony i gotowość pomszczenia krzywd lub każdej zniewagi wyrządzonej ojczyźnie oraz nieustraszonność na polu walki powodowały, że był wzorem godnym podziwu rodaków. Obok tego rozsądek, a także wytrwałość króla w każdej sprawie, której się podjął, miały w jego osobie znamionować powagę całego stanu rycerskiego Polaków⁷⁴.

⁷¹ *Polska Jana Długosza*, przeł. J. Mruk, red. H. Samsonowicz, PWN, Warszawa 1984, s. 271.

⁷² *Ibidem*, s. 127.

⁷³ *Por. ibidem*, s. 128.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 132.

W opisach, które pozostały z przeszłości, zwraca się ponadto uwagę na bezwzględność prowadzonej przez polskich rycerzy walki, zwłaszcza w trakcie brutalnych wojen z zakonem krzyżackim. Deontologiczny w tradycji rycerskiej postulat miłosierdzia najczęściej nie obowiązywał podczas krwawych zmagania zbrojnych. Przejawy litości spotkać można było zwykle w turniejach lub pojedynkach indywidualnych. Okrutne postępowanie naszych rycerzy w czasie wojen dyktowane było odwetem za barbarzyństwo krzyżackich najeźdźców. W *Annales* aż się roi od przykładów bezpardonowego wyniszczania przez zakonników ludności polskiej. Z tego powodu rzadko brano do niewoli jeńców niemieckich. Długosz po jednej z wielu bitew lapidarnie skomentował ów zwyczaj: „Niewielu bowiem Polacy oszczędzili z litości, bo wszyscy [rycerze – M.A.] pragnęli usilnie zwyciężyć lub pomścić się”⁷⁵.

Prawdziwie cenionym ideałem rycerza w Polsce był starosta spiski Zawisza Czarny z Grabowa, który wśród licznych zasług bojowych miał też niezwykle ceniony udział w bitwie pod Grunwaldem (1410 r.), stanowiący silną legitymację przynależności do polskiego etosu wojskowego. Ale nie to idealizowało Zawiszę, tylko jego rycerskie życie zwieńczone heroiczną śmiercią w Golubcu (Serbia) poruszającą ówczesną europejską opinię publiczną. Na jego wzorcu wychowywano kolejne pokolenia szlachty, do wyobraźni której implementowano kluczowe elementy rycerskiej proveniencji. Tak więc w modelu tym wyróżniano genealogię, aparycję, predyspozycje intelektualne oraz cnoty moralne na czele z dzielnością, umiejętnościami, religijnością i poświęceniem.

Zawisza Czarny miał pochodzić ze szczególnie znakomitego rodu, jednego z najstarszych w kraju, odznaczał się zdolnościami wojskowymi i dyplomatycznymi (był np. członkiem delegacji polskiej na sobór w Konstancji w 1414 r.). Uchodził za najślawniejszego i najdzielniejszego rycerza lechickiego podejmującego się każdego zadania, które mogło przysporzyć mu chwały oraz sławy. Ponadto miała go cechować „słodczy język”, gładkość oblicza i wdzięk do tego stopnia, że przyciągał do siebie nie tylko odważnych i dobrze urodzonych chrześcijan, lecz także innowierców. Zawisza wyróżniał się nadzwyczajnym męstwem, a także rzadką wytrwałością w boju. Dzięki swojej rozwadze oraz umiarkowaniu zawsze osiągał zamierzone cele. Jego znakomite wrodzone zdolności wojenne dopełniała niepospolita znajomość rzemiosła rycerskiego, które posiadał dzięki wytężonej pracy nad sobą w drodze ćwiczeń i licznych pojedynków na wielu dworach władców europejskich. Wszystko wiedzący Długosz napisał poufale: „Za swe bohaterskie czyny zasłużył jak najbardziej nie tylko na moją skromną i suchą, ale nawet homerycką pochwałę”⁷⁶.

Wojownicze życie zwieńczyła rycerska śmierć Zawiszy. Oto w czasie wojny z Turkami heros będący w służbie cesarza Zygmunta Luksemburskiego w roku 1428

⁷⁵ Ibidem, s. 130.

⁷⁶ Ibidem, s. 491.

dostał się do niewoli, w której „za wiarę” został ścięty. Samo uwięzienie wojownika, do którego nie doszłoby, gdyby nie wierność przysiędze i obyczajom rycerskim, stało się zaczynem późniejszej legendy. Wiadomo, że wbrew woli cesarza cofającego się pod naporem tureckim Zawisza, nie bacząc na grożące niebezpieczeństwo, samotrzeć ruszył z odsieczą otoczonym przez nieprzyjaciół towarzyszom broni. Pomimo tego że rycerz zdawał sobie sprawę z nieskuteczności tej akcji, to jednak odrzucił ucieczkę jako czyn hańbiący godność szlachecką. Wyczyn ten rozniósł się wkrótce szerokim echem po Europie, przynosząc i tak sławnemu już Polakowi dodatkową chwałę. Zygmunt Luksemburski, znany ponoć ze swej roztropności i szacunku do męstwa, miał powiedzieć po bitwie, że „zgon wielu królów nie będzie tak sławny, jak sławna i szeroko znana w świecie śmierć Zawiszy Czarnego”⁷⁷. Interesującym uzupełnieniem biografii bohatera spod Grunwaldu jest postawa jego żony Barbary, która po śmierci męża dożywotnio przywdziała żałobę, czym dodatkowo podkreśliła respektowany w Polsce rycerski ideał wierności małżeńskiej⁷⁸.

W przedstawionym modelu mieszczą się zatem niemal wszystkie ważniejsze elementy ideału rycerskiego, bowiem w jego obrębie znajduje się dobre pochodzenie, uroda, gładkość obicia oraz cechy charakteru zdobiące ludzi pragnących należeć do tej tradycji. Tak więc męstwo, heroizm, wierność przysiędze, solidarność kastowa, znajomość rzemiosła wojennego oraz afirmacja honoru stanowią moralne wytyczne (wartości i cnoty), które tworzą elitarny konterfekt człowieka słusznie dumnego i dzielnego etycznie⁷⁹. Funkcjonowanie, a co ważniejsze popularyzowanie wzorca w społecznym obiegu wartości poświadczą ujawnianą zresztą w kronikach bliskość kulturową Polski z Europą Zachodnią. Ponadto obserwacja dalszego rozwoju ideologii rycerskiej wskazuje, że jej trwałość w Rzeczypospolitej Obojga Narodów była znacznie dłuższa niż w dekadencjach społecznościach zachodnich.

Rozkład obyczaju rycerskiego w Europie następował wraz z nadejściem odrodzenia (XV/XVI w.). W Polsce natomiast jeszcze w czasach saskich (XVIII w.) spotykamy się z kultywowaniem – choć oczywiście w zmienionej postaci – jego postulatów. Brało się to między innymi z tego, że pojęcie rycerskości utożsamiano u nas ze szlachectwem w ogóle, a supremacja pospolitego ruszenia w wojnach ujednolicała zajęcia wojskowe z rycerskim pochodzeniem społecznym⁸⁰. Potwierdzają to relacje cudzoziemskie, zwłaszcza z czasów, w których etos rycerski gdzie indziej uległ niemal całkowitemu rozpadowi⁸¹. Uświęcony tradycją konserwatyzm Polaków – żyjących w stanie niemal ciągłego zagrożenia wojennego – utrwał ich przywiązanie do koncepcji

⁷⁷ Ibidem, s. 492.

⁷⁸ Por. ibidem.

⁷⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 119-120; 135 (całość zagadnienia ks. IV).

⁸⁰ Por. T. Hołówko, *Oficer polski*, Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, Warszawa 1921, s. 24.

⁸¹ Por. *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, t. 1 i 2, wybór i oprac. J. Gintel, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1971, t. 1, np. s. 109, 140, 158-159, 171-172, 296-299; t. 2, np. s. 47-48, 306, 315-316.

rycerskiego społeczeństwa. Zjawisko to wprost odzwierciedlone w prozie dziewiętnastowiecznej (H. Sienkiewicza i J.I. Kraszewskiego), wcześniej zostało umocnione przez romantyczną literaturę. Wszak dążenie do niepodległości po upadku państwa polskiego w XVIII wieku wymagało m.in. rekultywacji cnót rycerskich. Zresztą ów rycerski patos zdawał się najmocniej zakorzenić w naszej kulturze. Poświadczał to np. ks. Stanisław Olejnik, który twierdził, że to właśnie: „W charakterze szlachty tkwiły zawsze pewne elementy ideału rycerskiego”⁸². A umacniała go prawie nieustanna „zbrojna potrzeba” Rzeczypospolitej.

Szlachta, jednoznacznie wywodząc swój rodowód ze stanu rycerskiego, własne pochodzenie i rolę społeczną osadzała na przypisanym jej obowiązku obrony ojczyzny przed każdym zagrożeniem z zewnątrz. Każdy więc kto należał do warstwy szlacheckiej, gdy został prawomocnie wezwany, służył swym orężem krajowi. Rycerz polski najczęściej nie był wojownikiem zlaknionym obcych dóbr czy terytoriów, ale strażnikiem bezpieczeństwa państwa. Z chwilą gdy zagrożenie mijało, znów przestaczał się z żołnierza w ziemianina gospodarującego na włościach. Wartości, które były wyróżnikiem rodzimego stanu rycerskiego, zostały zaadaptowane do ideologii szlacheckiej. Takie walory jak męstwo, umiłowanie ojcowizny i wolności, honor własny oraz kraju itp. miały obowiązywać w pospolitym ruszeniu, będącym tą armią, która – jak pisał Tadeusz Hołówko – „dała Rzeczypospolitej wielkość i sławę”⁸³.

BIBLIOGRAFIA

1. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, ks. I-IV, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.
2. ARYSTOTELES, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Ossolineum, Wrocław 1953.
3. BARBER R., *Rycerze i rycerskość*, przeł. J. Kozłowski, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 2000.
4. COULTON G., *Medieval Panorama*, Great Seal Books, New York 1957.
5. *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, t. 1 i 2, wybór i oprac. J. Gintel, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1971.
6. CZARNOWSKI S., *Studia z dziejów kultury celtyckiej*, [w:] *Dzieła*, t. III, PWN, Warszawa 1956.
7. CZERNY Z., *Wstęp do Opowieści Marii z Francji*, [w:] *Arcydzieła francuskiego średnio-wiecza*, wybór M. Żurowski, pod red. Z. Czernego, PIW, Warszawa 1968.
8. ANONIM GALL, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, wstęp i oprac. M. Plezia, Ossolineum, Wrocław 2003.
9. HOŁÓWKO T., *Oficer polski*, Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, Warszawa 1921.
10. HOMER, *Illiada*, przekł. F.K. Dmochowski, wstęp i komentarz T. Sinko, Ossolineum, Wrocław 2004.

⁸² Ks. S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 2, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1988, s. 98.

⁸³ T. Hołówko, *Oficer polski*, op. cit., s. 24.

11. HUIZINGA J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka i W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1985.
12. HUIZINGA J., *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, PIW, Warszawa 1961.
13. JAEGER W., *Paideia*, Oxford University Press, Oksford 1986.
14. JASIENICA P., *Polska Piastów*, Czytelnik, Warszawa 1985.
15. KILGOUR R.L., *The Decline of Chivalry as Shown in the French Literature of the late Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1937.
16. *Kojiki, czyli księgi dawnych wydarzeń*, przeł. W. Kotański, PIW, Warszawa 1986.
17. KOTAŃSKI W., *Opowieści o pierwszych władcach japońskich*, Iskry, Warszawa 1990.
18. KSENOFONT, *Ustrój spartański*, [w:] *Wybór pism*, przeł. S. Hammer, Ossolineum, Wrocław 1966.
19. MAUROIS A., *Dzieje Anglii*, przeł. W. Rogowicz, wyd. III, Książka i Wiedza, Warszawa 1957.
20. *Mity i legendy Europy*, Wyd. Brimax Oświatowy, Łódź 1991.
21. MONTAIGNE M., *Próby*, ks. III, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1957.
22. MONTESQUIEU CH.L., *O duchu praw*, przeł. T. Żeleński-Boy, t. 1 i 2, PWN, Warszawa 1927.
23. MORTON A.L., *Dzieje ludu angielskiego*, przeł. J.B. (nazwisko nieznane), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1948.
24. OLEJNIK S., *Teologia moralna*, t. 2, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1988.
25. OSSOWSKA M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, wyd. II, PWN, Warszawa 1986.
26. PLATON, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960.
27. POLIBIUSZ, *Dzieje*, przeł. i oprac. S. Hammer, ks. VI, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1957.
28. *Polska Jana Długosza*, przeł. J. Mruk, red. H. Samsonowicz, PWN, Warszawa 1984.
29. SINKO T., *Doskonały Grek i Rzymianin*, Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych, Lwów 1939.
30. TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1953.
31. UNDSET S., *Legenda o królu Arturze*, przeł. B. Hłasko, posłowie P. Mroczkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1956.
32. VEBLEN T., *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. i K. Zagórscy, PWN, Warszawa 1971.
33. ZNANIECKI F., *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Wstęp J. Szczepański, PWN, Warszawa 1974.

**THE SOURCES OF EUROPEAN PATRIOTISM
AND OTHER VALUES WITHIN THE MILITARY TRADITIONS**

Abstract. The art of military profession rests on continuity of the fundamental values, in terms of practical and symbolic unity of political, educational and military relationship, which in the long run creates an ethos of the military tradition, as is observed in the article. Author, describing categories evolving in Europe, including the military tradition of Poland, points out that their principles often rests on the idea of patriotism and other basic European cultural values. Understanding of its significance and perception of the role of the Army, especially that of the officer cadre, identified by tradition and its symbolic reasons for security of the State. From this perspective the author analyses the typical historical models of military ethos of patriotism, including: the Homeric, Spartan, Medieval, and knightly model of Polish patriotism, pointing to their crucial role in shaping of the modern military tradition.

Keywords: patriotism, models of patriotism, military ethos, military tradition, security.

