



JESIEŃ ŚREDNIO- WIECZA

JOHAN HUIZINGA

Państwowy Instytut Wydawniczy



Johan Huizinga

Jesień Średniowiecza

Tytuł oryginalny Herfsttij Der Middeleeuwen

Przełożył Tadeusz Brzostowski

Wstępem opatrzył Henryk Barycz

Posłowie Stanisław Herbst

- I. Dynamika życia
- II. Tęsknota za piękniejszym życiem
- III. Hierarchiczne pojmowanie społeczeństwa
- IV. Idea rycerska
- V. Marzenie o bohaterstwie i miłości
- VI. Zakony i śluby rycerskie
- VII. Polityczne i militarne znaczenie idei rycerskiej
- VIII. Stylizacja miłości
- IX. Formy towarzyskie miłości
- X. Idylliczny obraz życia
- XI. Wizerunek śmierci
- XII. Myśl religijna i jej uzewnętrznienie obrazowe
- XIII. Rodzaje pobożności
- XIV. Wzruszenia religijne i religijna wyobraźnia
- XV. Schyłek symbolizmu
- XVI. „Realizm” i granice myślenia obrazowego w mistyce
- XVII. Formy myślenia w życiu praktycznym
- XVIII. Sztuka w życiu
- XIX. Wrażliwość estetyczna
- XX. Obraz i słowo
- XXI. Słowo i obraz
- XXII. Narodziny nowej formy

Stanisław Herbst — Posłowie

WSTĘP

Ożyciu duchowym Holandii, jej osiągnięciach i nowych wartościach w dziedzinie kultury dzisiejszej Polak ma co najwyżej nikłe tylko wyobrażenie. Brak jest jakichkolwiek trwalszych i silniejszych powiązań, które by wprowadzić mogły nas w problematykę myśli tego narodu. Jedynie wielka sztuka holenderska, od braci van Eycków poprzez Brueghlów, A. van Dycka, Franciszka Halsę, Rembrandta, Ruisdaelów po V. van Gogha przemawia do nas zawsze w sposób żywy i urzekający, ukazując genialność, głębokość natchnień i ekspresji artystycznej tego narodu.

Jakże z tą nikłością dzisiejszych związków kontrastuje ścisła, wieloraka i długotrwała tradycja naszej duchowej łączności z tym krajem, mieszcząca się w okresie od końca w. XV do początku XVIII. Ileż otwiera ona twórczych perspektyw, ile zostawiła po sobie interesujących kart współdziałania i obopólnych kontaktów. Narodziny tej współpracy kulturalnej polsko-holenderskiej przypadły na schyłek Średniowiecza? Głęboki prąd życia religijnego stworzony przez Gerarda de Groota, tak zwana *devotio moderna*, który przeorał całe niemal życie społeczne, dziedzinę oświaty, obyczajów Niderlandów, północnej Francji i północnych Niemiec, dotarł w ostatniej ćwierci w. XV również do Polski, w szczególności zakorzenił się na Pomorzu. Wszak to z dalekiego, holenderskiego Zwolle przybyli nauczyciele do zreformowanej szkoły partykularnej w Chełmnie w r. 1472, którą to szkołę zamierzano z czasem przekształcić na uniwersytet.

Niezapomniane karty współpracy z Polską zapisze w ostatnim dziesiątku lat swego życia (1526–1536) znakomity syn Holandii, zarazem wielki Europejczyk, prawodawca i kierownik życia umysłowego w dobie Renesansu — Erazm z Rotterdamu. Osoba jego skupiła wyborowy zastęp entuzjastycznych uczniów i gorących wielbicieli, podobnie jak z innych krajów, tak i z Polski. Niektórzy z nich, jak poeta Jan Dantyszek, staną się pionierami idei erazmiańskich nie tylko we własnym kraju, ale wśród wielkich narodów kulturalnych. W trudnym okresie życia Erazma, wśród przewalającej się burzy reformacyjnej, polska elita polityczna i kulturalna da moralne i materialne oparcie wielkiemu pisarzowi, przekona go o potrzebie i celowości prowadzonej przez niego pracy twórczej. Polska tego czasu poszczycić się też może zaproszeniem Erazma do swego kraju. Podobne zaproszenie ponowi się w sto lat później (1633 r.) w stosunku do drugiego wielkiego Holendra, Hugona Grotiusa, autora przełomowego dzieła *O prawie wojny i pokoju*. Warto dodać, że polscy erazmianiści na wieść o zgonie Erazma pierwsi rzucą myśl podjęcia zbiorowego wydania jego pism oraz wysuną konieczność zorganizowania obrony jego pamięci przed atakami nieprzyjaciół. Znakomita biblioteka Erazma, stanowiąca wspianą warsztat jego twórczości pisarskiej, zakupiona jeszcze za żyda uczonego, znajdzie się w pieczołowitych rękach Polaka, Jana Łaskiego.

Myśl Erazma zaważyła niezwykle silnie na drogach rozwoju umysłowości polskiej dostarczając jej aż po Wacława Potockiego i Ignacego Krasickiego głębokich i długotrwałych podniet twórczych. Związała ona nas na dobre nie tylko ze światem myśli i literatury starożytnej, ale natchnęła wielkimi ideami humanizmu, ideami powszechnego pokoju, tolerancji religijnej. Ta właśnie wysoka kultura wolnościowa w dziedzinie religii i urzędzeń politycznych, dzięki której zasłynęliśmy w Europie XVI w., wywodziła się z myśli erazmiańskiej.

Nie był to jedyny wyraz przyjaźni i łączności kulturalnej obu narodów. W utrwaleniu humanizmu w Polsce udział Holendrów był wcale żywy. Wilhelm Gnapheus (właściwie Willem van der Bolders), znany jako jeden z twórców dramatu szkolnego, należał do organizatorów polskiego szkolnictwa humanistycznego. Jan van der Campen? profesor słynnego Collegium

Trilingue w Lowanium, stał się pionierem studiów hebraistycznych w Polsce (1534). Bliskie stosunki z Polską renesansową wiązały niezwykle uzdolnioną rodzinę flamandzką Utenhove'ów na przestrzeni blisko lat czterdziestu. Jeden z jej członków, Jan, był prawą ręką Jana Łaskiego, reformatora religijnego, w czasie jego działalności w Anglii, a potem przy utwierdzeniu kalwinizmu w Polsce. Pod jego to nazwiskiem ogłosił Łaski w Bazylei w r. 1560 swój interesujący pamiętnik, *Narratio simplex*, o dziejach założenia, a potem rozproszenia cudzoziemskiej gminy kośdelnej w Londynie, stanowiący jedną z pierwszych pozycji rodzącej się historiografii reformacyjnej. Bratanek tegoż Jana, Karol Utenhove, uzdolniony poeta nowołaciński, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa był przewodnikiem Jana Kochanowskiego w jego podróży po Francji.

Również i Polacy wnieśli trwały wkład do rozwoju Holandii. Wspomniany Jan Łaski w latach 1542–1550 stał się głównym reformatorem religijnym wschodniej Fryzji. Pamięć o jego owocnej działalności nie zaginęła dotąd w Holandii. Moniografista Łaskiego, Abraham Kuyper, długoletni przywódca polityczny i premier Holandii, właśnie przez pamięć reformatora polskiego zorganizował pomoc dla głodującej ludności w Kongresówce w okresie pierwszej wojny światowej.

Zacieśniającym się obopólnym stosunkom religijnym zawdzięczamy interesujące historyczno–kulturalne zjawisko: wytłoczenie u schyłku w. XVI, w r. 1600, w krakowskiej oficynie A. Rodeckiego, pierwszego w Polsce druku w języku holenderskim. Wagę jego podnosi fakt, że był on skierowany przeciw Stanom Generalnym Holandii z powodu ich nietolerancyjnego stanowiska w sprawach religii i sumienia.

Jeszcze silniejsze i trwalsze związki przyniósł wiek XVII. Powstające od wywalczenia niepodległości pierwsze uniwersytety holenderskie w Lejdzie, Franeker, Groningen, Utrechcie, Amsterdamie, Harderwijk oraz inne wyższe szkoły (jak na przykład w Bredzie) przez całe to stulecie przyjmowały zastępy polskiej młodzieży różnowierczej, niezwykle uzdolnionej i rozbudzonej umysłowo. Znajdowali się wśród niej przedstawiciele elity polskiej myśli religijnej, politycznej, uczeni (np. tłumacz Biblii Litewskiej, Bogusław Samuel Chyliński), przyszli twórcy literacy. Żywe stosunki łączyły Polskę z czołowym przedstawicielem intelektualnej Holandii tego czasu — Hugonem Grotiusem. Polska wiedza matematyczna kształtuje się w oparciu o bezpośrednie i pośrednie kontakty z nauką tego kraju. Ścisłość związków i czynna wymiana myśli uwidocznią się w wydawanych w pierwszej połowie tego wieku w języku holenderskim dziełach unitarian polskich (Faust Socyn, Walenty Smalcus) czy w prowadzonych przeciw nim polemikach. Szczególnie bliskie związki łączyły polskich różnowierców z holenderskim arminianami znacząc się wzajemnym przenikaniem idei i czynną współpracą. Wygnani przed trzystu laty z Polski unitarianie znajdują w Holandii nie tylko schronienie, ale możliwość rozwinięcia ruchliwej działalności wydawniczo–naukowej, która swą nowoczesnością myśli przygotowuje grunt pod narodziny Oświecenia, wniesie hasło złagodzenia walk religijnych, ograniczenia nienawiści wyznaniowej, otworzy drogę dla tendencji racjonalistycznych i prądów krytycznych. W Holandii też Bracia Polscy utrwalają w druku w głośnie *Bibliotheca Fratrum Polonorum* i w innych dziełach główne owoce swej myśli.

Niektórzy z tych przybyszów i emigrantów religijnych zwiążą się swą działalnością trwale z kulturą holenderską. Jan Makowski i Mikołaj Arnold byli profesorami Uniwersytetu we Franeker; synowie Stanisława Lubienieckiego młodszego, autora głośnie *Historii reformacji polskiej*, Teodor i Krzysztof, wejdą do historii malarstwa holenderskiego.

Dwa równoległe biegnące procesy dziejowe: nagłe przesilenie kulturalne Holandii i zejście jej z europejskiego stanowiska, zejście, jakie dokonało się w latach 1670–1700, przy równoczesnym pograżeniu się Polski w upadku i zacofaniu intelektualnym, rozerwały na przełomie w. XVII i

XVIII w sposób gwałtowny dotychczasową więź między obu narodami. Z nauką holenderską, w szczególności z jej głównym ośrodkiem, z Uniwersytetem Lejdejskim, liczą się, co prawda, przedstawiciele polskiego Oświecenia: Jan Śniadecki i Hugo Kołłątaj, ale więcej było w tym uznania dla tradycji aniżeli rzeczywistego zrozumienia roli ówczesnej myśli naukowej Holandii.

Pełnej rozmachu i żywotności wspólnoty kulturalnej nie dało się już wskrzesić. Wiek XIX przeciął niemal całkowicie te więzy, nawet wtedy gdy Holandia dzięki reformom Thorbecke'go w połowie w. XIX podniosła znacznie swój poziom kulturalny i rozwinęła na wielu polach twórcze dążenia. Znajomość holenderskiej literatury pięknej jest u nas poza drobnymi wycinkami (Multatuli, Jo van Ammers-Küller) prawie żadna. W nauce zauważyć można jedynie fragmentaryczne związki na polu fizyki (wśród nich znany pisarz okresu międzywojennego, Bruno Winawer) oraz filologii (głównie ze sławistą lejdejskim, Mikołajem van Wijkiem, na czele). Ze sztuk plastycznych tylko potężna twórczość van Gogha znalazła u nas silny odgłos.

Jedną z dziedzin, którą współczesna myśl holenderska przypominała się światu, jest znakomita twórczość historyka kultury, profesora lejdejskiego, Jana Huizingi. Jego działalność w historiografii, w szczególności na polu historii kultury, nie ma sobie równej w okresie międzywojennym. Znaczenie jej leży zarówno w szerokości tematycznej, jak w celności i oryginalności ujęć kształtowania się różnych kultur ludzkości. Studia te rozniosły szeroko sławę Huizingi stawiając go na równi ze znakomitym historykiem kultury XIX w. — Jakubem Burckhardtem, profesorem uniwersytetu w Bazylei.

Jan Huizinga urodził się w dniu 7 grudnia 1872 r. w mieście Groningen, gdzie jego ojciec był profesorem fizjologii tamtejszego uniwersytetu. Rodzina Huizingi, pochodzenia plebejskiego, wywodziła się z Ommelanden. Członkowie tej rodziny tradycyjnie zajmowali się farmerstwem lub pełnili skromne stanowiska predykantów kalwińskich i dopiero ojciec Jana Huizingi wszedł pierwszy w szeregi inteligencji twórczej. Rodzina ta była wszechstronnie uzdolniona. Ojciec autora *Jesieni Średniowiecza* i jego brat z zamiłowaniem do nauk przyrodniczych łączyli żywe skłonności do literatury i historii. W przeciwieństwie do nich Jan Huizinga wykazywał bardziej jednostronne zdolności wrodzone. Dotkliwie odczuwał brak zrozumienia dla zagadnień epistemologicznych i filozoficznych oraz obojętność dla zjawisk świata przyrody, tak właśnie istotnych dla życia naukowego końca w. XIX, w którym wszechwładnie panowała myśl Haeckla i Büchnera, Lorentza i Maxwella. W to miejsce rozwinęły się w Huizingu wcześniej inne sfery ducha. Chętnie przestawał w świecie fantazji i uczucia, był niezmiernie wrażliwy na doznania estetyczne, miał duże zrozumienie dla irracjonalizmu i życia wewnętrznego — pamiętajmy, że jest to okres utrwalania się prądów modernistycznych w sztuce. Mistrzami, którzy opanowali jego wyobraźnię i serce, byli krytyk literacki symbolizmu, Remy de Gourmont, pisarze baśni i powieści fantastycznych, H. Chr. Andersen, E. A. Poe, R. L. Stevenson, twórca kierunku prerafaelitów w sztuce angielskiej, D. E. Rossetti.

Mimo wyjątkowo szczęśliwego zespołu współczynników humanistycznych, mimo cechującej Huizingę silnej wyobraźni dla przeszłości, jego droga do historii była pełna karkołomnych załamań. W młodości nurt zainteresowań dla zjawisk przeszłości rozwijał się w nim dość niewspółmiernie, głównie pod wpływem zajmowania się heraldyką i numizmatyką. Systematycznej wiedzy historycznej w czasie studiów jednak nie zdobył. Właściwie jedynie szkoła podstawowa dała mu pewien trwały zasób faktów historycznych. W szkole średniej umysł dorastającego młodzieńca zajęła lingwistyka, a zwłaszcza orientalistyka. Wtedy to przyswoił sobie początki hebraistyki i arabszczyzny. Drugą dziedziną zainteresowań w tym czasie, rozwiniętą pod wpływem ojca, była etnologia ludów pierwotnych (E. B. Taylor) i mitologia porównawcza. Obydwie te gałęzie wiedzy otwały nowe horyzonty przed dojrzewającym młodzieńcem.

Idąc za rozbudzonymi zainteresowaniami naturalnym odruchem postanowił Huizinga obrócić filologię semicką za przedmiot studiów uniwersyteckich. Jedyne nieprzydatność życiowa tej dyscypliny oraz konieczność przeniesienia się do Lejdy dla prowadzenia tych studiów sprawiły, że Huizinga podjął ostatecznie w rodzinnym Groningen studia w zakresie filologii holenderskiej. Większy niewątpliwie wpływ od studiów uniwersyteckich na rozbudzenie umysłowe Huizingi wywarł ówczesny prąd literacki w Holandii, tak zwany Ruch Osiemdziesięciu, oraz zespół nowego pisma literackiego, „Kroniek”. Roznieciły one w Huizingu zapał do sztuk plastycznych, do wartości literackich; szukanie i zagłębianie się we własnym wnętrzu uczyniło z dwudziestoletniego młodzieńca marzyciela i fantastę ze skłonnością do ekstrawagancji. Studia właściwe stanęły na planie drugim, głównym ośrodkiem zainteresowań Huizingi stała się natomiast sztuka nowoczesna, postimpresjonistyczna. Sferę doznań artystycznych zwiększyło niebawem umiłowanie muzyki. W tym stanie rzeczy studia uniwersyteckie nie mogły stać się integralnym czynnikiem, rozwoju umysłowego Huizingi ani wyrobić w nim głębszego pociągu do historii. Kursoryczne wykłady jedynego profesora historii w Groningen, P. J. Bloka, oraz niewielki praktyczny kurs dyplomatyki były stanowczo niewystarczające. Nie pogłębiał on wtedy również wykształcenia ogólnego przez lekturę. „Nie byłem nigdy wielkim czytelnikiem i nie zostałem nim” — zapisze po latach w swej autobiografii.

Półroczce zimowe roku akademickiego 1895/96 spędził Huizinga w głównym ośrodku ówczesnego językoznawstwa w Uniwersytecie Lipskim, siedzibie tak zwanych neogrammatyków, „Junggrammatiker”. Przybył tu Huizinga z niezwykle szerokim programem studiów lingwistycznych, na których realizację byłoby za mało i dziesięciu semestrów. Na jakież wykłady nie uczęszczał! Słuchał prelekcji Karola Brugmanna z zakresu indogermanistyki, Augusta Leskien z dziedziny sławistyki i lituanistyki, Ernesta Windischa w zakresie sanskrytu, nie pominął języka i kultury celtyckiej. Mimo to pobyt w Lipsku nie przyniósł większych korzyści i właściwie rozczarował Huizingę. Niemalą przyczyną tych zawodów był, rzecz jasna, brak koncentracji i nie sprecyzowany zakres studiów. Jedynym bodaj rezultatem tego wyjazdu było znalezienie tematu dla przyszłej dysertacji doktorskiej (o wyrażeniach w językach indoeuropejskich na oznaczenie światła i głosu). Ale i ten z takim mozołem skryształizowany temat po powrocie do Groningen zarzucił. W miejsce jego obrał nowy z teorii staroindyjskiej literatury: o pojęciu komizmu w dramacie indyjskim. Na podstawie tej dysertacji w maju 1897 r. uzyskał doktorat literatury niderlandzkiej. Warto zaznaczyć, że Robert Fruin, najznakomitszy historyk holenderski XIX w., doktoryzował się na podstawie egzotycznego tematu z zakresu egiptologii.

Z uzyskaniem doktoratu otwarł się w życiu Huizingi nowy okres — pracy zawodowej na skromnej, nie zaspokajającej szerszych aspiracji umysłowych posadzie nauczyciela miejskiej szkoły podstawowej w Haarlemie. Mimo że było to stosunkowo niewielkie stanowisko, uzyskanie go nie było proste. Pełen humoru opis swych starań połączonych ze składaniem wizyt radnym miejskim pozostawił Huizinga w swych wspomnieniach.

W jesieni 1897 r. nasz lingwista i sanskrytolog rozpoczął pracę jako nauczyciel historii. Zajęcie nie było łatwe z uwagi na brak przygotowania dydaktycznego i mały zasób właściwej wiedzy historycznej, opierającej się głównie o intuicyjne odczucia i amatorskie zamiłowania. Językoznawstwo przykuwało uwagę Huizingi nadal bardzo silnie: w jesieni 1899 r. wziął nawet udział w kongresie orientalistów w Rzymie. Praca Huizingi nad sanskrytem rozwijała się wszakże z niewielkim powodzeniem. Przesłana do czasopisma „Indogermanische Forschungen” rozprawa z zakresu sanskrytu doczekała się surowej oceny ze strony redaktora, a dawniejszego mistrza początkującego autora, Brugmanna. „Musi Pan jeszcze więcej nauczyć się, zanim Pan zacznie sam nauczać” — brzmiał przesłany Huizingu werdykt.

Tymczasem w świadomości uczonego poczęło się już dokonywać powolne przejście od

filologii do historii, choć na razie nowe te zainteresowania łączył om jeszcze z lingwistyką. Wyrazem tego były pierwsze studia nad problematyką historyczno–kulturalną starożytnych Indii. Przyniosły one Huizingi w jesieni 1903 r., w Uniwersytecie Amsterdamskim docenturę w zakresie staroindyjskiej literatury i kultury.

Epizod amsterdamski stanowił przejściowe stadium w rozwoju naukowym Huizingi. Trwał on krótko, bo dwa lata (1903–1905), i nie był owocny naukowo. Wiedza Huizingi o starożytnych Indiach nie miała samodzielnej podbudowy, nie znał on wówczas tego kraju z autopsji. Główne swe poglądy na rozwój filozofii indyjskiej czerpał ze znanego dzieła Pawła Deussena *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Huizinga zresztą zaczął sobie już zdawać sprawę z obcości tematycznej uprawianej dziedziny. Do tego rozczarowania i krystalizującej się potrzeby rozbratu z indianistyką dołączyły się niebawem dalsze ważne momenty. Huizinga w równej mierze był osobowością artystyczną jak naukową. W tym czasie szczególnie silnie przeżywał wzruszenia i podniety estetyczne, płynące ze sztuk plastycznych. W duchu czasu: epoki moderny i bohemy literackiej, przechodził przez zmienne nastroje, poddawał się wielotygodniowym stanom depresji; zewnętrznym ich objawem były rosnące, długotrwałe stany milczenia. Najwięcej w tym czasie chłonał wrażeń estetycznych. One to, a zwłaszcza zetknięcie się ze sztuką staroniderlandzką, przyczyniły się do przemiany Huizingi–językoznawcy w historyka, przyszłego dziejopisa późnego Średniowiecza. Wolno przypuszczać, że obok wizualnego bodźca na skierowanie się zainteresowań Huizingi ku tej epoce wywarły również silny wpływ ówczesne studia nad genezą i początkami Renesansu sięgające daleko w głąb Średniowiecza, prowadzone przez Sabatiera, Thodego, Gebhardta, Courajoda i in.

Drugim nie mniej ważnym czynnikiem przy przejściu do studiów historycznych były dla Huizingi momenty praktyczno–życiowe. Od początku lat dziewięćsetnych usiłował on rozstać się z zawodem nauczycielskim. Nie można tu nie podkreślić znamiennej fakt, ilu to wybitnych mistrzów historiografii holenderskiej musiało długie lata spędzać w pracy szkolnej. Jedenaście lat wytrwał na posterunku nauczyciela gimnazjalnego najznakomitszy historyk holenderski XIX w., Robert Fruin, inny świetny historyk, G. W. Kernkamp, spędził piętnaście lat w szkole przy trzydziestu dwóch godzinach lekcji tygodniowo połączonych nadto z orką dziennikarską.

Wyzwolenie się Huizingi z pracy szkolnej nie przyszło łatwo. Przy staraniach o nowe zajęcie doznał on wielu zawodów. Rozbiły się najpierw plany objęcia stanowiska redaktora działu zagranicznego w poczytnej gazecie „Nieuwe Rotterdamsche Courant”, z kolei, z braku kwalifikacji, nie uzyskał miejsca konserwatora działu rękopisów w Bibliotece Królewskiej ani stanowiska archiwisty w Archiwum Państwowym prowincji Zeeland, ani wreszcie posady przy Muzeum Starożytności. Gdy wszystkie te starania zawiodły, z porady swego profesora historii, P. J. Bloka, podjął Huizinga badania nad początkami historii miasta Haarlemu. Praca ta wnet pochłoneła jego uwagę, a szczęśliwie dokonane odkrycie, które pozwoliło mu na ustalenie pochodzenia prawa miejskiego Haarlemu od prawa miejskiego Lejdy, a pośrednio od Hertogenbosch, zadecydowało o sukcesie Huizingi i trwałym wejściu jego do historiografii. Co więcej, poprzez, jak sam pisze, dokonanie prawdziwego salto mortale doprowadziło go ono w r. 1905 do katedry historii w uniwersytecie w Groningen wbrew większości fakultetu i oporowi kuratorów samej uczelni, przełamanemu tylko dzięki silnemu poparciu prof. Bloka.

W ten sposób w trzydziestym trzecim roku życia przyszły autor *Jesieni Średniowiecza* odnalazł swe właściwe powołanie i zawód. Na katedrze uniwersyteckiej spędził bez mała lat czterdzieści: najpierw dziesięć lat (1905—1915) w Groningen, następnie od 1915 r. w najstarszym i najbardziej szacownym uniwersytecie niderlandzkim, w Lejdzie.

Najbardziej rzutki i płodny okres działalności Huizingi przypadł na lata między dwiema wojnami, w którym historyk holenderski stał się postacią nie tylko o europejskiej, ale światowej

sławie. Odbił on wówczas liczne podróże: na Wschód, dla poznania kultur orientalnych, i na Zachód, dla zrozumienia ducha cywilizacji amerykańskiej. Uczestniczył w licznych kongresach i zjazdach naukowych. Koniec jego działalności uniwersyteckiej przypadł na jesień 1942 r., to jest na zamknięcie przez niemieckiego okupanta uniwersytetu w Lejdzie. Z katedry uniwersyteckiej przeszedł wówczas do obozu dla zakładników w Sint Michielsgestel, gdzie swą bezkompromisową postawą zapisał się głęboko w sercach współwięźniów. Siedemdziesięcioletni starzec, schorowany i o gasnącym wzroku, po zwolnieniu z obozu uzyskał od okupanta tylko ograniczoną możliwość poruszania się, z dala od centrów żyda umysłowego. Zamieszkał wówczas w miejscowości De Steeg niedaleko Arnhem w prowincji Gerderland i Overijssel; nie ustając w pracy twórczej oddał się rozmyślaniom nad kryzysem i schorzeniami kultury współczesnej. Docierający do siedziby Huizingi grzmot armat jednostek armii alianckiej — wśród niej polskiej brygady spadochronowej nacierającej na Arnhem w jesieni 1944 — zdawał się zwiastować wyzwolenie. Przyszło załamanie uderzenia, historyk holenderski nie doczekał się wolności. Zmarł na trzy miesiące przed wypędzeniem Niemców z Holandii w dniu 1 lutego 1945r. Zwłoki zmarłego na wygnaniu wielkiego historyka sprowadzono i pogrzebano na jednym z cmentarzy pod Lejdą w lutym roku następnego.

Jan Huizinga był osobliwą i niezwykłą postacią w dzisiejszym świecie historyków. Nie miał w sobie nic z profesjonalnego zacięcia. Odrzucał formę dociekania i badania historycznego, nie chciał być uczonym cechowym w zamkniętej gildii, którą obowiązują surowe i ścisłe przepisy postępowania naukowego. Należał do grona tych wielkich historyków od starożytności począwszy, którzy nie z profesji, ale z samego zamiłowania przedmiotu, z odczucia żywego pulsowania życia odległych epok czerpali tworzywo i zachętę do rekonstrukcji ubiegłych czasów, którzy bez posługiwania się ustalonymi regułami i metodami, nie trudząc się mozolnymi studiami w archiwach, bez dorzucania przyczynków tworzyli szerokie, zdumiewająco trafne, celne w ujęciu panoramy przeszłego życia.

Huizinga jako pisarz historyczny był talentem samorodnym. Studia uniwersyteckie, jak wyżej wspomniano, nie dały mu przeszkolenia metodycznego. Jedyne jego nauczyciel uniwersytecki, Blok, nie wywarł na niego większego wpływu. Jako profesor uniwersytetu musiał Huizinga dopiero wypracować własny styl i sposób nauczania. W tym celu udał się nawet w r. 1908 do Gandawy, aby tu zapoznać się z kursem praktycznym historii prowadzonym przez znakomitego historyka dziejów gospodarczych, H. Pirenne'a. Jako nauczyciel uniwersytecki zerwał z tradycją kursorycznego podawania materiału, wprowadzając na to miejsce wyczerpujące, monograficzne omówienia. Był zdania, że jedynie wielka szczegółowość przedmiotu stawia wykład na poziomie akademickim. Uczniów wychował niewielu. Sam przyznawał, że dużą trudność sprawiało mu wyszukanie tematu dla dysertacji doktorskich i że tematy te nie zawsze doprowadzały do promocji.

Również w dziedzinie twórczości historycznej Huizinga pod wieloma względami wyodrębnił się ze współczesnego mu pokolenia historyków. „Dziejopisarzem czystej krwi nigdy nie byłem” — wyznaje w swej autobiografii. Z nazwiskiem jego nie wiążą się żadne znaczniejsze wydawnictwa źródłowe. Jediną rzeczą, jaką wykonał w zakresie edytorskim, była publikacja pomników prawnych miasta Haarlem *Rechtsbronnen der Stadt Haarlem*, 1911. Wykonał ją nie bez wewnętrznych oporów, jak stwierdzał po latach, i nie znalazł w niej „wielkiego zadowolenia”. Nie poświęcił swego talentu na uprawę krytyki źródeł. Stał jak najdalej od badań archiwalnych *sensu stricto*. Nie nęciło go wydobywanie i wyszukiwanie nowego materiału źródłowego, nie uległ urokowi zdobyczy archiwalnych. Sam przyznaje, że jedynie dwie prace oparł na nowym, nie drukowanym materiale. Jedną z nich to opracowanie ostatniego stulecia (1814–1914) w dziejach uniwersytetu w Groningen, w jubileuszowej publikacji poświęconej uczczeniu 300–lecia założenia

tej uczelni *Academia Groningena MDCXIV–MCMXIV*. Drugą była biografia jego przyjaciela, jednego z członków Ruchu Osiemdziesięciu, Jana Vetha, *Leven en Werk Jan van Veth*. Zaliczał je zresztą do swych najlepszych studiów, jakkolwiek stwierdzał, że pozostały one najmniej znane czytającej publiczności.

Sam odżegnywał się od erudycji. W swej autobiografii tak pisał o sobie: „Naczyniem wiedzy nigdy nie byłem ani nie należałem do tych bohaterskich tyranów pracy, jakich potrzebuje nauka. Pracowałem zawsze przez krótki czas, prawie wyłącznie w godzinach przedpołudniowych, ale szybko i regularnie. Poza pracą, którą miałem pod ręką, czytałem o wiele za mało, jak to stwierdzałem od dawna, spoglądając na zawstydzające luki w mojej lekturze.”

W przeciwieństwie do drugiego wielkiego historyka kultury, Szwajcara Jakuba Burckhardta, pod którego urokiem Huizinga niezmiennie pozostawał, pracował bez planu i jakiegokolwiek rzutowania pracy na dłuższy okres czasu. Tematy nasuwał mu przypadek i okoliczności. Niejedna książka Huizingi wyrosła z wykładów uniwersyteckich bądź specjalnych prelekcji (np. dzieło o Erazmie z Rotterdamu z prelekcji dla studentów amerykańskich), wygłaszanych na zaproszenie różnych uniwersytetów, instytutów, czy z wykładów na zjazdach i kongresach.

Swój stosunek do świata przeszłości ujmował jako „włóczęgostwo intelektualne”. Stąd — rzecz jasna — nie wyrobił się na historyka specjalistę jednej epoki czy jednego kompleksu zagadnień dziejowych. Pod tym względem przedstawiał typ staromodnego historyka wieku XVII lub XVIII. Obce mu były — jak stwierdza — „intensywne natężenia duchowe”. W opracowywanych przez siebie kwestiach i studiach nie dążył do pełnego opanowania problemu. Swą twórczość porównywał do „krążenia nad ogrodami ducha, dotykania tu i tam kwiatów i szybkiego przenoszenia się dalej”. A osiągnięcia przypisywał skromnie „darowi szczęśliwego trafiania na właściwą drogę i celności spojrzenia”.

Podobnie jak Burckhardt, nie od razu Huizinga zdobył wysoką rangę dziejopisarską. Okres haarlemski w życiu autora *Jesieni Średniowiecza* to okres niejako wstępny. Poświęcony był on studiom nad ustrojem tegoż miasta. Ale Huizinga nie poszedł drogą, utartą przez H. Pirenne’a, studiów nad historią miast średniowiecznych. Nie okazał się też przełomowym w twórczości Huizingi i dziesięcioletni okres groningenński. Wydał on kilka pomniejszych studiów do historii regionalnej północnych prowincji niderlandzkich. Najważniejszą pracą tego okresu był wspomniany zarys ostatniego stulecia (1814–1914) dziejów uniwersytetu w Groningen. Praca nad tym tematem dała mu — jak sam wyznał — dużą satysfakcję zarówno przez obfitość nieznanego materiału, jak przez to, że była to jeszcze „żywa historia”.

Na świętniku dziejopisarstwa postawiło Huizingę dopiero trzydziestolecie lejdejskie. Przyniosło ono najcelniejsze, najbardziej znane, tłumaczone na szereg języków, klasyczne dziś dzieła. Taką pozycją, która zadecydowała o wejściu Huizingi do dziejopisarstwa światowego, było dzieło *Jesień Średniowiecza* (1918). Łączyło ono wątki ogólnodziejowe z bliskim autorowi wycinkiem dziejów ojczystych: ukazywało świat kończącego się Średniowiecza, mechanizm jego zamierania i rozkładu w kręgu kultury burgundzkiej, w której obrębie znajdowały się wówczas Niderlandy. Mimo przerzucania się do różnych epok, błędzenia po śladach różnych kultur ten przełomowy okres dziejów schyłku Średniowiecza i świtu nowych czasów ucieleśnionego w Renesansie stał się odtąd dla Huizingi najbliższy. Życiu intelektualnemu Średniowiecza, jego wybitnym figurom: Alanowi de Insulis, Janowi de Salisbury, Abelardowi, poświęcił interesujące rozprawy.

Cenny wkład wniósł Huizinga również w poznanie Renesansu. Naprzód w *Jesieni Średniowiecza*, a potem w pomniejszych studiach, takich jak *Problem Renesansu*, *Realizm a Renesans*, przeciwstawił się istniejącej dążności przenoszenia początków epoki Odrodzenia w głąb Średniowiecza, uznawania pewnych objawów i zjawisk kulturalnych typowych dla Średniowiecza

jako wyłącznych cech Odrodzenia. Starając się określić na nowo ramy Renesansu Huizinga stanął w opozycji do ujęcia Burckhardta: uznał w nim epokę przejściową, kryjącą w sobie stare, średniowieczne, i rodzące się świeże pierwiastki nowożytnego myślenia, słowem, pomost między Średniowieczem a Oświeceniem. Ważnym wkładem w poznanie kultury Odrodzenia była monografia o Erazmie z Rotterdamu, plastycznie i z wielkim talentem napisany portret znakomitego humanisty. Rzecz znamienita, że do dzieła tego, uważanego przez niektórych za czołowe osiągnięcie dziejopisarstwa Huizingi, sam autor nie przykładał większego znaczenia.

Bogactwa myśli i niezwykle szerokiego zakresu zainteresowań Huizingi dowodzą ogłaszane w latach dwudziestych tomy esejów historyczno–kulturalnych (*Tien studien*, Haarlem 1926, *Cultuurhistorische Verkenningen*, Haarlem 1929), a także książki poświęcone genezie i morfologii kultury i społeczeństwa amerykańskiego w XIX i XX wieku (*Człowiek i ilość*, 1918, *Ameryka żyjąca i myśląca*, 1927).

Nową rewelacyjną po *Jesieni Średniowiecza*, monografią o Erazmie i *Drogach historii kultury* pozycją w dorobku twórczym Huizingi była wydana na schyłku okresu międzywojennego książka *Homo ludens*, 1938. Książka poświęcona była historycznym i filozoficznym rozważaniom na temat roli i znaczenia popędu do gry i zabawy w dziejach ludzkości, uwydatnieniu tego pierwiastka jako zasadniczego czynnika cywilizacji. Słowem, było to ciekawe, można powiedzieć, zaskakujące ujęcie kulturalnego rozwoju ludzkości *sub specie ludi*.

Osobną grupę w twórczości Huizingi stanowią studia pisane nie tylko z pozycji beznamiętnego filozofa kultury, ale również czującego i wrażliwego na losy współczesnej cywilizacji, jej niebezpieczne wynaturzenia i schorzenia, obywatela świata. Wymienić tu należy rzecz *W cieniu jutra*, 1935, oraz dwie pośmiertnie wydane książki: *Zhańbiony świat* oraz *U świtu pokoju* z podtytułem: *Studium o widokach ratowania naszej cywilizacji*, 1945. Cykl tych historiozoficzno–publicystycznych studiów miał własne, oryginalne oblicze. Nie łączył się on ani genetycznie, ani myślowo z głośną książką Spenglera *Upadek świata zachodniego* i literaturą jego naśladowców. Spengler oraz kontynuatorzy jego idei i koncepcji formułowali swe pesymistyczne konkluzje i wieszczili katastrofę cywilizacji współczesnej pod wpływem i w wyniku następstw pierwszej wojny światowej. Studia Huizingi powstawały pod wrażeniem narastania ciemnych sił faszyzmu i militarizmu, przemocy w stosunkach międzynarodowych, zbierającej się nowej groźnej burzy nad Europą i w czasie jej rozpętania się. Celem ich było nie bezradne rozkładanie rąk i konstataowanie nieuniknionego rozpadu kultury łacińskiej, ale, przeciwnie, szukanie ratunku. To było powodem, dla którego schorowany historyk o gasnącym wzroku, odcięty nakazem wroga od większych ośrodków umysłowych, od zbiorów i bibliotek, podjął mimo to po przeżyciach w obozie dla zakładników pisanie ostatnich swych książek. Podjął je nie dla samej potrzeby pisania. „W siedemdziesiątym roku życia nie można marzyć o dostarczeniu produktywnej pracy” — stwierdzał. Oparte na materiale historycznym, znanym każdemu inteligentowi, miały na celu trafienie do szerokich rzesz czytelników. Zadaniem ich było odsłonięcie w historycznym nawarstwianiu głównych schorzeń współczesnego życia. Widział je w rozluźnieniu postawy moralnej, w takich zwyrodnieniach społecznych, jak militarizm, hipernacjonalizm, antysemityzm, imperializm, kryzys demokracji parlamentarnej i liberalizmu, jak powstanie groźnego w życiu społecznym zjawiska, które nazwał puerilizmem, tj. narastaniem metod postępowania ulicznikowskiego. W przeciwieństwie do apokaliptycznej wizji upadku cywilizacji zachodniej Spenglera Huizinga widział możliwość uzdrowienia tych schorzeń przez zastąpienie przeżytych form nawrotem do starożytnej *humana civilitas* i *urbanitas*. Wierzył, że wysiłkiem ludzi dobrej woli bez względu na dzielące ich poglądy i przedziały partyjne można doprowadzić do odrodzenia podstawowych elementów cywilizacji: poszanowania osobowości ludzkiej i pokoju w stosunkach między narodami; wyrażał przekonanie, że ta cywilizacja winna być wyposażona w wyższym

stopniu w podstawowy element, którego brak silnie odczuwał, mianowicie współczucie i miłosierdzie.

Prowadzone z szerokim rozmachem studia nad wątkami i zjawiskami ogólnodziejowymi nie znieczuliły Huizingi na zagadnienia bliskiej mu kultury narodowej. Po książkach *Jesień Średniowiecza* i monografii o Erazmie, które łączyły w sobie szczęśliwie obydwie wątki, dał celne ujęcie drugiego po wieku XV okresu wzlotu kultury niderlandzkiej w studium *Holenderska kultura wieku XVII*, 1933, ustalając jej społeczne i narodowe uwarunkowania, jej swoiste i oryginalne cechy, jej wreszcie nagłe załamanie się i zejście z europejskiego, dominującego stanowiska. Przedtem jeszcze omówił wpływ kultury niemieckiej na Niderlandy, zaznaczający się zwłaszcza wyraźnie od w. XVIII. Szereg portretów poświęcił znakomitym przedstawicielom współczesnej myśli holenderskiej, w tym wspomnianą już osobną książkę swemu przyjacielowi, członkowi Ruchu Osiemdziesięciu, Janowi Vethowi.

Do ostatnich rozpraw, jakie wyszły spod pióra Huizingi, należał odczyt wygłoszony w obozie w r. 1942 na rocznicę uwolnienia Lejdy w r. 1575 od oblężenia wojsk hiszpańskich, jednego z głównych epizodów niderlandzkiej wojny o niepodległość, o doniosłych konsekwencjach dziejowych, odczyt poprzedzony krótkim, ale znamienym apelem do rodaków: „Nie zbaczajcie z drogi swej, pozostaniec jej wierni!”

Huizinga trzymał się na uboczu i w rezerwie wobec panujących we współczesnej mu historiografii prądów. Nie tyle z braku wrodzonej skłonności do dociekań epistemologicznych i metodologicznych. Przecież sam, mimo akcentowania niezdolności do zagadnień teoretycznych historii i do spekulacji, poświęcił kilka studiów wybranym kwestiom z zakresu metodologii dziejopisarstwa. Pierwszym w tym kierunku wystąpieniem Huizingi był wykład wstępny przy objęciu katedry w r. 1905 pt. *Historia pojęta jako obraz*. Potem przysły pisane w różnych okresach studia: *O jednej definicji pojęcia historii*, *Zadania historii kultury*, *Cywilizacja i historia*, *Studia nad teorią i metodą historyczną*. Jego praktyczna postawa sprawiła, że do teoretycznych zagadnień historii nie przywiązywał większej wagi, że uważał je za odciąganie prawdziwego historyka od jego właściwych zadań, tj. pisania dziejów. Huizinga wystarczało — jak to sam raz podkreślił — bezpośrednie zetknięcie „z barwnymi, rzucającymi się w oczy szczegółami przeszłości, widokiem historycznej epoki czy wydarzenia, wywoływaniem obrazów historycznych”. Historia była dlań w pierwszym rzędzie przeżyciem.

Wychodząc z tych założeń nie uległ wpływowi modnych, ale kruchych konstrukcji K. Lamprechta, nie wszedł też na drogę naiwnego „realizmu historycznego” ani determinizmu. Obcy pozostał również estetyczno-uczuciowemu kierunkowi historiografii, wywodzącemu się z literackich potrzeb, stosującemu środki literackie i zmierzającemu do osiągnięcia literackich efektów. Był wreszcie zdecydowanym przeciwnikiem genetycznego ujmowania procesów dziejowych.

Huizinga był sceptykiem na punkcie obiektywnego odtworzenia przeszłości, rzeczywistego oddania pełnego jej obrazu. Wyrażał przekonanie o niedoskonałości poznania historycznego, dopuszczał możliwość różnorodnego ujmowania tego samego zjawiska czy kompleksu zjawisk w zależności od panujących kierunków i osobowości piszącego historyka. Naukę historyczną traktował jako wiedzę czysto potencjalną. Wiedza historyczna i chęć poznania historii w pojęciu Huizingi były procesem kulturowym, wypełniającym potrzeby życia, terenem rozrachunków z przeszłością. Każda generacja czy epoka wypracowuje pewną sumę pojęć w myśleniu historycznym, które stają się podstawą dla odtworzenia obrazu przeszłości. Zdaniem Huizingi nie materiał określa granice poznania historycznego, tylko sposób, w jaki się go ujmuje. Zadaniem historyka jest dokonywanie wyboru z przekazanych przez przeszłość śladów dawnego życia, łączenie tych wybranych elementów w jednolity, związany w organiczną całość obraz, który

wszakże „w samej przeszłości, tak jak ona została przeżyta, nie był zrealizowany”.

W tym stanie rzeczy każda rozprawa historyczna winna być pisana z myślą i w duchu syntetycznym. Zadaniem historyka nie jest podawanie bezkształtnej masy szczegółów, ale wydobycie najbardziej istotnych elementów odtwarzanej przeszłości. W historii kultury winno ono polegać na dążeniu do całościowego ujmowania form życia, odczytywania z wybranego materiału tych różnorodnych jego zjawisk, w których kondensują się zasadnicze postawy, sposoby, symbole, kształty myślenia, sfera uczuć, wreszcie zewnętrzny styl życia omawianego odcinka przeszłości. Każdy jego ułamek, czy to będzie zespół zjawisk dotyczących komunikacji (droga, targ, zajazd), czy zwierząt użytkowych (koń, pies, sokół), godny jest odtworzenia jako pewna wizja przeszłości. W sumie wedle Huizingi nie genetyczne dociekania, nie ujmowanie pragmatyczne, nie psychologiczne wyjaśnienia, ale morfologia zjawisk przeszłości winna być głównym celem pracy historyka.

Metodologiczne stanowisko Huizingi w gruncie rzeczy niewiele różni się od postawy jego wielkiego poprzednika, Jakuba Burckhardta, mimo dzielącego ich półwiekowego postępu myśli historycznej. I jeden, i drugi nie przykładali znaczenia do schematu chronologicznego, odrzucali interpretację genetyczną, wysuwali postulat opisowego ujęcia zjawisk i stanów kulturowych, wydobywania z nich najbardziej istotnych rysów i właściwości, nie tyle objaśniania, ile zrozumienia, nie doszukiwania się przyczyn, ale co najwyżej ustalania uwarunkowań. Obydwaj nie przykładali wagi do heurezy, a zwłaszcza krytyki źródeł. Dla jednego i drugiego źródła nie stanowiły przedmiotu studiów. U obydwóch momenty wizualne przeszłości grały podstawową rolę. Wyobrażenie właściwe i przedstawienie było też zasadniczym elementem ich pracy dziejopisarskiej.

Postawa ta sprawiła, że byli nie historykami–uczonymi, ale historykami–artystami, że tworzyli naukowe dzieła sztuki, dzieła — jak to słusznie zauważył Z. Łempicki — w równej mierze będące owocem intuicji historycznej i stylizacji przeszłości, jak wiedzy. Pisane z talentem, pełne siły wyrazu, urzekające oddaniem barwy epoki, przynosiły wielkie panoramiczne obrazy czy to lśniącej przepychem i urodą życia epoki Renesansu, czy pełnej załamań, dusznej, żyjącej kontrastami, schyłkowej epoki Średniowiecza.

Oczywista, były różnice w ujmowaniu wizji przeszłości u obydwu. Szwajcarski historyk kultury wierzył w mistyczne siły historii, od czego odżegnywał się Huizinga. Nie podzielał on także dynamicznej teorii rozwoju dziejów J. Burckhardta, nie wierzył w nagłe katastrofy epok cywilizacyjnych, ufał w ciągłość procesu ewolucyjnego i w długotrwałość wątków kulturowych.

Mówiąc o tych dwóch wielkich postaciach dziejopisarstwa trudno nie zwrócić uwagi na dziwną zbieżność tematyczną, a także pewne pokrewieństwo w procesie twórczym obydwu. Jednego i drugiego pociągnął przełom Średniowiecza i czasów nowożytnych, epoka załamywania się starego świata i narodziny nowego. Od niej zaczęli obydwaj właściwie swe studia i w niej okazali się największymi mistrzami. Wszak pierwsze zainteresowania Burckhardta skupiły się na późnośredniowiecznej kulturze Flandrii. Poświęcił on w r. 1842 osobne studium sztuce miast belgijskich tego czasu, a równocześnie będąc w Paryżu podjął badania nad okresem burgundzkim. Warto podnieść podobieństwo genezy dwóch głównych dzieł obydwu: *Kultury Odrodzenia we Włoszech* i *Jesieni Średniowiecza*. Pierwsze wzięło początek z wędrowek po galeriach włoskich, wędrowek podejmowanych od r. 1846 i głębokich wtedy przeżyć, szczególnie w czasie podróży w r. 1853, geneza *Jesieni Średniowiecza* zaś wiązała się z wyniesionymi doznaniem z oglądania wystawy sztuki staroniderlandzkiej w r. 1902. U obydwóch koncepcja dzieła dojrzała niezwykle długo: u Burckhardta lat czternaście, u Huizingi — szesnaście, w przeciwieństwie do innych jego dzieł powstających szybko i bez większych przerw i oporów.

Wedle wyznania Huizingi pierwotny pomysł książki zrodził się w jego umyśle nagle, w czasie

samotnej niedzielnej przechadzki w r. 1907. Jej rdzeniem było przeciwstawienie się pogładowi, wedle którego rozkwit sztuki i kultury burgundzkiej w. XV — to przedświt nowych czasów, jak tego dowodził Courajod, Fierens Gevaert i K. Volz. Dopiero w dwa lata później omówił Huizinga szczegółowy plan i założenia dzieła ze swym mistrzem uniwersyteckim, Blokiem, w czasie uroczystości dwudziestopięcio—lecia jego pracy pedagogicznej. W tymże 1909 r. poświęcił wykład uniwersytecki „burgundzkim kulturom”. Sprawa ujęcia tematu ciągle wszakże ulegała przesunięciu. Od r. 1910/11 wziął się na dobre do studiów źródłowych, przede wszystkim współczesnych historyków burgundzkich i francuskich, dając z góry pierwszeństwo źródłom narracyjnym nad materiałem aktowym. W szczególności wgłębił się w 40—tomowe wydanie Froissarta. Ale zlecenie wzięcia udziału w pisaniu historii uniwersytetu w Groningen przerwało na lat parę zaczęte studia. Dopiero z objęciem katedry w Lejdzie wrócił Huizinga do opracowywania dzieła. Ukazało się ono w r. 1918.

Dzieło przynosiło szeroką panoramę kończącego się Średniowiecza na określonym terytorium północnofrancusko—burgundzko—niderlandzkim. Takiego rozległego spojrzenia, tak celnego ujęcia i ukazania w zmiennej różnorodności form życia, takiego wycieniowania w szczegółach, dotarcia do trudnych zakamarków umysłowości średniowiecznej, do specyficznych sposobów myślenia, stosunku do rzeczywistości, jego kanonów estetycznych dotąd literatura historyczna nie wydała. Książka Jana Huizingi nie obejmuje wszystkich stron i dziedzin ówczesnego życia. Poza samym wprowadzeniem nie stara się oddać zewnętrznej powłoki tego życia, codziennego bytowania. Mimo doceniania czynników ekonomicznych i akcentowania ich znaczenia pomija niemal całkowicie tę dziedzinę. Zasadniczym zadaniem dzieła było ukazanie świata myśli i ducha w pewnej całościowej jedności. Autor krok za krokiem przedstawia, jakie ideały, dążenia i prądy kształtowały ówczesne życie człowieka, uwidacznia, jak ciążyły na nim przeżyte formy. Unaocznia fikcję snów o bohaterstwie i idealnej miłości, ukazuje tęsknotę za pięknem życia idyllicznego, subtelną stylizację form towarzyskich, szukanie sposobów doskonalenia sztuki życia. Ukazując całą uludę i nierealność tego świata nie szczędzi mu Huizinga ostrych, kontrastowych barw. Spiętrza namiętności, odsłania prymitywne pobudki działania ówczesnych ludzi, obok tego pastelowymi barwami odmalowuje przerafinowanie i przesubtelnienie, sny o bohaterstwie, sprawiedliwości, ochronie słabych i uciśnionych i inne fikcyjne akcesoria życia rycerskiego. Tę dwubiegunowość zjawisk ukazuje autor w innych dziedzinach życia, bezlitośnie odsłaniając nierealność i rozdźwięk panujący między rzeczywistością a złudą, blichtr pseudoromantyki rycerskiej, jej sztuczność, nienaturalność i nieużyteczność. Wykazuje bez ogródek, że pozorne odrodzenie się rycerskiej myśli, jej ideałów i pojęć — to „stara polewa, która już odpadała”, że „całe to rycerskie życie, jego skomplikowana estetyka utkana była z barwnej fantazji i wzniosłego uczucia, ale z nieprawdziwej materii”, by stwierdzić: „Ludzie, którzy tworzyli historię, nie byli w rzeczywistości jakimiś marzycielami; byli to bardzo wyrachowani, trzeźwi politycy i kupcy; trzeba to powiedzieć zarówno o książętach, szlachcie i prałatach, jak i o mieszczanach.” A dalej: „Późne Średniowiecze jest jedną z tych epok schyłkowych, w których życie wyższych kręgów prawie całkowicie stało się zabawą towarzyską. Rzeczywistość jest gwałtowna, twarda i surowa: redukuje się ją zatem do pięknego marzenia o rycerskim ideale i wokół tego ideału konstruuje zabawę w życie. Do zabawy tej wkłada się maskę Lancelota; jest to niebawale oszukiwanie samego siebie.” W innym miejscu oceni to życie, jak na to zasługiwało: „Gdy się oglądało życie z punktu widzenia ducha i prawdy, nie było ono niczym innym, jak tylko grzechem i próżnością.”

Dzieło Huizingi pozbawiało epokę Średniowiecza upiększeń, akcesoriów i stylizacji, jaką dało jej romantyczne dziejopisarstwo. Z drugiej strony usuwało legendę i fikcję stworzoną przez dziejopisarstwo pozytywistyczne o Średniowieczu jako epoce mroku, prymitywizmu i szarości form życia. Huizinga zrekonstruował i dał zwarty obraz późnego Średniowiecza, zapewnił mu

samoistny byt jako odrębnej epoce kulturalnej ludzkości, pozwolił zrozumieć własny styl ówczesnego życia, jego późnogotycką sztukę, piękno i złudy, wzniosłość i tragizm ówczesnego bytowania, odsłonił kruszenie się i rozpadanie przeżywającego się systemu pojęć, ideałów i sposobów myślenia. Równocześnie w swym dziele przeprowadził autor wiele istotnych korektur i retuszy w stosunku do epoki następnej — Odrodzenia, całym swym wywodem przeciwstawił się zbyt daleko idącemu cofaniu Renesansu w Średniowiecze, zwłaszcza z tej strony Alp. Co więcej, przy całym uznaniu dla Burckhardtowskiej wizji nowych czasów, wskazał na wiele punktów stycznych, pokrewieństwo pewnych form myśli i ducha kończącej się epoki rycerskiej i nowo wstępującej na widownię świata ery Odrodzenia, pozbawiając obraz Renesansu wielu składników uznawanych dotąd za klasyczne i reprezentatywne dla nowego prądu, jak dążenie do życia w pięknie, cześć i uwielbienie dla sławy, żądza rozgłosu i ambicja, arystokratyczny ideał życia, pojęcie szlachectwa duszy, pokrewieństwo średniowiecznej alegorii z renesansowym mitologizowaniem itd.

Dzięki swym walorom naukowym i artystycznym *Jesień Średniowiecza* zdobyła sobie rychło trwałą pozycję w historiografii, często stawiana obok drugiego klasycznego dzieła: Burckhardtowskiej *Kultury Odrodzenia we Włoszech*, którego jest w pewnym sensie dopełnieniem, w pewnym zaś przeciwstawieniem.

Jednym z pierwszych ok. 1921 r. patronów dzieła Huizingi stał się znakomity historyk francuski, Gabriel Hanotaux, który skłonił autora do dokonania własnoręcznego przekładu (nie opublikowanego dotąd) na język francuski. Książka Huizingi, udostępniona obcym czytelnikom w wielu językach świata, ukazuje się po raz czwarty w szacie polskiej. Wątpić nie można, że dostarczy ona nie tylko interesującej lektury, ale podniesie i rozszerzy znacznie znajomość niedocenianej, pełnej zagadek i kontrastów epoki kończącego się Średniowiecza w kołach polskich miłośników przeszłości.

Kraków, w marcu 1974 r.

Henryk Barycz

Jesień średniowiecza

I. DYNAMIKA ŻYCIA

Gdy świat młodszy był jeszcze o pół tysiąclecia, zewnętrzne formy wszystkich przypadków ludzkiego życia rysowały się o wiele ostrzej niż dzisiaj. Dystans między cierpieniem i radością, między nieszczęściem i szczęściem wydawał się wówczas o wiele większy; wszystkie przeżycia miały wtedy ten stopień żywołości i wyłączności, jaki dziś radość i cierpienie osiągają jeszcze tylko w umyśle dziecka. Każde zdarzenie, każdy czyn ujmowany był w określone i wyraziste formy / zdominowany przez podniosłość rygorystycznie utrwalonego stylu życia. Wielkie zdarzenia: urodziny, małżeństwo, śmierć, opromieniał — dzięki sakramentowi — blask boskiej tajemnicy. Ale również i drobniejszym sprawom, jak podróż, praca, odwiedziny, towarzyszyły tysiące błogosławieństw, ceremonii, przysłów i form towarzyskich.

Nędzarze i ułomni mniej zaznawali ulgi niż dzisiaj, cierpienia te były groźniejsze i cięższe do zniesienia. Choroba stanowiła silniejszy niż dziś kontrast ze zdrowiem, ostry mróz i przerażające ciemności zimy były złem bardziej istotnym niż dziś. Sławą i bogactwem cieszą się gwałtowniej i bardziej pożądliwie; wyraźniejsza niż dziś dzieliła je granica od żalostnego ubóstwa i lichoty. Obramowany futrem strój dworski, jasne ognisko kominka, trunek, żart i miękkie łoże ceniono wówczas bardzo wysoko, do czego może najdłużej przyznaje się powieść angielska, potrafiąca też owej radości dać najżywszy wyraz. Wszystkie sprawy życiowe działały się publicznie zarówno w swym przepychu, jak i w okrucieństwie. Trędowaci hałasowali grzechotkami i odbywali procesje, żebracy jęczeli po kościołach i wystawiali na pokaz swoją szpetotę. Każdy stan, każdy zakon, każde rzemiosło wyróżniało się własnym strojem. Moźni panowie nie wyruszali nigdy bez zbytowej broni i okazałego orszaku, wzbudzając tym zawiść i strach; wymiar sprawiedliwości, sprzedaż towarów, wesele i pogrzeb — wszystko to głośno dawało o sobie znać poprzez procesje, krzyki, wyrzekania i muzykę. Zakochany nosił barwy swojej damy, towarzysz cechowy — oznakę swego bractwa, stronnictwo — barwy i herb swego przywódcy.

Również zewnętrzny wygląd miasta czy kraju charakteryzowały te same kontrasty i ta sama barwność. Miasto nie przechodziło tak, jak dzisiaj, w chaos niedbale rozłożonych przedmiotów o ziejących pustką fabrykach i monotonna domkach mieszkalnych, ale pięło się niezliczonymi, ostrymi wieżami, zwarte, wyodrębnione, zamknięte w swych murach. I choć wysoko i dumnie wznosiły się kamienne domy szlachty i bogatych kupców, to jednak nad całym obrazem miasta dominowały stromo podnoszące się w górę masywy kościołów. Podobnie jak silniej — niż w naszym życiu — dawało się odczuwać przeciwieństwo między latem i zimą, podobnie większa była też różnica między światłem i ciemnością, ciszą i hałasem. Miasto nowoczesne niemal że nie zna już prawdziwej ciemności i spokoju; dzisiaj trudno by zauważyć w nocy blask odosobnionego światełka czy też usłyszeć osamotniony, daleki krzyk.

Na skutek trwałych kontrastów, na skutek różnorodności form, poprzez które wszystko przenikało do umysłu, życie codzienne miało w sobie żywołowy wdzięk i namiętną sugestywność, ujawniające się w nastrojach zróżnicowanych, od prymitywnej rozwiązłości, gwałtownego okrucieństwa aż po serdeczne wzruszenia; pomiędzy takimi przeciwieństwami oscyloowało średniowieczne życie miejskie.

Istniał też pewien dźwięk, który raz po raz zagłuszał zgiełk pracowitego życia, i chociaż brzmiał różnorodnie, nie mieszał się jednak nigdy z innymi odgłosami; potrafił on na krótko wznieść wszystko w sferę ładu. Były to dzwony. W życiu codziennym dzwony stawały się jak gdyby dobrymi duchami ostrzegawczymi, które poufałym głosem zwiastowały smutek lub radość, spokój albo niepokój, niekiedy zwoływały, to znów upominały. Nazywano je imionami ludowymi:

„Gruba Jacqueline”, dzwon „Roelant”; wiedziano, co znaczy, kiedy się odezwą, i rozumiano ich tony. Mimo nieustannego bicia w dzwony, nikt nie stawał się nieczuły na ich dźwięk. Podczas osławionego pojedynku między dwoma obywatelami z Valenciennes (który w r. 1455 wprowadził w niezwykle napięte miasto i cały dwór burgundzki) dopóki trwała walka, dopóty rozbrzmiewał wielki dzwon; „Było to okropne dla ucha” — powiada Chastellain*. W wieży kościoła Najświętszej Marii Panny w Antwerpii wisi jeszcze stary dzwon alarmowy z roku 1316, zwany, wedle umieszczonego na nim napisu, „Orida”, tzn. *horrida* — „straszny”*. Bicie w dzwony na alarm nazywano *sonner l’effroy, faire l’effroy*; wyraz *effroy* oznaczał początkowo „niepokój” (*ex-fredus*), potem — obwieszczenie tego „niepokoj” przy pomocy dźwięków, czyli sygnał alarmowy, wreszcie — trwogę.* Jakże gwałtowny i ogłuszający musiał to być dźwięk, gdy od rana do wieczora, a nawet przez całą noc, bito w dzwony we wszystkich kościołach i klasztorach Paryża, np. z okazji wyboru papieża, który miał położyć kres schizmie, albo z powodu zawarcia pokoju między Burgundami i Armaniakami.*

Głębokie wrażenie musiały również wywierać procesje. Gdy czasy były ponure, a zdarzało się to często, wychodzono z procesjami niekiedy dzień po dniu, niektóre procesje trwały nawet całymi tygodniami. Kiedy fatalny zatarg między domem orleańskim i burgundzkim doprowadził w końcu do otwartej wojny domowej i król Karol VI rozwinął w 1412 r. „Oriflamme”*, aby wspólnie z Janem bez Trwogi pokonać Armaniaków, którzy na skutek przymierza z Anglią stali się zdrajcami kraju, zarządzono wówczas w Paryżu codzienne procesje; miały one trwać dopóty, dopóki król znajdował się na terytorium nieprzyjacielskim. Procesje odbywały się od końca maja aż do lipca, urządzały je coraz to inne grupy, zakony czy gildie, szły one coraz to inną trasą, z innymi relikwiami: „najbardziej wzruszające procesje, jakie widziano za ludzkiej pamięci”*. Wszyscy wędrowali boso i o pustym żołądku, zarówno panowie z parlamentu, jak i biedni obywatele; każdy, kto mógł, niósł świecę albo pochodnię; zawsze też brało udział w procesji wiele małych dzieci. Również ze wsi okalających Paryż zbiegali się bosonodzy chłopci. Uczestniczący w procesji i podziwiano ją „z wielkim płaczem, z wielkimi łzami i z wielką pobożnością”.* I prawie przez cały czas padał ulewny deszcz.*

Poza tym — wjazdy książąt, przygotowane z wielką pomysłowością przy użyciu wszelkich środków, jakimi można było rozporządzać. I nieustannie — egzekucje. Okrutne podniety i prostackie wzruszenia płynące z miejsca straceń stanowiły ważny składnik w strawie duchowej dla ludu. Były to widowiska z moralnym pouczeniem. Za okropne rozboje sąd wymierzał straszliwe kary. W Brukseli pewien młody podpalacz i morderca został umieszczony pośród płonących wiązek chrustu; był przy tym uwiązany na łańcuchu do koła, które mogło się obracać wokół pala. Sam przestępca we wzruszających słowach przedstawiał siebie ludowi jako odstraszący przykład: „i tak potrafił poruszyć serca, że wszyscy rozpływali się we łzach współczucia”. „A

* „Laquelle fait hideuz à oyr.” — *Oeuves de Georges Chastellain*, ed. Kervyn de Lettenhove, 8 vol., Bruxelles 1863–1866, III, s. 44.

* *Antwerpen’s Onze-Lieve-Vrouwe-Toren*, uitg. door het Stadsbestuur van Antwerpen, 1927, s. XI, 23.

* Chastellain, II, s. 267; *Memoires d’Olivier de la Marche*, ed. Beaune et d’Arbaumont (Soc. de l’Histoire de France) 1883–1888, 4 vol., II, s. 248. — Zwrócenie uwagi na tę etymologię zawdzięczam prof. Eugeniuszowi Lerchowi.

* *Journal d’un bourgeois de Paris*, ed. A. Tuetey (Publ. de la Soc. de l’Histoire de Paris, Doc. nr III), 1881, s. 5, 56.

* Wojenny sztandar królów francuskich.

* „Les plus piteuses processions qui onques eussent ete veues de aage de homme.”

* „En grafit pleur, en grans lerm.es, en grant devocion.”

* *Journal d’un bourgeois*, s. 20–24. Por. *Journal de Jean de Roye, dite Chronique scandaleuse*, ed. B. de Mandrot (Soc. de l’Histoire de France), 1894–1896, 2 vol., I, s. 330.

śmierć jego sławiono jako najpiękniejszą, jaką kiedykolwiek widziano.*” Pan Mansart du Bois, Armaniak, ścięty w Paryżu w r. 1411 podczas burgundzkich rządów terroru, nie tylko chętnie udzielił katu przebaczenia, którego się ten wedle zwyczaju domagał, lecz nawet poprosił go o pocałunek. „Prawie cały obecny przy tym lud płakał rzewnymi łzami.”* Często ofiarami egzekucji stawali się wielcy panowie; lud uzyskiwał wówczas zadośćuczynienie w surowym wymiarze sprawiedliwości, a wynikające stąd przypomnienie o zmiennych kolejach wielkości doczesnych przemawiało znacznie dobitniej niż przy oglądaniu malowanych „przykładów” czy Tańca Śmierci. Zwierzchność dokładała wszelkich starań, ażeby efekt widowiskowy był możliwie pełny. Panowie wkraczali w smutny pochód wyposażeni w oznaki swego wysokiego stanowiska. Jean de Montaigu, wielki marszałek dworu królewskiego, padł ofiarą nienawiści Jana bez Trwogi. Siedząc dumnie na taczce, jechał na stracenie poprzedzany przez dwóch trębaczy; miał na sobie uroczysty strój urzędowy, czapkę, kaftan i czerwono-białe spodnie oraz złote ostrogi; potem bezgłowy trup w złotych ostrogach wisiał na szubienicy. Bogaty kanonik Nicolas d’Orgemont, ofiara zemsty Armaniaków, w r. 1416, ubrany w fioletowy płaszcz i tego samego koloru czapkę, został przewieziony przez Paryż w wozie na śmieci, aby uczestniczyć przy ścięciu dwóch towarzyszy, zanim sam zostanie skazany na dożywotnie więzienie, „na chleb smutku i wodę strachu”. * Głowę pana Oudart de Bussy, który odrzucił stanowisko w parlamencie, odkopano na specjalny rozkaz Ludwika XI i odziewszy ją w szkarłatną, obramowaną futrem czapkę, „stosownie do mody radców parlamentu”*, wystawiono na widok publiczny na rynku w Hesdin z objaśniającym wierszykiem. Sam król pisał o tym wypadku z pełnym okrucieństwa dowcipem* .

Rzadsze niż procesje i egzekucje były kazania wędrownych kaznodziejów, którzy od czasu do czasu wzruszali lud swymi słowami. My, czytelnicy gazet, zaledwie możemy sobie wyobrazić przemożny wpływ żywego słowa na naiwny i nieświadomy umysł. Ludowy kaznodzieja, brat Ryszard, który miał być później spowiednikiem Joanny d’Arc, wygłaszał w Paryżu w r. 1429 swe kazania dziesięć dni pod rząd. Zaczynał od piątej rano, kończył między dziesiątą a jedenastą; przemawiał przeważnie na cmentarzu Innocents (Niewińatek) — gdzie na otaczających cmentarz galeriach wymalowany był słynny Taniec Śmierci. Za plecami kaznodziei znajdowała się otwarta kostnica, wokół której na krążgankach wystawiono na pokaz czaszki. Gdy po swym dziesiątym kazaniu oznajmił, że było ono ostatnie, ponieważ nie otrzymał pozwolenia na dalsze, „wielcy i mali płakali tak rzewnie i tak serdecznie, jak gdyby widzieli, że kładą do ziemi ich najlepszych przyjaciół i również ich samych”*. A gdy na koniec kaznodzieja opuszczał Paryż, lud mniemał, że w niedzielę usłyszy go jeszcze w opactwie St. Denis. Mieszczanin Paryski opowiada, że wielkie tłumy, liczące blisko sześć tysięcy ludzi, ciągnęły z miasta już w sobotę wieczorem i nocowały w polu, żeby tylko zapewnić sobie dobre miejsce.*

Zabroniono również wygłaszania kazań w Paryżu Antoniemu Fradin, franciszkaninowi,

* „Et tellement fit attendrir les coeurs que tout le monde fondoit en larmes de compassion.” „Et fut sa jin recommandee la plus belle que l’on avoit oncques vue.” — Chastellain, III, s. 461; V, s. 403.

* „Foison de peuple y avoit, qui quasi tous ploroient à chaudes larmes.” — Jean Juvenal des Ursins, 1412, ed. Michaud et Poujoulat, Nouvelle Collection des Memoires, II, s. 474.

* „Au pain de douleur et d’eau d’angoisse.” — (Por. Izajasz 30, 20.) 11 „Selon la mode des conseillers de parlement.”

* *Journal d’un bourgeois*, s. 6, 70; Jean Molinet, *Chronique*, ed. Buchon, Coli. de Chron. Nat., 1827–1828, 5 vol., II, s. 23; *Lettres de Louis XI*, ed. Vaesen, Charavay, de Mandrot (Soc. de l’Histoire de France), 1883–1909, 11 vol., list z 20 kwietnia 1477, VI, s. 158;

* *Chronique scandaleuse*, II, s. 47; id; *Interpolations*, II, s. 364.

* „Les gens grans et petiz plouroient si piteusement et si fondement, comme s’ilz veissent porter en terre leurs meilleurs amis, et lui aussi.”

* *Journal d’un bourgeois*, s. 234–237

ponieważ energicznie powstawał on przeciw złym rządóm. Ale właśnie dlatego lud go lubił. Dzień i noc strzeżono go w klasztorze franciszkańskim; na warcie stały tam kobiety, mając w pogotowiu jako amunicję popiół i kamienie. Wyśmiewano się z proklamacji zakazującej tej warty; król, powiadano, nic o niej przecież nie wie. Gdy wreszcie wypędzony Fradin musiał opuścić miasto, lud towarzyszył mu „płacząc i żaląc się bardzo z powodu jego odejścia”.*

Za każdym razem, gdy przybywał z kazaniem świątobliwy dominikanin Wincenty Ferrer (Ferreriusz), na jego przyjęcie ze wszystkich miast wychodził — z pochwalnymi pieśniami — lud, a także urzędnicy i duchowieństwo, nawet biskupi i prałaci. Ferrer podróżował z licznym orszakiem zwolenników, którzy wieczorami po zachodzie słońca szli w procesji bicząc się i śpiewając, a z każdego miasta przyłączały się nowe zastępy. Kaznodzieja troskliwie uregulował sprawy wyżywienia i pomieszczenia dla wszystkich swoich towarzyszy, mianując kwatermistrzami ludzi nieposzlakowanych. Razem z nim podróżowali kapłani z różnych zakonów, aby stale pomagać mu przy spowiedzi i odprawianiu mszy. Towarzyszyli mu również notariusze, protokołujący od ręki pojednania sądowe, które wszędzie doprowadzał do skutku święty kaznodzieja. Magistrat hiszpańskiego miasta Orihuela obwieścił w piśmie do biskupa Murcji, że w mieście tym wydano z inicjatywy Ferrera 123 orzeczenia pojednawcze, w tym 67 w sprawach o morderstwo*. Kiedy Wincenty Ferrer wygłaszał kazania, drewniana balustrada musiała chronić kaznodzieję i otaczające go grono przed naporem tłumów, które rwały się, by całować jego ręce i szaty. W czasie kazania ustawała praca. Rzadko tylko zdarzało się, by kaznodzieja nie przywiódł swych słuchaczy do łez, a gdy mówił o Sądzie Ostatecznym, karach piekielnych i cierpieniach Zbawiciela, on sam i jego słuchacze wybuchali zawsze tak gwałtownym lamentem, że musiał wtedy przez pewien czas milczeć, dopóki się szloch nie uspokoi. Pokutnicy publicznie rzucali się na ziemię, aby wyznać ze łzami swoje wielkie grzechy.* A kiedy w roku 1485, w Orleanie, wygłaszał kazania wielkopostne słynny Olivier Maillard, na dachy domów wspięło się tylu ludzi, że dekarz przedstawił potem rachunek za reperacje, które zajęły mu 64 dni*.

Odnajdujemy tu nastrój przypominający angielsko-amerykański ruch „odnowicieli” (*revivals*) i Armię Zbawienia, ale w Średniowieczu nastrój ten osiągał nieporównanie większe napięcie i znacznie szerszy zakres.

W opisach wpływu, jaki wywierały kazania Ferrera, nie należy doszukiwać się pobożnej przesady jego biografów. Trzeźwy i oschły Monstrelet niemal że w taki sam sposób przedstawia oddziaływanie kazań, które wygłaszał w północnej Francji i Flandrii w r. 1428 niejaki brat Tomasz; podawał się on za karmelitę, później jednak został zdemaskowany jako oszust. Również o niego ubiegał się magistrat, a kilku szlachciców trzymało za uzdę jego muła; byli wśród nich także i tacy znakomici panowie — wymienieni przez Monstreleta po nazwisku — którzy porzucali domy i rodziny, aby wszędzie iść śladami brata Tomasza. Czcigodni mieszczanie objali przygotowaną dla niego kazałnicę najkosztowniejszymi dywanami, jakie tylko można było znaleźć.

Obok opowieści o Męce Pańskiej i o rzeczach ostatecznych przede wszystkim zwalczanie zbytku i próżności stanowiło temat, który najbardziej porywał słuchaczy ludowych kaznodziejów. Lud — powiada Monstrelet — był wdzięczny i oddany bratu Tomaszowi przede wszystkim za to, że kaznodzieja karciał przepych i upodobanie w strojach, a szczególnie dlatego, że gromił szlachtę i duchowieństwo. Gdy znakomite damy odważyły się zjawić między jego słuchaczami w swych

* „*Crians et soupirans moult fort son departement.*” — *Chronique scandaleuse*, II, s. 70, 72.

* M. M. Gorce, *Saint Vincent Ferrer*, Paris 1924, s. 175.

* *Vita auct. Petro Ranzano O. P.* (1455), *Acta sanctorum*, Apr., t. 1, s. 494 nn.

* J. Soyer, *Notes pour servir A l'histoire littiraire. Du succes de la predication de frere Olwier Maillard d Orleans en 1485*, „Bulletin de la Societe Archeologique et Historique de l'Orleanais”, XVIII, 1919; cyt. za „Revue Historique”, 131, s. 351.

wysokich kapeluszach, podburza! przeciw nim małych chłopców (zapewniając odpust, jak twierdzi Monstrelet) okrzykiem: „Na heniny! na heniny!”^{*}, tak że damy przez cały ten czas nie miały odwagi stroić w ten sposób głowy i nosiły czepce jak beginki^{*}. „Ale — mówi szczerzy kronikarz — postępowały one na wzór ślimaka, który, gdy się przechodzi obok niego, wciąga rogi, a jeśli mu nic nie grozi — wystawia je na zewnątrz. Bo wkrótce po oddaleniu się z okolicy wspomnianego kaznodziei poczynały sobie po dawnemu i zapominały o jego nauce, wracały powoli do swych starych nawyków i zaczynały nosić [owe kapelusze] takie same albo jeszcze większe^{*}.”

Zarówno brat Ryszard, jak i brat Tomasz kazali podpalać całe stopy przedmiotów zbytku, podobnie jak sześćdziesiąt lat później we Florencji kazał je palić — na wielką skalę i z bezpowrotną stratą dla sztuki — Savonarola. W Paryżu i Artois w r. 1428 i 1429 mężczyźni i kobiety chętnie znosili na stos karty i kości do gry, szachownice, nakrycia głowy i wszelkiego rodzaju ozdoby. Te stopy ustawicznie pojawiają się w XV stuleciu we Francji i Włoszech jako świadectwo głębokiego poruszenia, które wywoływali kaznodzieje^{*}. Była to forma obrzędowa, w jakiej ucieleśniał się pełen skruchy odwrót od próżności i uciech światowych. To wystylizowanie namiętnego poruszenia we wspólnym, uroczystym czynie zgodne było z tendencją owych czasów do stwarzania na każdym polu form konwencjonalnych.

Trzeba koniecznie wniknąć myślą w całą tę nieustanną gotowość do płaczu i do duchowych przeobrażeń, żeby móc pojąć, jaką barwność i intensywność miało wówczas życie.

Żałoba publiczna przybierała wtedy postać powszechnego nieszczęścia. W czasie pogrzebu Karola VII lud szalał z żalu oglądając orszak żałobny: wszyscy urzędnicy dworscy „byli w tak przerażająco ciężkiej żałobie, że już sam jej widok wywoływał wielkie wzruszenie; a z przyczyny ogromnego smutku i serdecznego bólu, jakiego doznawano z powodu śmierci władcy, powstał ogromny płacz i wyrzekanie w całym mieście”^{*}. W orszaku jechało sześciu paziów królewskich na koniach całkowicie pokrytych czarnym aksamitem. „A Bóg wie, jak bolesny i dotkliwy żal odczuwali po stracie swego pana.”^{*} Do głębi wzruszony lud opowiadał, że jeden z tych chłopców ze zmartwienia nic nie jadł i nie pił przez cztery dni.^{*}

Jednakże nie tylko wielka żałoba, wzruszające kazanie czy tajemnice wiary wywoływały emocje, które przejawiały się strumieniami łez. Wylewano łzy także i przy każdej uroczystości świeckiej. Poseł wysłany w celach kurtuazyjnych przez króla Francji do Filipa Dobrego co chwila w czasie swego przemówienia wybucha płaczem. Przy pożegnaniu młodego Jana z Koimbry z dworem burgundzkim wszyscy głośno płaczą, tak samo w czasie powitania Delfina i przy spotkaniu królów Anglii i Francji w Ardres. Widziano, jak Ludwik XI wylewał łzy przy wjeździe do Arras; Chastellain wielokrotnie wspomina o nim, jak szlochał i płakał, przebywając jeszcze

^{*} „*Au hennin! Au hennin!*” — (*Hennin* — wysokie, spiczaste nakrycie głowy kobiecej, noszone w Średniowieczu).

^{*} Beginki — zgromadzenie niezamężnych kobiet, mające charakter religijny, ale nie uznane przez Kościół.

^{*} „*Mais à l'exemple du lymecou le quel quand on passe pres de luy retrait ses cornes par dedens et quand il ne ot plus riens les reboute dehors, ainsy firent ycelles. Car en assez brief terme apres que ledit prescheur se just diparty du pays, elles mesmes recommencerent comme devant et oublierent sa doctrine, et reprinrent petit d petit leur viel estat, tel ou plus grant qu'elles avoient accoustume de porter.*” — Enguerrand de Monstrelet, *Chroniques*, ed. Douet d'Arcq (Soc. de l'Histoire de France), 1857–1863, 6 vol., IV, s. 302–306.

^{*} Wadding, *Annales Minorum*, X, s. 72; K. Hefele, *Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien*, Freiburg 1912, s. 47, 80.

^{*} „*Vestus de dueil angoisseux, lesquelz ii jaisoit moult piteux veoir; et de la grant tristesse et courroux qu'on leur veoit porter pour la mort de leur dit maistre, jurent grant pleurs et lamentacions faictes parmy tout ladictte ville.*”

^{*} „*Et Dieu scet le doloireux et piteux dueil qu'ilz faisoient por leur dit maistre.*”

^{*} *Chronique scandaleuse*, I, s. 22, 1461; Jean Chartier, *Histoire de Charles VII*, ed. D. Godefroy (1661), s. 320.

jako następcę tronu na dworze burgundzkim^{*}. Oczywiście, wszystkie te opisy są przesadne, można by je porównywać ze stereotypowym zwrotem dzisiejszego dziennikarza, który powiada np., że „nikt nie mógł powstrzymać się od łez”. W swym opisie kongresu pokojowego w Arras, z r. 1435, Jean Germain każe słuchaczom porywających przemówień poselskich bądź to ze wzruszenia padać na ziemię bez słowa, bądź też wybuchać lamentami, szlochem i jękiem.^{*} Z pewnością tak nie było, ale biskup z Chalons sądził, że tak właściwie być powinno; w przesadzie widać tu podszewkę prawdy. Sprawa podobna jak z potokami łez wylewanymi przez czule damy z XVIII stulecia. Płacz był czymś podniosłym i pięknym. A wreszcie — któż jeszcze i dziś nie zna owych silnych wzruszeń, nawet dreszczów i łez, jakie może wywołać uroczysty wjazd jakiegoś choćby całkiem obojętnego dla nas władcy! Wówczas jednak takie spontaniczne wzruszenie było przepełnione czcią na poły religijną, jaką budziły przepych i wielkość, i znajdowało ujście w szczyrych łzach.

Kto nie dostrzega różnicy między wrażliwością wieku XV i naszej epoki, być może, uchwyci ją poprzez mały przykład, zaczerpnięty z innej sfery uczuć, a mianowicie dotyczący popędliwości. Trudno sobie wyobrazić grę bardziej cichą i spokojną niż szachy. Ale La Marche mówi, że często właśnie podczas tej gry wybuchaly spory, przy których „najrozsądniejszy tracił cierpliwość”.^{*} Zatargi synów królewskich nad szachownicą były jeszcze w wieku XV motywem równie obiegowym, jak w opowieściach o Karolu Wielkim.

Życie codzienne stwarzało zawsze i wszędzie nieograniczone pole dla rozgorączkowanych namiętności i dla dziecinnej fantazji. Nowsze badania historyczne nad Średniowieczem, które z powodu niepewności kronik chętnie — o ile to możliwe — czerpią materiał ze źródeł urzędowych, popełniają pewien niebezpieczny błąd: źródła mało nam mówią o różnicy w atmosferze życia, jaka dzieli nas od tamtych czasów. Pozwalają nam one zapomnieć o wielkim patosie Średniowiecza. Spośród wszystkich namiętności, które składają się na koloryt tej epoki, w dokumentach z reguły występują na jaw tylko dwie: chciwość i upodobanie do kłótni. Któż to już nie zdumiewał się tą zupełnie niepojętą gwałtownością i uporem, z jakim przejawiają się w ówczesnych dokumentach sądowych chciwość, pieniactwo i żądza zemsty! Ale dopiero w powiązaniu z całym zespołem namiętności, które rozżarzają wszelkie przejawy ówczesnego życia, cechy te będą dla nas zrozumiałe i jasne. Dlatego do rzeczywistego poznania owych czasów konieczna jest znajomość kronik, choć mogą one być często i powierzchowne, i błędne, jeśli idzie o konkretne fakty.

Pod niejednym względem życie miało jeszcze wtedy koloryt baśniowy. Jeśli nawet nadworni kronikarze, uczeni i poważni mężowie, którzy znali z bliska swych władców, nie mogli inaczej widzieć i opisywać jaśnie oświeconych osób jak tylko w archaicznej i hieratycznej postaci, to jakże dopiero silny musiał być czarodziejski blask królewskości dla naiwnej fantazji ludu! Oto przykład owego tonu baśniowego zaczerpnięty z historycznego dzieła Chastellaina: młody Karol Śmiały, jeszcze jako hrabia Charolais, po przybyciu ze Sluis do Gorkum dowiaduje się, że władca, jego ojciec, odebrał mu pensję i wszystkie beneficja. Chastellain opisuje, jak hrabia wzywa wówczas przed swe oblicze cały dwór, nie wyłączając nawet kuchcików, i wszystkim opowiada o swej niedoli we wzruszającym przemówieniu, w którym wyraża szacunek dla ojca wprowadzonego w błąd przez doradców, a jednocześnie troszczy się o dobro swoich ludzi i okazuje im wszystkim życzliwość. Od tych, którzy są zamożni, domaga się, by wraz z nim przeczekali niepomyślny los;

^{*} Chastellain, III, s. 36, 98, 124, 125, 210, 238, 239, 247, 474; Jacques du Clercq, *Mémoires (1448–1467)*, ed. de Reiffenberg, Bruxelles 1823, 4 vol., IV, s. 40, II, s. 280, 355, III, s. 180; Juvenal des Ursins, s. 405, 407, 420; Molinet, III, s. 36, 314.

^{*} Jean Germain, *Liber de virtutibus Philippi ducis Burgundiae*, ed. Kervyn de Lettenhove, *Chron. rei. d l'hist. de la Belg. sous la dom. des ducs de Bourg.* (Coli; des Chron. Belges), 1876, II, 50.

^{*} „Et que le plus saige y pert patience.” — La Marche, I, s. 61.

uboższym zezwala odejść, dopóki nie posłyszają, że położenie hrabiego znów się poprawiło. Mówi więc: „Powróćcie, a wszyscy znajdziecie swe stanowiska wolne i będziecie przeze mnie mile przyjęci; wtedy wynagrodzę was za waszą cierpliwość, którą okazaliście przez wzgląd na mnie.” — „Wówczas usłyszano krzyki, płacz i jednogłośnie wołanie: «My wszyscy, my wszyscy, panie, z tobą chcemy żyć i umierać.»”^{*} — Karol z głębokim wzruszeniem przyjmuje te oznaki wierności. „A więc żyjcie i cierpcie; i ja będę cierpieć za was, wcześniej nim odczujecie jakiś niedostatek.”^{*} Potem przychodzi szlachta i ofiarowuje mu wszystko, co posiada, „jeden mówiąc: «ja mam tysiąc», drugi: «dziesięć tysięcy»; trzeci: «ja mam to lub owo, żeby za was wyłożyć i oczekiwać waszej przyszłości.»”^{*} W ten sposób wszystko dalej potoczyło się zwykłą drogą i kuchnia nie stała się uboższa ani o jedno kurczę.^{*}

Koloryt tego obrazu pochodzi naturalnie od Chastellaina. Nie wiemy, w jakim stopniu jego relacja stylizuje rzeczywiste wydarzenia. Wszystko to jednak wskazuje, że kronikarz widzi księcia tak, jak przedstawiałaby go prosta ludowa ballada. Wydarzenie jest dlań całkowicie określone przez najprymitywniejsze odruchy wzajemnej wierności, które uzewnętrzniają się w epickiej prostocie opowieści.

Podczas gdy w rzeczywistości mechanizm administracji i gospodarki państwowej przyjął już formy bardzo złożone — w umysłowości ludu sprawy polityki odbijały się w postaci prostej i mało skomplikowanej. Obiegowe wyobrażenia polityczne tej epoki to wyobrażenia właściwe pieśni ludowej i opowieści rycerskiej. Świadomość ówczesna sprowadza postacie królów do pewnej ograniczonej liczby typów, przy czym każdy z nich mniej lub bardziej odpowiada jakiemś motywowi pieśni lub awanturczego romansu: władca sprawiedliwy i szlachetny; władca oszukany przez złych doradców; władca jako mściciel sławy swojego rodu; władca, którego w nieszczęściu ratuje wierność poddanych. Obywatele późnośredniowiecznego państwa, bardzo obciążeni podatkami i pozbawieni współudziału w rozporządzaniu pieniędzmi, żyją w ustawicznej nieufności, czy nie trwoni się ich grosza, czy zużywa się go na pożytek i dobro kraju. Ta nieufność do administracji państwowej odzwierciedla się w takim oto upraszczającym schemacie wyobrazeniowym: jeśli w kraju dzieje się źle, to przyczyna leży w tym, iż król otoczony jest przez chciwych i podstępnych doradców, albo też przyczyną jest nadmierna rozrzutność w wydatkach na utrzymanie królewskiego dworu. Tak więc zagadnienia polityczne sprowadzają się w ujęciu ludu do typowych wydarzeń baśniowych. Filip Dobry świetnie rozumiał, jaki język jest dostępny ludowi. Podczas urządzanej przez króla w r. 1456 uroczystości w Hadze, w izbie obok sali rycerskiej wyłożono na wspaniałe naczynia 30 000 grzywien srebra, aby wywrzeć wrażenie na Holendrach i Fryzach (którzy mogli mniemać, iż brak mu pieniędzy na zawładnięcie biskupstwem utrechckim). Każdy mógł przyjść i przypatrzeć się tym bogactwom. Przywieziono także z lilie dwie skrzynie z pieniędzmi: było w nich dwieście tysięcy złotych „lwów”. Kto zechciał, temu wolno było próbować podnieść je do góry, ale trud był daremny^{*}. Czy można sobie wyobrazić chwyt bardziej pedagogiczny niż to upewnienie obecnych o wypłacalności państwa połączone z jarmarczną zabawą?

W życiu i działalności władców odnajdujemy jeszcze jeden pierwiastek fantastyczny, który

^{*} „Lors oyt-l'on voit lever et larmes esandre et clameur ruer par commun accord: «Nous tous, nous tous, monseigneur, vivrons avecques vous et mourrons.»”

^{*} „Or vivez doncques et soujrez; et moy je souffreray pour vous, premier que vous ayez jaute.”

^{*} „Disant l'un: «j'ay mille», l'autre: «dix mille», l'autre: «j'ay cecy, j'ay cela pour mettre pour vous et pour attendre tout vostre advenir.»”

^{*} Chastellain, IV, s. 333 i n.

^{*} Chastellain, III, s. 92.

przypomina nam kalifów z *Tysiąca i jednej nocy*. Oto pośród wyrachowanych przedsięwzięć politycznych działają oni niekiedy z zuchwałą gwałtownością, dla osobistego kaprysu wystawiając na niebezpieczeństwo swe życie i dzieło. Edward III naraża siebie samego, księcia Walii, i interesy swego kraju, aby móc napaść na hiszpańską flotę handlową dla pomszczenia kilku wyczynów korsarskich*. Filip Dobry umyślił sobie ożenić jednego ze swych łuczników z córką piwowara z Lilie. Gdy ojciec jej sprzeciwił się temu i rzecz została wytoczona przed parlament paryski, uniesiony gniewem książę porzucał nagle ważne sprawy państwowe, które zatrzymały go w Holandii, i podjął, na dodatek w uświęconym przez Kościół okresie przedwielkanocnym, niebezpieczną podróż morską z Rotterdamu do Sluis po to tylko, by przeprowadzić swój zamiar*. Innym razem popadł w szalony gniew z powodu zatargu z synem; wówczas jak rozjątrzony uczeń wyjechał cichaczem z Brukseli i błąkał się nocą po lesie. Gdy powrócił, rycerzowi Filipowi Pot przypadło w udziale nieprzyjemne zadanie przypomnienia władcy o jego obowiązkach. Chytry dworak znajduje odpowiednie słowa: „Dzień dobry, dostojny panie, dzień dobry; cóż to znaczy? Czy gracie teraz rolę króla Artura, czy rycerza Lancelota?”*

Czyż nie przypomina to obyczaju kalifów, gdy tenże władca, skoro lekarze polecieli mu ostrzyć głowę do gołej skóry, nakazał całej szlachcie pójść w jego ślady i polecił Piotrowi z Hagenbach, żeby ogołocił z włosów każdego szlachcica, którego znajdzie nie ostrzyżonego?*. Albo gdy młody Karol VI, król Francji, jadąc w przebraniu na jednym koniu wraz z przyjacielem przyglądał się wjazdowi swej własnej narzeczonej, Izabeli Bawarskiej, i został w ścisłości wychłostany przez strażników?*. Pewien poeta piętnastowieczny skarży się, że księżęta mianowali doradcami i ministrami swych błaznów lub muzykantów, jak to się przytrafiło Coquinetowi, trefnisiowi burgundzkiemu*.

Polityka jeszcze niezupełnie została wtłoczona w granice biurokracji i protokołu; panujący w każdej chwili mógł wymknąć się spod ich rygorów, aby gdzie indziej szukać wytycznych dla swego działania. Władcy z XV stulecia zasięgają rady w sprawach państwowych u ascetów-wizjonerów i u egzaltowanych kaznodziejów ludowych. Dionizy Kartuz i Wincenty Ferrer występują jako polityczni doradcy; krzykliwy kaznodzieja Olivier Maillard, francuski odpowiednik Brugmanna, był wtajemniczony w najskrytsze przedsięwzięcia książęcych dworów*. W ten sposób w wyższej polityce obecny jest stale element napięcia religijnego. Przy końcu XIV i na początku XV stulecia ludzie obserwujący wspaniałe widowisko działalności i losów książęcych musieli bardziej niż kiedykolwiek być przepełnieni myślą, że w owej krwawo romantycznej sferze rozgrywają się same straszne tragedie, wstrząsające upadki z wyżyn majestatu i świetności. W tym samym wrześniu 1399 r., w którym zebrał się w Westminsterze parlament angielski, aby dowiedzieć się, iż król Ryszard II, pokonany i pojmany przez swego kuzyna Lancastra, został pozbawiony korony, w Moguncji zgromadzili się właśnie niemieccy elektorzy, by także złożyć z tronu swego króla Wacława Luksemburczyka, władcę o równie chwiejnym umyśle, równie

* Jean Froissart, *Chroniques*, ed. S. Luce i G. Raynaud (Soc. de l'Histoire de France), 1869–1899, 11 vol. (tylko do r. 1385), IV, s. 89–93.

* Chastellain, III, s. 85 i n.

* „*Bonjour monseigneur, bonjour, qu'est cecy? Faites-vous du roy Artus maintenant ou de messire Lancelot?*” — *Ibid.*, III, s. 279.

* La Marche, II, s. 421.

* Juvenal des Ursins, s. 379.

* Martin Le Franc, *Le Champion des Dames*, w dziele: G. Doutrepoint, *La litterature francaise d la cour des ducs de Bourgogne* (Bibl. du XV–e Siecle, t. VIII), Paris, Champion, 1909, s. 304.

* *Acta sanctorum*, Apr., t. I, s. 496; A. Renaudet, *Prereforme et humanisme d Paris 1494–1517*, Paris, Champion, 1916, s. 163.

niezdolnego do panowania, równie miłego w sposobie bycia, jak jego angielski szwagier, tylko nie tak tragicznie kończącego życie. Wacław pozostawał jednakże jeszcze przez długie lata królem czeskim. Ryszard po złożeniu z tronu zmarł w sposób tajemniczy w więzieniu; śmierć ta przypomniła wydarzenie sprzed lat siedemdziesięciu, a mianowicie zamordowanie pradziada Ryszarda, Edwarda II. Czyż więc korona nie była smutną dzierzawą, pełną niebezpieczeństw? W trzecim wielkim państwie świata chrześcijańskiego zasiadł na tronie szaleniec — Karol VI; kraj został wnet wstrząśnięty dziką walką stronnictw. Rywalizacja między domem orleańskim i burgundzkim przerodziła się w r. 1407 w otwarty zatarg; brat królewski, Ludwik Orleański, padł z ręki skrytobójców, których wynajął w tym celu jego kuzyn, Jan bez Trwogi, książę burgundzki. W dwanaście lat później nastąpiła zemsta: w r. 1419 Jan bez Trwogi zabity został zdradziecko podczas uroczystego spotkania na moście w Montereau. Te dwa morderstwa dokonane na księżętach pociągnęły za sobą nie kończący się łańcuch odwetów i zatargów i napiętnowały całe stulecie dziejów Francji atmosferą ponurej nienawiści. W świadomości narodu każde nieszczęście, jakie spotkało Francję, rysowało się w świetle tego wielkiego dramatycznego motywu; lud nie mógł jeszcze pojąć żadnych innych sprężyn wydarzeń poza przyczynami osobistymi i wywodzącymi się z namiętności.

Do tego wszystkiego dochodzą jeszcze ofensywy Turków, którzy napierają coraz to groźniej i kilkanaście lat wcześniej (w roku 1396) niszczą pod Nikopolis świetne oddziały francuskiego rycerstwa, które lekkomyślnie wyruszyło w pole pod wodzą tego samego Jana Burgundzkiego, wówczas jeszcze hrabiego Nevers. Chrześcijaństwo jest rozerwane przez wielką schizmę, która trwa już ćwierć stulecia; dwóch duchownych mieni się papieżami, przy czym każdy z nich uznawany jest z gorącym przekonaniem przez część krajów zachodnich. Sobór pizański, który w r. 1409 podjął próbę przywrócenia jedności w Kościele, doznaje haniebnej porażki; teraz już trzy osobistości kłócą się o godność papieską. „Le Pape de la Lune” nazywa lud upartego Aragończyka, Piotra z Luny, który jako Benedykt XIII utwierdził się w Awinionie. Czyż to miano „Le Pape de la Lune” (papież księżycowy) nie miało dla prostego człowieka brzmienia na poły obłąkańczego?

Były to stulecia, w których po dworach książęcych błąkał się niejeden król pozbawiony tronu, najczęściej ubogi w środki materialne, a za to bogaty w plany, opromieniony blaskiem egzotycznego Wschodu, skąd przybywał: z Armenii, Cypru czy nawet z Konstantynopola. Każdy taki władca był postacią mogącą zdobić koło Fortuny, z którego przed oczyma całego świata staczają się królowie w koronach i z berłami. Do tych władców nie zaliczał się René Andegaweński, chociaż i on był królem bez korony; wiodło mu się przecież nadzwyczajnie w jego bogatych posiadłościach w Andegawenii i Prowansji. Mimo to jednak zmienność książęcej fortuny w nikim chyba nie ucieleśniła się pełniej, jak właśnie w tym francuskim księciu krwi, który zawsze przeoczał najlepsze szanse: zabiegając o koronę węgierską, sycylijską i jerozolimską nie zyskał niczego prócz klęski, przykryj ucieczki czy długiego więzienia. Król-poeta bez tronu, który rozkoszował się miniaturami i poezją pasterską, musiał mieć w sobie głęboko zakorzenioną lekkomyślność, w innym bowiem wypadku los zdołałby go przecież wyleczyć. René widział śmierć prawie wszystkich swoich dzieci, a córce, która mu pozostała, przeznaczony był los cięższy jeszcze niż jego własny. Małgorzata Andegaweńska, kobieta bardzo zdolna, ambitna i namiętna, poślubiła w wieku lat szesnastu króla angielskiego Henryka VI, człowieka wielce ograniczonego. Dwór angielski był piekłem nienawiści. Nigdzie tak dalece jak w Anglii nie zakorzeniła się w obyczajach politycznych podejrzliwość w stosunku do królewskich krewnych, nigdzie nie padały tak często oskarżenia pod adresem potężnych sług korony, nigdzie wreszcie tak często nie zdarzały się skrytobójstwa, a także morderstwa z wyroku sądu, popełniane bądź to przez wzgląd na niebezpieczeństwo, bądź też z powodu zawziętości panującej pomiędzy stronnictwami. Małgorzata przez długi czas żyła w owej atmosferze prześladowania i strachu, aż na koniec wielki

zatarę rodzinny między Lancastrami, domem jej małżonka, i Yorkami, licznym i ruchliwym rodem jego kuzynów, przeszedł w stadium krwawego i jawnego gwałtu. Wówczas utraciła koronę i majątności. Zmienne koleje wojny „Dwóch Róż” naraziły ją na najstraszniejsze niebezpieczeństwa i najdokuczliwszą biedę. Gdy wreszcie znalazła schronienie na dworze burgundzkim, sama opowiedziała o swoich nieszczęściach i tułaczce nadwornemu kronikarzowi Chastellainowi: o tym, jak siebie i swego syna musiała powierzyć łasce rozbójnika; o tym, jak raz w czasie mszy prosiła o grosz na ofiarę szkockiego łuczniaka, „który — na poły wbrew woli i niechętnie — wyciągnął z kieszeni szkocki grosz i pożyczył go jej”^{*}. Zaczynny dziejopis, wzruszony takim ogromem cierpień, poświęcił jej na pociechę *Temple de Bocace*, „maleńki traktacik o szczęściu, przypominający o jego niestałości i zwodniczej naturze”^{*}. Chastellain, zgodnie z uznaną w owych czasach receptą, był przekonany, że wie—lekroć doświadczonej przez los córki królewskiej nie można pokrzepić lepiej, jak właśnie przez przypomnienie ponurej galerii książęcych nieszczęść. Żadne z tych dwojga nie mogło przeczuć, że najgorsze dopiero Małgorzatę czekało. W r. 1471, pod Tewkesbury, Lancastrowie ponieśli definitywnie porażkę, jedyny syn Małgorzaty padł w bitwie, a może też potem został zamordowany, małżonka skrytobójczo zabito, ona sama zaś dostała się na pięć lat do Tower. Na koniec Edward IV sprzedał ją Ludwikowi XI, któremu z wdzięczności za uwolnienie musiała odstąpić dziedzictwo swego ojca, króla René.

Skoro takich losów doznawały prawdziwe dzieci królewskie, jakżeż Mieszczanin Paryski nie miał dawać wiary opowieściom, o utraconych koronach i wygnaniach? Przy pomocy takich opowieści różni wagabundzi starali się jednać sobie stronników albo wzbudzać litość. W r. 1427 pojawiła się w Paryżu banda Cyganów, którzy podawali się za pokutników, „jeden książę, jeden hrabia i dziesięciu mężczyzn, wszyscy na koniach”^{*}. Reszta, w liczbie stu dwudziestu osób, musiała pozostać poza obrębem miasta. Twierdzili oni, że pochodzą z Egiptu i że papież nakazał im, jako pokutą za odstępstwo od wiary chrześcijańskiej, wędrować przez siedem lat, przy czym nie wolno im było jakoby spać w łóżku. Dawniej pielgrzymka liczyła rzekomo tysiąc dwieście osób, ale król, królowa i wszyscy inni tymczasem poumierali. Jedyłą ulgę dla nich stanowić miało polecenie papieskie, aby każdy biskup i opat dawał im po 10 funtów monety bitej w Tours. Całe tłumy paryżan zbiegały się, żeby oglądać cudzoziemski ludek, i kazały wróżyć sobie z ręki kobietom, które przenosiły pieniądze z sakiewek ludu do swych własnych „przy pomocy sztuki czarodziejskiej albo też inaczej”^{*}.

Życie książęce otaczała atmosfera przygód i namiętności, przy czym źródłem tej atmosfery nie była bynajmniej tylko fantazja ludu. Człowiek nowoczesny z reguły nie ma najmniejszego pojęcia o łatwej zapalności i ekstrawagancjach umysłów średniowiecznych. Ten, kto czerpie informacje tylko z urzędowych dokumentów, słusznie uważanych zresztą za podstawę do poznania dziejów, mógłby wyrobić sobie taki obraz tego odcinka historii średniowiecznej, jaki w istocie niczym nie różniłby się od opisu polityki ministrów i ambasad XVIII stulecia. Ale obrazowi temu brakowałoby jednego ważnego elementu jaskrawego kolorytu „gwałtownej namiętności, która ożywiła zarówno narody, jak i władców. Bez wątpienia, pierwiastek namiętności jeszcze i teraz istnieje w polityce, ale — z wyjątkiem gorących dni przewrotów i wojen domowych — natrafia on na znacznie liczniejsze hamulce i przeszkody; namiętności wtłoczono już na sto różnych sposobów w ścisłe ramy złożonego mechanizmu życia społecznego/W wieku XV oddziaływanie

^{*} „*Qui dur et à regret luy tira un gros d'Escosse de sa bourse et le luy presta.*”

^{*} „*Aucun demy d petit traiti de fortune, prenant pied sur son inconstance et dsceveuse nature*”. — Chastellain, IV, s. 300 i n., VII, s. 75; por. Thomas Basin, *De rebus gestis Caroli VII et Lud. XI historiarum libri XII*, ed. Quicherat (Soc. de l'Histoire de France), 1855–1859, 4 vol., I, s. 158.

^{*} „*Ung duc, ung conte et dix hommes, tous d cheval.*”

^{*} „*Par art magique ou autrement.*” — *Journal d'un bourgeois*, s. 219.

żywiolowych uczuć jest jeszcze tak silne, że zawsze dominuje nad chęcią pożytku i nad wyrachowaniem. Jeśli uczucia te — jak u władców — idą ręką w rękę z poczuciem siły, wówczas wywierają wpływ dwukrotnie większy. Chastellain wypowiada się o tym zwięźle w swój zwykły, uroczysty sposób: „Nic dziwnego — mówi on — że książęta często są do siebie wrogo ustosunkowani, ponieważ są oni ludźmi; ich sprawy są wysokie i wzniosłe, lecz ich natura ulega rozmaitym namiętnościom, takim jak nienawiść i zazdrość; mimo to serca ich są prawdziwą siedzibą glorii, którą nadaje im władanie.*” Czyż nie jest to mniej więcej to samo, co Burckhardt nazywa „patosem władzy”?

Ten, kto chciałby pisać dzieje burgundzkiego domu książęcego, musiałby dominującym tonem swej opowieści uczynić motyw zemsty — czarny jak katafalk — motyw nasycony ponurą żądzą odwetu i zranioną dumą, które przy każdej okazji, w radzie i w polu, dawały odczuć swój gorzki smak. Byłoby naturalnie naiwnością powracać do zbyt uproszczonych poglądów, które na temat historii wyrobiło sobie XV stulecie. Oczywiście, nie chodzi tu o to, aby cały konflikt o władzę, z którego wyrósł stuletni spór między Francją i Habsburgami, wyprowadzać tylko z dziejów krwawej zemsty między dwiema gałęziami rodu Walezjuszów: Orleanem i Burgundią. Ale znacznie silniej, niż to się z reguły praktykuje w badaniu ogólnych przyczyn politycznych i gospodarczych, trzeba sobie uświadomić, że dla współczesnych — zarówno widzów, jak i uczestników tego wielkiego zatargu prawnego — właśnie krwawa zemsta była tym motywem istotnym, który kierował postępowaniem i losami książąt i krajów, Filip Dobry jest dla nich przede wszystkim mścicielem, „który dla pomszczenia zniewagi popełnionej na osobie księcia Jana podjął się wojny szesnastoletniej”*. Dla Filipa był to po prostu święty obowiązek: w szczerze zbrodniczej, śmiertelnej porywczosci będzie się starał o pomstę za zmarłego, o ile tylko Bóg na to mu zezwoli; ciało i duszę, majątek i kraj, wszystko postawi na los szczęścia, przy czym uważa za rzecz bardziej zbawienną i miłszą Bogu spełnienie tego dzieła niż odstąpienie odeń”.* Bardzo potępiano pewnego dominikanina, który wygłaszając w r. 1419 kazanie podczas nabożeństwa żałobnego na intencję zamordowanego księcia odważył się wspomnieć, iż obowiązkiem chrześcijanina jest porzucenie myśli o zemście.* La Marche przedstawia rzecz w taki sposób, jak gdyby troska o cześć i obowiązek zemsty były również motywem określającym interesy polityczne całego książęcego kraju; wszystkie stany w ziemiach księcia — powiada — wspólnie z nim domagały się zemsty*.

Traktat w Arras, który w r. 1435 zdawał się nieść pokój Francji i Burgundii, rozpoczyna się od pokuty za mord w Montereau: właśnie w Montereau ma zostać ufundowana kaplica w kościele, gdzie najpierw był pochowany Jan i gdzie po wieczne czasy ma być co dzień śpiewane *Requiem*. W tym samym mieście zakłada się klasztor kartuzów i stawia się krzyż na moście, na którym popełniono zbrodnię. Równocześnie zarządzono odprawianie mszy w kościele kartuzów w Dijon, gdzie leżą pogrzebani książęta burgundzcy*. Była to jednak tylko część publicznej pokuty i

* „*Puisque les princes sont hommes, et leurs affaires sont haulx et agus, et leurs natures sont subgettes d passions maintes comme à haine et envie, et sont leurs coeurs vray habitacie d'icelles d cause de leur gloire en rigner.*” — Chastellain, III, s. 30.

* „*Celluy qui pour vengier l'outraige fait sur la personne du duc Jehan soustint la gherre seize ans.*” — La Marche, I, s. 89.

* „*En toute criminelle et mortelle aigreur, U tireroit A la vengeance du mort, sie avant que Dieu luy vouldroit permettre; et y mettroit corps et &me, substance et pays tout en l'aventure et en la disposition de fortune, plus reputant oeuvre salutaire et agriable à Dieu de y entendre que de le laisser.*”

* Chastellain, I, s. 82, 79; Monstrelet, III, s. 361.

* La Marche, I, s. 201.

* Traktat, zob. m.in. u La Marche'a, I, s. 207.

pohańbienia, której kanclerz Rolin zażądał w imieniu księcia; oprócz tego kościoły kapitulne nie tylko w Montereau, lecz także w Rzymie, Gandawie, Dijon, Paryżu, Santiago di Compostela i Jerozolimie musiały uwiecznić dzieje zbrodni napisami rytymi w kamieniu*.

Żądza zemsty, przybierająca tak różnorodne formy, musiała najwidoczniej bez reszty panować nad umysłami. Cóż lud mógł lepiej pojąć z polityki swych władców, jak nie te najprostsze, prymitywne motywy nienawiści i zemsty? Przywiązanie do książąt miało charakter dziecinnie impulsywny; wyrażało ono w sposób bezpośredni odczuwanie wierności i wspólnoty. Był to jak gdyby dalszy ciąg tych więzów, które łączyły poręczycieli przysięgi (*conjuratores*) z oskarżycielem, wasalów z ich panem. To poczucie wspólnoty rozpalalo się podczas otwartych zatargów w namiętność, która zapominała o wszystkim. Jest to poczucie łączności ze swym stronnictwem, a nie jakieś przywiązanie do państwa. Późne Średniowiecze stanowi epokę wielkich walk między stronnictwami. We Włoszech stronnictwa konsolidują się już w XIII stuleciu, we Francji i Holandii pojawiają się one wszędzie w wieku XIV. Każdy, kto studiuje historię owych czasów, musi przy tej okazji stwierdzić, że wyprowadzanie genezy owych stronnictw wyłącznie z przyczyn gospodarczo-politycznych — jak to czyni nowoczesna historiografia — jest motywacją niewystarczającą. Przeciwiężstwa gospodarcze jako podstawa walki stronnictw są konstrukcjami czysto schematycznymi, których przy najlepszej woli nie można doczytać się ze źródeł. Nikt nie będzie negował roli motorów ekonomicznych w kształtowaniu się stronnictw, jednakże do dzisiaj interpretacja taka daje wyniki niezadowolające. Dlatego też można postawić pytanie, czy w wyjaśnieniu walk partyjnych późnego Średniowiecza socjologiczny punkt widzenia nie byłby na razie bardziej płodny niż polityczno-gospodarczy.

A oto, co rzeczywiście wynika ze źródeł dotyczących powstania stronnictw. W najczystszej epoce feudalnej zatargi są wszędzie wyraźnie wyodrębnione i ściśle określone. Trudno odnaleźć w nich jakiś motyw ekonomiczny poza zawiścią o posiadłości i dobra. Zawiść dotyczy tu jednak nie tylko stanu posiadania, lecz także — w nie mniej silnym stopniu — sławy rodowej..(Duma z przynależności do rodu, żądza zemsty oraz namiętna wierność stronników występują tu jako najpierwotniejsze sprężyny działania. Zależnie od tego, w jakim stopniu umacnia się i rozszerza siła państwa, wszystkie te spory rodzinne w pewien sposób kształtują stosunek do władzy krajowej; rody skupiają się teraz w stronnictwa, które zresztą przyczyny swego wyodrębnienia się wiążą z poczuciem solidarności i z honorem wspólnoty. Czy badając tylko przeciwiężstwa gospodarcze głębiej wnikiemy w przyczyny tej polaryzacji stronnictw? Kiedy pewien bystry obserwator współczesny stwierdza, że nie jest w stanie wykryć żadnych rzeczywiście ważnych powodów wrogości między Hoeckami i Kabeljauenami w Holandii*, to nie należy wzruszać na to pogardliwie ramionami i nie należy usiłować być od niego mądrzejszym. W istocie nie znajdujemy żadnego zadowolającego wyjaśnienia, dlaczego Egmondowie popierali Kabeljauenów, a Wassenaerowie Hoecków; kontrasty gospodarcze, które charakteryzują ich rody, były raczej dopiero wynikiem ich stanowiska wobec księcia jako popleczników tego czy owego stronnictwa*.

* Chastellain, I, s. 196.

* Basin, III, s. 74.

* Moje ujęcie w żadnym wypadku nie wyklucza uznania czynników gospodarczych, a tym bardziej nie powinno się też rozumieć go jako protestu przeciw ekonomicznemu objaśnianiu dziejów; wyjaśnia to następujący cytat z Jaures'a: „*Mais il n'y a pas sev.lem.ent dans l'histoire des luttes de classes, il y a aussi des luttes de partis. J'entends qu'en dehors des affinités ou des antagonismes iconomiques U se formę des groupements de passions, des intirits d'orgueil, de domination, qui se disputent la surface de l'histoire et qui diterminent de tres wstes ebranlements.*” *Histoire de la revolution francaise*, IV, s, 158. („Lecz w dziejach istnieją nie tylko walki klasowe, są także walki stronnictw. Sądzę, że poza związkami czy sprzecznościami ekonomicznymi kształtują się całe zespoły uczuć, sprawy ambicji i władania, które tworzą płaszczyznę historii i które wywołują bardzo rozległe wstrząsy.”)

Z każdej stronicy dziejów Średniowiecza możemy wyczytać, jak silny wpływ wywierały afekty wywołane przywiązaniem do osoby książęcej. Autor *miraculum* zatytułowanego *Marieken von Nymwegen* przedstawia nam złą ciotkę Marysi, która pokłóciwszy się śmiertelnie ze swymi sąsiadkami na temat zatargu między Arnoldem i Adolfem z Gelden w pasji wypędza z domu siostrzenicę, a później zadaje sobie śmierć z wściekłości, ponieważ dowiedziała się, że stary książę został uwolniony z więzienia.

Poeta chce w ten sposób ostrzec przed niebezpieczeństwami *partiscap**; w tym celu wybiera przykład krańcowy: samobójstwo z powodu stronniczej zawziętości — przesada jest tu oczywista, ale jednocześnie uzyskujemy dowód, jak namiętny charakter mogły mieć w oczach autora uczucia przywiązania do stronictwa.

Spotykamy również przykłady bardziej budujące. Ławnicy w Abeville w środku nocy każą bić w dzwony, ponieważ przybył do nich poseł Karola Charolais z prośbą, aby modlić się o wyzdrowienie jego ojca. Przerażeni obywatele napływają do kościoła, zapalają setki świec, przez całą noc klęczą i leżą krzyżem tonąc we łzach, przy nieustannym biciu dzwonów.*

Gdy lud paryski, w r. 1429 usposobiony jeszcze proangielsko i proburgundzko, dowiedział się, że brat Ryszard, który tak niedawno wrzusał go swymi kazaniami, jest Armaniakiem kaptującym potajemnie miasta dla swego stronictwa, przeklął go przed Bogiem i wszystkimi świętymi; zamiast cynowego grosza z imieniem Jezusa, który dał im brat Ryszard, paryżanie obierają sobie teraz krzyż świętego Andrzeja, oznakę stronictwa burgundzkiego. Lud Paryża wraca nawet do gry w kości, przeciw której tak ostro występował kaznodzieja, a czyni to „jemu na przekór” — tak przynajmniej sądzi Mieszczanin Paryski*.

Można by przypuścić, że schizma między Awinionem i Rzymem, nie mając przecież żadnej podstawy dogmatycznej, nie powinna też była rozbudzić żadnych namiętności religijnych, w każdym razie nie w krajach oddalonych od obu ośrodków, gdzie obydwu papieży znano tylko z imienia i nie odczuwano bezpośrednio skutków rozłamu. A jednak również i tutaj schizma niezwłocznie przekształca się w ostry i gwałtowny spór stronictw, w konflikt tak silny, jak gdyby rozwijał się między wiernymi i niewiernymi. Gdy Brugge przeszło od papieża rzymskiego do awiniońskiego, wielu ludzi opuściło wówczas miasto i dom, warsztat pracy czy prebendę, aby w Utrechcie, Liege albo na innym terenie móc żyć według Urbanowej obediencji swego stronictwa*. Przed bitwą pod Roosebeke w r. 1382 dowódcy francuscy pełni są wątpliwości, czy wolno rozwinąć przeciw powstańcom flamandzkim „Oriflamme”, święty sztandar królewski, którego można używać tylko w świętej wojnie. Rozstrzygnięto sprawę pozytywnie, ponieważ Flamandowie są „urbanistami”, a więc niewiernymi.* Francuski agent i publicysta, Pierre Salmon, będąc w Utrechcie nie mógł znaleźć kapłana, który by zechciał mu dopomóc w należyтым uczczeniu Wielkanocy, „ponieważ mówiono, że jestem schizmatykiem i wierzę w antypapieża Benedykta”*, tak że musiał wypowiadać się w kaplicy sam przed sobą, jakby to robił przed kapłanem, a mszy wysłuchać w klasztorze kartuzów.*

Żywe poczucie przynależności do stronictwa i wierności wobec księcia wzmagало się jeszcze na skutek niezwykle sugestywnego oddziaływania oznak stronictw, barw, emblematów, dewiz i

* w „Stronniczości”.

* w Chastellain, IV, s. 201; por. moje studium: *Aus der Votgeschichte des niederländischen Nationalbeumsstseins* w: *Im Bonn der Geschichte*, Amsterdam 1942, s. 213–302.

* „En despit de luy.” — *Journal d'un bourgeois*, s. 242; por. Monstrelet, IV, s. 341.

* Jan van Dixmude (ed. J. J. Lambin), Ypres 1839, s. 283.

* Froissart, ed. Luce, XI, s. 52.

* „Pour ce qu'ils disoient que je estoie scismatique et que je crioie en Benedic l'antipape.”

* *Mémoires de Pierre le Fruictier dit Salmon*, 3e suppl. de Froissart, ed. Buchon, XV, s. 22.

haseł, które zresztą raz po raz ustępowały miejsca następnym — najczęściej w wyniku mordów i zabójstw, ale niekiedy i wśród bardziej pogodnych okoliczności[^] W r. 1380 podczas wjazdu młodego Karola VI do Paryża pociągnęło na powitanie władcy ze dwa tysiące ludzi; wszyscy byli ubrani jednakowo, na wpół zielono, na wpół biało. W latach 1411–1413 cały Paryż trzykrotnie przyozdabiał się nagle w coraz to inne godła: najpierw ciemno–fioletowe kaptury z krzyżem św. Andrzeja, potem białe kaptury, wreszcie znów fioletowe. Kaptury te nosili nawet duchowni, kobiety i dzieci. W r. 1411, podczas terroru burgundzkiego w Paryżu, co niedziela przy biciu dzwonów wyklinano Armaniaków. Święte obrazy obwieszano krzyżami św. Andrzeja; powiadano też, że niektórzy księża nie chcą w czasie mszy i chrztu czynić znaku krzyża prosto, tak jak został ukrzyżowany Pan Jezus, lecz na ukos.*

Ślepa namiętność, z jaką oddawano się stronnictwu, panu lub własnej sprawie, była po części wyrazem właściwego ludziom średniowiecznym niezłomnego, twardego jak gład poczucia prawa — wyrazem owej niewzruszonej wiary, że każdy postępek domaga się ostatecznej zapłaty. Poczucie sprawiedliwości miało jeszcze wówczas w trzech czwartych charakter pogański. Było po prostu żądzą zemsty. Kościół czynił wprawdzie starania zmierzające do złagodzenia zwyczajów prawnych, domagał się łagodności, pokoju i pojednania, ale rzeczywista świadomość prawna nie ulegała przez to zmianie. Przeciwnie, Kościół zaostrzył jeszcze sprawę, ponieważ do żądy zemsty dołączała się nienawiść wobec grzechu. Dla krewkiego umysłu grzechem aż nazbyt często stawało się po prostu to, co robił wróg. Poczucie sprawiedliwości doszło stopniowo do maksymalnego napięcia między dwoma biegunami etycznymi: między barbarzyńską zasadą „oko za oko, ząb za ząb” — a religijną odrazą do grzechu; jednocześnie w surowym wymiarze kary upatrywano coraz to bardziej zdecydowanie jedną z koniecznych funkcji władzy państwowej. Poczucie niepewności, trwożna obawa, która przy każdym przesileniu władzy państwowej domagała się terroru, były w późniejszym Średniowieczu zjawiskiem chronicznym. Coraz bardziej zanikała myśl, iż wina może zostać darowana przy pojechaniu; myśl taka wkrótce też stała się idyllicznym niemal reliktem dawnej prostoduszności; rolę dominującą poczęło z czasem odgrywać przekonanie, że zbrodnia stanowi zagrożenie społeczeństwa i targnięcie się na majestat boży. Tym sposobem schyłek Średniowiecza stał się epoką, w której do straszliwego rozkwitu doszedł srogi wymiar sprawiedliwości i okrucieństwo sądowe. Ani chwili nie zastanawiano się nad tym, czy przestępca zasłużył na swoją karę[^] Najszersze zadośćuczynienie sprawiało bezkompromisowe wymierzanie sprawiedliwości, wedle wzorów ustanawianych osobiście przez samych panujących. Od czasu do czasu władza urządzała całe kampanie karne przeciw rozbójnikom i bandom złodziejskim, czarownicom i czarownikom, wreszcie przeciw sodomii. W okrucieństwie sądowym późnego Średniowiecza uderza nas nie chorobliwa perwersja, ale raczej, zwierzęca, tępa rozkosz połączona z jarmarcznymi przyjemnościami, których dostarczał ludowi okrutny wymiar kary. Ludność Mons wykupuje za wygórowaną cenę herszta bandy rozbójników po to tylko, żeby zadośćuczynić chęci poćwiartowania go, co bardziej radowało lud, niż gdyby widział zmartwychwstanie ciała nowego świętego”.* W Brugge w r. 1488 przed oczyma uwięzionego króla Maksymiliana ustawiono na rynku, na wysokiej estradzie ławę tortur; lud nie mógł się wtedy dość nasycić widokiem torturowanych urzędników miejskich (których podejrzewano o zdradę) i stale odkładał wyblaganą przez nich egzekucję po to, by pokosztować obrazu coraz to nowych mąk.*

* *Chronique du Religieux du Saint Denis*, ed. Bellaguet (Coli. des Documents Inedit), 1839–1852, 6 vol., I, s. 34; Juvenal des Ursins, s. 342, 467–471; *Journal d'un bourgeois*, s. 12, 31, 44.

* *Dont le peuple fut plus joyeux que si un nouveau corps saint estoit ressuscité.* — Molinet, III, s. 487.

* Molinet, III, s. 226, 241, 283–287; La Marche, III, s. 289, 302.

Do jak niechrześcijańskich wybryków prowadziło zmieszanie uczuć religijnych z żądzą zemsty, dowodzi panujący w Anglii i Francji zwyczaj, wedle którego skazanym na śmierć odmawiano nie tylko wiatyku, lecz także spowiedzi. Nie chciano ratować ich duszy, pragnąc przez świadomość kar piekielnych spotęgować jeszcze strach przed śmiercią. Na próżno papież Klemens V usiłował w r. 1311 zagwarantować skazańcom przynajmniej sakrament pokuty. We Francji za czasów Karola V i później Karola VI ponownie domagał się tego marzyciel polityczny, Filip de Mézieres. Ale kanclerz Pierre d'Orgemont, którego „twardą mózgowicę”^{*} — jak mówi Mézieres — trudniej było poruszyć niż kamień młyński, stawiał opór, a mądry, miłujący pokój król Karol V ogłosił, że za jego życia zwyczaj nie może być zmieniony. Dopiero gdy głos Jana Gersona, w pięciu rozważaniach wymierzonych przeciw temu nadużyciu, zjednoczył się z głosem Mézieres'a, dopiero wówczas edykt królewski z 12 lutego 1397 r. przyniósł zezwolenie na spowiedź skazańców. Pierre de Craon, którego staraniom zawdzięcza się to postanowienie, umieścił w Paryżu obok szubienicy kamienny krzyż, aby franciszkanie mogli towarzyszyć skruszonym przestępcom.^{*} Mimo to stary nawyk nie zniknął jeszcze z obyczajów ludowych: tuż po r. 1500 biskup Paryża, Etienne Ponchier, musiał restytuować postanowienie Klemensa V. W r. 1427 wieszano w Paryżu rozbójnika; podczas egzekucji wysoki urzędnik, wielki skarbnik w służbie regenta, daje upust swej nienawiści do skazańca w ten sposób, że nie dopuszcza do jego spowiedzi, o którą tenże prosi; łajac go, wstępuje za nim po drabinie, uderza go laską i bije kata, ponieważ ten napomina ofiarę egzekucji, aby myślała o zbawieniu swej duszy. Wystraszony kat działa w pośpiechu: stryczek się zrywa, biedny przestępca spada, łamie nogi i żebra, i jeszcze raz musi być wciągany na drabinę^{*}.

Średniowiecze nie знаło tych zastrzeżeń, które onieśmieliły i zachwiały naszą świadomość w dziedzinie wymiaru sprawiedliwości; nie brano wówczas pod uwagę niezupełnej poczytalności oskarżonego, nie powątpiewano w nieomyślność sędziów, nie odczuwano, że i społeczeństwo ponosi winę za przestępstwo jednostki i że może lepiej jest umożliwić przestępcy poprawę niż kazać mu cierpieć. Mówiąc ściślej: pojawiało się wprawdzie ówczesnie niejasne przecucie tych zastrzeżeń, lecz znajdowały one wyraz w bezpośrednim przystępie litości, w spontanicznym darowaniu kary; te odruchy — niezależnie od winy — raz po raz brały górę nad okrutną satysfakcją płynącą z wymiaru sprawiedliwości. Dzisiaj wymierza się kary złagodzone, czyniąc to z dużym wahaniem i na poły z poczuciem winy; sprawiedliwość średniowieczna zna natomiast tylko dwie ostateczności: pełny wymiar okrutnej kary albo łaskę. Przy ułaskawianiu o wiele mniej niż dzisiaj interesowano się, czy obwiniony zasługuje na łaskę z jakichś szczególnych względów; zazwyczaj całkowicie odpuszczano karę, bez względu na rodzaj przewinienia, nawet gdy było ono najbardziej oczywiste. W praktyce o uwolnieniu od kary nie zawsze decydowała sama tylko litość. Jest rzeczą zdumiewającą, z jaką łatwością współcześni informują o interwencji wysoko postawionych krewnych w sprawie uzyskania dla przestępcy *lettres de rémission*^{*}. Mimo to większość tych listów nie odnosi się do dostojników dopuszczających się przestępstwa wobec prawa, lecz do biedaków z ludu, którzy nie mogli liczyć na żadne wysokie orędownictwo.^{*}

Ostre kontrasty między zatwardziałością serca i litością przejawiały się też i poza obrębem

^{*} „*Forte cervelle.*”

^{*} *Clementis V constitutiones*, lib. V, tit. 9, cap. 1; *Joannis Gersonii Opera omnia*, ed. L. Ellies Dupin; ed. II, Hagae Comitibus 1728, 5 vol., II, s. 427; *Ordonnances des rois de France*, t. VIII, s. 122; N. Jorga, *Philippe de Mézieres et la croisade au XIV^e siècle* (Bibl. de l'École des Hautes Etudes, fasc. 110), 1896, s. 438; *Religieux de S. Denis*, II, s. 533.

^{*} *Journal d'un bourgeois*, s. 223, 229

^{*} „Listów ułaskawiających”.

^{*} Jacques du Clercq, IV, s. 265: Petit-Dutaillis, *Documents nouveaux sur les mœurs populaires et le droit de vengeance dans les Pays Bas au 15^e siècle* (Bibl. du 15^e Siècle). Paris 1908, s. 7, 21.

wymiaru sprawiedliwości. Z jednej strony najokrutniejsza surowość w stosunku do nędzarzy i przestępców, z drugiej — najgłębsza litość i najszczerze poczucie wspólnoty z biednymi, chorymi i obłąkanymi. Jak wielkie były te kontrasty, z jaką przejawiały się surowością, pozwala nam zrozumieć jeszcze dziś literatura rosyjska. Upodobaniu w egzekucjach zawsze towarzyszył — i w pewnym stopniu usprawiedliwiał je — silnie zaspokajany instynkt sprawiedliwości. Tego uszlachetniającego pierwiastka nie dostrzegamy jednak w niewiarygodnej i naiwnej zatwardziałości, w braku jakichkolwiek subtelniej szych uczuć, w okrutnej drwinie i radości z cudzego nieszczęścia, jaka rodziła się wtedy na widok marnego losu nieszczęśliwców. Kronikarz Pierre de Fenin kończy swoje sprawozdanie z likwidacji bandy zbójckiej w następujących słowach: „i powstał wielki śmiech, bo byli to tylko ludzie niskiego stanu”.*

W Paryżu w r. 1425 odbyła się bitka (*esbatement*) między czterema uzbrojonymi ślepcami, walczącymi o prosię. Dzień wcześniej maszerowali oni przez miasto w swym rynsztunku, poprzedzał ich dudarz i mężczyzna niosący wielką chorągiew z wymalowanym na niej prosięciem.*

Velazquez przekazał nam wzruszająco smutny wyraz twarzy owych karliczek, które jeszcze za jego czasów zażywały czci na dworze hiszpańskim jako błaznice. Piętnastowiecznym dworom książęcym karliczki przynosiły pożądaną rozrywkę. Na kunsztownie urządzonych „przyjęciach” (*entremets*) w czasie wielkich uroczystości dworskich produkowały one swe sztuki i wystawiały na pokaz swe nieszczęśliwe postacie. Powszechnie znana była madame d’Or, złotowłosa karliczka Filipa Burgundzkiego. Kazano jej czynić łamańce wraz z akrobatą Hansem.* W r. 1468 na uroczystości weselne Karola Śmiałego i Małgorzaty z Yorku przybyła madame de Beaugrant, „karliczka panny burgundzkiej”*; przebrana za pasterkę wjechała ona na złotym lwie, większym od konia. Lew umiał otwierać i zamykać paszczę i śpiewać piosenkę powitalną. Mała pastereczka została ofiarowana młodej księżnej w prezencie; postawiono ją na stole*. Nie dotarły do nas żadne skargi tych kobietek na ich los, znamy jednak pozycje z rachunków, które dostarczają na ten temat pewnych informacji. Donoszą one, jak to księżna kazała sobie przyprowadzić karliczkę z jej domu rodzicielskiego, jak przynieśli ją ojciec czy matka, jak później ją odwiedzali i potem otrzymywali napiwek: „Ojcu błazniczki de Belon, który przybył odwiedzić swą córkę...”*. Czy ojciec wrócił do domu bardzo zadowolony i zaszczycony służbą swej córki na dworze? W tym samym roku ślusarz w Blois dostarczył dwie żelazne obroże, jedną, y założyć na szyję błazniczce Belon, a drugą małpce księżnej pani”.* Ówczesne sposoby postępowania z chorymi umysłowo poznajemy z relacji o traktowaniu Karola VI, który przecież jako król podlegał opiece, korzystnie odbijającej od tej, którą musieli znosić inni. Żeby biednego obłąkańca zmusić do kąpieli, nie zdołano wymyślić rączego lepszego jak to, i żeby go przestraszyło dwunastu uczernionych mężczyzn — rzekomo

* „*Et faisoit-on grant risie, pour ce que c’estoient tous gens de povre estat.*” — Pierre de Fenin (Michaud et Poujoulat, Nouvelle Coli. de Msm., 1-e serie, II, s. 593); por. jego opowiadanie o zabitym idiotcie, tamże, s. 619; odpowiednie miejsca w wydaniu Duponta (Soc. de l’Histoire de France), Paris 1837, s. 87, 202.

* *Journal d’un bourgeois*, s. 204.

* Jean Lefevre de Saint-Remy, *Chronique*, ed. F. Morand (Soc. de l’Histoire de France), 1876, 2 vol., II, s. 168; Laborde, *Les ducs de Bourgogne. Etudes sur les lettres, les arts et l’industrie pendant le 15-e siècle*, Paris 1849–1853, 3 vol., II, s. 208.

* „*La naine de Mademoiselle de Bourgogne.*” n La Marche, III, s. 133; Laborde, II, s. 325. „*La naine de Mademoiselle de Bourgogne.*”

* La Marche, III, s. 133; Laborde, II, s. 325.

* „*Au pere de Belon la folie, qui estoit venu veoir sa fille.*”

* „*Pour attacher Belon la folie et l’autre pour mettre au col de la cingesse de Madame la Duchesse.*” — Laborde, III, s. 355, 398; Le Moyen Age, XX (1907), 194–201.

diabłów, które przysły go porwać*.

W okrucieństwie owych czasów jest jakaś szczerza żywiolowość, która sprawia, że wyrok potępienia zamiera nam na wargach. W Paryżu podczas szerzącej się epidemii dżumy obaj książęta, burgundzki i orleański, wzywają do założenia w celach rozrywkowych „pałacu miłości”*. Kiedy w r. 1418 nastąpiła krótka przerwa w okrutnych rzeziach urządzanych przez Armaniaków, lud paryski założył w kościele Świętego Eustachego bractwo Św. Andrzeja; każdy członek bractwa, duchowny czy świecki, niósł wieniec z czerwonych róż; cały kościół był przepelniony ludem i pachniał, „jakby był zmywany wodą różaną”*. Gdy wreszcie zaprzestano procesów czarownic, procesów, które jak piekielna plaga nawiedziły Arras w r. 1461, mieszczaństwo uczciło to zwycięstwo prawa zawodami urządzanymi podczas przedstawień „wesołych moralitetów” (*folies moralisées*); pierwszą nagrodą była srebrna lilia, czwartą — para kapłonów — tymczasem zmasakrowane ofiary dawno już nie żyły*.

Życie było tak jaskrawe i różnorodne, że jednym wciągnięciem poi wietrzą wdychano woń krwi i róż. Pomiedzy piekielnym strachem i dziecinnym żartem, pomiedzy okrutną zatwardziałością i skorym do łez współczuciem lud chwiał się to w tę, to w inną stronę jak olbrzym z głową dziecka. Życie upływało między całkowitym wyrzeczeniem się wszelkich uciech światowych a obłąkanym pędem do bogactwa i użycia, między dyszącą nienawiścią a skorą do śmiechu dobroduszością^

Niewiele dochodzi do nas odbłasków jaśniejszej strony owego życia. Wydaje się, jak gdyby cała łagodność i pogoda duszy piętnastowiecznej znalazły ucieczkę w ówczesnym malarstwie i skryzalizowały się w przejrzystości czystej i szlachetnej muzyce tej epoki. Śmiech zamarł w tym pokoleniu, naturalny instynkt życiowy i beztraska radość żyły jeszcze tylko w pieśni ludowej i krotochwili. To wystarczy, by w naszej tęsknocie do minionego piękna dawnych czasów odczuć też żal za pogodą owego stulecia, które zrodziło van Eycków. Jednakże temu, kto rzeczywiście zagłębi się w owe czasy, trudno będzie utrzymać tak optymistyczny punkt widzenia, poza sferą sztuki wszędzie panuje tam ciemność i w pełnych groźby napomnieniach kaznodziejów, w — umęczonych westchnieniach literatury elitarniej, w monotonicznych relacjach kronik i dokumentów — wszędzie słyhać wrzask Grzechu i lamentacje Nędzy?!

Czasy poreformacyjne nigdy już nie miały zobaczyć grzechów głównych — pychy, gniewu, pożądlivosti — w tak krwawej purpurze i w tak bezwstydnym zuchwalstwie, z jakim występowały one wśród ludzi XV stulecia. Pomyślmy tylko o bezmiernej pysze Burgundii! Całe dzieje tego rodu — poczynając od owych czynów pełnych rycerskiej brawury, które dały podstawę wysokim wzlotom fortuny Filipa I, poprzez gorzką zawiść Jana bez Trwogi i ponurą żądę zemsty, jaka zrodziła się po jego śmierci, poprzez długie lata rządów owego drugiego Magnifika*, Filipa Dobrego, aż po obłąkańczy upór, który zgubił wysoko mierzącego Karola Śmiałego — czyż nie jest to epos heroicznej pychy? Ich kraje były najbardziej żywotnymi krejami Zachodu: Burgundia nabrzmiała mocą jak jej wino, „choleryczna Pikardia”*, bogata i marnotrawna Flandria. To właśnie są kraje, w których z największym przepychem rozkwita malarstwo, rzeźba i muzyka, w których najgwałtowniej przejawia się prawo odwetu i w których pośród mieszczaństwa i szlachty najbardziej szerzy się barbarzyńska przemoc*.

Żadne zło nie jest owym czasom znane lepiej niż chciwość. Pychę i chciwość można sobie

* Juvenal des Ursins, s. 438, 1405; por. jednak *Religieux de S. Denis*, III, s. 349.

* „*Cour d'amours*.” Piaget, „Romania”, XX (1891), s. 417 i XXXI (1902); s. 597–603.

* „*Comme s'il fust lavi d'eau rose*.” — *Journal d'un bourgeois*, s. 95.

* Jacques du Clerca, III, s. 262.

* Magnifico — Lorenzo Medici — (1449–1492).

* „*La colirique Picardie*.”

* Jacques du Clerca, passim; Petit Dutailis, *Documents etc.* s. 131.

przeciwstawić, pierwszą jako grzech dawnej, drugą jako grzech nowej epoki. Pycha jest grzechem okresu feudalnego i hierarchicznego, słabo jeszcze wiąże się z majątkością i bogactwem. Rodzące pychę poczucie władzy nie opiera się jeszcze na bogactwie, ma raczej charakter personalny; dopiero aby zyskać uznanie, władza musi objawiać się poprzez wystawną dekorację: liczny orszak wiernych, kosztowne ozdoby i imponujące wystąpienia możnych. Idea feudalna i hierarchiczna w różnych formach podsyca owo poczucie, że jest się kimś wyższym od innych: (hołd na kłęczkach i poddaństwo, uroczyste okazywanie czci i majestatyczny przepych — wszystko to razem wzięte nakazuje odczuwać górowanie nad innymi jako coś bardzo istotnego i usprawiedliwionego[^]

Pycha jest grzechem symbolicznym i teologicznym; jej korzenie tkwią głęboko w podstawach całego poglądu na życie i świat. *Superbia* stanowiła źródło wszelkiego zła: pycha Lucyfera była początkiem i przyczyną wszelkiej zguby. Tak to widział Augustyn i tak to pozostało w wyobrażeniach ludzi późniejszych: pycha jest źródłem wszystkich innych grzechów, wyrosły one z niej jak ze swego korzenia i pnia.*

Jednak obok powiedzenia Pisma, które podpierało taką interpretację: „Z pychy wzięta początek wszelka ztrata”^{*}, było jeszcze i drugie zdanie: „*Radix omnium malorum est cupiditas*” — „Albowiem korzeń wszego złego jest chciwość.”^{*} Również i na tej podstawie można było uważać chciwość za źródło wszelkiego zła. Pod słowem, *cupiditas*, które nie figurowało na liście grzechów głównych, rozumiano bowiem tutaj skąpstwo, *avaritia*, jak to wynika z innej lekcji tekstu*. I wydaje się, że mniej więcej od XIII stulecia przekonanie, iż nieokiełznana chciwość jest tym, co gubi świat, wyrugowało w ocenie myślicieli pychę ze stanowiska grzechu pierwszego i najbardziej brzemiennego w nieszczęścia. Dawne poglądy teologiczne o prymacie pychy zostają przygłuszone przez coraz silniej rozbrzmiewający chór, który całą nędzę epoki przypisuje wzmagającej się nieustannie chciwości. Ją to przecież przeklął Dante: „O, ślepa pożądlivości!”^{*}

Chciwości brak jednak tego charakteru symbolicznego i teologicznego, jaki wyróżnia pychę: jest ona grzechem naturalnym i materialnym, stanowi popęd czysto ziemski. Chciwość jest grzechem epoki, w której obieg pieniądza przekształcił i wyzwolił warunki sprzyjające ekspansji władzy. Ocena wartości ludzkiej poczyna przekształcać się w zadanie rachunkowe. Znacznie poszerzają się teraz możliwości zaspokojenia bezgranicznej żądzy zysku i gromadzenia skarbów. Skarby są dotykalne, brak im jeszcze owej upiornej nieuchwytności, którą kapitałowi nadaje istota nowoczesnego kredytu; jest tylko konkretne, żółte złoto i ono opanowuje fantazję. Użytkowanie bogactwa nie jest jeszcze zautomatyzowane i zmechanizowane przez stałe wkłady pieniężne; zadowolenie urzeczywistnia się jeszcze w silnych kontrastach pomiędzy marnotrawstwem i chciwością. W rozrzutności dokonuje się mariaż nowej chciwości ze starą pychą. Pycha ta była jeszcze silna i żywotna: idea hierarchiczno–feudalna nie utraciła nic ze swego powabu; upodobanie we wspaniałości i przepychu, wystawności i blasku miało jeszcze wtedy nadal kolor purpury.

Właśnie powiązanie z prymitywną pychą nadaje żądzom i chciwości późnego Średniowiecza ów bezpośredni, namiętny i silnie pobudliwy charakter, który — jak się wydaje — zatraciły już one w czasach późniejszych. Protestantyzm i Odrodzenie użyczyły chciwości walorów etycznych, zalegalizowały ją jako pożyteczne dążenie do dobrobytu. Z im mniejszym przekonaniem głoszono konieczność wyrzeczenia się dóbr ziemskich, tym mniej hańbiącym piętnem wydawała się pycha. Jeszcze tylko w późnym Średniowieczu widać jasno nierozwiązalne przeciwieństwo między

* Hugon od św. Wiktora, *De fructibus carnis et spiritus*, Mignę, Patr. lat., CLXXVI, col. 997.

* „*A superbia initium sumpsit omnis perditio.*” — Tobiasz IV, 14.

* I list św. Pawła do Tymoteusza VI, 10.

* Petrus Damiani, *Epist. lib.*, I, 15, Mignę, Patr. lat., CXLIV, col. 233. Tenże, *Contra philargyriam*, *ibid.*, col. 553; Pseudo–Bernardus, *Liber de modo bene vivendi*, §§ 44, 45, Mignę, Patr. lat., CLXXXIV, col. 1266.

* „*La cieca cupidigia.*”

grzeszną chciwością a szczodrobliwością lub dobrowolnym ubóstwem.

Wszędzie, w literaturze i kronikach ówczesnych — od przysłowia do pobożnej rozprawy — rozbrzmiewa gorzka nienawiść do bogatych i skarga na chciwość wielkich. Czasem jest to jak gdyby niejasne przecucie walki klasowej, wyrażone w formie moralnego oburzenia. W tej dziedzinie dokumenty zarówno historyczne, jak i literackie pozwalają nam odczuć zasadniczy ton życia owej epoki; ze wszystkich akt procesowych przegląda najbardziej bezwstydną chciwość.

Oto w roku 1436 na dwadzieścia dwa dni zostają zawieszona nabożeństwa w jednym z najbardziej uczęszczanych kościołów Paryża, ponieważ biskup nie chce poświęcić na nowo świątyni, dopóki nie otrzyma określonej ilości groszy od dwóch żebraków, którzy splamili kościół krwawą bijatyką, biedacy zaś nie mogą znaleźć takiej kwoty. Biskup ten, Jacques du CMteier, uchodził za „człowieka bardzo pysznego, chciwego i bardziej światowego niż na to pozwalał jego stan”^{*}. Ale i za jego następcy, Denisa de Moulins, stała się w r. 1441 rzecz podobna. Tym razem przez cztery miesiące nie mogły się odbywać żadne pogrzeby i procesje na najślawniejszym i najulubieńszym w Paryżu cmentarzu Niewiniątek (Des Innocents), ponieważ biskup domagał się za to więcej niż kościół mógł zapłacić?) Biskup ten „był bezlitosnym człowiekiem w stosunku do każdego, kto nie opłacił mu się pieniędzmi albo podarunkiem; opowiadano jako rzecz prawdziwą, że miał on więcej niż pięćdziesiąt procesów, bo bez procesu nic od niego nie można było wydostać”^{*}. Trzeba ukazać dzieje „nowobogackich” owych czasów, np. rodziny d’Orgemont, w całej nikczemności ich sknerstwa i pieniactwa, aby zrozumieć gwałtowny gniew ludu i oburzenie kaznodziejów oraz poetów, którzy nieustannie występowali przeciwko bogaczom^{*}.

Dla ludu jego własny los i wydarzenia owych czasów były tylko nieprzerwanym pasmem złej gospodarki i wyzysku, wojny i rozboju, drożyzny, nędzy i zarazy. Wojna, która stawiała się zjawiskiem chronicznym, nieprzerwany niepokój, jaki w miastach i w całym kraju wzniewały różne niebezpieczne bandy, wieczna groźba ze strony twardej i niepewnej sprawiedliwości, a oprócz tego jeszcze przyniatający lęk przed piekłem, diabłem i czarownicami były pożywką, na której wyrastało poczucie ogólnej niepewności, nasycające życie czarną barwą. Zresztą nie tylko mali i biedni żyli w ciągłej niepewności. Również szlachta i urzędnicy miejscy doznawali gwałtownych przemian losu i byli niemal z reguły wystawieni na ciągłe niebezpieczeństwo. Pikardyjczyk Mathieu d’Escouchy, jeden z dziejopisów, których tak wielu liczy XV stulecie, pozostawił nam kronikę prostą, dokładną i bezstronną, nasyconą obiegowym kultem dla ideału rycerskiego i wypływającą stąd tendencją moralizatorską. Na podstawie samego dzieła można by traktować go jako pisarza uczciwego, który wszystkie swoje zdolności poświęcił sumiennej pracy historycznej. Ale jakież to obraz życia autora wydobył z dokumentów na światło dzienne jego wydawca!^{*} Mathieu d’Escouchy rozpoczyna swą karierę urzędową w magistracie jako radny, ławnik, przysięgły i wójt (*prevôt*) miasta Péronne w latach 1440–1450. Od początku jest uwikłany w zatargi z rodziną prokuratora tego miasta, Jana Froment; zatargi te przeobrażają się w procesy. Prokurator prześladowuje d’Escouchy’ego już to z powodu fałszerstwa i zabójstwa, już też z powodu „bezprawia i zamachów”^{*}; z kolei wójt grozi wdowie po swym wrogu oskarżeniem o czary, o które

^{*} „Ung homme tres pompeux, convoicteux, plus mondain que son estat ne requeroit.”

^{*} „Homme tres pou piteux d quelque personne, s’il ne recevoit argent ou aucun don qui le vaulsist, et pour vray on disoit qu’il avoit plus de cinquante proces en Parlement, car de lui n’avoit on rien sans proces.” — *Journal d’un bourgeois*, s. 325, 343, 357; cytaty w notach z regestrów parlamentu.

^{*} L. Mirot, *Les d’Orgemont, leur origine, leur fortune*, etc. (Bibl. du XV–e Siècle), Paris, 1913; P. Champion *François Villon, sa vie et son temps* (Bibl. du XV–e Siècle); Paris, 1913, II, s. 230 i n.

^{*} Mathieu d’Escouchy, *Chronique*, ed. G. du Fresne de Beaucourt (Soc. de l’Histoire de France), 1863–1864, 3 vol., I, s. IV–XXIII.

^{*} „Exces et attemptaz.”

była podejrzewana. Kobieta potrafiła się jednak wystarać o zlecenie zmuszające d'Escouchy'ego, by przekazał swoje dochodzenie w ręce sądu. Sprawa przeszła przed parlament paryski i d'Escouchy po raz pierwszy powędrował do więzienia. Potem był on jeszcze aresztowany sześć razy, a raz znalazł się też w niewoli wojennej. Za każdym razem były to poważne sprawy kryminalne i d'Escouchy'ego niejednokrotnie zakuwano w ciężkie kajdany. Spór wynikły z wzajemnych obwinień między rodzinami Froment i d'Escouchy przeradza się w gwałtowne starcie, w czasie którego syn Fromenta rani kłótliwego wójta. Obie strony wynajmują sobie rzeźmieszków, aby wzajemnie nastawać na swe życie. Kiedy wreszcie ten długi łańcuch procesów znika z naszego pola widzenia, pojawiają się rzeczy nowe. Tym razem wójt zostaje raniony przez jakiegoś mnicha; stąd nowe zażalenia. Potem, w r. 1461, d'Escouchy przesiedla się do Nesle, z powodu — jak się wydaje — podejrzania o występki. Nie przeszkadza mu to jednak w dalszej karierze: zostaje mianowany *bailli*, urzędnikiem sądowym, wójtem w Ribemont, prokuratorem królewskim w Saint Quentin, wreszcie podniesiony zostaje do stanu szlacheckiego. Po nowych okaleczeniach, uwięzieniach i pokutach odnajdujemy go w służbie wojskowej; w r. 1465 walczy pod Montlhéry po stronie króla przeciw Karolowi Śmiałemu i dostaje się do niewoli. Z następnej wyprawy wraca kaleką. Potem żeni się, co bynajmniej nie oznacza dla niego początku spokojnego życia. Znajdujemy go znów uwięzionego i przekazanego do Paryża, „jako złoczyńcę i mordercę”*, pod zarzutem sfalszowania pieczęci. W nowym sporze z radnym z Compiègne pod naciskiem tortur d'Escouchy przyznaje się do winy, a sąd skazuje go, utrudniając mu zarazem apelację. Później zostaje zrehabilitowany i ponownie skazany, aż wreszcie z dokumentów znika ślad tego żywota, tak pełnego prześladowań i nienawiści. ^Ileż tylko zaczynamy badać losy osób wymienionych w ówczesnych dokumentach, zawsze wtedy jawi się przed nami obraz niezmiernie ruchliwego życia. Odczytajmy np. szczegóły zebrane przez Pierre Championa o tych wszystkich, których miał na myśli czy też wymienił Villon w swoim *Testamencie**; albo też przerzućmy glosy Tueteya do *Dziennika Paryskiego Mieszczanina*. (Bez końca spotykamy się tam z procesami, występkiem, zatargami i prześladowaniem. I można to powiedzieć o życiu każdej postaci, która wydobywa się na światło dzienne z dokumentów rycerskich, kościelnych czy innych. Być może kroniki, np. kronika Jakuba du Clercq stanowiąca prawdziwy zbiór okropności, albo też dokumenty takie, jak dziennik obywatela Metz, Filipa de Vigneulles*, malują obraz epoki w zbyt czarnych barwach. Przecież nawet „listy ułaskawiające”*, które z tak wyrazistą dokładnością stawiają nam przed oczami codzienne życie Średniowiecza, oświetlają wyłącznie złe jego strony, mówią tylko o przestępstwach. Z jakiegokolwiek materiału zaczerpnęlibyśmy jednak nasze próbki, zawsze potwierdzają one najbardziej ponure wyobrażenia.

Jest to świat zły. Wysoko bucha nad nim płomień nienawiści i gwałtu. Bezprawie jest potężne, szatan okrywa swymi czarnymi skrzydłami posępną ziemię. Ludzkość oczekuje rychłego końca wszystkich rzeczy. Ale ludzie nie nawracają się; na próżno walczy o to Kościół, na próżno rozbrzmiewają skargi i napomnienia kaznodziejów i poetów.

* „*Comme larron et murrrier.*”

* P. Champion, *Frangois Villon, sa vie et son temps* (Bibl. du XV–e Siecle), Paris 1913.

* Ed. H. Michelant, Bibl. des Lit. Vereins zu Stuttgart, Bd XXIV, 1852. Wyd. nowe: *La Chronique de Philippe de Vigneulles*, ed. Charles Bruneau (Soc. d'Histoire et d'Archeol. de Lorraine), Metz 1927–1933, 4 vol.

* „*Lettres de rémission.*”

II. TĘSKNOTA ZA PIĘKNIEJSZYM ŻYCIEM

Każda epoka tęskni za jakimś piękniejszym światem. Im głębsze jest zwątpienie i ból z powodu powikłań dnia dzisiejszego, tym gorętsza jest owa tęsknota. Zasadniczym, nastrojem życiowym pod koniec Średniowiecza jest gorzka melancholia./Piętnastowieczna Francja i Burgundia nie odczuwa jeszcze niemal zupełnie owej śmiałej radości życia, owej wiary w zdolność dokonania wielkich czynów, jaką nasycone są dzieje Renesansu i Oświecenia. Czy istotnie życie ówczesne było bardziej nieszczęśliwe niż kiedy indziej? Czasami można by w to uwierzyć. Gdziekolwiek zajrzelibyśmy do przekazów z owej epoki, do pism historyków i poetów, do kazań i traktatów religijnych, a nawet dokumentów, wszędzie odnieśliśmy wrażenie, iż żyje w nich niemal wyłącznie pamięć o sporach, nienawiściach i złości, o żądzy posiadania, brutalności i nędzy. Narzuca, się więc pytanie: czyż owe czasy nie potrafiły radować się niczym innym, jak tylko okrucieństwem, pychą i nieumiarkowaniem; czyż nigdzie nie można znaleźć tam pogody umysłu i spokojnego zadowolenia z życia? Zapewne, każda epoka pozostawia w dokumentach więcej śladów swych cierpień niż radości. W historię obracają się losy pełne namiętności i udręki. Instynktowne przekonanie mówi nam jednak, że ogólna suma szczęścia, wesołości i pogody, która została niejako przydzielona ludziom, nie może za bardzo różnić się w poszczególnych epokach. Toteż i odblask późnośredniowiecznego szczęścia nie całkiem do dziś przygasał: żyje on jeszcze w pieśni ludowej, w muzyce, w spokojnych perspektywach pejzażów i w poważnych obliczach portretów. Jednakże głośna pochwała życia i świata nie należała do obyczajów piętnastowiecznych; można by nawet powiedzieć, że nie była ona wówczas w dobrym tonie. Ten, kto poważnie traktował codzienny bieg rzeczy i następnie wypowiadał swój sąd o życiu, zwykł mówić tylko o cierpieniu i rozpacz. Widział, że czasy przybliżają się do kresu, a wszystko co ziemskie — do zatury Francuskiemu duchowi XV stulecia nie był jeszcze znany optymizm, który miał zrodzić się w okresie Odrodzenia, aby przeżyć swój rozkwit w wieku XVIII. Kim są owe umysły, które najwcześniej wypowiadają się o własnej epoce z zadowoleniem i z nadzieją? Nie są to poeci, tym bardziej nie są to teologowie, nie są to także politycy; są to uczeni, humaniści. Radość z odkrycia mądrości starożytnej skłania ich po raz pierwszy do pogodnej afirmacji dnia dzisiejszego! Oto tryumf intelektu! Znane zawołanie Ulryka von Huttena: „*O saeculum, o litterae! Juvat vivere!*” — „O wieku, o literaturo! Radością jest żyć!” — jest na ogół rozumiane w zbyt szerokim znaczeniu. To raczej tylko natchniony literat, a nie człowiek jako taki, daje tu upust swej radości. Z początków wieku XVI można by cytować całe mnóstwo równie radosnych okrzyków na cześć wspaniałości czasów, zawsze jednak trzeba pamiętać, że dotyczą one niemal wyłącznie odzyskanej kultury duchowej, w żadnym zaś wypadku nie są to dytyramby wyrażające afirmację życia w całej jego pełni. Nastroje humanistów po dawnemu są jeszcze umiarkowane przez pobożne odwrócenie się od świata. Wyraźniej, niż ze zbyt często przytaczanej wypowiedzi Huttena, można się o tym przekonać z listów Erazma, pisanych około roku 1517. Z późniejszymi wypowiedziami Erazma rzecz ma się już inaczej; tam brak już owego optymizmu, który pozwolił myślicielowi wydobyć tak radosne tony.

Na początku roku 1517 pisze Erazm do Wolfganga Fabriciusa Capiona: * „Naprawdę, niezbyt mocno pożądam życia. Może dlatego, że wedle swego mniemania, właściwie dosyć już żyłem — ponieważ zacząłem już 51 rok — a może też dlatego, że w tym życiu nie widzę żadnych takich wspaniałości i rozkoszy, o które warto byłoby się ubiegać komuś, kogo wiara chrześcijańska

* Allen, nr 54 (Antwerpia, 26 lutego 1517 r.); por. nr nr 542, 566, 862, 967.

prawdziwie nauczyła wierzyć, że tych, którzy tutaj, wedle swych sił, oddali się pobożności, oczekuje o wiele szczęśliwszy żywot. Mimo to niekiedy mogłaby mnie jeszcze chwycić chęćka od—młodnieć choć na małą chwilę, ale; to tylko dlatego, że widzę w najbliższej przeszłości narodziny złotego wieku.” Potem Erazm, pisze, że wszyscy władcy europejscy zjednoczyli się i skłaniają się do pokoju (tak mu drogiego), i ciągnie dalej: „Mam niepłonną nadzieję, że nie tylko prawe obyczaje i chrześcijańska pobożność, lecz także oczyszczona, prawdziwa * nauka i sztuki piękne po części znów będą odżywać, po części rozwijać się na nowo.” Oczywiście, dzięki opiece władców!’ „Ich pobożnemu zamysłowi zawdzięczamy to, że widzimy wszędzie, jak na dany znak obudziły się i powstały sławne umysły, między sobą razem się sprzymierzając, aby odrodzić najlepsze umiejętności (*ad restituendas optimas litteras*).”

Jasno widać tu, jaki charakter miał optymizm XVI stulecia. Dominującym nastrojem Odrodzenia i humanizmu było coś całkiem innego aniżeli nieokiełznana radość życia, w której zwykło się dopatrywać zasadniczego tonu tej epoki. Erazmowa afirmacja życia jest nieśmiała i słaba, a przede wszystkim ma ona odcień skrajnie intelektualny. A przecież jest to głos, jakiego w wieku XV poza Włochami nigdzie jeszcze nie można było usłyszeć. Umysły Francji i krajów burgundzkich lubują się jeszcze około roku 1400 w miotaniu ciężkich obelg na życie i trudne czasy. I dzieje się wtedy rzecz osobliwa (przecież nie bez paraleli; pomyślmy chociażby o bajronizmie): im ściślej umysły te związane są z życiem światowym, tym bardziej posępny jest ich nastrój. Najgłębszy wyraz melancholii stulecia dają wcale nie ci, którzy uciekli od świata do klasztoru lub w ciszę uczonych studiów. To przede wszystkim kronikarze i modni poeci dworscy, którym brak było wyższej kultury i umiejętności czerpania widoków na polepszenie z samej czystej rozkoszy ducha, to przede wszystkim oni bezustannie oskarżają świat o starcza słabość oraz wyrażają zwątpienie w rzeczywistą sprawiedliwość i pokój. Nikt tak, jak Eustachy Deschamps, nie powtarzał bez końca skargi, że świat wyzuty został już ze wszystkich dóbr:

*Temps de douleur et de temptadon,
Aages de plour, d’envie et de tourment,
Temps de langour et de dampnacion,
Aages meneur pres du definement,
Temps plains d’orreur, qui tout fait fausement,
Aages menteur, plains d’orgueil et d’envie,
Temps sanz honeur et sam wray jugement,
Aage en tristour qui abrege la vie.**

* „*Germanae*” — w tym miejscu nie można tłumaczyć tego przez: „niemieckie”.

* Czas to boleści i pokuszenia,
Wiek płaczu, męki i nienawiści,
Czas to żalości i potępienia,
Czas mały, bliski swojego końca,
Czas okropności, co fałszem żyje,
Wiek—kłamca, pełen pychy, zazdrości,
Czas bez czci, sądu sprawiedliwego,
Wiek cały w smutku, co życie skraca.

* Eustache Deschamps, *Oeuvres completes*, ed. De Queux de Saint Hilaire et G. Eaynaud (Soc. des Anciens Textes Ftancais), 1878–1903, 11 vol., nr 31 (I, s. 113); por. nr nr 85, 126, 152, 162, 176, 248, 366, 375, 386, 400, 933, 936, 1195, 1196, 1207, 1213, 1239, 1240 itd. itd.; Chastellain, I, s. 9, 27; IV, 5, 56, VI, 206, 208, 210, 295; Alain Chartier, *Oeumes*, ed. A. Duchesne, Paris 1617, s. 262; Alanus de Rupe, *Sermo II*, s. 313 (B. *Alanus redivivus*, ed. J. A. Coppenstein, Neapol 1642).

W tym tonie ułożył Deschamps tuziny swych ballad; monotonne, żalodne wariacje na ten sam ponury temat. Pośród wyższych stanów istotnie | musiała panować czarna melancholia, skoro szlachta pozwalała tak często powtarzać swemu nadwornemu poecie:

*Toute léesse defjaut,
Tous cueurs ont prins par assaut
Tristesse et merencolie.***

W trzy czwarte stulecia po Deschamps dokładnie w tym samym tonie śpiewa Jean Meschinot:

*O miserable et tres dolente vie!...
La guerre avons, mortaliti, famine;
Le froid, le chaud, le jour, la nuit nous mine;
Puces, cirons et tant d'autre rermine
Nous guerroyent. Bref, miserere Domine
Noz mechans corps, doni le vivre est tres court.**

Również i on raz po raz wyraża gorzkie przekonanie, że wszystko na tym świecie idzie marnie: umarła sprawiedliwość, wielcy obdzierają małych, mali zaś łupią się nawzajem. Hipochondria doprowadza Meschinota — według jego własnych wyznań — nawet do progu samobójstwa. A oto jak mówi on o sobie samym:

*Et je, le povvre escrloain,
Au cueur triste, jaible et vain,
Voyant de chascun le dueil,
Soucy me tient en sa main;
Toujours les larmes d l'oeil,
Rien fors mourir je ne wucil*.**

Ilekróć możni uzewnętrzniają swój nastrój życiowy, zawsze wtedy pojawia się w ich

* Ustała radość wszelka,

Sercami owładnęły

Smutek i melancholia.

Tęsknota za piękniejszym życiem

* Deschamps, nr 562 (IV, s. 18).

* O jak żalodne i nędzne życie!...

Mamy zarazę i głód, i wojnę;

Zimno, gorąco, dzień, noc nas dręczy;

Pchły i roztocze, inne robactwo

Nęka nas; *miserere Domine* —

Nad nędznym ciałem, co krótko żyje.

* Ja także, pisarz nieszczęsny,

O sercu smutnym, bezsilnym,

Widząc powszechną żalobę

Pod władzą troski zostaje;

Zawsze łez pełne me oko,

Niczego nie chcę prócz śmierci.

* A. de la Borderie, *Jean Meschinot, sa vie et ses oeuvres* (Bibl. de l'École des Chartes, LVI), 1895, s. 277, 280, 305, 310, 312, 622 itd.

wypowiedziach sentymentalne pragnienie przybrania duszy w czerń. Prawie każdy oznajmia, że poznał jedynie nędzę, że należy być przygotowanym na najgorsze i że nikt nie chciałby raz jeszcze powrócić na przebytą już drogę życia. Chastellain anonsuje siebie następująco: „Ja, człowiek nieszczęsny, zrodzony w najgłębszych ciemnościach, pośród najgęstszej ulewy skarg.”* „Tyle przecierpiał La Marche” — taką dewizę obrał dla siebie nadworny poeta i dziejopis Karola Śmiałego; w życiu odnajdywał on tylko gorzki smak, a jego portret prezentuje te same tragiczne rysy, które przykuwają nasze spojrzenia do wielu ówczesnych obrazów.*

Nie ma w owej epoce drugiej biografii, która do tego stopnia byłaby przepelniona ziemską pychą i chępliwą żądzą użycia, a jednocześnie uwieczniona tak pomyślnym wynikiem, jak żywot Filipa Dobrego. A przecież i tu także, pod całym blaskiem pojawia się właściwe owym czasom znużenie egzystencją. Kiedy doniesiono Filipowi o śmierci jego rocznego synka, powiedział: „Gdyby się Bogu spodobało kazać mi umrzeć w tak młodym wieku, mógłbym być się uznać za zupełnie szczęśliwego.”* Czyż nie jest rzeczą dziwną, że owa epoka łączy w wyrazie „melancholia” równocześnie trzy znaczenia: ponure usposobienie, poważną refleksję i fantazję? Każda poważniejsza praca umysłu zdawała się wówczas z konieczności obracać w posępność. Froissart powiada, że Filip Artevelde zastanowiwszy się nad otrzymaną właśnie wiadomością: „gdy chwilę «pomelancholizował» (*eut merancoliet*), postanowił odpisać komisarzom króla francuskiego” itd.* Deschamps mówi o jakimś przedmiocie, którego brzydota przechodzi wszelkie wyobrażenie: „Nie ma malarza tak «melancholicznego» (*merencolieux*), który by mógł to namalować.”*

W pesymizmie owych ludzi przesyconych, rozczarowanych i znużonych daje się zauważyć pewien pierwiastek religijny, chociaż przejawia się on bardzo słabo. Jedną z przyczyn ich znużenia życiem jest niewątpliwie oczekiwanie na zbliżający się koniec świata; to oczekiwanie, które na skutek ponownego rozkwitu działalności ludowych kaznodziejów z zakonów żebraczych wtargnęło do wszystkich dusz, przytłaczając je grozą, a równocześnie gwałtownie pobudzając wyobraźnią. Utwierdzeniu tej myśli sprzyjały czasy ponure i powikłane, a także chroniczna niedola wojny. Zdaje się, że w ostatnich latach wieku XIV istniała wśród ludu wiara, że od czasu wielkiej schizmy nikt nie może już dostać się do rajy*. Odwrócenie się od czczych pozorów życia dworskiego samorzutnie przybierało postać zerwania ze światem w ogóle. Jednakże ów nastrój depresji manifestowany przez niemal wszystkie sługi książęce i dworaków, nie ma w sobie prawie zupełnie treści religijnej, aczkolwiek wyobrażenia religijne w pewien sposób zabarwiały atmosferę powszechnego znużenia życiem. Ale wszystkie owe przekleństwa rzucane na życie i świat są w istocie swej bardzo odległe od świadomości religijnej. Świat, mówi Deschamps, jest podobny do zdzieciniałego starca: najpierw był niewinny, potem przez długi czas mądry, sprawiedliwy, cnotliwy i dzielny:

*Or est laches, chetis et molz,
Vieux, convoiteus et mai parlant:*

* *Moi, douloureux homme, ni en eclipse de tinebres, en espesses bruyes de lamentation.* — Chastellain, I, s. 10 (*Prologue*), por. VIII, s. 334 (*Complainte de fortune*).

* „*Tant a souffert La Marche.*” — La Marche, I, s. 186, IV, s. LXXXIX; H. Stein, *Etude sur Olivier de la Marche, historien, poete et diplomate* (Mem. Couronnes etc. de l'Acad. Royale de Belg., t. XLIX), Bruxelles 1888, frontispis.

* Monstrelet, IV, s. 430.

* „*Quant il eut merancoliet une espasse, il s'avisa que ii rescriproit aus commis saires dou roi de France.*”

* Froissart, ed. Luce, X, s. 275; Deschamps, nr 810 (IV, s. 327); por. *Les Quinze joyes de mariage*, Paris, Marpon et Flammarion, s. 64 (*quinte joye*); *Le livre messire Geoffroi de Charny*, „Romania”, XXVI (1897), s. 399.

* *Joannis de Varennis responsiones ad capitula accusationum* etc. § 17, u Gersona, *Opera* I, s. 920.

*Je tie voy que foles et folz...
La fin s'approche, en verite...
Tout va mai... ***

Obok zmęczenia życiem pojawiała się także obawa przed nim, lęk z powodu nieuniknionych cierpień, jakie ono ze sobą niesie. Postawa taka przypomina założenia światopoglądu buddyjskiego: trwożliwa ucieczka od wysiłków życia codziennego, obawa i wstręt przed troską, chorobą i starością. Obawy te były tak powszechne, że znużeni życiem podzielali je na równi z tymi, którzy nigdy nie wystawili się na pokusy świata.

Przez poezje Deschamps wprost przelewają się owe (małoduszne obelgi pod adresem życia. Szczęśliwy, kto nie ma dzieci, ponieważ małe dzieci to tylko wrzask i zaduch, udręczenie i kłopoty. Trzeba je ubierać, obuwać i żywić; ciągle grozi niebezpieczeństwo, że przewrócą się albo poranią. Później chorują i umierają albo też dorastają i schodzą na psy; wtedy dostają się do więzienia. Słowem, nic prócz zmęczenia i przykrości; żadne zadowolenie nie wynagradza trosk, trudów i wydatków na wychowanie. Nie ma większego nieszczęścia niż posiadanie dzieci szpetnych. Poeta nie poświęca im ani jednego przyjaznego słowa; człowiek szpetny ma złe serce — mówi. Szczęśliwy ten, kto się nie ożenił, bo trudno jest żyć ze złą żoną, a jeśli ma się dobrą istnieje stała obawa jej utraty. Unikając, wedle niego, nieszczęścia człowiek pozbawia się również szczęścia. W starości poeta dostrzega jedynie zło i obmierzłość, żaloszny upadek cielesny i duchowy, śmieszność i szpetotę. Człowiek starzeje się wcześniej, kobieta, gdy ma lat trzydzieści, mężczyzna, gdy ma pięćdziesiąt, zaś sześćdziesiąt lat jest normalną granicą wieku*. — Jakże daleko jesteśmy tu od owej pogodnej idealizacji, z jaką Dante w swym *Convivio* opisał dostojność szlachetnego starca*.

Pobożna tendencja, którą trudno jednakże znaleźć u Deschamps, mogłaby nieco podważyć te refleksje zrodzone z obawy przed życiem. Ale wszędzie nastrojem dominującym jest bojaźliwe zwątpienie, a nie prawdziwa pobożność. w najpoważniejszych zachętach do świątobliwego życia przejawia się raczej zwykła negacja świata aniżeli rzeczywista chęć zdobycia świętości. Gdy nieposzlakowany kanclerz Uniwersytetu Paryskiego, Jan Gerson, chluba teologii, pisze dla swej siostry traktat o doskonałości stanu dziewiczego, pośród użytych przezeń argumentów znajduje się długi opis cierpień i udręk, związanych z małżeństwem. Małżonek może się okazać pijanicą i rozrzutnikiem albo też skąpcem. A nawet jeśli jest dzielny i dobry, wówczas nieurodzaj, zaraza czy rozbicie okrętu mogą go przyprawić o stratę całego mienia. Jakim kłopotem jest ciąża, ileż to kobiet umiera w połogu! Czy matka, która karmi, może kiedykolwiek zaznać spokojnego snu, czy istnieje dla niej uciecha i radość? Może dzieci będą brzydkie albo nieposłuszne, może umrze małżonek, a matka zostanie wdową żyjącą w trosce i w biedzie*.

Głębokie przygnębienie z powodu ziemskich niedoli — oto nastrój, który pojawia się przy

* Teraz jest podły, nędzny, słaby,
Plotkarski, stary, pożądlivy:
Wszędzie szalone i szaleńcy...
Zaprawdę, koniec już się zbliża...
Wszystko źle idzie...

* Deschamps, nr 95 (I, s. 203).

* Deschamps, *Le miroir de mariage*, IX, s. 25, 69, 81; nr 1004 (V, s. 259), dalej II, s. 8, 183–187; III, s. 39, 373; VII, s. 3; IX, s. 209 itd.

* *Convivio*, lib. IV, cap. 27, 28.

* *Discours de l'excellence de virginité* (Gerson, *Opera*, III, s. 382); por. Dionysius Cartusianus, *De vanitate mundi* (*Opera omnia in unum corpus digesta ad lidem editionum Coloniensium cura et labore monachorum S. Ord. Cartusiensis*, Monstrolii–Tornaci 1896–1913, 41 vol., XXXIX, s. 472).

rozważaniach nad rzeczywistością codzienną, gdy tylko dziecięca radość życia lub ślepe jego używanie ustępuje miejsca poważniejszej refleksji. Gdzież jednak znajduje się ów piękniejszy świat, za którym tęskni każda epoka?

Tęsknota za piękniejszym życiem we wszystkich czasach wskazywała trzy drogi wiodące do owego odległego celu. Pierwsza bezpośrednio wyprowadzają poza granice świata: była to droga wyrzeczenia się spraw ziemskich. Według tego poglądu osiągnięcie piękniejszego życia możliwe jest tylko w zaświatach, przynieść je może jedynie wyzwolenie od wszystkiego, co ziemskie; każde uczestnictwo w sprawach światowych jest marnotrawstwem, oddala tylko od przyrzeczonego zbawienia. Ten szlak myślowy poznała każda wyższa kultura. Chrześcijaństwo uczyniło z owego dążenia zarówno indywidualną treść życia, jak i podłoże kultury; wpoilo swoją ideę w dusze tak silnie, że przez długi czas uniemożliwiało to niemal całkowicie odnalezienie innej drogi.

Drugi szlak był drogą polepszenia i udoskonalenia samego świata. Dążenie to było Średniowieczu niemal że nieznaną. Dla Średniowiecza świat, zarówno w dobrym, jak i w złym, był taki, jaki mógł być. To znaczy: wszystkie nakazy Średniowiecza uznawało za dobre, ponieważ pochodziły od Boga; natomiast źródłem zła były dla tej epoki jedynie grzechy ludzkie.

W owych czasach bodźcem myślenia i postępowania nie staje się jakiegokolwiek świadome działanie zmierzające do polepszenia i reformy urządzeń społecznych i politycznych. Uprawianie cnoty na własny użytek — oto jedyna rzecz, która może przynieść światu korzyść, przy czym jednak właściwym celem tego doskonalenia się pozostaje zawsze drugi — żywoty Nawet tam, gdzie rzeczywiście stworzona została jakaś nowa forma społeczna, dostrzega się w niej tylko restytucję dobrego, dawnego prawa lub co najwyżej usuwanie nadużyć pod patronatem specjalnej instytucji powołanej przez władzę zwierzchnią. Świadome wprowadzanie takich form współżycia społecznego, które odczuwano by jako istotnie nowe, jest rzadkie nawet w tej energicznej działalności prawodawczej, jaką monarchia francuska знаła od czasów Ludwika Świętego i którą książęta burgundzcy naśladowali w swych krajach dziedzicznych. Nie rozumiano jeszcze albo też tylko w niewielkim stopniu zdawano sobie sprawę, że tą drogą dokonywał się w rzeczywistości rozwój porządku państwowego w kierunku coraz bardziej celowych form współżycia. Cel i przyszłość nie rysowały się jeszcze przed oczami. Wydawano rozporządzenia i tworzone urzędy, ponieważ w ten sposób realizowało się sprawowanie władzy i wyrażała się jej troska o powiększenie powszechnego dobra.

Nic tak silnie nie przyczyniało się do powstania nastrojów lęku przed życiem i zwątpienia w nadchodzące czasy, jak brak silnej woli nawet u tych, którzy dążyli do ulepszenia i uszczęśliwienia świata. Sama doczesność nie zawierała w sobie żadnej obietnicy poprawy. Kto tęsknił za czymś lepszym, a nie mógł się oderwać od świata i całej jego wspaniałości, tego czekało jedynie zwątpienie; nigdzie nie widział on nadziei czy radości; światu pozostawał jeszcze tylko krótki okres istnienia, a człowieka oczekiwała na nim jedynie nędza.

Nowa epoka, w której obawa przed życiem ustępuje miejsca odwadze i nadziei, zaczyna się dopiero po wytyczeniu drogi do rzeczywistego polepszenia świata. Właściwie dopiero wiek XVIII przyniesie tę świadomość. Odrodzenie zawdzięcza swą energiczną afirmację życia innym satysfakcjom; dopiero XVIII stulecie uczyni swym głównym postulatem doskonałość człowieka i społeczeństwa. Gospodarcze i społeczne dążenia wieku XIX odrzuciły z tego dorobku Oświecenia jedynie naiwność, zachowały odwagę i optymizm.

Trzecia droga do piękniejszego świata prowadzi w krainę marzeń. Jest to droga najwygodniejsza, ale też nigdy nie przybliży ona do celu. Skoro rzeczywistość ziemską jest tak beznadziejnie żałosna, a wyrzeczenie się świata tak przykre, trzeba zatem zabarwiać życie piękną złudą, trzeba uciekać w wymarzoną krainę świetlanych fantazji, przytłumić rzeczywistość urokiem

ideału. Wystarczy wówczas jakikolwiek prosty temat, jakikolwiek pojedynczy akord, aby rozbrzmiała oczarowująca serce fuga: wystarczy wspomnienie wymarzonego szczęścia, piękniejszej przeszłości, wzgląd na bohaterstwo i jego cnoty albo też pogodny blask życia na łonie natury i wedle jej praw. Na tych kilku tematach: bohaterstwie, mądrości i motywie bukolicznym — opierała się od czasów starożytnych cała kultura literacka. Średniowiecze, Odrodzenie, wiek XVIII i XIX nie myślały tu prawie nic więcej poza nowymi wariacjami tej starej melodii.

Czy jednak ta trzecia droga do piękniejszego życia, droga ucieczki od twardej rzeczywistości w dziedzinę pięknej iluzji, jest tylko problemem kultury literackiej? Z pewnością chodzi tu o coś więcej. Droga ta równie dobrze jak i dwa pozostałe kierunki dotyczy bezpośrednio kształtu i treści samego życia społecznego, i to tym silniej, im bardziej prymitywna jest kultura.

Wpływ trzech wymienionych postaw duchowych na rzeczywistość był bardzo różny. Najściślejszy i najtrwalszy kontakt między aktywnością życiową i ideałem powstawał tam, gdzie idea dotyczyła bezpośrednio ulepszenia i udoskonalenia świata. Tutaj ożywiająca siła i ufność przekształca się w trud materialny, tutaj energia bezpośrednio nasycza rzeczywistość; praca nad konkretnym zadaniem życiowym stanowi część, dążenia do ideału lepszego świata. W pewnej mierze i marzenie o szczęściu może być motywem ożywiającym działanie, ponieważ każda kultura do pewnego stopnia zmierza ku urzeczywistnieniu świata marzeń w świecie realnym poprzez przekształcanie form społecznych. Jeśli kiedy indziej sprawa dotyczyła tylko wytwarzania pewnych nowych konstrukcji duchowych, sprowadzała się do przeciwstawiania surowej rzeczywistości pewnego wyimaginowanego, doskonałego ideału po to, aby o rzeczywistości tej zapomnieć — to tutaj występuje zjawisko zgoła odmienne: oto sama rzeczywistość staje się przedmiotem marzenia. To właśnie ją chce się przekształcić, oczyścić i ulepszyć; świat zdaje się być na dobrej drodze do ideału, jeżeli tylko człowiek nie ustanie w swoim trudzie. Idealna forma życia wydaje się nie tak znów odległa od egzystencji faktycznej, a rozpiętość między rzeczywistością i marzeniem — bardzo niewielka. Ci, którym wystarcza dążenie do intensyfikacji produkcji i do najsprawiedliwszego podziału dóbr, ci, dla których treścią ideału jest dobrobyt, wolność i kultura, stawiają stosunkowo małe wymagania pod adresem samej sztuki życia. Człowiek nie odczuwa już wtedy tak silnej potrzeby doskonalenia się w dostojeństwie, bohaterstwie, mądrości czy w odgrywaniu roli subtelного dworaka.

Całkiem inaczej wpływa na życie rzeczywiste pierwsza z owych trzech postaw, a mianowicie wyrzeczenie się świata. Tęsknota za wiecznym zbawieniem czyni człowieka obojętnym na bieg i kształt ziemskiego bytu, byleby tylko dało się w nim doskonalić i chronić cnotę. Formy życiowe i społeczne przyjmuje się takimi, jakimi są, bacząc tylko, by były przeniknięte moralnością transcendentalną. W ten sposób odwrót od świata oddziaływa na społeczność ludzką nie tylko negatywnie, poprzez wyparcie się i wyrzeczenie, ale miewa również oddziaływanie pozytywne: sprzyja błogosławionym wysiłkom i praktycznemu uprawianiu miłosierdzia.

Jak zaś wpływa na rzeczywistość postawa trzecia — pożądanie życia piękniejszego w duchu wymarzonego ideału? Otóż przemienia ona konwencje życiowe w formy artystyczne. Ale marzenie o pięknie uzewnętrznia się nie tylko w dziełach sztuki; marzenie to pragnie uszlachetnić pięknem samo życie, nadać określony kształt egzystencji pewnej społeczności i nasycić ją pierwiastkiem zabawy. Tu właśnie stawia się najwyższe wymagania pod adresem indywidualnej sztuki życia, wymagania, którym zadośćuczynić może tylko elita organizująca z całym kunsztem swą zabawę w życie. Nie każdemu dane jest żyć jak bohater lub mędrzec; upiększenie życia barwą heroiczną lub idylliczną jest przyjemnością kosztowną i z reguły udaje się jedynie w sposób daleki od doskonałości. Już samo dążenie do urzeczywistnienia marzeń o pięknie w formach życia społecznego skażone jest przez *vitium originis* (grzech pierworodny), a mianowicie przez swój charakter wybitnie arystokratyczny.

I oto zbliżyliśmy się do punktu, z którego powinna tu być rozważana kultura schyłku Średniowiecza: upiększanie życia arystokratycznego formami ideału, egzystencja pogrążona w kunsztownym blasku rycerskiej romantyki, świat przyodziany w uroczystry strój z opowieści *Okrągłego stołu*. Napięcie między konwencją życiową a rzeczywistością jest tu niezwykle silne, blask — równie fałszywy, co jaskrawy.

Dążenie do życia w pięknie uchodzi za najbardziej charakterystyczną cechę Odrodzenia. W tej epoce dostrzegamy najpełniejszą harmonię między zaspokojeniem potrzeby piękna w dziele sztuki i w samym życiu; tutaj, jak nigdy przedtem, sztuka służy życiu, a życie sztuce. Ale granica między Średniowieczem i Odrodzeniem została również i pod tym względem poprowadzona zbyt ostro. Namętne pragnienie upiększania samej rzeczywistości, udoskonalona sztuka życia, silne i różnorodne oddziaływanie pewnego ideału życiowego — wszystko to jest o wiele starsze niż włoskie Quattrocento. Nawet te motywy upiększania życia, które dalej rozwijali Florentyńczycy, nie były niczym innym, jak formami średniowiecznymi: Lorenzo de Medici równie jak Karol Śmiały hołdował raczej staremu ideałowi rycerskiemu niż szlacheckiej formie życia. W pewnej mierze widział on nawet w Burgundczyku swój wzór pomimo jego barbarzyńskiego przepychu. Oczywiście Włochy odkryły nowe horyzonty piękna życiowego, nastroiły życie na nowy ton. Jednakże postawa, w której zazwyczaj dopatruje się cechy charakterystycznej Odrodzenia, mianowicie dążenie do przetworzenia własnej egzystencji w pewną formę artystyczną chociażby załączkową, bynajmniej nie była dopiero wytworem Renesansu.

Wielki zwrot w sposobie pojmowania piękna egzystencji przypada raczej na przełom pomiędzy Odrodzeniem a epoką nowożytną. Różnica tkwi w punkcie, w którym sztuka i życie zaczynają się rozchodzić; tam gdzie zaprzestaje się rozkoszować sztuką p o ś r ó d życia jako szlachecką częścią jego radości i gdzie sztuka zostaje wyniesiona ponad życie jako przedmiot godny czci, do którego człowiek zwraca się w momentach podniosłych lub w chwilach wypoczynku. Stary dualizm, rozdzielający Boga i świat, powrócił przez to w innej formie: w oddzieleniu sztuki i życia. Teraz przeciągnięto linię graniczną przez sam środek radości życiowych. Podzielono! je na dwie części: na niższe i wyższe. Dla człowieka średniowiecznego wszystkie one były grzeszne; teraz wszystkie uchodzą za dozwolone, ale różna jest ich godność, zależnie od wyższego czy niższego stopnia uduchowienia.

Rzeczy, które życie czynią przyjemnością, są dziś takie same jak dawniej: lektura, muzyka, sztuki plastyczne, podróże, rozkoszowanie się przyrodą, sport, moda, próżnostki towarzyskie (zakony rycerskie, urzędy honorowe, zebrania) i upojenie zmysłów. Dla wielu ludzi jeszcze dziś granica dzieląca przyjemności wyższego i niższego rzędu wydaje się przebiegać między rozkoszowaniem się przyrodą i sportem. Ale granica ta nie jest wyraźnie zaznaczona. Zapewne sport, o tyle, o ile jest sztuką siły cielesnej i odwagi, prędzej czy później znów będzie powszechnie zaliczany do przyjemności wyższego rzędu. Dla człowieka średniowiecznego granica ta przebiegała w najlepszym wypadku tuż poza dziedziną lektury. Sama rozkosz czytania mogła być uświęcona tylko przez dążenie do cnoty albo do mądrości, wartość zaś muzyki i sztuk plastycznych upatrywano wyłącznie w ich funkcji służebnej wobec religii; rozkoszowanie się tymi wartościami dla nich samych uchodziło za grzech!^ Odrodzenie wyzwoliło się od negowania radości egzystencji jako czegoś^ grzesznego w swej istocie, ale jeszcze nie przeciągnęło granicy między wyższymi i niższymi rozkoszami życia; chciało ono beztrąsko kosztować życia jako całości. Nowy podział był wynikiem kompromisu między Odrodzeniem i purytanizmem, kompromisu, na którym wspiera się cała nowoczesna postawa duchowa. Była to kapitulacja obustronna, przy czym Odrodzenie zastrzegło sobie ratowanie piękna, a purytanizm — potępienie grzechów. Rygorystyczny purytanizm, podobnie jak Średniowiecze, piętnował jeszcze całą sferę upiększania

życia jako w istocie swej światową i grzeszną — poza wypadkami, gdy owo upiększanie przybierało zdecydowanie formy religijne i uświęcało się przez bezpośrednią służbę wierze. Dopiero wówczas, gdy zakończyła się dominacja światopoglądu purytańskiego, odżyła właściwa Renesansowi wrażliwość na wszystkie radości życia. ‘Wrażliwość ta uzyskała zresztą o wiele większy zasięg niż dawniej, ponieważ poczynając od XVIII stulecia zaczęła przejawiać się skłonność do utożsamiania naturalności z dobrem moralnym. Ten kto wedle naszej współczesnej świadomości etycznej próbowałby dziś przeprowadzić linię podziału między radością życia wyższego i niższego stopnia, nie oddzielałby już sztuki od przyjemności zmysłowej, rozkoszowania się przyrodą od kultury cielesnej, wzniosłości od naturalności; dokonałby tylko podziału między zakłamaniem, próżnością i egoizmem — a czystością.

Kiedy pod koniec Średniowiecza budził się nowy duch, wówczas w zasadzie otwarta była przed nim tylko dawna możliwość wyboru między Bogiem a światem: albo całkowite odrzucenie wszelkich wspaniałości i urody życia ziemskiego — albo też śmiałe narażenie duszy na niebezpieczeństwo. Piękno świata stało się podwójnie kuszące, skoro uznano je za grzeszne; ten, kto raz mu się już oddał, rozkoszował się nim z bezgraniczną namiętnością. Ci zaś, którzy bez piękna nie mogli się obyć, a jednak nie chcieli oddać się światu, musieli piękno uszlachetnić. Stawiając sztukę i literaturę w służbie wiary, mogli jej uświęcić całą tę dziedzinę, w której podziw stanowi istotę przyjemności.

W rzeczywistości miłośnicy obrazów i miniatur znajdowali zadowolenie po prostu w pięknie barw i linii; ale świętość przedmiotu zmaływała z tej przyjemności piętno grzechu.

Jak zaś traktowano to piękno, które wyrastało z treści wysoce grzesznej? Ubóstwienie ciała, właściwe sportom rycerskim i modzie dworskiej, duma i pożądanie urzędów i zaszczytów, zwodnicze głębie miłości — jak uszlachetnić i uwznioślić to wszystko, co potępiła i odrzuciła wiara? Tu pomocna okazywała się droga pośrednia, która wiodła do krainy marzeń: oto zdobiono wszystko w piękny blask starych, fantastycznych ideałów.

Silny nacisk na uprawianie sztuki pięknego życia w konwencji bohaterskiego ideału jest tym ogniwem, które, poczynając od wieku XII, łączy francuską kulturę rycerską z Odrodzeniem. Uwielbienie natury było jeszcze zbyt słabe, aby z pełnym przekonaniem można było służyć pięknu ziemskiemu w jego nagości (jak czyniła to kultura grecka). Zbyt silnie zakorzeniona była jeszcze świadomość grzechu; piękno jedynie tylko przyodzianym się w płaszcz cnoty mogło wkroczyć do kultury.

Całe życie arystokratyczne późnego Średniowiecza — mamy tu na myśli Francję, Burgundię czy Florencję — jest próbą zabawy w marzenie. Marzenie zaś jest zawsze to samo: o dawnych bohaterach i mędracach, o rycerzu i dziewczynie, o prostych i pogodnych pasterzach. Francja i Bur—gundia bawią się jeszcze na starą modłę; Florencja układa na ten sam temat zabawę nową i piękniejszą.

Życie szlacheckie i książęce osiągnęło wówczas najwyższe możliwości wyrazu; wszystkie formy życiowe urosły w misteria, upiękły się barwami i ozdobami, przebrały się za cnoty. Wydarzenia życia i wyzwalone przez te wydarzenia reakcje uczuciowe zostały ujęte w ramy form pięknych i pełnych wzniosłości. Wiem oczywiście, że wszystko to nie jest charakterystyczne jedynie dla późnego Średniowiecza i że zarodki tego zjawiska tkwiły już w pierwotnych stadiach kultury — toteż można je określić jako chińszczyznę i bizantyzm — że zaś nie wygasło ono wraz

ze Średniowieczem, dowodzi tego Król Słońce.

(^Przepych dworski jest tą dziedziną, w której najpełniej może rozwinąć się estetyka form życiowych. Jest *rzeczą* znaną, jak wielką wagę przykładali książęta burgundzcy do wszystkiego, co podnosiło wspaniałość i okazałość ich dwonCPo sławie wojennej, mówi Chastellain¹⁶, przepych dworski jest pierwszą rzeczą, na którą zwraca się uwagę, dlatego troska o jego zadowalający stan jest sprawą najwyższej konieczności. Olivier de La Marche, mistrz ceremonii Karola Śmiałego napisał z polecenia króla angielskiego Edwarda IV cały traktat o okazałości dworu książęcego, aby dać królowi do naśladowania wzór ceremoniału i etykiety.¹⁷ Habsburgowie otrzymali w spadku z Burgundii pięknie ukształtowany model życia dworskiego i przenieśli go z kolei do Hiszpanii i Austrii, których dwory aż do niedawnych czasów pozostawały twierdzą tego stylu. Dwór burgundzki cieszył się sławą najbogatszego i najlepiej ze wszystkich urządzonego.¹⁸ Przede wszystkim Karol Śmiały, człowiek o niesłychanie silnym poczuciu karności i dyscypliny (który jednak nie pozostawił po sobie niczego prócz nieporządku), lubował się w życiu wysoce sformalizowanym. Przybrał on np. w piękną formę stare złudzenie, że władca osobiście przysłuchuje się skargom biednych oraz maluczkich i natychmiast je rozsądza. Dwa lub trzy razy w tygodniu Karol udzielał po obiedzie publicznego

posłuchania, podczas którego każdy mógł się doń zbliżyć ze swą prośbą. Cała szlachta z jego dworu musiała być przy tym obecna; nikt nie miał odwagi uchylić się od tego obowiązku. Starannie rozmieszczona według stanowisk szlachta siedziała po obu stronach przejścia wiodącego do wysokiego książęcego stolca. U stóp księcia klęczeli obaj referendarze¹⁹, woźny trybunału i sekretarz, którzy odczytywali prośby i załatwiali je według rozkazu władcy. Za balustradą biegnącą dookoła sali stali niżsi urzędnicy dworscy. Na pozór, powiada Chastellain, była to „rzecz wspaniała i przynosząca wiele chwały”, ale zmuszeni do uczestnictwa widzowie nudzili się setnie i kronikarz wątpi w dobre skutki tego rodzaju wymiaru sprawiedliwości; była to procedura, której za owych czasów nie znano na dworze żadnego innego księcia.²⁰

Również wypoczynek musiał u Karola Śmiałego przybierać skonwencjonalizowaną formę. „W pewnych porach dnia starał się on całe swoje postępowanie i sposób bycia nastawić na poważne rozmowy, a zachęcając do zabawy i rozsiewając uśmiechy, upodobał sobie przemawiać pięknie jak orator i nakłaniać swą szlachtę do cnoty. I widziano go często, jak siedział na wspaniałym fotelu o wysokim oparciu, przed nim jego szlachta, on zaś kierował do niej różne upomnienia stosownie do okoliczności i potrzeb. I jako książę, i jako pan wyższy od wszystkich, był zawsze bogato i wspanialej ubrany niż inni.”²¹ Ta świadoma sztuka życia, mimo jej sztywnych i naiwnych form, ma już właściwie charakter najzupełniej renesansowy. To, co Chastellain nazywał u Karola jego „wielkim dostojeństwem serca, ponieważ mógł być widziany i oglądany w szczególnych okolicznościach”²², to właśnie jest najbardziej charakterystyczną cechą Burckhard—towskiego człowieka Odrodzenia.

Hierarchiczna organizacja gospodarstwa dworskiego odznaczała się pan—tagrueliczną wprost obfitością, zwłaszcza w odniesieniu do uczt i kuchni. Stół dworski Karola Śmiałego, przy którym wszystkie funkcje: piekarzy, krajczych, podczaszych i kuchmistrzów, uregulowane są na sposób niemal liturgiczny, przypomina inscenizację jakiegoś wielkiego i uroczystego widowiska. Cały dwór jadał grupami po dziesięć osób, rozmieszczonymi w oddzielnych pokojach; wszyscy biesiadnicy rozsądzeni byli skrupulatnie według godności i stanu; goszczono i obsługiwano ich po pańsku. Ceremoniał ten był tak dokładnie uregulowany, że każda z owych grup miała po swojej uczcie czas wyznaczony na pozdrowienie księcia, który jeszcze siedział przy stole, „aby mu oddać cześć”.²³

Nieznany autor sprawozdania o postnej kolacji w Thann, którą 21 czerwca 1469 r. wydał książę Zygmunt na cześć komisarzy burgundzkich z okazji opanowania hrabstwa Pfirt, patrzy z

wyniosłością na niemieckie obyczaje przy stole: „Następnie pieczone ryby, którymi rzeczony mój pan z Austrii zanieczyścił stół.” „Item należy zauważyć, że skoro danie posta—

Tęsknota za piękniejszym życiem 67

wiono na stole, każdy wyciągał rękę i niekiedy najlichszy dostawał naj—pierwej.” *M*

W kuchni (trzeba sobie wyobrazić ogromną kuchnię — jedyną zachowaną jeszcze resztkę pałacu książęcego w Dijon — z jej siedmioma olbrzymimi paleniskami) urzędujący kucharz siedzi na krześle między paleniskiem i przygotowywanymi potrawami, skąd może objąć wzrokiem całą przestrzeń. W ręce dzierży ogromną drewnianą łyżkę, „która służy mu do dwóch celów: po pierwsze, aby próbować smaku zup i sosów, po drugie, aby zapędzać kuchcików do ich obowiązków, a gdy potrzeba, by mieć czym ich uderzyć”. Tylko w rzadkich wypadkach, np. przy pierwszych truflach albo gdy podadzą po raz pierwszy śledzia, zjawia się kucharz z pochodnią w rękę, aby osobiście usłużyć biesiadnikom.

Dla poważnego dworzanina, opisującego nam to wszystko, są to święte misteria, o których mówi z powagą i swego rodzaju scholastyczną uczono—ścią. Kiedy byłem pazdem — powiada La Marche — byłem jeszcze za młody, żeby móc zrozumieć zagadnienie pierwszego miejsca (*prisançe*) i ceremoniału.²⁵ La Marche przedstawia swym czytelnikom ważne kwestie dotyczące pierwszeństwa i służby dworskiej, a następnie rozstrzyga je przy pomocy swego dojrzałego doświadczenia. Dlaczegoż to kucharz, a nie kuchcik obecny jest przy uczcie pana? W jaki sposób angażuje się kucharza? Kto zastępuje go w czasie jego nieobecności: doglądający pieczystego (*hateur*) czy ten, który gotuje zupy (*potagier*)?! Na to odpowiadam, mówi mądry La Marche: gdy na dworze książęcym ma być obsadzone stanowisko kucharza, muszą być wezwani po kolei ochmistrzowie (*maitres d'hôtel*), kuchciki (*escuyers de cuisine*) i wszyscy ci, którzy pełnią służbę w kuchni; każdy składa przysięgę i kucharza ustanawia się drogą uroczystego wyboru. A na drugie pytanie: kucharza nie może zastąpić ani doglądający pieczystego, ani ten, kto gotuje zupy; również i zastępca musi być wyznaczony przez wybór. Dlaczego oficjaliści rozdający chleb i podczaszowie zajmują pierwszy i drugi stopień ponad krajczymy i kucharzami? Ponieważ ich urząd odnosi się do chleba i wina, rzeczy świętych, których dostojność jaśnieje w sakramencie.²⁶

Widać, że istnieje tu rzeczywisty związek między pojęciami z dziedziny wiary i etykiety dworskiej. Nie ma przesady w sformułowaniu, że w tej aparaturze pięknych i szlachetnych konwencji życiowych kryje się pewien pierwiastek liturgiczny, który równoczesne praktykowanie tych konwencji podnosi w sferę quasi—religijną. Jedynie tym można wytłumaczyć niezwykle wagę, którą — nie tylko w późnym Średniowieczu — zwykło się przywiązywać do kwestii pierwszeństwa i godności.

W państwie staronosyjskim sprzed okresu Romanowych spór o pierwszeństwo przy tronie stworzył w swym wyniku departament służby państwowej. Średniowieczne państwa zachodnie nie znały takiej formy, ale

i w nich wielką rolę odgrywała zazdrość o pierwszeństwo. Łatwo można by przytoczyć na to dowiody. Tutaj jednak idzie tylko o to, by unaocznić, jak artystyczne kształtowanie konwencji życiowych zamieniało się w piękną i wzniosłą rozrywkę i jak rozkwit tych konwencji przekształcał się w próżny zbytek. Oto kilka przykładów. Piękna forma może niekiedy całkowicie sparaliżować jakąś celową akcję. Tuż przed bitwą pod Crėcy czterej rycerze francuscy zebrali wiadomości o szyku bojowym Anglików. Król, który oczekując niecierpliwie na ich meldunki powoli jechał konno po polu, zatrzymuje konia spostrzegłszy, że nadchodzą. Rycerze przeciskają się do króla między zastępami wojsk. „Cóż nowego, moi panowie?” — zapytuje władca. „Ci spoglądają po sobie, nie mówiąc ni słowa, bo żaden nie chce się odezwać przed swym towarzyszem. Jeden drugiego zachęca: «Pa—nie, mówcie wy, przemawiajcie do króla, ja nie odezwę się przed wami.» Tak się spierali przez chwilę, ponieważ żaden, «przez wzgląd na cześć» (*par honneur*), nie chciał

zacząć mówić, aż wreszcie król wydał rozkaz jednemu z nich.” 27 — W jeszcze bardziej jaskrawy sposób celowość postępowania została zdominowana przez piękną formę w przypadku pana Gaultiera Rallarta, w r. 1418 naczelnika policji paryskiej (*chevalier du guet*). Ów zwierzchnik policji nigdy nie odbywał przeglądu bez asysty trzech albo czterech muzykantów, którzy poprzedzali go, wesoło dmąc w trąby, tak iż ludność mówiła, że równocześnie ostrzega rzeźmieszków: „Uciekajcie, bo nadchodzi!” 28 Przypadek ten nie jest odosobniony. W roku 1465 znów znajdujemy informację, że biskup z Evreux, Jean Bialue, odbywał nocny przegląd w Paryżu z towarzyszeniem klarnetów, trąb i innych instrumentów muzycznych, „co nie powinno być zwyczajem strażników czyniących obchód”. 29 Nawet na miejscu straceń pilnie przestrzegano uszanowania godności i stanu: dla konetabla z Saint—Pol pokryto szafot materiałem bogato wyhaftowanym liliami, poduszka pod kolana i chustka na oczy były z karmazynowego aksamitu, a funkcje kata spełniał ktoś, kto jeszcze nigdy nie dokonywał egzekucji — wątpliwy przywilej dla skazań—cfe! 30

\Rywalizacja w dworskości i grzeczności, która dzisiaj nabrała charakteru drobnomieszczańskiego, rozwinięta była niezwykle silnie w życiu dworskim XV stulecia. Odczuwano jako osobistą i nie do zniesienia hańbę, jeśli ludziom wyżej postawionym nie ustąpiono miejsca, które im przysługiwało. Książęta burgundzcy skrupulatnie przyznają pierwszeństwo swym królewskim krewnym francuskim. Jan bez Trwogi nieustannie okazywał przesadną cześć swojej młodej synowej, Michelle de France, tytułował ją *Madame*, klękał przed nią i stale chciał ją obsługiwać, na co jednakże ona nie chciała zezwolić. 31 Gdy Filip Dobry dowiedział się, że delfin, jego kuzyn, poważniejszy się z ojcem, uciekł do Brabancji, przerwał obleganie Deventer, które miało rozpocząć jego wyprawę na podbój Fryzji, i powró—

Tęsknota za piękniejszym życiem 69

cił spieszenie do Brukseli, aby powitać dostojnego gościa. Im bliższa jest chwila spotkania, tym większe rozwija się współzawodnictwo, kto kogo uprzedzi w okazaniu czci. Filip lęka się bardzo, że delfin wyjedzie mu naprzeciw. Pędzi dalej kłując ostrogami konia i śle posłańca za posłańcem, aby nakłonić delfina, by oczekiwał go tam, gdzie się znajduje. Zapowiada francuskiemu następcy tronu, że w wypadku, gdyby tamten wyszedł mu na spotkanie, on, Filip, zawróci i odejdzie tak daleko, że nie będzie go można nigdzie znaleźć; inaczej on, książę, naraziłby się na wieczne szyderstwo i hańbę przed całym światem. Skromnie rezygnując ze zwykłej okazałości Filip wjeżdża do Brukseli, pośpiesznie zsiada z konia przed pałacem, przekracza jego progi i szybko biegnie. Oto jednak spostrzega delfina, który wraz z księżną opuszcza swoją komnatę i przez podwórzec idzie naprzeciw niego z otwartymi ramionami. Stary książę natychmiast odkrywa głowę, klęka na moment i znowu biegnie dalej. Księżna silnie ujmuje delfina, żeby nie postąpił kroku; delfin zaś na próżno przytrzymuje księcia, aby mu przeszkodzić w przyklęknięciu, i na próżno też stara się zmusić go do powstania. Obydwaj płaczą ze wzruszenia — mówi Chastellain — a wraz z nimi wszyscy, którzy stoją wokół.

Podczas całego pobytu gościa, który wkrótce jako król miał się stać najbardziej złośliwym wrogiem jego domu, książę przesadza w chińskiej uni—żoności. Siebie i swego syna nazywa „bardzo złymi ludźmi” S2, pozwala, by na jego odkrytą sześćdziesięcioletnią głowę padał deszcz, ofiarowuje delfinowi wszystkie swe ziemie. 33 —\«Kto upokarza się przed wyższym od siebie, ten powiększa i zwielokrotnia własną swoją chwałę, a dobroć promienieje z jego oblicza.”; 34 Tymi słowami kończy Chastellain opis kurtuazyjnego zachowania się hrabiego Charolais, który uporczywie wzdragał się używać przed jedzeniem tej samej miednicy co angielska królowa Małgorzata i jej młody syn. Szlachta mówiła o tym przez cały dzień: o zdarzeniu tym doniesiono staremu księciu, który dwom szlachticom kazał wystąpić, jednemu przeciwko drugiemu, w obronie postępowania Karola. \Feudalne poczucie czci było wtedy tak żywotne, że sprawy te, jak

można sądzić, wydawały się jeszcze pełne znaczenia, wzniosłe i piękne. Jakże inaczej zrozumieć fakt, że ustępowanie sobie pierwszeństwa trwało zwykle około kwadransa? 35 Im dłużej się wzdragano, tym bardziej było to budujące dla otoczenia. Każdy, komu należało ucałować rękę, chował ją, aby uniknąć tej oznaki czci. Tak to królowa Hiszpanii chowa swą rękę przed młodym arcyksięciem Filipem Pięknym; ten przez pewien czas oczekuje sposobnej chwili, po czym niespodziewanie chwyta rękę królowej i składa na niej pocałunek. Tym razem roześmiał się cały poważny dwór hiszpański, ponieważ królowa była na to zupełnie nieprzygotowana.³⁶

Wszystkie spontaniczne objawy delikatności towarzyskiej oblekano troskliwie w trwałe formy. Istniały dokładne przepisy, które damy dworu ma—

ją iść obok siebie ręką w rękę. Zresztą przewidziano nie tylko to, lecz nawet i to, czy jedna druga ma zachęcać do takiej poufałości. Ta zachęta wyrażona skinieniem lub przywołaniem (*hucher*) jest dla starej damy dworu, opisującej ceremoniał burgundzki, terminem technicznym.³⁷ Formalność, która nie pozwalała wypuścić odjeżdżającego gościa, została doprowadzona do najuciążliwszych ostateczności. Małżonka Ludwika XI bawiła przez > kilka dni w gościnie u Filipa Burgundzkiego; król wyznaczył jej określa— i ny dzień powrotu, ale księżę wzdraga się ją wypuścić, nie bacząc na błagalne prośby jej otoczenia ani na to, jak bardzo ona sama drży przed gniewem swego małżonka.³⁸ — Goethe mówi: „Nie ma ani jednej zewnętrznej oznaki dworskości, która nie zawierałaby w sobie jakiegoś głębokiego moralnego uzasadnienia”;³⁹ Emerson nazywa uprzejmość „cnotą podobną jałowemu ziarnu”.⁴⁰ Trudno twierdzić z całym przekonaniem, że w wieku XV odczuwano jeszcze te moralne założenia rytuału; niewątpliwie jednak odczuwano wartość estetyczną, jaka kryła się pomiędzy oznakami szczerzej j życzliwości i sztywnymi formami towarzyskimi.

Rozumie się samo przez się, że ów rozbudowany ceremoniał praktyko— [wany był przede wszystkim na dworach książęcych, gdzie starczało na | to czasu i miejsca. Że jednak zjawisko to obejmowało i niższe kręgi spo— [łeczne, dowodzi już choćby fakt, iż aż do naszych dni (pomijając same | dwiory) zachowało się bardzo wiele z tych form w obyczajach drobno— i mieszczaństwa. Uporczywe przymuszanie gości, aby dobrali sobie jeszcze [trochę jakiejś potrawy, zachęty do przedłużania wizyty, wzdraganie się f przed wyprzedzeniem kogoś — wszystko to w ostatnim stuleciu po większej części zniknęło z form towarzyskich wyższych kręgów mieszczańskich. Natomiast w wieku XV formy te znajdują się w najpełniejszym rozkwicie. Ale już wtedy, gdy były one skrupulatnie przestrzegane, satyra trafiała w nie celnie żywym szyderstwem. Przede wszystkim kościoły służyły jako scena dla szczególnie kunsztownego i rozbudowanego rytuału oznak dworskości. Okazję do tego stwarza już choćby składanie ofiar (*offrande*). Nikt nie chce pierwszy złożyć swej jałmużny:

Passez! — *Non jery.* — *Or avant! Certes si ferez, ma cousine.*

— *Non jery.* — *Huchez no voisine, Qu'elle doit mieux devant ofrir.*

— *Vous ne Ze devriez soutfrir. Dist la voisine: n'appartient*

*A moy; oifrez, qu'a vous ne tient Que li prestres ne se delwre.**1*

* Idźcie przodem! — Nie, za nic. — Idźcie! Należy wam się iść, krewniaczko. — Nie pójdą. — Mówcież więc sąsiadce, Że pierwsza winna ofiarować,

Tęsknota za piękniejszym życiem 71

Gdy wreszcie najdostojniejsza osoba poszła przodem, zapewniając pokornie, że czyni to tylko po to, aby wreszcie położyć kres ceremoniom, cały spór odradza się na nowo przy całowaniu pacyfikału (*la paix*), tabliczki wykonanej z drzewa, srebra lub z kości słoniowej, którą w późnym Średniowieczu podawano w czasie mszy po *Agnus Dei* od ust do ust, zamiast pocałunku pokoju.⁴² Okoliczność, iż pacyfikał przechodził między dostojnikami z ręki do ręki przy dwornym wzdraganiu się, kto ma go najpierw pocałować, wyrodziła się w permanentną, długotrwałą

przeszkodę w odprawianiu służby bożej.

Respondre doit la juene fame:

— *Prenez, je ne prendray pas, dame.*

— *Si ferez, prenez, douce amie.*

— *Certes, je ne le prendray tnie; L'en me tendroit pour une sote.*

— *Baillez, damoiselle Marote.*

— *Non feray, Jhesucrist m'en gart! Portez a ma dame Ermagart.*

— *Dame, prenez. — Sainte Marie, Portez la paix a la baillie.*

— *Non, mais a la gouverneresse.*tł*

Ta wreszcie bierze. — Nawet tak święty, całkiem umarły dla świata człowiek, jak Franciszek z Pauli, uważa za swój obowiązek brać udział w tych grzecznościach, a pobożni czciciele świętego widzą w tym oznakę jego szczerzej pokory; wynika stąd, że w całej tej formalistyce niezupełnie jeszcze zanikła treść etyczna.⁴⁴ Zresztą znaczenie tych form staje się całkowicie wyraźne dopiero wówczas, gdy zważymy, że były one odwrotną stroną medalu owych silnych i uporczywych sporów właśnie o to samo pierwszeństwo w kościele, które tak dwornie usiłowano sobie nawzajem wmusić.⁴⁵ Były one pięknym i chwalebnym zaprzeczeniem wciąż jeszcze bardzo żywo odczuwanej pychy szlacheckiej i mieszczańskiej.

Każde pójście do kościoła stawało się w ten sposób jak gdyby menu—tem, bo cały spór ponawiał się przy wychodzeniu; do tego dołączało się

— Na to zezwolić nie możecie, Rzecz sąsiadka: nie przystoi Mnie; ofiarujcie, od was tylko Zależy, by ksiądz mszy dokończył.

* Młoda niewiasta odrzec winna:

— Wy weźcie, pani, ja nie wezmę.

— Ach, przyjaciółko miła, bierzcież.

— Za skarby świata brać nie będę; Za głupią by mnie poczytano. Podajcie więc pani Marocie.

— Nie wezmę, niech mnie Chrystus broni! Zanieście pani Hermagardzie.

— Bierzcie więc, pani. — Mario święta, Sędzinie „pokój” teraz dajcie.

— Wojewodzinie raczej nieście.

współzawodnictwo w przepuszczeniu prawą stroną wysoko postawionej osobistości, wyprzedzanie się na kładce czy w uliczce. Po przyjściu przed dom trzeba było z kolei — jak tego domaga się jeszcze obyczaj hiszpański — zapraszać całe towarzystwo na łyk trunku. Zaproszeni musieli w najdworniejszy sposób odrzucić tę propozycję, po czym należało odprowadzić ich kawałek drogi, nie bacząc na opór, którego również domagał się ceremoniał.⁴⁶

fcL^Ve wszystkich tych pięknych formach dostrzeżemy coś wzruszającego, gdy pomyślimy, że rozwinęły się one z poważnej walki, jaką to pokolenie namiętne i gwałtowne toczyło z własną zapalczywością i dumą. Często zresztą formalne wyrzeczenie się pychy okazywało się zawodne. Poprzez kunsztowne formy przebija nadal nieokiełznana popędliwość^Oto Jan Bawarski bawi jako gość w Paryżu; wielcy panowie urządzają zabawy, podczas których elekt z Liege zdobywa w grze wszystkie ich pieniądze. Jeden z książąt nie wytrzymuje tego dłużej i woła: „Do diabła, cóż to za kapłan! Jak to? Czy on ma wygrać wszystkie nasze pieniądze?” Na co Jan odpowiada: „Nie jestem żadnym kapłanem i nie potrzebuję waszych pieniędzy.” „I wziął wszystko i rozrzucił wokół. Przy czym wielu dziwowało się jego wielkiej szczodrobliwości.”⁴⁷ — Hue de Lannoy uderza kogoś żelazną rękawicą klęcząc przed księciem, aby tamtego oskarżyć; kardynał z Baru w obecności króla nazywa pewnego kaznodzieję kłamcą i psem.⁴⁸ (^Formalne poczucie godności jest tak wielkie, że — tak jak to teraz jeszcze dzieje się u wielu ludów wschodnich — każde uchybienie etykietie uważane jest za śmiertelną obrazę, ponieważ niweczy ono piękną iluzję wzniesłego i czystego życia, która nie może znieść konfrontacji z nagą rzeczywistością} Hańbą nie do zmycia

dla Jana bez Trwogi jest fakt, że pozdrowił jak' szlachcica i uściśnił dłoń Capeluche'a, kata paryskiego, którego spotkał w pełnej gali; tylko śmierć kata może zmasać tę hańbę.⁴⁹ Podczas uroczystego obiadu wydanego w r. 1380 w dniu koronacji Karola VI Filip Burgundzki siłą wdzierają się między króla i księcia Andegawenii na miejsce, które było przeznaczone dla niego jako dla najstarszego z parów (*doyen des pairs*); orszak obu stron wpada z krzykiem i groźbami, aby gwałtem rozstrzygnąć spór; zatarg uśmierza dopiero król, ustępując żądaniu Burgundczyka.⁵⁰ Również w powadze wydarzeń wojennych nie przebacza się żadnego wykroczenia przeciwko etykietce. Król angielski ma za złe, że 1'Isle Adam zjawia się przed nim w prostym białoszarym odzieniu (*blanc gris*) i patrzy mu w twarz.⁵¹ Pewien angielski wódz odsyła parlamen—tariusza z obleżonego Sens do fryzjera, aby się najpierw ogolił.⁵²

Wspaniały, chwalony przez współczesnych porządek na dworze burgun—dzkim⁵³ uzyskuje swe prawdziwe znaczenie dopiero przez kontrast z zamieszaniem, jakie panowało na o wiele przecież starszym dworze francuskim. Deschamps skarży się w wielu balladach na nędzę życia dworskie—

Tęsknota za piękniejszym życiem⁷³

go, a skargi jego oznaczają oś więcej niż pospolite wówczas niezadowolenie z żywota dworaka, o czym później będzie jeszcze mowa. Podłe jadlo i nędzne mieszkanie, ciągły zgiewk i zamęt, przekleństwa i kłótnie, zawiść i szyderstwo — oto bagno grzechów, oto wrota do piekła.⁵⁴ Mimo uświęconej czci dla królestwa i mimo pysznej konstrukcji wzniosłych ceremonii nawet podczas najbardziej uroczystych obchodów powaga i dostojeństwo gubią się często w sposób zgoła oplakany. W czasie pogrzebu Karola VI w St. Denis w r. 1422 powstają gwałtowne kłótnie między zakonnikami opactwa i cechem warzelników soli (*henouars*) z Paryża o wspaniałe materie i inne piękne sukna, którymi były obite królewskie mary; każda strona twierdzi, że ma prawo je zerwać, i dochodzi niemal do bójki; dopiero książę Bedfordu oddaje spór w ręce sądu i „ciało zostało pochowane”.⁵⁵ Podobny wypadek zachodzi w r. 1461, podczas pogrzebu Karola VII. Na drodze do St. Denis, koło Croix aux Fiens, cech warzelników soli po ostrej wymianie słów z zakonnikami z opactwa odmawia dalszego niesienia królewskich zwłok, jeśli nie wypłaci się mu dziesięciu funtów paryskich, do czego warzelnicy, jak twierdzą, mają prawo. Stawiają więc mary na środku drogi i cały orszak pogrzebowy utyka na pewien czas w miejscu. Już obywatele z St. Denis chcą podjąć się niesienia zwłok, gdy oto wielki koniuszy (*grand icuyer*) obiecuje warzelnikom wypłatę z własnej kieszeni. Wtedy orszak rusza dalej, aby dopiero około godziny ósmej wieczór dotrzeć do kościoła. Natychmiast po pogrzebaniu zwłok powstaje nowy spór między samym wielkim koniuszym i mnichami o dekorację mar.⁵⁶ Podobne kłótnie o tytuł posiadania utensyliów używanych w czasie pewnych uroczystości należały — jeśli się tak wolno wyrazić — do programu; naruszenie formy samo stawało się tu formą.⁵⁷

Nieograniczona jawność, która jeszcze w XVII stuleciu stanowiła obowiązkową regułę dla wszelkich zdarzeń życia królewskiego, była przyczyną, że właśnie podczas największych uroczystości całkowicie brakowało porządku. W czasie uczty koronacyjnej w r. 1380 napływ widzów, uczestników i osób służebnych był tak wielki, że przeznaczeni do tego celu słudzy korony, konetabl i marszałek de Sancerre, musieli konno rozwozić potrawy.⁵⁸ Gdy Henryk VI angielski był w r. 1431 koronowany na króla w Paryżu, już wczesnym rankiem tłum wdarł się do wielkiej sali pałacowej, gdzie miała się odbyć uroczysta uczta, aby pomyszkować i pochwytać jakiś kąsek. Panowie z parlamentu i uniwersytetu, burmistrz (*pre~vôt des marchands*) i ławnicy z trudem mogli się precisnąć przez tłum do jadalni, a gdy tam wreszcie dotarli, stwierdzili, że stoły przeznaczone dla nich zostały zajęte przez rzemieślników. Czyni się próby, żeby ich usunąć, „lecz gdy zmusi się do powstania jednego czy dwóch, po drugiej stronie siada od razu siedmiu lub ośmiu”.⁵⁹ W roku 1461 podczas koronacji Ludwika XI przezornie zamknięto w porę katedrę w

Reims

i pilnowano, by w kościele nie znalazło się więcej ludzi, niż mógł ich pomieścić chór. Ludzie tak jednak tłoczyli się przy głównym ołtarzu, gdzie odbywało się namaszczenie, że prałaci asystujący arcybiskupowi ledwie mogli się poruszać, a księżęta krwi znaleźli się na swych honorowych krzesłach w oplakanej sytuacji.⁶⁰

Kościół paryski jedynie z dużymi oporami znosił fakt, że bardzo długo (aż do roku 1622) był sufraganią arcybiskupstwa w Sens. We wszelki sposób dąziono do zrozumienia arcybiskupowi, że niewiele tu chce się wiedzieć o jego autorytecie, i powoływano się na egzempcję papieską.⁶¹ Dnia 2 lutego 1492 r. arcybiskup z Sens odprawiał w obecności króla mszę w kościele Notre—Dame w Paryżu. Jeszcze przed opuszczeniem kościoła przez króla arcybiskup wyszedł, by udzielić ludowi błogosławieństwa; przy tej ceremonii niesiono przed nim krzyż kapłański. Wtedy ku arcybiskupowi przecisnęło się dwóch kanoników z wielkim tłumem sług kościelnych; wyrwali krzyż i uszkodzili go, wykręcając rękę człowiekowi, który go niósł; powstało wówczas ogromne zamieszanie, przy czym po— j wydzierano włosy sługom arcybiskupa. Gdy arcybiskup próbował położyć kres zajściu, napastnicy „bez słowa poczęli na niego następować; Lhuil—lier [dziekan kapituły] uderza go łokciem w brzuch, inni rozrywają infułę i jej wstęgę”.⁶² Drugi kanonik goni arcybiskupa, „wykrzykując wiele obelg, pchając mu palce w usta i tak go ściskając za ramię, że przedarł albę, a gdyby arcybiskup nie zasłonił się ręką, uderzyłby go w twarz”.⁶³ Wynikiem zajścia był proces, który ciągnął się przez trzynaście lat.⁶⁴

Duch namiętny i gwałtowny, równocześnie zatwardziały i skory do łez, ustawicznie wahający się między czarnym zwątpieniem w świat, a rozkoszowaniem się jego barwnym pięknem, nie mógł się obejść bez najbardziej rygorystycznych form życia. Było rzeczą konieczną ująć momenty gwałtownych wzruszeń w mocne ramy ustalonych form; w ten sposób współzycie społeczne przynajmniej w teorii układało się w jakiś ład. Na tej drodze przeżycia własne i innych stały się pięknym widowiskiem dla ducha; rozkoszowano się patetycznym aranżowaniem cierpienia i szczęścia w blasku sztuki. Do czystego wyrażenia uczuć brakowało jeszcze środków; tylko estetyczne ukształtowanie doznań pozwalało na osiągnięcie takiej siły wyrazu, jakiej domagała się owa epoka.

Naturalnie nie twierdzimy przez to, że różne konwencje życiowe, a przede wszystkim te, które dotyczyły odwiecznych, wielkich i uświęconych wydarzeń, jak unodziny, ślub i śmierć, były wprowadzane do użytku z takim właśnie określonym zamysłem. Ich użycie i wystawność wyrosły z prymitywnej wiary i kultu. Ale ten sens pierwotny, który nadał im życie, od dawna zatarł się już w świadomości, a konwencje wypełniły się nową wartością estetyczną.

L

Tęsknota za piękniejszym życiem 75

Nadanie sugestywnej formy wzruszeniu osiągało najwyższe swe możliwości w obyczajach związanych z okresem żałoby. Tutaj otwierały się nieograniczone szanse dla wyrażenia wspaniałej przesady w bólu — kontrast wobec hiperbolicznych form wyrażania radości na okazałych uroczystościach dworskich. Nie dajemy na tym miejscu wyczerpującego opisu owej całej surowej wspaniałości czarnych szat, owego przepychu uroczystych pogrzebów, które towarzyszyły śmierci każdego księcia. Są one właściwe nie tylko późnemu Średniowieczu; monarchie utrzymały ten obyczaj po dziś dzień, a jego pozostałością jest jeszcze mieszczański karawan. Sugestia czerni, w którą przy śmierci księcia ubierał się nie tylko dwór, lecz także urzędnicy miejscy, gildie i lud, musiała wywierać jeszcze silniejsze wrażenie przez kontrast z barwnością życia średniowiecznego miasta. Żałobne uroczystości ku czci zamordowanego Jana bez Trwogi zostały urządzone z wyraźnym zamiarem wywołania potężnego efektu (po części politycznego). Wojsko, z którym Filip ciągnął na spotkanie królów Anglii i Francji, pyszniło się dwoma tysiącami czarnych

chorągiewek, czarnymi sztandarami i proporcami; miały one długość siedmiu łokci i były przyozdobione frędzlami z czarnego jedwabiu, na wszystkim zaś wyhaftowano lub wymalowano złote herby. Tron i podróżny pojazd księcia były stosownie do okoliczności pomalowane na czarno.⁶⁵ Po uroczystym spotkaniu pod Troyes Filip towarzyszył królowym Francji i Anglii w aksamitnym stroju żałobnym, który z grzbietu jego konia zwisał aż do ziemi.⁶⁶ Jeszcze przez pewien czas ukazywał się w czerni nie tylko on, lecz także i cały jego orszak.⁶⁷

Niekiedy jeszcze większe wrażenie wywiera odstępstwo od powszechnie obowiązującej czerni: podczas gdy cały dwór wraz z królową występują na czarno, król francuski obchodzi żałobę w czerwieni.⁶⁸ A w r. 1393 paryżanie ze zdumieniem oglądali orszak pogrzebowy zmarłego na wygnaniu króla armeńskiego, Leona z Lusignan, przybrany całkowicie w biel.⁶⁹

Bez wątpienia czerń okrywała często szczery i gorący ból. Silna odraza do śmierci, mocne poczucie więzów pokrewieństwa, serdeczne przywiązanie do pana — wszystko to czyniło śmierć książęcą wydarzeniem prawdziwie wstrząsającym. A jeżeli jeszcze przy tym, tak jak w wypadku zamordowania księcia burgundzkiego w r. 1419, została zraniona cześć pysznego rodu i zemsta stała się świętym obowiązkiem, wówczas pełne przesady i pompy uzewnętrznianie bólu było dostosowane do rzeczywistego odczucia. Chastellain szeroko rozwiódł się w estetycznym przyozdobieniu informacji o tej śmierci; wykoncypował on w ciężkim, rozwlekłym stylu swej namaszczonej retoryki długą mowę, przy pomocy której biskup z Tournay przygotowuje powoli w Gandawie młodego księcia na przyjęcie straszliwej wiadomości; następnie ułożył też uroczyste

L

lamentacje samego Filipa i jego małżonki, Michelle de France. Ale główny trzon jego relacji: jak to wieść wywołała atak nerwowy u młodego księcia, jak również jego małżonka popadła w omdlenie, okropny zamęt na dworze, głośne okrzyki smutku w mieście, krótko mówiąc, dzika, niepohamowana rozpacz, z jaką przyjęto wiadomość — cały ten trzon opowieści nacechowany jest niewątpliwym autentyzmem.⁷⁰ Także sprawozdanie Chastellaina o bólu, jakiego doznał Karol Śmiały przy śmierci Filipa Dobrego, nosi bezsprzecznie znamię prawdy. Tu cios był nie tak gwałtowny; stary, niemal zdzieciniałły książę już od dawna podupadał na siłach. Stosunki między nim i jego synem były w ostatnich latach nader dalekie od serdeczności, tak że nawet Chastellain zauważa, iż dziwiono się, widząc, jak Karol przy łożu śmierci płacze, krzyczy, załamuje ręce i pada, „i nie trzymał się żadnej miary ni reguły do tego stopnia, iż każdy popadał w zadziwienie z powodu jego bezmiernego bólu”.⁷¹ Również w mieście Brugge, gdzie książę zmarł, „litość brała, gdy słyszało się wszystkie stany ludu krzyczące, płaczące i wydające różne okrzyki bólu i cierpienia”.⁷²

Trudno określić, jak dalece za te i podobne im relacje odpowiedzialny jest styl dworski, uznający za piękne każde publiczne i hałaśliwe okazywanie bólu, a jak dalece mamy tu do czynienia z właściwym tej epoce wzruszeniem rzeczywistym. Z pewnością w konwencjach tych liczne są relikty form prymitywnych: głośny płacz nad zmarłym — płacz, który zinstytucjonalizował się w funkcji płaczek i stał się sztuką u „opłakujących”, *plourants* (ich to sylwetki udzielają rzeźbie nagrobkowej tej epoki tytuł silnych pierwiastków emocjonalnych) — jest prastarym elementem kultury.

Powiązanie prymitywizmu, silnej wrażliwości i pięknej formy uwydatnia się również w obawie, jaką odczuwano przed przekazywaniem wiadomości o zgonie. Przed hrabiną Charolais, gdy nosi w łonie późniejszą Marię Burgundzką, przez długi czas utrzymuje się w tajemnicy śmierć jej ojca. Filipowi Dobremu, gdy chorował, nie odważono się donieść o żadnym wypadku śmierci, który by mógł go wzruszyć, tak że Adolf Cleves nie mógł nosić żałoby po swojej małżonce. Gdy jednak książę coś „zwietrzył” na temat śmierci swego kanclerza Mikołaja Rolina (Chastellain używa nawet wyrażenia „*avoit esti en vent un peu de ceste mort*” — „zwietrzył coś o tej śmierci”), zapytał

w końcu biskupa z Tournai, który go odwiedził podczas choroby, czy jest prawdą, że kanclerz umarł. „*Mon—seigneur* — mówi biskup — zaiste jest on już umarły, bo jest stary, ułomny i nie może już długo żyć.” „*D6a!* — mówi książę — ja nie o to pytam; ja się pytam, ozy on «umarł na śmierć i przeszedł na tamtą stronę!».” 7J „*Ha! Monseigneur* — rzecze na to biskup — on nie umarł, ale jest z jednej strony sparaliżowany, a więc tak prawie, jakby umarł.” Książę się

Tęsknota za piękniejszym życiem 77

rozgniewał: „Koszalki, opalki!74 Powiedz mi wreszcie jasno i wyraźnie, czy on nie żyje!” Wtedy dopiero mówi biskup: „Tak, planie, zaiste, on naprawdę umarł.” 75 Czyż w takim sposobie podawania wiadomości o śmierci nie widać raczej starej, zabobonnej formy niż względów wobec chorego, którego to zwleknięcie mogłoby tylko rozdrażnić? Jest to ten sam klimat myślowy, który nakazywał Ludwikowi XI nigdy już nie wkładać ubrania, jakie nosił w chwili, gdy dotarła do niego jakaś zła wiadomość, ani też nie posługiwać się wierzchowcem, na którym w takiej chwili jechał. *Ba!* Z tej samej atmosfery wyrasta rozkaz wycięcia lasu w okolicy Loches, w którym doniesiono Ludwikowi o śmierci jego nowo narodzonego synka.76 „Panie kanclerzu — pisze on 25 maja 1483 r. — dziękuję wam za listy itd., proszę was jednak, nie przysyłajcie mi już żadnej wiadomości przez posłańca, który o tym doniósł, ponieważ od chwili, gdy go ostatni raz widziałem, znajduję jego oblicze straszliwie zmienione, i na honor zapewniam was, że napełnia mnie wielką obawą; i pozostajcie z Bogiem.” 77

To, co w dziedzinie zwyczajów żałobnych zachowało się z dawnych wyobrażeń tabu, ma żywotną wartość kulturową, która służy cierpieniu pewną formą upiększenia go i uwznioślenia. Wyobrażenia te nadają bólowi pewien rytm, przemieszczają rzeczywistość życiową w sferę dramatu i nakładają jej koturny. W jakiejś kulturze pierwotnej, np. irlandzkiej, zwyczaje pogrzebowe i poetyckie żale nad zwłokami stanowią jeszcze pewną całość. Dworską żałobę epoki burgundzkiej także można zrozumieć tylko wtedy, jeśli się ją potraktuje jako spowinowaconą z elegią. Okazałość żałoby demonstruje w pięknej formie stopień, w jakim człowiek dotknięty nieszczęściem musi się stać nieprzytomny z bólu. Im kto jest wyższy godnością, tym bardziej heroiczne muszą się wydawać oznaki cierpienia. Królowa francuska musi przebywać cały okrągły rok w komnacie, w której doniesiono jej o śmierci małżonka. Księżniczkom wystarcza sześć tygodni. Gdy pani Charolais, Izabeli Burbońskiej, doniesiono o śmierci jej ojca, wzięła ona udział w uroczystościach pogrzebowych dopiero na zamku w Couwenberg, a następnie pozostawiała przez sześć tygodni w swym pokoju, przez cały czas leżąc w łóżku, oparta o poduszki, okryta chustą żałobną (*barbette*), w czepcu i płaszczu. Cała komnata była obita czernią, na podłodze zamiast miękkiego dywanu leżało wielkie, czarne sukno, a i ogromny przedpokój był wytapetowany w podobny sposób. Szlachcianki po śmierci swego męża pozostają w łożu przez sześć tygodni, po śmierci ojca lub matki tylko przez dziesięć dni, a przez resztę okresu sześciotygodniowego siedzą przed łożem na wielkim czarnym suknie. Po zgonie najstarszego brata przebywano przez sześć tygodni w izbie, jednak nie w łóżku.78 Teraz można już pojąć, że epoka, która tak bardzo ceniła wzniosły ceremoniał, uważała zawsze za jedną z najprzykrzejszych oko—

liczności morderstwa z roku 1419 fakt, iż Jan bez Trwogi pochowany został po prostu w kurtce, spodniach i butach.79

Kiedy wzruszenie zostaje przybrane i ułożone w tak kunsztowne kształty, wówczas samo łatwo się gubi; dążność do dramatyizacji życia usuwa je „za kulisy” i tam dopiero przestaje obowiązywać artystycznie wypracowany patos. Ten naiwny podział między oficjalną paradą a życiem rzeczywistym szczególnie wyraźnie występuje w piśmie starej damy dworu, Alienor de Poitiers, która cały ten ceremoniał traktuje jak wzniosłe misterium. Po opisie wspaniałej żałoby Izabeli Burbońskiej ciągnie ona dalej: „W życiu prywatnym dostojna pani bynajmniej nie leżała wtedy bez przerwy w łożu ani też nie przebywała stale w tym samym, odpowiednio urządzonym wnętrzu

(*en une chambre*).” 80 *En une chambre* nie oznacza tutaj „w jednym i tym samym pokoju”. *Chambre* określa tu cały garnitur dywanów na ściany i podłogę, zasłon itd., które służyły do żałobnego przystrojenia komnaty; zwrot należy zatem przetłumaczyć: „w specjalnie urządzonej komnacie parady”.81 Księżna udziela w tym przepychu audiencji, ale traktuje go jedynie jako piękną formę. Aliśnor powiada również: „Po śmierci męża należy nosić żałobę przez dwa lata, przynajmniej jeśli się nie wstępuje w nowe związki małżeńskie.” Otóż właśnie w najwyższych stanach, przede wszystkim wśród książąt, powtórne śluby następowały bardzo szybko; księżę Bedfordu, regent Francji za czasów młodości Henryka VI, ożenił się już po pięciu miesiącach.

Obok żałoby izba porodowa dawała pole do pilnego przestrzegania okazałości i do stopniowania poszczególnych urządzeń wedle hierarchii. Ważną rolę odgrywały tu barwy. Zieleń, jeszcze w obyczajach dziewiętnastowiecznego mieszczaństwa zwyczajowa barwa łoża rodzącej i wianienki, była w XV wieku przywilejem królowej i księżnych. Izba porodowa królowej Francji była obita zielonym jedwabiem; przedtem była cała w bieli. Nawet hrabiny nie mogły mieć „zielonego pokoju”.82 Ścisłe przepisy określały rodzaj materiału i futra, barwę nakrycia i pościeli. Na kredensie w komnacie porodowej Izabeli Burbońskiej paliły się bez przerwy w srebrnych lichtarzach dwie wielkie świece, ponieważ okiennice izby porodowej wolno było otworzyć dopiero po dwóch tygodniach. Największą osobliwość stanowiły jednak pyszne łoża, które — podobnie jak karawan na pogrzebie króla hiszpańskiego — pozostawały próżne. Młoda matka spoczywa na małym łóżeczku przy kominku, a dziecko jej, Maria Burgundzka, w kołysce umieszczonej w pokoju dziecinnym; oprócz tego jednak w komnacie porodowej stoją dwa ogromne łoża, kunsztownie przybrane zielonymi zasłonami, przygotowane i posłane tak, jak gdyby miano w nich spać. W pokoju dziecinnym — znów dwa wielkie łoża w zieleni i fiolecie, a ponadto jeszcze jedno duże łóżko w przedpokoju obitym karmazynowym atłasem. Ten *chambre de parement* ofiarowało swego czasu Janowi bez Trwogi

Tęsknota za piękniejszym życiem 79

miasto Utrecht i dlatego izba ta nazywała się „komnatą utrechtcką”.83 Podczas uroczystości chrztu łoża te służyły do celów obrzędowych.84

Estetyka konwencji życiowych ujawniała się nawet w codziennym wyglądzie miast i wsi: surowa hierarchia materiałów, barw i futer dostarczała różnym stanom zewnętrznej oprawy, która podnosiła i zachowywała poczucie godności. Estetyka życia uczuciowego nie ograniczała się tylko do uroczystego święcenia radości i cierpienia przy urodzinach, ślubie czy zgonie, gdzie przepych był wymagany przez nieodzowny ceremoniał. Każde zdarzenie natury moralnej oglądano chętnie w kunsztownie wypracowanej formie. Motyw estetyczny tkwi również w podziwie dla pokory i samoumartwienia świętych, w żalu grzesznika, w owej „pięknej skrusze za własne przewiny”, jakiej doznawała Agnieszka Sorel.85 Każda okoliczność życiowa podlega stylizacji; zamiast nowoczesnej tendencji do ukrycia intymnych stosunków i silnych wzruszeń obowiązuje tutaj ukazywanie ich innym w skonwencjonalizowanym kształcie i w formie widowiska. Tak np. również przyjaźń ma w życiu XV stulecia swe kunsztownie ukształtowane formy. Obok dawnego braterstwa krwi i braterstwa broni, które było w wielkim poszanowaniu zarówno u ludu, jak i w kręgach szlachty 86, uznaje się także formę przyjaźni sentymentalnej, którą określa słowo *mignon*, Książęcy *mignon* jest trwale unormowaną instytucją, która utrzymuje się jeszcze przez cały wiek XVI i część XVII. Taki charakter ma stosunek Jakuba I angielskiego do Roberta Carra i George’a Villiersa; również z tego punktu widzenia należy patrzeć na Wilhelma Orańskiego podczas abdykacji Karola V. Formuła: „Czego sobie życzyście”, jest wtedy tylko zrozumiała, jeśli związki księcia z rzekomym Cezarem rozpatruje się z aspektu tej określonej formy sentymentalnej przyjaźni. Taki związek stanowi paralelę do miłości dworskiej. „Przecież nie masz ani damy, ani *mignon*” — powiada Chastellain.87 Nie dopatrujemy się tu jednak jakiegokolwiek aluzji do tego typu

stosunków, które charakteryzowały przyjaźń grecką. Jawność, z jaką instytucję *mignon* traktowała owa epoka, która tak przecież brzydziła się *crimen nefandum*, nakazuje tu zamilknąć wszelkiemu podejrzeniu. Bernard ze Sieny stawia za wzór swym rodakom, pośród których bardzo szerzyła się sodomia 88, Francję i Niemcy, gdzie jej nie znano. Tylko jednemu, bardzo zresztą znieawidzonemu władcy, mianowicie Ryszardowi II angielskiemu, zarzucono bodaj raz niedozwolone stosunki z jego oficjalnym faworytem, Robertem de Vere.⁸⁹ Zwyczajnie jednak *mignon* oznacza związek niewinny, który protegowanemu przysparza tylko czci, co zresztą przyznają sami faworyci. Commynes opowiada, jak wielki honor zdobył dzięki Ludwikowi XI: oto na skutek szczególnej łaski królewskiej mógł się ubierać tak samo jak władca.⁹⁰ Identyczność stroju jest bowiem stałą cechą takiego stosunku. Król ma zawsze jakiegoś *mignon en titre*, w takich samych jak on szatach, na którym wspiera się

w czasie posłuchania.⁹¹ Często znów dwaj przyjaciele w równym wieku, ale różniący się godnością, ubierają się jednakowo, przebywają w tej samej izbie, niekiedy nawet sypiają w jednym łóżku.⁹² Taka nierozdzielna przyjaźń istnieje między młodym Gastonem de Foix i jego bratem — ba — stardem, kończy się jednak tragicznie; między Ludwikiem Orleańskim (wówczas jeszcze panem Turenii) i Piotrem de Craon;⁹³ między młodym księciem z Cleves i Jakubem de Lalaing. Podobnie księżne mają swe zaufane przyjaciółki, które ubierają się tak samo jak one⁹⁴ i nazywają się *mignonnes*.

Wszystkie te piękne wystylizowane konwencje obyczajowe, które miały wznosić surową rzeczywistość w sferę szlachetnej harmonii, stanowiły część wielkiej sztuki życia, mimo że nie znalazły bezpośredniego odbicia w sztuce *sensu stricto*. Wszelkie formy towarzyskie, opromienione blaskiem niewymuszonego altruizmu i uprzedzającego uznania dla bliźnich, dworska okazałość i dworska etykieta ze swą hieratyczną godnością i powagą, pogodny ceremoniał wesela i narodzin — wszystko to minęło z całym swym urokiem, nie pozostawiając bezpośrednich śladów w sztuce i w literaturze. Środkiem wyrazu, który łączył je w jedną całość, była bowiem nie sztuka, lecz moda. Moda jest w ogóle znacznie bliżej spokrewniona ze sztuką, niżby chciała to przyznać estetyka akademicka. Jako artystyczne zaakcentowanie piękna ciała i ruchów wiąże się ona ściśle ze sztuką taneczną. Ale i na innych polach dziedzina miody lub — mówiąc dokładniej — dziedzina strojów była w wieku XV bliższa sztuce, niż bylibyśmy to sobie skłonni wyobrazić. I to nie tylko dlatego, że obfite użycie biżuterii i wykuwanie w metalu zbroi rycerskiej wprowadzało do ubioru bezpośrednio pierwiastek artystycznego rzemiosła. Moda podziela ze sztuką właściwości najbardziej istotne: styl i rytm są w niej równie konieczne, jak i w sztuce. Późne Średniowiecze uzewnętrzniało poprzez strój określoną miarę stylu życia; wątlm odbiciem tego zjawiska są do dziś uroczystości koronacyjne. W życiu codziennym różnice w futrach, barwach, stroju, czapkach i czepkach wprowadzały rygorystyczny porządek między stanami, uwydatniały godność, sygnalizowały stan radości lub bólu, anonsowały subtelne stosunki między przyjaciółmi czy zakochanymi.

Estetyka stosunków życiowych osiągnęła wtedy szczególnie wysoki stopień wyrazu. Im wyższa była zawartość estetyczna i obyczajowa takich stosunków, tym łatwiej ich wyraz sam stawał się czystą sztuką. Dworskość i etykieta mogły ukazać swe piękno tylko w samym życiu, w stroju i ozdobie. Natomiast żałoba znajdowała również możliwość uzewnętrznienia się w formie trwałej i silnej, w pomniku grobowym; wartość kulturowa żałoby została podwyższona poprzez związki z obrzędem religijnym. Jeszcze bogatszy był jednak rozkwit estetyczny trzech innych pierwiastków życia: odwagi, czci i miłości.

III. HIERARCHICZNE POJMOWANIE SPOŁECZEŃSTWA

Kiedy pod koniec XVIII stulecia zaczęto przejmować formy średniowiecznej kultury jako nowe, własne wartości życiowe, innymi słowy — na początku epoki romantyzmu, dostrzeżono

wówczas w Średniowieczu przede wszystkim rycerstwo.) Wczesny romantyzm skłaniał się do prostego utożsamiania Średniowiecz[^] z epoką rycerską. Widział on tam przede wszystkim powiewające pióropusze. I choć brzmi to dziś może paradoksalnie, była w tym stanowisku pewna racja. Wprawdzie gruntowniejsze studium przekonuje nas, że rycerstwo stanowiło tylko część kultury tego okresu, a rozwój polityczny i społeczny dokonywał się w większości poza obrębem tej formy kulturowej. ^ Epoka rzeczywistego systemu lennego i rozkwitu rycerstwa kończy się już w wieku XIII. Potem następuje miejski i książęcy okres Średniowiecza; w tym czasie czynnikami dominującymi w państwie i społeczeństwie jest potęga handlowa mieszczaństwa i oparta na niej potęga pieniężna książąt. My, ludzie czasów późniejszych, słusznie przywykliśmy zwracać więcej uwagi na Gandawę i Augsburg, na rozwój kapitalizmu i nowych form państwowych, niż na szlachtę, której potęga — gdziekolwiek mniej, gdziekolwiek bardziej zdecydowanie — wszędzie jednak już była skruszona. Zresztą sama historiografia uległa od czasów romantyzmu znacznej demokratyzacji. Zarazem jednak każdy, kto przywykł patrzeć na późne Średniowiecze pod kątem polityczno—gospodarczym, musi nieustannie zauważać, że źródła, zwłaszcza źródła narracyjne, udzielają o wiele więcej miejsca szlachcie i jej bytowaniu, niżby to odpowiadało naszym dzisiejszym wyobrażeniom. Zjawisko to dotyczy zresztą nie tylko późnego Średniowiecza, lecz nawet jeszcze i wieku XVII.

Przyczyna leży tu w tym, iż szlachecki model życia przez długi czas zachowywał jeszcze swą dominację w społeczeństwie, nawet wtedy, gdy szlachta utraciła już panujące znaczenie w strukturze społecznej. W świadomości XV stulecia właśnie szlachta zajmuje jako element społeczny niewątpliwie jeszcze pierwsze miejsce; współcześni przeceniali jej znaczenie, o wiele za nisko cenili zaś rolę mieszczaństwa. Nie widzieli oni, że praw—

5 — Hułzłnga — Jesleń średniowiecza

dziwe siły napędowe rozwoju społecznego znajdowały się już gdzie indziej niż w życiu i działaniach prowadzącej wojny szlachty. Na tym właśnie polega błąd samych współczesnych i błąd romantyzmu, który bezkrytycznie przyjmował ich punkt widzenia; dopiero nowoczesne badania historyczne ukazały rzeczywiste stosunki życia późnośredniowiecznego. Odnosi się to jednak do stosunków politycznych i gospodarczych. Natomiast w analizie życia kulturalnego urojenie, w którym żyli współcześni, zachowuje wartość prawdy. A gdyby nawet szlachecki model życia nie był niczym innym, jak tylko zewnętrznym pokostem egzystencji, to i wówczas ■ koniecznym zadaniem historii musiałoby być zrozumienie życia właśnie w poblasku, jaki nadawała mu owa powłoka.

, Ale model szlachecki stanowił coś więcej niż tylko pokost zewnętrzny. (Pojęcie stanowego rozwarstwienia społeczeństwa przenika w Średniowieczu do głębi wszystkie poglądy teologiczne i polityczne. Nie ogranicza się ono zresztą wcale do obiegowej trójcy: duchowieństwa, szlachty i stanu trzeciego. Pojęcie stanu ma nie tylko o wiele większą wartość, lecz także o wiele obszerniejsze znaczenie. Na ogół każde ugrupowanie, każda funkcja, każdy zawód traktowany jest jako stan, tak że obok podziału społeczeństwa na trzy stany może funkcjonować również podział na dwanaście stanów.¹ Stan bowiem jest pewnym porządkiem rzeczy, *estat* albo *ordo*; tkwi w tym pogląd, iż to Bóg wyznacza określony model egzystencji. Wyrazy *estat* i *ordre* obejmują w Średniowieczu sporą liczbę ugrupowań ludzkich, które według naszych pojęć są całkiem niejednorodne: stany w naszym rozumieniu, zawody, stan małżeński obok dziewiczego, stan grzechu — *estat de pechić*, cztery „stany ciała i pożywienia” (*estats de corps et de bouche*) na dworze — rozdzielający chleb, podczaszy, kraj czy i kuchmistrz; święcenia kapłańskie: kapłan, diakon, subdiakon itd., zakony duchowne, zakony rycerskie. W umysłowości średniowiecznej pojęcie „stan” czy „zakon” jest we wszystkich tych wypadkach konstruowane w oparciu o założenie, że każda z tych grup reprezentuje jakiś boski nakaz, jest fragmentem budowli świata

równie istotnym, równie hierarchicznym i dostojnym, jak niebieskie Trony i Moce w hierarchii aniołów.

..W pięknym obrazie, który wyrobiono sobie wówczas na temat państwa i społeczeństwa, każdy stan miał przeznaczone dla siebie zadanie, odpowiadające nie tyle jego empirycznej użyteczności, ile jego świętości, blaskowi i świetnościom[^]W ten sposób można było biadać nad zwyrodnieniem duchowieństwa i nad upadkiem cnót rycerskich, nie zmieniając jednak w niczym przez te skargi obrazu idealnego[^]eśli nawet grzechy ludzkie przeszkadzają w urzeczywistnieniu ideału, to przecież pozostaje on fundamentem i regułą wszelkiej myśli społecznej. Średniowieczny obraz społeczeństwa jest statyczny, a nie dynamiczny[^]—

Hierarchiczne pojmowanie społeczeństwa 83

Nadworny dziej opis Filipa Dobrego i Karola Śmiałego, Chastellain, którego bogate dzieło jest także i w tej mierze najlepszym zwierciadłem umysłowości ówczesnej, widzi społeczeństwo swych dni w jakimś czarodziejskim blasku. Oto człowiek, który wyrósł na ziemiach Flandrii, który w swych rodzimych Niderlandach miał przed oczyma najświetniejszy rozwój potęgi mieszczaństwa; a jednak, zaślepiony przepychem okazałego życia burgundzkiego, uważa on za źródło wszelkiej siły w państwie tylko rycerską odwagę i rycerską cnotę.

KBóg stworzył pospólstwo, żeby pracowało, uprawiało rolę i przy pomocy handlu tworzyło trwałe podstawy utrzymania; duchowieństwo powołane zostało dla spraw wiary, szlachta zaś, by podnosiła cnotę, strzegła sprawiedliwości i by poprzez swe czyny i obyczaje stanowiła dla innych wzór estetycznego ukształtowania egzystencji/Chastellain przypisuje szlachcie najważniejsze zadania w państwie: ochronę Kościoła, szerzenie wiary, obronę ludu przed uciskiem, troskę o powszechne dobro, zwalczanie przemocy i tyranii, umacnianie pokoju. Cechami szlachty są miłość prawdy, odwaga, obyczajność i łagodność. Górnolotny chwalcą utrzymuje, że szlachta francuska całkowicie odpowiada temu idealnemu obrazowi.² W całym dziele Chastellaina czuje się, że kronikarz patrzy na wydarzenia swojej epoki poprzez różowe szkiełka.

[^]Niedocenywanie mieszczaństwa wynikało stąd, iż typ, wedle którego wyobrażono sobie stan trzeciego nie uległ jeszcze żadnej korekturze w konfrontacji z rzeczywistością[^] Był to typ prosty i zwięzły jak obrazek z kalendarza albo płaskorzeźba wyobrażająca prace całego roku: pracujący w pocie czoła rolnik, pilny rzemieślnik albo gorliwy kupiec. Figura możnego patrycjusza, który nawet szlachtę potrafił zepchnąć z jej stanowiska, fakt, iż szlachta stale regenerowała się krwią i potęgą mieszczaństwa — wszystko to znajdowało w owym lapidarnym typie równie mało miejsca, jak postać kłótliwego towarzysza cechowego i jego ideały wolnościowe. W pojęciu stanu trzeciego brak jest, i to nawet aż do czasów rewolucji francuskiej, rozróżnienia między mieszczaństwem a robotnikami; z rzadka wprawdzie pojawiały się w wyobrażeniach epoki postacie biednego chłopca albo też gnu—śnego i bogatego mieszczańca ³, jednakże nie umiano jeszcze wtedy przeprowadzić takich granic stanu trzeciego, które by odpowiadały jego rzeczywistym funkcjom gospodarczym i politycznym. Mnich z zakonu augu—stianów, który w r. 1412 układał swój program reform, mógł jeszcze żądać z całą powagą, aby każdy nieszlachcic był zmuszony we Francji do rzemiosła lub pracy na roli; w przeciwnym wypadku powinien zostać przepędzony z kraju.⁴

Dzięki temu można zrozumieć, że taki człowiek jak Chastellain, którego skłonność do ulegania iluzjom etycznym jest równie wielka jak jego polityczna naiwność, w porównaniu z wysokimi przymiotami szlachty przy—

znaje stanowi trzeciemu cnoty jedynie bardzo niewielkie i niewolnicze. „By przejść teraz do stanu trzeciego, który uzupełnia państwo: jest to stan poczciwych miast, kupców i rolników, stan, o którym nie godzi się mieć tak długiego wykładu, jak o innych, a to z tej przyczyny, że on sam w sobie jest ledwie zdolny do wyższych przymiotów, ponieważ spełnia rolę służebną.” */Jego cnotą

jest pokora i pilność, posłuszeństwo wobec króla i gotowość zadowalania swoich panów.⁶ /

Czyż nie jest możliwe, że również ten zupełny brak zrozumienia dla nadchodzącej epoki wolności i siły mieszczaństwa przyczynił się do tego, iż Chastellain i ludzie o podobnych zapatrywaniach, umiejący spodziewać się ratunku tylko od szlachty, posepnie oceniali te czasy?

Bogaci mieszczaństwo zwał się u Chastellaina jeszcze krótko „prostakami”.⁷ Nie ma on najmniejszego zrozumienia dla mieszczańskiej godności. Filip Dobry miał zwyczaj nadużywać władzy, żeniąc swoich „luczników”⁸, po większej części wywodzących się z drobnej szlachty, albo też inne sługi pałacowe, z bogatymi wdowami lub córkami mieszczańskimi. Rodzice wydawali za mąż swe córki jak najwcześniej, aby tylko uniknąć tej branki; z tego powodu pewna wdowa już dwa dni po pogrzebie męża wstąpiła w związek małżeński.⁹ Kiedyś książę napotkał na silny opór bogatego piwowara z Lilie, który nie chciał oddać córki w takie małżeństwo z woli władcy. Filip nakazał wówczas wziąć dziewczynę pod straż; obrażony ojciec przeniósł się ze swym mieniem i dobrem do Tournai, aby tam, znalazłszy się poza terytorium książęcym, bez przeszkód wytoczyć swą sprawę przed paryski parlament. Zebrał jednak tylko troski i kłopoty; ze zgrzyoty rozchorował się, a końcem całej historii, w najwyższej mierze charakterystycznej dla impulsywnego charakteru Filipa¹⁰ i, według naszych pojęć, nie przysparzającej mu sławy, było to, że książę zwrócił córkę przybyłej z błaganiami matce, ale przebaczenia swego udzielił z szyderstwem, upokarzając proszących. Chastellain, który kiedy indziej wcale nie waha się ganić swego władcy, tutaj z całą sympatią staje po stronie księcia; dla obrazonego ojca nie znajduje innych słów, jak tylko: „ten wojowniczy wiejski piwiarz”; „i do tego jeszcze ten niegodziwy łajdak”.¹¹

Do swej *Tempie de Bocace*, tak głucho rozbrzmiewającej szlachecką sławą i niedolą, Chastellain jedynie z wielkimi przeprosinami dopuszcza wielkiego finansistę Jakuba Coeur, podczas gdy odrażający Gilles de Rais ze względu na swe wysokie urodzenie uzyskuje tam wstęp bez żadnych zastrzeżeń — mimo strasznych przestępstw, jakie popełnił.¹² Kronikarz uważa też za zbędne wymienianie nazwisk mieszczańskich, którzy padli w wielkiej bitwie w obronie Gandawy.¹³

Mimo tej niskiej oceny stanu trzeciego, już w samym ideale rycerskim, w nakazie wyrabiania cnót i w pojmovaniu przypisywanych szlachcie zadań przejawia się dwojaki impuls, który sprawia, że ariystokratyczne lekce—

Hierarchiczne pojmovanie społeczeństwa 85

ważenie ludu przybiera i mniej pyszne formy. Obok pełnego nienawiści i wzgardy szyderstwa z chłopów, które daje się słyszeć we flamandzkiej *Kerelslied* i w *Proverbes del vilain*, płynie poprzez Średniowiecze i prąd przeciwny, wyrażający współczucie dla biednego ludu, któremu wiedzie się tak źle.

*Si jault de faim perir les innocens
Dont les grans loups font chacun jour ventrie,
Qui amassent a milliers et & cens
Les faulx tresors; c'est le grain, c'est la blie,
Le sang, les os qui ont la terre arse
Des povres gens, dont leur esperit crie
Vengeance d Dieu, vi a la seignourie... * „*

Te pełne skarg wiersze mówią zawsze o tym samym: biedny lud, nawiedzany przez wojny, wysysany przez urzędników, żyje w niedostatku i nędzy; wszyscy utrzymują się z pracy chłopów. Ci zaś cierpią z poddaniem: „książę o niczym nie wie”¹⁵; a jeśli czasem szemrzą i lżą zwierzchność, „biedne owieczki, biedny głupi lud”¹⁶ — władca jednym słowem nakłania ich do spokoju i rozsądku. We Francji pod wrażeniem żalosego spustoszenia i niepewności, w które wtrącała cały kraj wojna stuletnia, w skargach tych dominuje jeden zwłaszcza motyw: motyw

chłopa przepędzonego z domu i z roli, złupionego i udręczonego przez rodzime i nieprzyjacielskie bandy żołnierskie, które spaliły mu dobytek i pozbawiły go zwierząt pociągowych. W tej formie skarga rozbrzmiewa bez końca. Około roku 1400 słyszymy ją na nowo u wielkich, reformatorsko nastrojonych teologów: u Mikołaja z Clemanges w jego *Liber de lapsu et reparatione iusti—tiae* 17, u Gersona w jego odważnym i porywającym kazaniu politycznym, które 7 listopada 1405 r. wygłosił na temat *Vivat rex* przed regentami i dworem w paryskim pałacu królowej. „Biedny nie ma chleba, może tylko trochę żyta i jęczmienia; jego wynędzniała żona leży w połogu; mają przy swym kominie lub przy ledwie ciepłym piecu chlebowym od czworga do sześciorga dzieci; te, krzyżąc z głodu, domagają się chleba. Biedna matka nie ma jednak nic, czym mogłaby je nakarmić, prócz odrobiny chleba z solą. Już ta nędza mogłaby wystarczyć; ale oto nadchodzą łajdacy, którzy wszystko zabierają... wszystko rabują i porywają — szukaj teraz tego, kto za to zapłaci!” 18 W Blois w r. 1433 i w Orleanie w r. 1439 Jean Jouvenel, biskup z Beauvais, w gorzkich skargach przedstawia stanom nędzę ludu.¹⁹

* Tak więc niewinni muszą umrzeć z głodu, I co dzień giną w srogich wilków brzuchu, Które gromadzą w tysiące i setki Fałszywe skarby, to jest ziarno, zboże, Biednego ludu krew i kości, który Ziemię tę orał, którego duch woła Pomsty do Boga, krzyczy: biada panom...

Ze skargami innych stanów na ich własne kłopoty łączy się temat nędzy ludu w formie dialogowanego sporu, w *Quadriloge invectif*²⁰ Alaina Char—tiera i w inspirowanym przez ten dialog utworze Roberta Gaguina *Debat du laboureur, du prestre et du gendarme*.²¹ Kronikarze również nie przestają powracać do tych spraw; wynika to z samego tworzywa ich dzieł.²² Molinet tworzy *Resource du petit peuple* ²³, poważny Meschinot raz po raz przypomina o żalosnej doli ludu:

O Dieu, voyez du commun l'indigence, Pourvoyez—y d toute diligence; Las! par faim, froid, paour et misere tremble. S'il a peché ou commis negligence Encontre vous, ii demande indulgence. N'est—ce pitic des biens que Von lui emble? II n'a plus bied pour porter au molin, On lui oste draps de laine et de lin, L'eaue, sans plus, lui demeure pour boire. * 24

W księdze żałaleń, którą w r. 1484 doręczono królowi w Tours z okazji zgromadzenia stanów generalnych, skarga przybiera wręcz postać politycznego traktatu.²⁵ Traktat ten pozostaje jednak całkowicie w stereotypowych granicach biernego współczucia — nie ma tu ani śladu jakiegoś programu. Ciągle jeszcze nie umiano zdobyć się na żadną ideę reform społecznych; w podobny sposób opiewa ten sam temat La Bruyere i Fénelon, i takie ujęcie miało przetrwać jeszcze w XVIII stuleciu; nawet skargi starszego Mirabeau, „przyjaciela ludu” ²⁶, mają podobny charakter, chociaż dźwięczy już w nich struna nadciągającej rewolucji.

Nie jest rzeczą niespodziewaną, że czciciele późnośredniowiecznego ideału rycerskiego przyłączają swój głos do tych oznak współczucia wobec ludu; tego przecież wymagało spełnianie powinności rycerskiej, sprawowanie opieki nad słabym. Myśl, że prawdziwe szlachectwo polega jedynie na cnocie i że w zasadzie wszyscy ludzie są równi, tkwi również w samej istocie ideału rycerskiego, uzasadnia ten ideał teoretycznie i może być traktowana jako pewien stereotyp. Zdarza się jednak, że znaczenie kultu—ralno—historyczne tych dwóch idei bywa przeceniane. Ideę prawdziwego szlachectwa duszy traktuje się wtedy jako zwycięstwo Odrodzenia i wskazuje się na to, że myśl tę wypowiedział Poggio w swym dziele *De nobilita—*

* O Boże, spójrz na nędzę twego ludu I jak najrychlej wspomóż go i ratuj; Biada! Drży z głodu, zimna, strachu, nędzy. Jeżeli zgrzeszył lub zaniedbał Ciebie, Teraz o łaskę błaga, zmiłowanie. Czyż nie żal mienia, które mu rabują? Nie ma już zboża, by nieść je do młyna, Wzięto mu sukna wełniane i lniane, Woda mu tylko do picia zostaje.

Hierarchiczne pojmowanie społeczeństwa 87

te. Ów prastary egalitaryzm dostrzegamy zazwyczaj dopiero w rewolucyjnym tonie Johna

Balia: „*When Adam delved and Eve span, where was then the gentleman?*” — i wyobrażamy sobie wówczas, że słysząc ten tekst szlachcic musiał drzeć z obawy.

Tymczasem obie te myśli stanowiły już od dawna w literaturze dworskiej *loci communes*, podobnie jak później w salonach *ancien regime* 'u. Idea, że szlachetność rodzi się tylko w czystych sercach 27, była zdomowiona już w łacińskiej poezji wieku XII i w poezji trubadurów. Zawsze jednak jest ona tylko refleksją moralną, pozbawioną aktywnego oddziaływania społecznego.

Dont vient a tous sov.vera.ine noblesce? Du gentil cuer, pari de nobles mours... ...Nulz n'est villains se du cuer ne lui muet. *!8

Ideę równości przejęli z Cycerona i Seneki już ojcowie Kościoła. Przecież to Grzegorz Wielki przekazał nadchodzącemu Średniowieczu myśl: „Albowiem my, wszyscy ludzie, z natury jesteśmy równi.”²⁹ Powtarzano to później najrozmaitszym tonem i z najróżniejszym akcentem, zawsze jednak bez intencji rzeczywistego zmniejszenia nierówności. Albowiem dla człowieka średniowiecznego rdzeniem tej myśli była rychła równość w obliczu śmierci, a nie beznadziejnie odległa równość za życia. U Eustachego Deschamps myśl ta pada w wyraźnym związku z obrazem Tańca Śmierci, w którym późne Średniowiecze szukało pociechy po niesprawiedliwościach świata. Adam tak tu we własnej osobie przemawia do swego potomstwa:

Enfans, enfans, de moy, Adam, venuz, Qui apres Dieu suis peres premerain Crie de lui, tous estes descenduz Naturelment de ma coste et d'Evain; Vo merę jut. Comment est l'un villain Et l'autre prant le nom de gentillesce De vous, freres? dont vient tele noblesce? Je ne le scay, se ce n'est des vertus, Et les villains de tout vice qui blesce; Vous estes tous d'une pel revestuz.

Quant Dieu me fist de la boe ou je jus, Homme mortel, faible, pesant et vain, Eve de moy, U nous cria tous nuz, Mais l'esperit nous inspira a plain Perpetuel, puis eusmes soif et faim,

* Skąd więc pochodzi najwyższe szlachectwo? Z serca, w obyczaj szlachetny zdobnego...
...Prostakiem ten, co serce ma prostacze.

Labour, dolour, et enfans en tristesse;

Pour noz pechiez enjantent a destresse

Toutes femmes; vilment estes concuz.

Dont vient ce nam: villain, qui les cuers blesce?

Vous estes tous d'une pel revestuz.

Les roys puissans, les contes et les dus,

Li gowuerneur du peuple et souverain,

Quant ilz naissent, de quoy sont ils vestuz?

D'une orde pel.

...Prince, pensez, sanz avoir en desdain

Les povres genz, que la mort tient le jrain *•*

Zgodnie z tą atmosferą myślową namiętni chwalczy ideału rycerskiego odmalowują niekiedy czyny chłopskich bohaterów robiąc to czasem z określonym celem: chcą mianowicie dowieść szlachcie, „że niekiedy ci, w których ona widzi tylko chłopów, są ożywieni największą dzielnością”.³¹ “ Albowiem rdzeń wszystkich tych refleksji stanowi idea, iż szlachta powołana jest do tego, by przez urzeczywistnianie ideałów rycerskich chronić i doskonalić świat. Sprawiedliwe życie i cnoty szlachty mają być zbawiennym środkiem na złe czasy; od niej zależy dobro i spokój w Kościele i królestwie, od niej także — skuteczność idei sprawiedliwości.³² Wojna przyszła na świat z Kainem i Ablem i odtąd stała się przymusem zarówno dla dobrych, jak i dla złych. Złą rzeczą jest rozpoczynać wojnę. Dlatego powołaniem szlachetnego i wysoko postawionego stanu rycer—

• Dzieci me, ze mnie, Adama, zrodzone, Który po Bogu jestem pierwszym ojcem, On to mnie stworzył; wszyscy pochodzicie Podług natury z mego boku; Ewa Matką wam była. Skąd więc

jeden prostak, A drugi tytuł przybiera szlachecki Spośród was, braci? Skąd takie szlachectwo? Nie znam innego prócz szlachectwa cnoty I hańbiącego prostactwa przywary. Wszystkich was skóra jednaka obleka.

Gdy Bóg mnie zlepił z błota, którym byłem, Bez woli, siły, śmiertelnego człeka, A Ewą ze mnie, to stworzył nas nagich, Lecz tchnął w nas ducha pełnego, wiecznego; Później pragnienie, głód, ból znosiliśmy I trudy; i dzieci rodziliśmy w smutku, Za nasze grzechy rodzą w bólu wszystkie Niewiasty; nędznie jesteście poczęci. Skąd miano: prostak, które serca rani? Wszystkich was skóra jednaka obleka.

Królowie możni, hrabiowie, książęta. Ci, co nad ludem rządy swe sprawują, Czymże są obleczeni, gdy się rodzą? Obmierzła skóra.

...Książę, pamiętaj, nie mając w pogardzie Biednego ludu: śmierć trzyma wędzidło.

Hierarchiczne pojmowanie społeczeństwa 89

skiego jest chronić lud, który zwykle najprzykrzej bywa nawiedzany przez wojny, bronić go i zachowywać jego spokój.³³ Dwie rzeczy — tak czytamy w żywocie Boucicauta, jednego z najczystszych przedstawicieli ideału rycerskiego w późnym Średniowieczu — wola boska umieściła na świecie jak dwa filary, aby podtrzymać porządek boskich i ludzkich praw; bez nich świat stałby się chaosem; tymi dwoma filarami są „rycerstwo i nauka, które świetnie ze sobą harmonizują”.³⁴ „Nauka, Wiara i Rycerstwo”³⁵ są trzema liliami *Chapel des fleurs de lis* (Bukietu kwiatów lilii) Filipa de Vitry; reprezentują one trzy stany; rycerstwo zostało powołane do obrony i ochrony dwóch pozostałych.³⁶ Wysokich treści etycznych ideału rycerskiego dowodzi też zrównanie pod względem wartości rycerstwa i nauki, przejawiające się także w tendencji do przyznawania tytułowi doktorskiemu tych samych pnow, jakie posiada rycerstwo.³⁷ W tym zrównaniu cześć dla silnej woli i odwagi łączy się z kultem dla wyższej wiedzy i wysokich umiejętności: przejawia się tu potrzeba oglądania człowieka w pełnym rozwoju jego mocy. Szansę tego rozwoju wyrażają w trwałej formie dwa równoważące modele powołania do wyższych zadań życiowych. Jednakże z tych dwóch modeli wpływ o wiele bardziej powszechny i silny posiadał ideał rycerski, ponieważ z pierwiastkiem etycznym łączyło się w nim wiele takich pierwiastków estetycznych, które były zrozumiałe dla każdego umysłu.

IV. IDEA RYCERSKA

Świat pojęć średniowiecznych jest — biorąc ogólnie — przepelniony i przeniknięty we wszystkich swoich częściach składowych wyobrazeniami religijnymi. W podobny sposób świat pojęć tej węższej grupy społecznej, która żyje w kręgu dwioru i szlachty, przepojony jest ideałem rycerskim.⁷ Nawet wyobrażenia religijne zostały podporządkowane czarodziejskiej mocy owego ideału: walka Michała Archanioła była „pierwszą próbą dzielności rycerskiej, jakiej kiedykolwiek dokonano”;¹ Archanioł jest praojcem rycerstwa; ono zaś jako „ziemskie wojsko i rycerstwo ludzkie”² stanowi ziemski obraz zastępów anielskich czuwających wokół tronu Boga. Ceremoniał pasowania na rycerza powiązany był „głęboko” z myślą religijną, o czym najwyraźniej świadczy historia o kąpeli rycerskiej Rienza.³ Poeta hiszpański, Juan Manuel, powiada, że pasowanie jest swego rodzaju sakramentem, który porównuje z małżeństwem i chrztem.⁴

Czy wysokie nadzieje, jakie pokładano w wypełnianiu powinności przez szlachtę, prowadziły do powstania jasnych i ściśle określonych idei politycznych na temat właściwych tej klasie zadań? Z pewnością do zadań takich należało dążenie do powszechnego pokoju, ugruntowanego na zgodzie królów, zdobycie Jerozolimy i przepędzenie Turków. Niewyczerpany twórca różnych planów, Filip de Mézieres, marzący o zakonie rycerskim, który przewyższyłby dawną moc templariuszy i szpitalników, opracował w swym *Songe du vieil pelerin* plan, który w najbliższej przyszłości miał zagwarantować zbawienie świata. Młody król Francji — rzecz napisana została około roku 1388, gdy z nieszczęśliwym Karolem VI wiązano jeszcze wielkie nadzieje — łatwo

będzie mógł zawrzeć pokój z Ryszardem angielskim, władcą równie młodym i w równym stopniu nie ponoszącym odpowiedzialności za stary zatarg. Muszą oni tylko porozumieć się osobiście w sprawie pokoju i opowiedzieć sobie wzajemnie o cudownych objawieniach, które go zwiastowały; królowie musieliby jednak przy tym pominąć wszystkie drobne interesy, które mogłyby stworzyć przeszkody,, gdyby powierzono rokowania duchownym, prawnikom lub wodzom. Król francuski powinien także zrzec się kilku granicznych miast i zamków.

Natychmiast po zawarciu pokoju ma być przygotowana wyprawa krzyżowa. Wszędzie trzeba wtedy usunąć na bok wszystkie spory i zatargi i zreformować tyrański zarząd krajów; sobór powszechny powinien pobudzić książąt chrześcijańskich do wyruszenia na wojnę, gdyby do nawrócenia Tatarów, Turków, Żydów i Saracenów nie wystarczali już kaznodzieje.⁵ Prawdopodobnie o takich daleko idących planach mowa była także w klasztorze celestynów w Paryżu, podczas przyjaznego spotkania między Filipem de Mézieres a młodym Ludwikiem Orleańskim. Również Orleańczyk wyżywał się w marzeniach o pokoju i krucjacie, choć co prawda do marzeń tych dołączała się u niego spora domieszka praktycznej i obliczonej na własną korzyść polityki.⁶

ów piękny obraz ludzkiej społeczności, przenikniętej do głębi ideałem rycerskim, nadaje światu szczególne zabarwienie. Jednakże kolor ten jest bardzo nietrwały. Kogokolwiek wzięlibyśmy ze znanych kronikarzy francuskich XIV i XV stulecia: przenikliwego Froissarta, suchego Monstre—leta czy d'Escouchy'ego, dostojnego Chastellaina, dwornego Oliviera de La Marche, bombastycznego Molineta — wszyscy oni, z wyjątkiem Com—minesa i Tomasza Basina, rozpoczynają od górnolotnych wyjaśnień, że celem ich dzieła jest uświetnienie rycerskiej cnoty i sławnych czynów wojennych.⁷ Ale żaden nie może konsekwentnie przeprowadzić tego zamiaru; po trosze udaje się to tylko Chastellainowi. Weźmy np. Froissarta, twórcę *Miliadora*, dzieła stanowiącego okaz hiperromantycznej odmiany epiki rycerskiej. Podczas gdy duch jego unosi się w idealnej sferze „dzielności rycerskiej” i „wielkiej sprawności wojennej”, dziennikarskie pióro kronikarza pisze bez przerwy o zdradzie i okrucieństwie, o przebiegłej chciwości i przemocy — krótko mówiąc, przedstawia rzemiosło wojenne wyłącznie jako wytwór żądzy zysku. Również Molineł stale zapomina o swych apologetycznych wobec rycerstwa zamiarach i — jeśli pominiemy jego styl i język — przedstawia wydarzenia jasno i prosto. Niekiedy tylko przypomina on soMe o szlachetnym przedsięwzięciu, którego się podjął. Jeszcze bardziej powierzchownie przejawia się tendencja rycerska u Monstreleta.

Wygląda to tak, jak gdyby umysły tych pisarzy — umysły, trzeba przyznać, dość płasikie — posługiwały się fikcją rycerską dla skorygowania spraw nie dających się pojąć w ich epoce. Była to jedyna forma, w którą mogli oni ująć ówczesne zjawiska. W rzeczywistości zarówno wojny, jak i polityka ich czasów miały przebieg krańcowo bezładny, na pozór pozbawiony istotnych związków. Wojna była najczęściej procesem chronicznym, składającym się z poszczególnych i rozproszonych na wielkim obszarze najazdów; dyplomacja — bardzo względnym i niedoskonałym narzędziem, spętany po części przez tradycyjny i skonwencjonalizowany sposób myślenia, po części zaś przez niemożliwą do rozwikłania mieszaninę róż—

nych drobnych zagadnień prawnych. Nie będąc w stanie uchwycić w tym chaosie rzeczywistego rozwoju społeczeństwa, dziejopisarstwo chwyciło się fikcji ideału rycerskiego; w ten sposób wszystkie wydarzenia sprowadzano do pięknego obrazu książęcej czci i rycerskiej cnoty, do pięknej gry opartej na szlachetnych zasadach. Na tej drodze dziejopisarstwo stwarzało przynajmniej złudzenie porządku. Jeśli porówna się te kryteria hi—storiograficzne z przenikliwością historyka tej rangi co np. Tukidydes, to okaże się wówczas, jak niezwykle głęboki punkt widzenia miał choćby ten ostatni. Ijy kronikarzy Średniowiecza historia usycha, przekształca

się w relację z pięknymi lub pozornie pięknymi czynami zbrojnymi i uroczystymi aktami państwowymi. Ki óż więc, wedle takiego punktu widzenia, zasługuje na miano prawdziwego świadka historii? Różnej rangi heroldowie, mniema Froissart: oni to obecni są stale przy godnych upamiętnienia wypadkach i mają wydawać o nich oficjalne wyroki; oni są biegłymi w rzeczach sławy i czci, sława i cześć zaś jest motywem dziejopisarstwa.³ Statuty Złotego Runa nakazywały spisywanie rycerskich czynów zbrojnych; Lefevre de Saint Remy, zwany Toison d'Or, lub herold Berry mogą być uznani za wzór dzieł opisów—heroldów.

. Idea rycerska traktowana jako ideał pięknego życia ma pewne właściwości charakterystyczne. W swej istocie jest ona ideałem estetycznym, utkanym z barwnej fantazji i podniosłych uczuć. Pragnie jednak być ideałem etycznym, ponieważ światopogląd średniowieczny mógł przyznać poczesne miejsce jakiemuś ideałowi życiowemu jedynie wtedy, gdy powiązał go z pobożnością i cnotą. W takiej funkcji etycznej idea rycerska zawodziła zawsze; jej walor moralny obniżony był przez to, że wywodziła się z grzechu. Jądrzem ideału rycerskiego była przecież duma podniesiona na szczybel piękna. Pojął to w całej pełni Chastellain, kiedy pisał: „Sława książąt polega na dumie i na podejmowaniu bardzo niebezpiecznych przedsięwzięć; wszystkie moce książęce zbiegają się w jednym małym punkcie, który nazywa się dumą.”⁹ Z ustylizowanej wzniosłej dumy narodziła się cześć, ona też jest punktem centralnym szlacheckiego życia. Podczas gdy w średnich i niższych warstwach społecznych — mówi Taine — zysk stanowi bodziec najbardziej istotny, największą siłą poruszającą arystokrację jest duma: „Pośród najgłębiej zakorzenionych uczuć ludzkich nie ma żadnego, które bardziej byłoby powołane do przekształcenia się w zacność, miłość ojczyzny i sumienność; bo dumny człowiek potrzebował dla siebie szacunku i, by ten szacunek osiągnąć, musiał na niego zasłużyć.” u Niewątpliwie Taine skłonny jest do upiększania arystokracji. Prawdziwe dzieje wszelkiej arystokracji tworzą obraz, w którym duma łączy się ramię w ramię z bezwstydną żądzą zysku. Mimo to słowa Taine'a są trafne jako definicja arystokratycznego ideału życiowego. Jest ona spokrewniona z Burckhardtskim określeniem renesan—

sowego poczucia honoru: „Jest to owa zagadkowa mieszanina sumienia i egoizmu, pozostająca człowiekowi nowoczesnemu nawet wtedy, gdy z własnej winy lub bez winy utracił wszystko inne, wiarę, nadzieję i miłość. To poczucie honoru daje się pogodzić ze sporą dozą egoizmu, z wielkimi występkami, i zdolne jest do ogromnych złudzeń; jednakowoż także wszelkie szlachetniejsze pierwiastki, jakie się w człowieku zachowały, mogą tu znaleźć ostoję i nowych zaczerpnąć sił.”¹²

Jako najbardziej charakterystyczne cechy człowieka Renesansu Jacob Burckhardt wyróżnia osobistą ambicję i żądę sławy, które bądź to wyrażają wysokie poczucie czci, bądź też raczej stanowią objaw nieuszlachet—nionej dumy.¹³ Czci i chwale stanowej, które — poza Włochami — ożywiały jeszcze wówczas społeczeństwo prawdziwie średniowieczne, Burckhardt przeciwstawia poczucie czci i sławy ogólnoludzkiej, do którego od czasów Dantego zdążyła włoska umysłowość pod silnym wpływem wyobrażeń starożytnych. Wydaje mi się, że jest to właśnie jeden z tych punktów, w których Burckhardt dopatrywał się zbyt wielkiego dystansu między Średniowieczem a Odrodzeniem, między Europą zachodnią a Włochami. Źródłem właściwego Renesansowi umiłowania czci i żądzy sławy jest bowiem ideał sławy rycerskiej, wywodzący się z epoki wcześniejszej i będący pochodzenia francuskiego; renesansowe poczucie czci to po prostu dawny honor stanowy, podniesiony do wyższego znaczenia, uwolniony od świadomości feudalnej i użyźniony myślą antyczną. Namiętne pożądanie chwały u potomnych jest właściwe tak samo dwornemu rycerzowi z wieku XII czy prostemu żołnierzowi francuskiemu lub niemieckiemu w wieku XIV, jak i pięknoduchowi z Quattrocento. Umowy w sprawie *Combat des trente* (27 marca 1351 r.) między Robertem de Beaumanoir i angielskim kapitanem Robertem Bamborough ten ostatni kończy słowami: „I w ten sposób sprawimy, że w przyszłych czasach

będzie się o tym mówić w sali i pałacu, na rynkach, w innych miejscach, na całym świecie.”¹⁴ Chastellain, chociaż w swej pochwalie ideału rycerskiego jest najzupełniej człowiekiem Średniowiecza, dopuszcza już całkowicie do głosu umysłowość renesansową, kiedy mówi:

Honneur semont toute noble nature D'aider tout ce qui noble est en son estre. Noblesse aussi y adjoint sa droiture \ * „

Na innym miejscu kronikarz wyraża pogląd, iż dla Żydów i pogan sława była jeszcze bardziej droga i konkretna, ponieważ dążyli do niej przez wzgląd na siebie samych i w oczekiwaniu ziemskiej pochwały, podczas gdy

* Honor nakłania każdą szlachetną naturę, By to kochała, co w swej istocie szlachetne. Szlachetność także prawo swoje tu dorzuca.

u chrześcijan kult sławy rodził się z wiary i Objawienia, z oczekiwania na zapłatę niebieską.¹⁶

Już Froissart zalecał odwagę bez odwołania się do jakichkolwiek motywów religijnych czy wyraźnie etycznych, a tylko przez wzgląd na chwałę, cześć i — jako że był *enfant terrible* — dla kariery.¹⁷ Dążenie do sławy i czci rycerskiej jest nierozdzielnie związane z kultem bohaterów, w którym zbiegają się pierwiastki średniowieczne i renesansowe. Życie rycerskie jest naśladownictwem określonych wzorów. Mała przy tym różnica, czy wzorami tymi stają się bohaterowie z kręgu króla Artura, czy też starożytni Aleksander już w epoce rozkwitu romansu rycerskiego włączony został całkowicie w krąg idei rycerstwa. Sfera wyobraźni antycznej nie była jeszcze wtedy oddzielona od mitologii Okrągłego Stołu. Król Renę w jednym ze swych utworów ogląda rozrzucone w nieładzie nagrobki Lancelota, Cezara, Dawida, Herkulesa, Parysa i Troi—lusa, wszystkie ozdobione ich herbami.¹⁸ „I dobrze się troszczył o karność rycerzy, jak to niegdyś czynili Rzymianie” — powiadają o Henryku V angielskim.¹⁹ Narastanie klasycyzmu wnosi trochę porządku do historycznego obrazu starożytności; portugalski szlachcic Vasco de Lucena, który dla Karola Śmiałego przetłumaczył Quintusa Curtiusa, wyjaśnia, iż starał się przedstawić — jak to już o półtora stulecia wcześniej zrobił Maerlant — autentyczną postać Aleksandra, oczyszczoną z kłamstw, które zniekształcały wszystkie będące w obiegu wersje dziejów jego żywota.²⁰ Jednocześnie wszakże większą niż kiedykolwiek rolę odgrywał tu wzgląd na to, by dać księciu pewien wzór do naśladowania, a tylko niewielu władców wyróżniało się tak świadomym pragnieniem dorównania starożytnym przy pomocy wielkich i świetnych czynów, z jakimi spotykamy się u Karola Śmiałego. Od młodości kazał on sobie czytać o bohaterskich czynach Gawaina i Lancelota; później nad tym kręgiem wyobrażeń wzięła górę starożytność. Przed pójściem spać czytywał systematycznie przez kilka godzin „wzniosłe historie Rzymu”.²¹

Najwyższe upodobanie znajdował Karol w postaciach Cezara, Han—nibala i Aleksandra, „za którymi chciał iść i ich naśladować”.²² Wszyscy współcześni kładli wielki nacisk na to, iż świadome naśladowanie wzorów było główną pobudką jego czynów. „Pożądał wielkiej sławy, która bardziej niż cokolwiek innego pobudzała do prowadzenia wojen; i bardzo chętnie upodobniał się do owych dawnych władców, o których po ich śmierci tak wiele mówiono” — powiada Commines.²³ Chastellain był świadkiem, jak to Karol po raz pierwszy przekształcił w działalność praktyczną swe wzniosłe uznanie dla wielkich czynów i pięknych gestów starożytnych. Było to w roku 1467 podczas jego pierwszego wjazdu do Me—cheln jako księcia. Miał tam wymierzyć karę za rozruchy; sprawa została zbadana formalnie i według reguł sądowych; jednego z przywódców skazano na śmierć, innych na wieczne wygnanie. Na rynku ustawiono szafot, naprzeciw niego zasiadł książę; już obwiniony ukląkł, już kat obnażył miecz; wtedy Karol, który aż do tej chwili trzymał w tajemnicy swój zamysł, zawołał: „Zatrzymajcie się! Zdejmij mu opaskę i każ mu powstać.”

„I odczułem wówczas — mówi Chastellain — że serce zadrgało mu na myśl o przyszłości, o zdobyciu sławy i uznaniu, które osiągnie tak niezwykłym czynem.”²⁴

Przykład Karola Śmiałego dobrze unaocznia, do jakiego stopnia myśl Odrodzenia, renesansowa tęsknota za pięknym życiem w duchu antyku, zakorzenione były w ideale rycerskim. Jeśli porównamy przykład Karola z włoskim *virtuoso*, dostrzeżemy wówczas tylko różnicę w stopniu odczytania i smaku. Karol czytał swych klasyków jeszcze w przekładach, a jego styl życia miał jeszcze charakter późnogotycki.

\ Równie nierozdzielne okazują się pierwiastki rycerskie i renesansowe w kulcie „dziewięciu dzielnych” — *les neuf preux*. Owa grupa dziewięciu bohaterów: trzech pogan, trzech Żydów i trzech chrześcijan, pochodzi z kręgu epiki rycerskiej; po raz pierwszy spotykamy ją około r. 1312 w *Voeux du paon* Jakuba de Longuyon.²⁵ Wybór bohaterów zdradza ścisły—związek z romantyką rycerską: Hektor, Cezar, Aleksander — Jozue, Dawid, Juda Machabeusz — Artur, Karol Wielki i Gotfryd de Bouillon. Eustachy Deschamps przejął ten pomysł od swego mistrza Wilhelma de tóachaut i przetwarzał go w wielu swych poematach.²⁶ Prawdopodobnie to właśnie również Deschamps, zaspokajając swe, tak charakterystyczne dla umysłowości późnego Średniowiecza poczucie symetrii, dodał do dziewięciu bohaterów — dziewięć bohaterek[^]W tym celu wyszukał on u Justyna i w innych dziełach kilka, po części dość osobliwych postaci klasycznych — między innymi Pentezyleę, Tomirys, Semiramidę — i bezceremonialnie poprzekręcał większość imion. Nie pozbawiło to samej idei szerszego oddźwięku; tych samych bohaterów i bohaterki spotykamy też w utworach późniejszych, jak np. w *Jouvencel*. Ich postaci przedstawiane były na arrasach, zmyślano też dla nich herby; przy wjeździe Henryka VI angielskiego do Paryża w r. 1431, poprzedzała go już cała osiemnastka.²⁷

Jak żywotne było to wyobrażenie w wieku XV i jeszcze później, dowodzi fakt, że je parodiowano. Molinet puszcza wodze swemu humorowi, przedstawiając dziewięciu „bohaterów obżarstwa”.²⁸ — Jeszcze Franciszek I ubierał się od czasu do czasu d *l'antique*, aby wyobrażać jednego z owych bohaterów.²⁹

Deschamps poszerzył jednakże te wyobrażenia nie tylko uzupełniając je odpowiednikami kobiecymi. Połączył on także kult starych cnót bohaterskich ze współczesnością, podporządkował je rodzącemu się francuskiemu patriotyzmowi militarnemu, dołączając do tradycyjnej dziewiątki

jako dziesiątego bohatera Bernarda Du Guesclin, swojego współczesnego i rodaka.³⁰ Również i ta idea zyskała sukces: Ludwik Orleański nakazał umieścić w wielkiej sali w Coucy portret dzielnego konetabla jako dziesiątego bohatera.³¹ Orleańczyk miał poważne powody, aby szczególnie zatroszczyć się o pamięć Du Guesclina; konetabl trzymał go bowiem do chrztu i wręczał mu miecz. Jako dziesiątej bohaterki powinno by się oczekiwać Joanny d’Arc, i rzeczywiście, w wieku XV nadano jej taką rangę. Ludwik de Laval, przyrodni wnuk Du Guesclina i brat towarzysza broni Joanny 32, zażądał w r. 1460 od swego kapelana, Sebastiana Mamerota, napisania historii dziewięciu bohaterów i bohaterek z Du Guesclinem i Joanną d’Arc jako parą dziesiątą. Niestety, w zachowanych rękopisach 33 brak obu imion; nie znajdujemy żadnych śladów, wskazujących, że pomysł z Joanną d’Arc miał jakieś następstwa. Narodowy i miotamy kult bohaterów, który rodzi się w piętnastowiecznej Francji, wiązał się przede wszystkim z postacią dzielnego i sprytnego żołnierza bretońskiego. Na skutek tego niektórzy dowódcy, walczący z Joanną lub przeciw niej, zajęli w wyobraźni współczesnych miejsce o wiele większe i bardziej poczesne niż wiejska dziewczyna z Domrśmy. Wielu mówiło o niej jeszcze bez wzruszenia czy uwielbienia, jak gdyby o jakiejś osobliwości. Chastel—lain, który w razie potrzeby potrafił w szczególny sposób zmusić do milczenia swe przywiązanie do Burgundii na korzyść patetycznego francuskiego lojalizmu, układa poetyckie „misterium” na śmierć Karola VII; w utworze tym każdy z wodzów, walczących pod rozkazami Karola przeciw Anglikom, zostaje zaliczony do chwalebnej galerii bohaterów i wypowiada strofy, w których obwieszcza o swych czynach; są wśród nich: Dunois, Jean de Bueil, Xaintrailles, La Hire oraz całe mnóstwo mniej

znanych.³⁴ Przypomina to galerię napoleońskich generałów. Ale w całym tym zestawieniu brak jednak Dziewicy.

Książęta burgundzcy przechowywali w swych skarbcach wiele romantycznych relikwii bohaterskich: miecz świętego Jerzego ozdobiony jego herbem; miecz, który należał do „messire Bertran de Claiquin” (Du Guesclin); ząb dzika, własność Garina le Loherain; psalterz, z którego uczył się w dzieciństwie święty Ludwik.³⁵ Raz po raz przechodzimy tu ze sfery wyobraźni rycerskiej do religijnej. Jeszcze krok dalej i stajemy wobec obojczyka Liwiusza, który to obojczyk uroczyście, niby jakaś relikwia, został przyjęty przez papieża Leona X.³⁶

Charakterystyczny dla późnego Średniowiecza kult bohaterów znalazł swą formę literacką w biografii rycerza doskonałego. Niekiedy były to postacie legendarne, jak np. Gilles de Trazegnies. Najważniejsze miejsce zajmowali tu jednak współcześni: Boucicaut, Jean de Bueil, Jacques de Lalaing.

Jean le Meingre, zwykle nazywany *marechal* Boucicaut, służył swemu

krajowi podczas najcięższych opresji. Był on wraz z Janem bez Trwogi w r. 1396 pod Nikopolis, gdzie sułtan Bajazet zniszczył francuskie rycerstwo, które lekkomyślnie wyruszyło w pole, aby przepędzić z Europy Turków. W roku 1415 został on ponownie wzięty do niewoli pod Azincourt i w sześć lat później zmarł jako jeniec. Jeszcze za życia Boucicauta (w r. 1409) jakiś entuzjasta spisał jego czyny na podstawie bardzo pewnych doniesień i dokumentów³⁷; utwór ten nie był jednak pomyślany jako fragment dziejów, współczesnych, lecz jako portret idealnego rycerza. Autentyczny obraz tego ruchliwego żywota ginie w upiększającym blasku rycerskiego ideału. Straszna katastrofa pod Nikopolis została w *Livre des jaicts* odmalowana bardzo blado. Boucicaut jest przedstawiony jako typ rycerza skromnego, pobożnego, ale przy tym dwornego i wykształconego literacko. Pogarda dla bogactw, stanowiąca konieczną cechę prawdziwego rycerza, przemawia tu ze słów ojca Boucicauta, który nie chce ani powiększać, ani też zmniejszać swego dziedzictwa: „Jeśli moje dzieci są uczciwe i dzielne — powiada on — to będą miały dosyć; a jeżeli są nic niewarte, to byłoby nieszczęściem pozostawiać im tak wiele.”³⁸ Pobożność Boucicauta ma charakter purytański. Wstaje on wcześniej i spędza ze trzy godziny na modlitwie. Co dzień wysłuchuje na klęczkach dwóch mszy, chociażby mu się nie wiem jak śpieszyło i choć byłby nie wiem jak zajęty. W piątki ubiera się na czarno, w niedziele i święta odbywa piesze pielgrzymki albo też każe sobie czytać żywoty świętych czy „historie dawnych bohaterów, bądź to Rzymian, bądź innych”³⁹, albo wreszcie prowadzi z innymi pobożne rozmowy. Jest umiarkowany i skromny, mówi mało, najczęściej zaś o Bogu, o świętych, o cnocie lub o rycerstwie. Również wszystkie swe usługi wdrożył do przyzwoitości i dewocji oraz odzwyczaił od przekleństw.⁴⁰ Jako gorliwy zwolennik szlachetnej i wstydlivej służby wobec dam szanuje on wszystkie niewiasty i zakłada w obronie kobiet zakon „Zielonej tarczy białej damy”⁴¹, za co chwaliła go Krystyna de Pisań.⁴² W Genui, dokąd przyUyfw roku 1401, aby objąć dowództwo w imieniu Karola VI, odpowiada dwornie na ukłon dwóch dam, które go spotkały. „Panie — mówi jego giermek — kim są te dwie kobiety, którym okazaliście tak wielkie uszanowanie?” — „Hugonie — odpowiada on — nie wiem.” Na to tenże mówi do niego: „Panie, to są dziewczki publiczne.” „Dziewki publiczne? — rzecze — Hugonie, wolałbym okazać swój szacunek dziesięciu dziewczkom niż zaniedbać tego wobec jednej zacnej damy.”⁴³ Jego dewiza — „Czego sobie życzyście”⁴⁴ — brzmiała rozmyślnie tajemniczo, jak przystało na dewizę. Czy wyraża ona tylko poddanie woli rycerza damie, do której należało jego słowo, czy też należy wyczytać z niej ogólniejszą rezygnację wobec życia, jakiej można by było oczekiwać w czasach o wiele późniejszych? W takich barwach pobożności i powściągliwości, skromności i wierności

malowano obraz rycerza idealnego. Jak można tego oczekiwać, rzeczywisty Boucicaut nie pod każdym względem odpowiadał owemu obrazowi. Porywczosć i żądza zysku, podobnie jak i

całemu stanowi rycerskiemu, nie były bynajmniej obce także i tej szlachetnej postaci.⁴⁵

Typ wzorowego rycerza przybiera w dokumentach również i inne odcienie. Opowieść biograficzna o Jeanie Bueilu zatytułowana *Le Jouvencel*, została napisana mniej więcej w pół wieku później niż życiorys Boucicauta, i to częściowo wyjaśnia różnicę ujęcia. Jean de Bueil walczył jako kapitan pod sztandarem Joanny d'Arc, później zaś uczestniczył w powstaniu „Praguerie” (1440 r.) i w wojnie „o dobro publiczne” (*du bien public*); zmarł w roku 1477. Gdy popadł w niełaskę u króla, zachęcił około 1465 r. trzech swoich domowników do opisanego życia; tak powstał *Le Jouvencel*. W przeciwieństwie do biografii Boucicauta, w której forma historyczna kryje ducha romantycznego, *Le Jouvencel* odtwarza pod szatą poetycką rysy autentyczne, przynajmniej w pierwszej swej części. Prawdopodobnie współpraca większej liczby autorów sprawiła, że dzieło popada na koniec w ckliwą romantykę. Tak np. budzący przerażenie najazd francuskich band żołdackich na teren Szwajcarii w r. 1444 i bitwa pod Sankt Jakob nad Birs, gdzie bazylejscy chłopcy znaleźli swoje Termopile, zostały tu przybrane w liche kostiumy oklepanej poezji pasterskiej.

W ostrym kontraście do tych fragmentów część pierwsza daje tak prosty i prawdziwy obraz ówczesnej rzeczywistości wojennej, jaki trudno byłoby odnaleźć gdziekolwiek indziej. Zresztą również i ci autorzy nie mówią nigdzie o Joannie d'Arc, z którą ich mistrz związany był braterstwem broni: przedmiotem ich uwielbienia są tylko czyny bohaterskie samego Jeana de Bueil. Ale jak dobrze starzec musiał przedstawić im swą działalność wojenną! Tutaj objawia się już ów duch żołnierskiej Francji, który później stworzyć miał postacie muszkietera, starego wiarusa napoleońskiego i poilu. Założenie apologetyczne wobec rycerstwa zdradza jedynie początek dzieła, który zachęca młodych ludzi, by poznali z tej książki żywot przebiegający wśród szczerki broni; tam także znajdują się ostrzeżenia przed pychą, zawiścią i chciwością. Brak również w pierwszej części *Le Jouvencel* tej stylizacji dewocyjnej i erotycznej, która wyróżniała historię Boucicauta. Spotykamy za to obrazy nędzy wojennej, niedostatku i monotonii życia żołnierskiego; autorzy ukazują też, jak odwaga umożliwia znośność znojów i niebezpieczeństw. Kasztelan zbiera swą załogę i może doliczyć się tylko piętnastu koni, zresztą wychudzonych szkap; większość nie jest podkuta. Na każdego konia sadza dwóch ludzi, ale także wśród nich większość stanowią ślepi na jedno oko lub kaleki. Aby wzbogacić ekwipunek kapitana, próbuje się złupić bieliznę na nieprzyjacielu. Krowę zrabowaną wrogiemu dowódcy zwraca się jednak dwornie na jego prośbę. Opis nocnego marszu po polach dosłownie tchnie świeżym powietrzem

nocy i ciszą.⁴⁷ W *Jouvencelu* dostrzegamy ogniwo przejściowe pomiędzy typem rycerza a typem żołnierza narodowego: bohater książki uwalnia biednych jeńców pod warunkiem, że staną się dobrymi Francuzami. Po dojściu do wysokich godności tęskni za swym dawnym życiem pośród przygód i na swobodzie.

Tak realistycznego typu rycerza (który zresztą, jak już wspomniano, nie został w dziele zarysowany konsekwentnie do końca) nie potrafiła jeszcze stworzyć literatura burgundzka, o wiele bardziej staromodna, bardziej uroczysta i znacznie silniej uwikłana w feudalny sposób myślenia aniżeli literatura czysto francuska. W zestawieniu z *Jouvencel* Jacques de Lalain jest tylko stylizowaną na antyk osobliwością, figurą ukształtowaną według wzoru dawniejszych błędnych rycerzy w rodzaju Gillona de Trazegnies. Księga o czynach tego sławnego bohatera burgundzkiego więcej mówi o romantycznych turniejach niż o prawdziwej wojnie.⁴⁸

Psychologia odwagi wojennej nigdzie może wcześniej ani później nie została wyrażona tak prosto i trafnie, jak w następujących słowach *Jouvencela*: „Wojna jest rzeczą radosną... W czasie wojny rodzi się wzajemna miłość. Kiedy własną sprawę uważa się za dobrą i kiedy widzi się, jak własna krew [dom, rodacy] wspaniale walczy, łączy się do oczu. Szczere i pobożne serca napędną się słodyczą, gdy widzi się swego przyjaciela, który tak dzielnie naraża własne

ciało, aby dotrzymać i wypełnić przykazania naszego Stwórcy. I chce się wtedy żyć z nim i umierać, i za sprawą miłości nie opuścić go nigdy. Stąd rodzi się takie uniesienie, że nikt, kto tego nie doświadczył, nie mógłby powiedzieć, jak wielkie to jest dobro. Czy myślicie, że ktoś, kto tak postępuje, bałby się śmierci? W żadnym wypadku, bo jest tak pobudzony, tak uniesiony, że sam nie wie, gdzie się znajduje. Zaiste, nie zna on lęku przed niczym.” 49

To mógłby powiedzieć równie dobrze żołnierz współczesny, jak i rycerz z XV stulecia. Z klasycznym ideałem rycerskim wyznanie to nie ma już nic wspólnego. Wyrażają się w nim po prostu emocje związane z odwagą bojową: dreszcz budzący się przy przekroczeniu granic ciasnego egoizmu w momencie bezpośredniego zagrożenia życia, głębokie wzruszenie, jakie wywołuje dzielność kolegów, rozkosz wypływająca z wierności i poświęcenie samego siebie. Ten prymitywny, ascetyczny świat uczuć jest podstawą, na której ideał rycerski przekształca się we wzór męskiej doskonałości, blisko spowinowacony z grecką kalokagathią. Tak ucieleśnia się gorączkowe dążenie do pięknego życia, dążenie, które ożywiało wiele stuleci... Tak też tworzy się maska, za którą mógł ukryć się świat ujarzmiony przez żądzę zysku i przemoc.

V. MARZENIE O BOHATERSTWIE I MIŁOŚCI

Wszędzie tam, gdzie wyznawano ideał rycerski w jego najczystszej postaci, nacisk padał na pierwiastek ascetyczny. W pierwszej fazie swego rozkwitu ideał ten kojarzył się żywiłowo, a nawet w sposób konieczny, z ideałem zakonnika: mowa tu o duchownych zakonach rycerskich z czasów wypraw krzyżowych. Kiedy jednak rzeczywistość raz po raz zaczęła zadawać kłopoty ideałowi, wycofywał się on coraz bardziej w dziedzinę fantazji, aby tam strzec rysów szlachetnej ascezy, którą rzadko można było dojrzeć w rzeczywistości społecznej. Błędny rycerz jest, podobnie jak templariusz, wolny od ziemskich więzów i ubogi. W tym czasie panuje jeszcze ów ideał szlachetnego, nic nie posiadającego wojownika; wyraża on — wedle słów Williama Jamesa — „sentymentalny, jeśli nie praktyczny, wojowniczy i arystokratyczny pogląd na życie. Glorifykujemy żołnierza jako człowieka absolutnie wolnego, nie posiadającego niczego prócz życia i rzucanego w każdej chwili tam, gdzie *zażąda* tego sprawa. Jest on przedstawicielem nieujarzmionej wolności w całym tego słowa znaczeniu.” 1

Powiązanie ideału rycerskiego z takimi wysokimi wartościami świadomości religijnej, jak litość, sprawiedliwość i wierność, nie jest więc w żadnym razie sztuczne ani powierzchowne. Jednakże to nie ono przekształca rycerstwo w artystyczny model życia (Kat1 *iUror*)— Również i bezpośrednio źródła owego ideału spoczywające w męskiej odwadze bojowej, nie mogłyby mu nadać takiej rangi, gdyby nie miłość do kobiet, ów płomień gorejący, który nasycił ciepłem życia cały ten zespół idei i uczuć.

Właściwy ideałowi rycerskiemu głęboki rys ascezy i zdolności do poświęceń związany jest najściślej z erotycznym podłożem tej postawy życiowej, stanowi, być może, jedynie etyczną sublimację nie zaspokojonego pożądania. Żądza miłosna znajduje bowiem swoją formę i stylizację bynajmniej nie tylko w literaturze i sztukach plastycznych. Potrzeba nadania miłości szlachetnego stylu i szlachetnej formy oddziałuje szeroko w obrębie samych konwencji obyczajowych: w życiu dworskim, w zabawie towarzyskiej, w sporcie i w żarcie. Także i tam miłość ulega ustawicznej sublimacji i uromantycznieniu: życie naśladuje wprawdzie lite—

ratu, ale w końcu jednak literatura uczy się wszystkiego od życia. Rycerskie pojmowanie miłości zrodziło się w gruncie rzeczy nie w literaturze, lecz w samym życiu. Motyw rycerza i kochanki był dany w rzeczywistych stosunkach życiowych.

Rycerz i dama jego serca, bohater powodowany miłością — oto pierwotny i niezmienny motyw romantyczny, który pojawia się wszędzie i zawsze i który wszędzie i zawsze musi pojawiać się na nowo. Jest to najbardziej bezpośrednia transpozycja namiętności zmysłowej w etyczną lub quasi—etyczną skłonność do samowyrzeczeń. Wyrasta ona bezpośrednio z potrzeby okazania

kobiecie swej odwagi, wystawiania się w jej oczach—•na niebezpieczeństwo i dowiedzenia jej swej zdolności do cierpień, gotowości do przelania krwi; jest to popęd, który zna każdy szesnastoletni chłopiec. Uzewnętrznienie i spełnienie pożądania zdaje się być niemożliwe i nieosiągalne, toteż zostaje ono zastąpione i zrekompensovane przez bohaterski czyn wyrastający z miłości. Tym samym śmierć staje się niejako alternatywą spełnienia pragnień, zaspokojenie zaś zostaje w ten sposób — jeśli wolno się tak wyrazić — zapewnione w każdym przypadku. ■

Ale marzenie o bohaterskim czynie popełnionym z miłości, które teraz napełnia tęsknotą i upaja serce, wzrasta i rozwija się jak bujna roślina. Kiedy nastęczył się już pierwszy, prosty temat, umysł wnet począł się domagać nowych jego wcieleń. Sama namiętność nadaje mocniejsze barwy marzeniu o cierpieniach i samowyrzeczeniu. Czyn bohaterski musi polegać teraz na uwolnieniu lub uratowaniu ubóstwianej kobiety z najgroźniejszych niebezpieczeństw. Tym samym do motywu pierwotnego dołącza się podnieta znacznie silniejsza. Najpierw idzie tylko o samego rycerza, który chce cierpieć dla kobiety; wkrótce jednak dochodzi tu jeszcze chęć wyzwolenia z cierpień upragnionej kobiety. Czy idea ocalenia kobiety da się w swej genezie z reguły sprowadzić do problemu uratowania jej dziewictwa, a więc do obrony wybranej przed innym i do zachowania jej dla wybawiciela? W każdym razie w wątku młodego bohatera, który oswobadza dziewicę, zawarty jest już motyw rycersko—erotyczny. I chociażby nawet nieprzyjacielem był ociążały smok, to jednak zawsze z wątkiem ocalenia powiązany jest pierwiastek seksualny. Z jakąż prostą naiwnością uwidocznia się to na przykład na znanym obrazie Burne—Jonesa; właśnie poprzez wstydlivość przedstawienia nowoczesne ukształtowanie postaci kobiety zdradza tu swą pierwotną inspirację zmysłową.

Uwolnienie dziewicy jest najpierwotniejszym i zawsze świeżym motywem romantycznym. Jak to możliwe, by przestarzała już dziś interpretacja mitu widziała w tym motywie odtworzenie jakiegoś fenomenu natury, skoro przecież i dziś każdy może codziennie spotykać się z tym wątkiem i przekonywać się o jego naturalności. W literaturze motyw ten niekiedy na skutek nadmiernego powtarzania na jakiś czas zanikał, ciągle

jednak pojawia się on w nowych formach, np. w kowbojskiej romantyce filmowej. Poza literaturą zaś, w intymnym świecie pojęć związanych z miłością, niewątpliwie nie traci on nic ze swej siły.

Trudno określić, jak dalece model bohatera—kochanka ujawnia męski punkt widzenia na miłość, a jak dalece kobiecy. Czy to mężczyzna stylizuje swój obraz na ofiarę cierpień miłosnych, czy leż obraz ten kształtuje się tak w wyniku woli kobiecej? Bardzo prawdopodobna jest odpowiedź pierwsza. Wogóle w przedstawieniu miłości jako formy kultury, przynajmniej aż do ostatnich czasów, prawie wyłącznie przejawia się męski punkt widzenia. Kobiecy pogląd na miłość jest zawsze zawoalowany i ukryty; pozostaje on subtelną i głęboką tajemnicą. Kobieta nie potrzebowała właściwie stylizacji romantyczno—bohaterskiej, ponieważ sam charakter kobiety, nacechowany oddaniem, a także macierzyństwo wznosi ją ponad impulsy egoistyczno—erotyczne bez żadnej pomocy ze strony fantastycznych wyobrażeń na temat dzielności i zdolności do poświęceń. Kobiecego pojmowania miłości brak w literaturze nie tylko dlatego, że literatura stworzona została przez mężczyznę, ale też i dlatego, że kobiecie w miłości o wiele mniej potrzeba literatury.

Postać szlachetnego wybawiciela, cierpiącego z powodu ukochanej, jest więc przede wszystkim obrazem, który pragnie oglądać mężczyzna. Podnieta wypływająca z jego marzeń o roli wyzwoliciela wzmaga się, gdy mężczyzna występuje jako ktoś nieznan i rozpoznany zostaje dopiero po dokonaniu bohaterskiego czynu. Ale w owym nierozpoznaniu bohatera pojawia się też z całą pewnością również i taki motyw romantyczny, który zrodził się już z kobiecych wyobrażeń o miłości. W apoteozie męskiej siły i odwagi męska duma fizyczna jednoczy się z kobiecą tęsknotą

do uwielbienia siły.

Społeczeństwo średniowieczne pielęgnowało te prymitywne motywy romantyczne z chłopięcym nienasyceniem. Podczas gdy wyższe formy literackie wydoskonalały się bądź to w coraz to bardziej pełnym umiaru, bądź też w coraz to bardziej dowcipnym i pikantnym przedstawieniu pożądania, romans rycerski ustawicznie się odnawiał i mimo nieustannego powtarzania różnych przeróbek tego samego romantycznego wydarzenia zachowywał ów wdzięk, który dziś jest już dla nas niepojęty. Często skłonni jesteśmy wyobrażać sobie, że XIV stulecie w rzeczywistości dawno wyrosło już z tych dziecinnych fantazji, i uważamy takie utwory, jak *Miliador* Froissarta czy *Perceforest* — za spóźnione owoce gatunku przygód rycerskich, za anachronizmy nawet wobec tamtej epoki. Nie były to jednak anachronizmy, podobnie jak nie są nimi dzisiejsze powieści sensacyjne; trzeba tylko pamiętać, że wszystko to nie jest prawdziwą literaturą, ale — jeśli tak można powiedzieć — sztuką stosowaną. Literaturę tę utrzymuje przy życiu i odnawia stała potrzeba wzorców dla fantazji

Marzenie o bohaterstwie i miłości 103

erotycznej. W epoce Odrodzenia wzorce te odżywają na nowo w romansach o Amadysie. Jeśli jeszcze w drugiej połowie wieku XVI De la Noue może nas upewniać, że opowieści o Amadysie pobudzały „ducha szaleństwa” 2 w pokoleniu, które przecież było już zahartowane przez Odrodzenie i humanizm, to jakże mocna musiała być wrażliwość romantyczna w zupełnie jeszcze niezrównoważonym pokoleniu z roku 1440!

Urzeczenie romantyką miłosną pojawiało się nie tyle w czasie lektury, ile raczej w zabawie i podczas oglądania widowisk. Zabawa ta realizowała się w dwóch formach: w przedstawieniu dramatycznym i w sporcie. Dla Średniowiecza ta druga była o wiele ważniejsza. Dramat był jeszcze przeważnie wypełniony inną, świątobliwą treścią; tylko w wyjątkowych wypadkach traktował on o jakimś wydarzeniu romantycznym. Natomiast sport średniowieczny, a przede wszystkim turniej, był właśnie w wysokim stopniu dramatyczny i równocześnie pełen treści erotycznej. W sporcie zachowany jest w każdej epoce pierwiastek dramatyczny i erotyczny: dzisiejsze zawody wioślarskie czy piłka nożna kryją w sobie o wiele więcej wartości uczuciowych bliskich średniowiecznym turniejom, niż mogliby to sobie uświadomić zawodnicy czy widzowie. Podczas gdy jednak sport nowoczesny powrócił do naturalnej, greckiej niemal prostoty, to średniowieczny, a przynajmniej późnośredniowieczny turniej był sportem ciężko udrapowanym, przeładowanym ozdobnością; element dramatyczny i romantyczny był tu ukształtowany z tak świadomym zamiarem, że turniej spełniał całkowicie funkcje dramatu.

Późne Średniowiecze jest jedną z tych epok schyłkowych, w których życie wyższych kręgów prawie całkowicie przeobraziło się w zabawę towarzyską. Rzeczywistość jest gwałtowna, twarda i surowa; redukuje się ją zatem do pięknego marzenia o ideale rycerskim i wokół tego ideału konstruuje zabawę w życie. Do zabawy tej wkłada się maskę Lancelota; jest to niesłychane oszukiwanie samego siebie, którego bolesny fałsz może być tolerowany tylko dlatego, że kłamstwo zostaje podważone przez ciche szyderstwo. W całej kulturze rycerskiej XV stulecia panuje równowaga chwiejna między sentymentalną powagą a lekką drwiną. Wszystkie te rycerskie pojęcia sławy, wierności i szlachetnej służby wobec dam traktowane są całkiem serio, niekiedy jednak surowa mina na chwilę łagodnieje, odpręża się w uśmiechu. Ale dopiero we Włoszech nastrój romantyczny przemienia się w zamierzoną parodię: u Pulciiego w *Morgante* i u Boiarda w *Orlando innamorato*. A przecież nawet i tam uczucia rycerskie i romantyczne odnoszą później na nowo zwycięstwo; u Ariosta jawne szyderstwo ustępuje miejsca cudownemu wzniesieniu się ponad żart, powraca powaga, a wyobraźnia rycerska odnajduje swój wyraz najbardziej klasyczny.

Jak można by zatem wątpić w poważne traktowanie ideału rycerskiego

przez społeczeństwo francuskie około roku 1400? W szlachetnym Bou—cicaud, owym typie

literackim wzorowego rycerza, romantyczna podstawa rycerskiego ideału życiowego jest jeszcze tak silna, jak to tylko było możliwe. Właśnie miłość — powiada on — najmocniej pobudza w młodych sercach pożądanie szlachetnego, rycerskiego zapału do walki. Sam Bou—cicaut służy swojej damie w sposób określony przez stare formy dworskie: „Służył on wszystkim, czcił wszystkie przez miłość do jednej. Mowa jego była wdzięczna, dworna i trwożna wobec jego damy.”³

Między literacką postawą życiową mężczyzny takiego, jak Boucicaut, a gorzką rzeczywistością jego losów panuje niepojęte niemal dla nas przeciwieństwo. Pojawia się on nieustannie jako aktywna i kierownicza osobistość w węzłowych punktach polityki swej epoki. W r. 1388 odbywa pierwszą podróż polityczną na Wschód. Podczas tej wyprawy skraca sobie czas, układając z dwoma czy trzema towarzyszami broni, z Filipem Ar—tois, swym seneszalem, i z jakimś Crescaque, *Le livre des cents ballades* 4, poetyką obronę szlachetnej i wiernej miłości, jaka przystoi rycerzowi doskonałemu. Owszem, czemuż by nie? Ale w siedem lat później brał on udział jako wychowawca młodego hrabiego Nevers (późniejszego Jana bez Trwogi) w nierozważnej awanturze rycerskiej, w wyprawie krzyżowej przeciw sułtanowi Bajazetowi; przeżył straszliwą katastrofę pod Nikopo—lis, podczas której trzej jego dawni druhowie—poeci utracili życie, widział, jak cała wzięta do niewoli szlachetna młodź Francji została wymordowana. Czyż nie należałoby przypuszczać, że poważny wojownik zobojętnieje teraz na ową dworską zabawę, na całe to rycerskie szaleństwo? Wydawałoby się, że powinien był wreszcie oduczyć się patrzenia na świat przez różowe okulary. Ale nie! także i później jego myśli oddane są kultowi starodawnej rycerskości, jak dowodzi założenie przezeń dla obrony uciskanych kobiet zakonu „Zielonej tarczy białej damy”. Czynem tym zajął on stanowisko wobec literackiego sporu między surowym i frywolnym ideałem miłości, który od r. 1400 silnie emocjonował francuskie kręgi dworskie.

Cała ta ornamentyka szlachetnej miłości w literaturze i w życiu społecznym wydaje się nam często śmieszna i nie do zniesienia. Taki jest los każdej formy romantycznej, która zużyła się jako narzędzie namiętności. W dziełach wielu autorów, w kunsztownie ułożonych wierszach, na kunsztownie urządzanych turniejach nie rozbrzmiewa już namiętność rzeczywista; odzywa się ona jeszcze tylko w głosach zupełnie odosobnionych, prawdziwych poetów. Jakie znaczenie miał cały ten zespół form, zarówno jako ozdoba, jak i też jako wyraz uczuć (choćby nawet była to literatura i sztuka o niewysokiej wartości), można by pojąć tylko wówczas, gdyby udało się tchnąć w owe konwencje żywą namiętność. Cóż pomoże przy lekturze pieśni miłosnych i opisów turniejów cała znajomość i żywe

wyobrażenie szczegółów historycznych, jeśli nie można ujrzyć tych oczu, jasnych czy ciemnych, pod drgnieniem brwi i wąskich czół, które, już od stuleci obrócone w proch, były ważniejsze niż cała literatura, będąca tylko stosem zwalisk?

Dziś tylko w przypadkowym rozbłysku może nam się objawić uczuciowe znaczenie tych form kulturowych. W poemacie *Les Voeu du hiron* Jean de Beaumont, zachęcony do złożenia rycerskiego ślubu bojowego, mówi:

*Quant sommes es tavernes, de ces fors vins buvant,
Et ces dames deles qui nous vont regardant,
A ces gorges polies, ces colliis tirant,
Chil oeil vair resplendissent de biauti souriant,
Nature nous semont d'avoir coeur disirant,
...Adonc conquerons—nous Yaumont et Agoulant
Et U autre conquierrent Oliver et Rollant.
Mais, quand sommes as camps sus nos destriers courans,
No escus a no col et nos lansses bais[s]ans,*

*Et le froidure grandę nous va tout engelant,
Li membres nous effondrent, et derriere et devant,
Et nos ennemis sont envers nous approchant,
Adonc vorriemes estre en un chęlier si grant
Que jamais ne fussions veu tant ne quant** 5

„Ach, niestety! — pisze Filip de Croy z obozu Karola Śmiałego pod Neuss — gdzie są teraz damy, aby nas zabawić, zagrzać nas do dzielności, obdarzyć nas znakami wojennymi, wyróżnieniami, chusteczkami i zasłonami na piersi!” 6

W noszeniu welonu albo skrawka szaty ukochanej kobiety, przedmiotów, które przynosiły zapach jej włosów czy ciała, ujawnia się jak najbardziej bezpośrednio erotyczny pierwiastek rycerskich turniejów. W podnieceniu walki kobiety rozdają jedną ozdobę po drugiej, gdy zaś zabawa się kończy, siedzą z gołymi głowami i bez rękawów.⁷ W rymowanym utworze z drugiej połowy XIII wieku *O trzech rycerzach i koszuli* motyw ten został opracowany z dużym wdziękiem.⁸ Dama, której małżonek jest niechętny walce, ale skądinąd pełen szlachetnej łagodności, śle trzem ryce—

* Gdy siedzimy w gospodzie pijąc mocne wina, Obok nas damy, które na nas spozierają, O gładkiej piersi, w naszyjniku piękne zdobnej, Ich oczy uśmiechnięte, promiennej urody, Natura pożądaniem serca nam napęlnia. ...Jaumonda, Agoulanda wówczas prześcigamy A inni Oliwiera biją i Rolanda. Lecz gdy jesteśmy w polu, na ścigłych rumakach, Z tarczą u”szyi, lancę trzymając zniżoną, A silny mróz przejmuje nas chłodem do kości Że nie masz członka w ciele, który by nie omdlał, A nieprzyjaciel coraz bai dziej się przybliża, Wówczas wolelibyśmy znaleźć się w piwnicy Tak wielkiej, aby nikt tam dojrzeć nas nie zdołał.

rzom, będącym w jej służbie, koszulę, aby w turnieju, urządzonym przez jej męża, nosili ją jako zbroję, walcząc bez pancerza i jakiegokolwiek innej ochrony oprócz hełmu i nagolenników. Pierwszego i drugiego rycerza ogarnia strach. Trzeci, który jest biedny, bierze nocą koszulę w ramiona i namiętnie ją całuje. Na turnieju ukazuje się ubrany w nią jak w zbroję, bez żadnego pancerza pod spodem; koszula zostaje porwana i splamiona jego krwią, on sam zaś jest ciężko ranny. Jego niezwykła dzielność zyskuje podziw i rycerz zdobywa nagrodę: dama ofiarowuje mu swe serce. Teraz ukochany żąda rewanżu. Odsyła pani zakrwawioną koszulę z życzeniem, aby podczas uroczystej uczty, która kończy turniej, dama nosiła ją na swych szatach w tym stanie, w jakim się znajduje. Dama czule obejmuje koszulę i ukazuje się w krwawej szacie; większość ją gani, małżonek jest zmieszany, narrator zaś pyta: kto z dwojga kochanków uczynił więcej dla drugiego?

Atmosfera namiętności, z której przede wszystkim wyrasta znaczenie turniejów, wyjaśnia także kategorię stanowczość, z jaką Kościół od dawna zwalczał ten zwyczaj. Że turnieje istotnie dawały powody do wywołujących szeroki rozgłos wypadków wiarołomstwa małżeńskiego, wykazuje np. w roku 1389 mnich z Saint Denis i opierający się na jego autorytecie Jean Juvenal des Ursins.⁹ Prawo kościelne od dawna zabroniło turnieju; początkowo stworzone dla ćwiczeń bojowych, stały się — powiadano — nie do zniesienia z powodu nadużyć.¹⁰ Moralisci wypowiadają się o nich z naganą.¹¹ Petrarca zapytuje pedantycznie: gdzie to można wyczytać, że Cycero i Scypion odbywali turnieje? A Mieszczanin Paryski¹² wzrusza ramionami: „Wyrusza do walki dla jakichś głupich przedsięwzięć” — tak powiada na temat jakiegoś sławnego turnieju.

Dla szlachty natomiast turnieje i zapasy rycerskie posiadały wagę, jakiej nie da się przypisać nawet nowoczesnemu sportowi. Prastary obyczaj nakazywał wznoszenie pomnika na miejscu, gdzie stoczono słynny pojedynek. Adam z Bremy zna taki pomnik na granicy Holsztynu i Wagrii, gdzie niegdyś pewien niemiecki wojownik zabił wodza Wendów.¹³ Jeszcze w XV stuleciu wznoszono takie pomniki dla upamiętnienia słynnych pojedynków rycerskich. Pod Saint Omer *La*

Croix Pélérine przypomina o walce między Hautbourdinem, bastardem Saint Pola, i pewnym rycerzem hiszpańskim w okresie słynnego *Pas d'armes de la Pélérine*. Jeszcze w pół wieku później Bayard pielgrzymuje przed turniejem do owego krzyża na wzór pobożnego pątnika.¹⁴ Ozdoby i stroje, jakie używane były w *Pas d'armes de la Fontaine des pleurs*, zostały po zakończeniu święta uroczyście ofiarowane Najświętszej Marii Pannie z Boulogne i zawieszane w kościele.¹⁵

Średniowieczne zapasy sportowe różnią się, jak już wyżej zaznaczono, od atletyki greckiej i nowoczesnej swą o wiele mniejszą naturalnością. In—

Marzenie o bohaterstwie i miłości 107

tensywność walki wzmaga tu bodziec arystokratycznej dumy i arystokratycznej czci, podnieta romantyczno—erotyczna i powab artystycznej okazałości. Zapasy średniowieczne są przeładowane wspaniałością i dekoracją, wypełnione barwną fantazją. Jest to nie tylko gra i ćwiczenia cielesne, ale także — niejako — literatura stosowana. Życzenia i marzenia poetyzującego serca poszukują sobie przedstawienia dramatycznego, chcą w samym życiu odegrać swe spełnienie. Życie rzeczywiście nie było dostatecznie piękne; było ono twarde, okrutne i złe; kariera dworska czy żołnierska nie pozostawiała wiele miejsca dla ekspansji takich uczuć, jak ożywiona miłością odwaga. Jednakże dusza była przepelniona tymi uczuciami, chciała je przeżywać i poprzez kosztowną zabawę stwarzała sobie piękniejsze życie. Pierwiastek prawdziwej odwagi ma w turnieju rycerskim z pewnością nie mniejszą wartość niż w pięcioboju. Właśnie zdecydowanie erotyczny charakter turnieju wymaga krwawej zawziętości. Turniej jest w swoich motywach najbardziej spokrewniony z zawodami, o których opowiada epepeja staroindyjska: walka o kobietę jest ideą centralną również w *Mahdbhdracie*.

Fantazja, w jaką oblekano rycerskie zabawy, wywodziła się z opowieści o królu Arturze, to znaczy w zasadzie wywodziła się z dziecięcego świata baśni: wymarzone przygody rozgrywają się tam pośród olbrzymów i karłów i splatają się z sentymentalizmem miłości dworskiej.

Na użytek *Pas d'armes* konstruuje się w XV stuleciu sztucznie pewne wydarzenia o charakterze poetyckim i romantycznym. Punktem centralnym bywa ozdobne akcesorium powieściowe o odpowiedniej nazwie: „studnia łez”, „drzewo Karola Wielkiego”.¹⁶ Studnia jest budowana specjalnie w tym celu¹⁷; przez cały rok każdego pierwszego dnia miesiąca nieznany rycerz rozbija przed nią namiot; siedzi w nim dama (jest to tylko obraz) i trzyma jednorożca, który nosi trzy tarcze. Każdy rycerz, który dotknie jednej z tarcz albo każe jej dotknąć swemu heroldowi, zobowiązuje się do określonego pojedynku, którego warunki opisano dokładnie w wyczerpujących *chdpitres*, będących zarazem listem zawierającym wyzwanie i przepisami walki.¹⁸ Dotknięcie tarczy musi być wykonane konno, dlatego rycerz zawsze ma do dyspozycji konia.

Albo też inaczej: W *Emprise du dragon* czterej rycerze zatrzymują się na skrzyżowaniu dróg; żadna dama nie może przekroczyć tego skrzyżowania bez rycerza, który złamie dla niej dwie włócznie; w przeciwnym wypadku dama musi dać fant.¹⁹

Dziecinna zabawa w fanty nie jest w istocie niczym innym, jak tylko niższą odmianą tej pradawnej gry rycerskiej i miłosnej. Czyż nie dość wyraźnie wskazuje na to pokrewieństwo następujący przepis z *Chdpitres de la Fontaine des pleurs*: kto w walce zostanie powalony na ziemię, musi przez cały rok nosić złoty naramiennik z zamkiem, dopóki nie znajdzie

damy posiadającej mały klucz i mogącej go uwolnić, gdy ofiaruje jej swe służby. Gdzie indziej znowu przygoda z olbrzymem, którego podczas wyprawy wzięto do niewoli, łączy się z opowieścią o „złotym drzewie” i „damie z ukrytej wyspy”²⁰ albo o „szlachetnym rycerzu, niewolniku i słudze pięknej olbrzymki o największej w świecie blond peruce”.²¹ Do stałych wyobrażeń należy postać nieznanego rycerza; nazywa się on „białym rycerzem”, „rycerzem nieznanym”, „rycerzem w opończy”²² albo też występuje wręcz jako bohater z opowieści i

nazywa się „rycerzem łabędzim”, nosi herb Lancelota, Tristana czy Palamedesa.²³

Najczęściej nad całym wydarzeniem rozpościera się atmosfera melancholii: w *Fontaine des pleurs* jest ona obecna już w samej nazwie; tarcze są białe, fioletowe i czarne, wszystkie zroszone białymi łzami, które wylewa się ze współczucia dla *Dame des pleurs*. W *Emprise du dragon* król Renę występuje w smutnej czerni — nie bez podstawy, bo właśnie musiał pożegnać się ze swą córką Małgorzatą, która została królową Anglii. Koń jest czarny i nosi żałobny czaprak, czarna jest włócznia, czarna tarcza ozdobiona srebrnymi kroplami łez. Także w *Arbre Charlemagne* tarcze są czarne i fioletowe, pokrywają je złote i czarne łzy.²⁴

Nie zawsze jednak barwy nastrojone są na ten smutny ton: inaczej dzieje się np., gdy nienasycony miłośnik piękna, król Renę, odbywa w Saumur *Joyeuse garde*. Przez czterdzieści dni w drewnianym zamku *de la Joyeuse garde* urządza on uroczystości wraz ze swą małżonką i córką oraz z Jeanne de Laval, która miała zostać jego drugą żoną. Dla niej to przygotowano potajemnie całą uroczystość. Zamek został zbudowany odpowiednio do tego celu, wymalowano go i wytapetowano w czerwieni i bieli. W urządzonym przez króla Renę *Pas d'armes de la bergere* wszystko udekorowane jest w stylu pasterskim, rycerze i damy występują jako pasterze i pasterki z laską i dudami, wszyscy ubrani są na szaro, przyozdobieni złotem i srebrem.²⁵

vi. zakony i Śluby rycerskie

Wielka zabawa w piękne życie stanowiąca wyraz marzenia o szlachetności i wierności rozporządzała nie tylko tą formą starcia orężnego, jaką były turnieje. Drugą, równie ważną formę stanowiły zakony rycerskie. Gdyby nawet nie było łatwo wykazać w tej mierze istnienia bezpośrednich związków — to jednak nikt, kto choć trochę zaznajomiony jest ze zwyczajami ludów pierwotnych, nie może wątpić, że najgłębsze korzenie zakonów rycerskich, turniejów i ceremoniału pasowania na rycerza tkwią w uświęconych obyczajach odległych epok. Uderzenie rycerza mieczem przy pasowaniu jest starym rytuałem etycznym i społecznym, związanym z osiągnięciem dojrzałości; wtedy to następuje przekazanie broni młodemu wojownikowi. Sama zabawa rycerska jest prastara i od dawna nasycona pewnym świętym znaczeniem. Zakony rycerskie nie dadzą się odizolować w swej genezie od związków mężów u ludów pierwotnych.

Ukazane tu paralele mogą być przedstawione jedynie w postaci pozbawionej dowodów tezy; ale nie idzie nam tutaj o udowodnienie pewnej hipotezy etnologicznej, lecz o unaocznienie wartości ideowych rozwiniętego już w pełni rycerstwa. Któż zaprzeczy, że w wartości tej nie pozostało jeszcze coś żywotnego z elementów prymitywnych?

Wprawdzie w świecie pojęć właściwych zakonom rycerskim pierwiastek chrześcijański jest tak silny, że można by je* przekonywująco wyjaśnić przez samo tylko, czysto średniowieczne, podłoże kościelne i polityczne — oczywiście, gdybyśmy nie mieli świadomości, że poza taką interpretacją odnaleźć można jeszcze bardziej rozległe, prymitywne paralele.

- Pierwsze zakony rycerskie, trzy wielkie w Ziemi Świętej i trzy hiszpańskie, wyrosły z połączenia ideału mnicha i ideału rycerza jako najczystsze ucieleśnienie ducha średniowiecznego w tej epoce. W której walka z islamem stała się rzeczywistością. Później zakony te rozrosły się w wielkie organizacje polityczne i gospodarcze, uzyskały niezwykle możliwości i potęgę finansową. Płynące z nich korzyści polityczne odsunęły w nich na plan dalszy zarówno charakter duchowny, jak i pierwiastek rycerskiej zabawy, a z kolei nasycenie ekonomiczne podważyło przynoszony przez nie pożytek polityczny. Jednakże wówczas, gdy templariusze i joannici znajdą—

wali się w okresie rozkwitu i sami jeszcze działali w Ziemi Świętej, rycerstwo spełniło swą realną funkcję polityczną, a zakony rycerskie były równocześnie organizacjami stanowymi o wielkim znaczeniu. (W wieku XIV i XV rycerstwo stało się jednak tylko pewną wyższą formą życia, toteż w młodszych zakonach rycerskich pierwiastek szlachetnej gry, który tkwił w samym ich założeniu, znowu wystąpił na plan pierwszy. To nie znaczy, że stały się wyłącznie zabawą. W

swych ideach były one jeszcze pełne ambitnych dążeń etycznych i politycznych. Ale idee te obróciły się już tylko w ułudę i marzenie, w czcze układanie planów. Zdumiewający idealista, Filip de Mézieres, upatruje zbawienie epoki w nowym zakonie rycerskim, który nazwał Zakonem Męki Pańskiej.¹ Chce przyjąć do niego wszystkie stany. Zresztą już i wielkie zakony krzyżowe dopuściły w praktyce udział nieszlachty. Szlachta ma obsadzać stanowiska wielkiego mistrza i rycerzy, duchowieństwo powinno dostarczyć patriarchy i jego sufraganów, mieszczenie powinni być braćmi, a wieśniacy i rzemieślnicy niechaj pełnią funkcję służebnych. W ten sposób zakon ma wyobrażać trwały związek stanów zespolonych dla wielkiego celu zwalczania Turków. Przewidziane są cztery śluby. Dwa z nich są dawne i wspólne dla zakonników i rycerzy: ubóstwo i posłuszeństwo. Ale na miejsce bezwzględne celibatu Filip de Mézieres wprowadza skromność małżeńską; chce on dopuścić małżeństwo z powodów praktycznych, przede wszystkim ze względu na klimat orientalny, a także przez wzgląd na dostępność zakonu. Czwartym ślubem, nie znanym zakonem wcześniejszym, jest *summa per—fectio*, najwyższa doskonałość osobista. W ten sposób jednoczą się tu w barwnym obrazie zakonu rycerskiego wszystkie ideały, od planów politycznych aż po dążenie do zbawienia.

W słowie *ordre* skupiało się nierozdzielnie mnóstwo znaczeń, od najwyższej świętości aż do najbardziej konkretnego pojęcia grupy. Słowo to oznaczało zarówno stan społeczny, jak i powołanie kapłańskie; zakon mniszy i zakon rycerski. Że istotnie w słowie *ordre* w znaczeniu „zakon rycerski” zachowało się jeszcze coś z wartości kultowych, świadczy o tym fakt, iż dla określenia zakonów rycerskich posługiwano się także słowem *religion*, które przecież — jak można by sądzić — ograniczało się tylko do zgromadzeń klasztornych. Chastellain nazywa Złote Runo *une religion*, jak gdyby to był zakon mniszy, i mówi o nim zawsze jako o świętym misterium.² Oli—vier de La Marche nazywa pewnego Portugalczyka *chevalier de la religion de Avys*? I nie tylko dreszcz uszanowania, jakiego doświadcza pompa—tyczny Poloniusz — Chastellain, dowodzi pobożnego znaczenia Złotego Runa; w całym rytuale zakonnym najwięcej miejsca zajmuje pochód do kościoła i msza: rycerze siedzą w stallach, a uroczystość uczczenia zmarłych członków zakonu odprawia się w najbardziej rygorystycznym rytuale kościelnym.

Nic więc dziwnego, że członkostwo w zakonie rycerskim było pojmowane jako związek silny i święty. Rycerze Zakonu Gwiazdy króla Jana II są obowiązani — jeśli to możliwe — opuścić inne zakony, do których należeli.⁴ Księżę Bedfordu chce wmusić młodemu Filipowi Burgundzkiemu Order Podwiązki, aby go przez to silniej związać z Anglią; Burgundczyk spostrzega się jednak, że później byłby na zawsze zobowiązany wobec króla angielskiego, umie zatem dwornie wymówić się od odznaczenia.⁵ Kiedy potem Karol Śmiały przyjmuje Order Podwiązki i nawet go nosi, Ludwik XI widzi w tym złamanie układu w Peronne, który zakazywał księciu wchodzić w związki z Anglią bez zgody króla.⁶ W angielskim obyczaju nieprzyjmowania zagranicznych orderów można widzieć tradycyjny relikw poglądu, że order zobowiązuje do wierności wobec księcia, który go nadał.

Mimo owego blasku świętości sfery książęce XIV i XV stulecia musiały jednak zdawać sobie sprawę, że wielu ludzi uważa te pięknie wypracowane formy nowych zakonów rycerskich za próżne marnowanie czasu. W przeciwnym razie czemuż miałyby służyć te wyraźne zapewnienia, że wszystko to organizowane jest dla wyższych, doniosłych celów? Filip Bur—gundzki, szlachetny książę (mówi poeta Michał Taillevent), stworzył swój zakon Złotego Runa:

Non point pour jeu ne pour esbatement, Mais a la fin que soit attribuee Loenge & Dieu trestout premierement Et aux bons gloire et haulte renomme. 7*

Również Guillaume Fillastre na początku swego dzieła o Złotym Runie obiecuje objaśnić jego znaczenie, iżby poznano, że zakon nie jest błahostką i rzeczą małej wagi. „Wasz ojciec — tak powiada do Karola Śmiałego — nie wymyślił tego zakonu bezpożytecznie, jak się to mówi.”⁸

Podkreślanie wzniosłych zamiarów było konieczne, jeśli chciało się zdobyć dla Złotego Runa priorytet wśród innych zakonów, którego pożądała dlań дума Filipa. Albowiem zakładanie zakonów rycerskich stało się od połowy wieku XIV prawdziwą modą. Każdy książę musiał mieć swój zakon, nawet znakomitsza szlachta nie pozostawała w tyle. Oto Boucicaut ze swym zakonem „Zielonej tarczy białej damy”, stworzonym dla obrony dwornej miłości i uciśnionych kobiet. Oto król Jan ze swymi „Chevaliers Nostre Dame de la Noble Maison” (1351), zwanymi zwykle od ich oznaki — Zakonem Gwiazdy. W „Szlachetnym domu” 1 w Saint Ouen koło Saint Denis

* Nie dla zabawy ani swawoli, Lecz po to, aby była oddana Na pierwszym miejscu cześć, chwała Bogu, A dobrym wielki rozgłos i sława.

mieli oni „*table d'onneur*”, przy którym w czasie uroczystości musieli zajmować miejsca trzej najdzielniejsi książęta, trzej najdzielniejsi chorążowie (*bannerets*) i trzej najdzielniejsi rycerze (*bachelers*). Oto Pierre de Lusignan z jego Zakonem Mieczowym, który wymagał od swych członków czystego życia; każdy z nich nosił bogaty w znaczenie symbol w postaci złotego łańcucha, którego każde ogniwo miało kształt litery „s”, co miało znaczyć *silence*. Oto Amadeusz Sabaudzki z Anuncją, Ludwik Burboński ze Złotą Tarczą i Ostem, Enguerrand de Coucy (który oczekiwał korony cesarskiej) z Odwróconą Koroną, oto Ludwik Orleański z Zakonem Jeżowca, oto bawarscy książęta Holland—Hennegau ze swym Zakonem Sw. Antoniego, których krzyż w kształcie „T” z dzwoneczkiem przyciąga nasz wzrok na licznych portretach.⁹ O tym, że zakony rycerskie miały charakter wytwornych klubów, świadczą również sprawozdania z podróży szwabskie—go rycerza Jórge von Ehingen. Wszyscy książęta i panowie, przez których ziemie wędrował, ofiarowywali mu swoje „towarzystwo, towarzystwo rycerskie i towarzystwo zakonne” — jak nazywa zakony rycerskie.¹⁰

Założenie takich zakonów następowało niekiedy dla uczczenia jakiegoś znamienitego wydarzenia, jakim np. w przypadku Ludwika Burbońskiego był jego powrót z angielskiej niewoli; kiedy indziej zakon miał jakieś uboczne znaczenie polityczne, jak np. orleański Porc—epic (Jeżowiec), który zwracał swoje kolce przeciw Burgundii; czasem wreszcie przeważał element pobożności, który zresztą zawsze odgrywał bardzo silną rolę. Tak np. Zakon Świętego Jerzego założono we Franche Comte, gdy Philibert de Miolans powrócił ze Wschodu z relikwiami owego świętego. Rzadsze są wypadki, w których zakon nie był niczym więcej jak tylko zwykłym bractwem, powołanym w celach wzajemnej obrony, np. Zakon Charta, który w r. 1416 założyła szlachta księstwa Bar.

Nietrudno uzasadnić, dlaczego Złote Runo przewyższyło wszystkie inne zakony rycerskie. Jego znaczenie zasadza się na bogactwie Burgundów. Być może, przyczynił się do tego i szczególny przepych, w jaki wyposażony był zakon, a także szczęśliwy wybór symbolu. Początkowo przy Złotym Runie myślano jedynie o Kolchidzie. Legenda o Jazonie była powszechnie znana; Froissart każe pasterzowi opowiadać ją w pastorałce.¹¹ Ale Jazon jako bohater mityczny był podejrzany; złamał on swoje słowo, a przeto cały ten temat nadawał się do nieprzyjemnych przytyków pod adresem burgundzkiej polityki wobec Francji. Alairi Chartier pisał:

A Dieu et aux gens detestable Est menterie et trahison, Pour ce n'est point mis d la table Des preux l'image de Jason, Qui pour emporter la toison

De Colcos se veult parjurer. Larrecin ne se peult celer. i2*

Jean Germain, uczony biskup z Chalons i kanclerz kapituły zakonu, zwrócił uwagę Filipa na runo, które rozpostarł Gedeon i na które spadała rosa niebieska.¹³ Była to myśl wyjątkowo szczęśliwa, ponieważ runo Gedeo—na było jednym z najlepszych symbolów zapłodnienia łona Marii. W ten sposób bohater biblijny wyparł poganina z patronatu nad Złotym Runem i Jacques du Clerq mógł na koniec nawet twierdzić, że Filip celowo nie wybrał Jazona, ponieważ ten złamał swoje słowo.¹⁴ Apologeta Karola Śmiałego określa zakon jako *Gedeonis signa* 15; inni jednak, jak

kronikarz Teodoryk Pauli, mówią w dalszym ciągu o *Vellus Jasonis*. Następca Jana Germaina jako kanclerza zakonu, biskup Guillaume Fillastre, przewyższył swoich poprzedników i odkrył w Piśmie świętym jeszcze cztery dalsze runa: jedno Jakuba, drugie króla Meszy z Moabu, trzecie Hioba i czwarte Dawida.¹⁶ Każde według niego symbolizowało jakąś cnotę i każdemu z sześciu chciał poświęcić jedną księgę. Niewątpliwie było już za dużo tego dobrego. Fillastre kazał pstrokatym owcom Jakuba być symbolem sprawiedliwości;¹⁷ wybrał on po prostu wszystkie miejsca, gdzie w Wulgacie występuje słowo *vellus* — godna uwagi próba giętkości alegorii. Nie wydaje się jednak, by jego idea zdobyła jakiś trwalszy oddźwięk.

Pewna cecha zwyczajów zakonu zasługuje na szczególne podkreślenie, ponieważ wyraźnie zdradza charakter zabawy prymitywnej i jednocześnie przybranej w nimb świętości. Oprócz rycerzy zakon posiadał swoich urzędników: kanclerza, skarbnika, sekretarza i na koniec „króla herbowego” (*Wappenkönig*) z jego sztabem heroldów i *poursuivants*. Ostatnia grupa, przeznaczona szczególnie do służby przy szlacheckiej zabawie rycerskiej, nosi imiona symboliczne. Król herbowy Złotego Runa zwie się Toison d’Or; tak nazywano Jeana Lefevre de Saint Remy i jeszcze nawet Nicolasa de Hames, znanego z holenderskiego „Związku Szlacheckich” z roku 1565. Heroldowie nosili zwykle nazwy krajów ich panów. Charolais, Zelandia, Sycylia, Berry, Austria. Pierwszy z *poursuivants* nazywał się Fusil, od krzemienia w łańcuchu orderowym, emblematu Filipa Dobrego. Imiona innych brzmią romantycznie, jak np. Montreal; często są to nazwy cnót, jak Persévérance (wytrwałość) albo też zapożyczają się z alegorii *Roman de la Rose*, jak np. Humble Requête, Douce Pensée, L’al Porsuite. Anglia

* Bogu i ludziom niemiłe Są przeniecierstwo i zdrada, Dłatego nie masz u stołu Mężnych obrazu Jazona, Co runo z Kolchos uwożąc Krzywoprzysięstwem się splamił. Zł} ch czynów ukryć nie sposób.

6 — Huizinga — Jesień średniowiecza

ma aż do dziś swych królów herbowych, jak Garter czy Norroy, jest tam także *poursuivant* Rouge Dragon; w Szkocji istnieje król herbowy Lyon i *poursuivant* Jednorożec itp. Podczas uroczystych świąt ci *poursuivants* chrzczeni są przy nadawaniu im tych imion przez skrapianie winem, często też zmienia się imiona przy awansie na wyższe stanowisko.¹⁸

Śluby, które nakładał zakon rycerski, stanowiły tylko trwałą formę zbiorową rycerskich ślubów indywidualnych związanych z obiecanym spełnieniem jakiegoś bohaterskiego czynu. Jest to, być może, punkt, w którym najlepiej można poznać podstawy rycerskiego ideału w ich wzajemnym powiązaniu. Ten, kto związki między uderzeniem mieczem przy pasowaniu na rycerza, turniejem i zakonem rycerskim a zwyczajami prymitywnymi skłonny byłby uważać tylko za zwykły koncept, musi już na pierwszy rzut oka dostrzec w ślubach rycerskich charakter tak barbarzyński, że trudno mu będzie żywić dalej jakieś wątpliwości. Są to autentyczne „przeżytki” (*survivals*), dla których paralele można znaleźć w staroindyjskim *vratam*, w żydowskim Bractwie Nazareńczyków i —■ może najbardziej bezpośrednio — w zwyczajach Normanów z epoki sag.

Nie idzie tu jednak o problem etnologiczny, lecz o znalezienie odpowiedzi na pytanie, jaką wartość miały śluby w samym życiu duchowym późnego Średniowiecza. Są tu trzy możliwości. Ślub rycerski może mieć znaczenie religijno—etyczne, które stawia go w jednym szeregu ze ślubami duchownymi; albo: jego treść i cel może mieć charakter romantyczno—ero—tyczny; albo wreszcie: ślub może spaść do rzędu dworskiej zabawy, przez co staje się właściwie tylko rozrywką. W rzeczywistości wszystkie te trzy wartości występują jeszcze nierozdzielnie, idea ślubu waha się między najgłębszym oddaniem w służbę wysokiego ideału a najbardziej próżną drwiną z wyszukanej zabawy towarzyskiej, w której odwaga, miłość i interesy państwowe służą tylko jako środek rozrywki. Przeważa pierwiastek zabawy; w swym dalszym rozwoju śluby stały się upiększeniem uroczystości dworskich. Mimo to jednak łączyły się one nadal z najpoważniejszymi

przedsięwzięciami wojennymi: z napadem Edwarda III na Francję czy z planem wyprawy krzyżowej Filipa Dobrego.

Trzeba tu powiedzieć to samo, co o turniejach: dzisiaj romantyczna inscenizacja *Pas d'armes* wydaje się nam tak samo niesmaczna i zużyta, jak próżny i kłamliwy wydaje się wdzięk ślubów „na bażanta”, „pawia” czy „czaplę”. Należałoby jednak i tu uświadomić sobie, jaka namiętność nasyciała te konwencje. Było to to samo marzenie o pięknym życiu, które ożywiało uroczystości i obyczaje Florentyńczyków: Cosima, Lorenza czy Giu—liana. Tylko że tam, we Włoszech, formy te w sposób naturalny przekształcały się w wieczyste piękno, tutaj czar ich przeminął wraz z ludźmi, którzy je wymarzyli.

Połączenie ascezy i erotyki, które leży u podstaw fantazji o bohaterze

uwalniającym dziewicę czy przelewającym za nią krew — motyw przewodni romantyki turniejowej — w ślubie rycerskim przejawia się w innej formie, niemal że jeszcze bardziej bezpośredniej. Rycerz De la Tour Landry opowiada w pouczeniu dla swej córki o osobliwym zakonie miłujących się szlachetnych panów i pań, który za czasów jego młodości istniał w Poitou i gdzie indziej. Nazywali się oni „Galois i Galoises” 19, i trzymali się „bardzo surowej reguły zakonnej” 20, której najbardziej wyszukane postanowienie głosiło, że latem musieli się ubierać ciepło, w futra i podbite futrem czapki, oraz palić ogień na kominku, podczas gdy w zimie wolno im było nosić tylko surdut bez futra; zakazano im także noszenia zimą płaszczy lub jakiejś innej osłony, kapelusza, rękawiczek i mufek, nawet gdyby był mróz. Zimą rozrzucali na podłozie zielone liście i zakrywali ko—jnin zielonymi gałęziami, a na ich łóżkach mogła leżeć jedynie cienka kołdra. W tym dziwnym obłędzie — tak szczególnym, że można podejrzewać, iż go z trudem wymyślił piszący — trudnoNjostrzec coś innego poza ascetyczną intensyfikacją uroków miłości. Jeśli nawet całość tego opisu jest niezupełnie jasna, a prawdopodobnie mocno przesadzona, to przecież tylko umysł, któremu brak wszelkiej znajomości etnologii, mógłby wziąć to wszystko za wymysł gadatliwego starca.²¹ Prymitywny charakter! bractwa „Galois i Galoises” podkreśla jeszcze przepis, że żonaty mężczyzna, u którego „Galois” bawi w gościnie, musiał dać gościowi do rozporządzenia cały swój dom i swą małżonkę, sam zaś tymczasem powinien iść do jego „Galoise”; jeśli tak nie postąpił, poczytywano mu to za wielką hańbę. Według świadectwa rycerza De la Tour Landry, wielu członków zakonu zmarło z zimna: „Obawiam się bardzo, że ci «Galois i Galoises*, którzy umarli w tym stanie i w takich grach miłosnych, stali się męczennikami miłości.” 22

Można podać jeszcze więcej przykładów zdradzających prymitywny charakter ślubów rycerskich. Sięgnijmy np. do poematu *Le Voeu du h6—ron*, opisującego śluby, do jakich Robert Artois skłonił króla angielskiego Edwarda III i jego szlachtę, aby rozpoczęli wojnę przeciw Francji. Opis posiada tu nikłą wartość historyczną, ale przemawiający z niego duch barbarzyńskiej surowości dobrze daje poznać istotę ślubów rycerskich.

Hrabia Salisbury siedzi podczas uczty u stóp swojej damy. Gdy nadchodzi na niego kolej złożenia ślubu, prosi ukochaną, by położyła palec na jego prawym oku. „Nawet dwa” — odpowiada dama i przymyka prawe oko rycerza dwoma palcami. „O piękna, czy dobrze zamknięte?” — zapytuje rycerz. „Tak, z całą pewnością.” „A więc — mówi Salisbury — ślubuję Bogu Wszchemogącemu i Jego Słodkiej Matce nie otwierać tego oka, nawet gdyby to sprawiało przykrość i ból, póki nie wzniecę płomieni we Francji, kraju nieprzyjacielskim, i póki nie pokonam żołnierzy króla Filipa”:

Or aviegne qu'aviegne, car U n'est autrement. — Adonc osta son doit la puchelle au cors gent, Et li iex cios demeure, si que virent la gent *.²³

Z Froissarta można wyczytać, jak ów motyw literacki odbijał się w rzeczywistości. Kronikarz opowiada, że istotnie widział panów angielskich, którzy jedno oko mieli zasłonięte opaską po to,

by — wedle ślubu — patrzeć tylko jednym okiem dopóty, dopóki nie dokonają we Francji swych bohaterskich czynów.²⁴

W *Le Voeu du hÉron* dzikość barbarzyńskiej przeszłości przemawia ze ślubu Jana de Fauquemont, który przez wzgląd na służbę królowi Edwardowi obiecuje nie szczędzić ani klasztoru, ani ołtarza, ani kobiety ciężarnej, ani dziecka, ani przyjaciela, ani krewnego. Na koniec również i królowa, Filipina z Hainaut, prosi swego małżonka, by mogła złożyć ślub:

*Adonc, dist la roine, je sai hien, que piecha Que sui grosse d'’enfant, que mon corps senti l'a. Encore n'a U gaires, qu'en mon corps se tourna. Et je voue et prometh d Dieu qui me crŁa... Que ja U fruis de moi de mon corps n'istera, Si m'en ares menŁe au pais par de—la Pour avanchier le veu que vo corps voui a; Et s'il en voelh isir, quant besoins n'en sera, D'un grant coutel d'achier li miens corps s'ochira; Serai m'asme perdue et U —fruis perira! ***

Bluźnierczy ślub przyjęty został milczeniem pełnym grozy. Poeta mówi tylko:

*Et quant U rois l'entent, moult forment l'en pensa, Et dist: certainement nuls plus ne vouera ****

Włosy i broda — zawsze uważano, że tkwiły w nich moce magiczne — miały jeszcze w ślubach późnego Średniowiecza szczególne znaczenie. Be—

* Cokolwiek by się stało, inaczej nie będzie. — Cofa palec dziewczyna o wdzięcznej kibici, Tak że oko zamknięte wszyscy zobaczyli.

** Wówczas rzekła królowa: wiem, że już od dawna Brzemienna jestem; dobrze to czuję w mym ciele: , Przed chwilą poruszyło się w mym łonie dziecko. Klnę się więc i przysięgam Bogu, co mnie stworzył... Że przedtem owoc z ciała mojego nie wyjdzie, Zanim mnie nie zawiedziesz do tamtego kraju, Aby wypełnić śluby, które sam złożyłeś. A gdyby chciał wyjść wcześniej, jeśli trzeba będzie, Wielkim nożem ze stali sama się zabiję. Dusza będzie zgubiona i owoc mój zginie.

*** Zadumał się głęboko król, gdy to usłyszał, Rzekł: Zaiste, większego ślubu nikt nie złoży.

nedykt XIII, papież z Awinionu, gdzie faktycznie był uwięziony, na znak swego smutku ślubuje, że nie zgoli brody, póki znoWu nie odzyska wolności.²⁵ Jeśli jeszcze przywódca „Żebraków”²⁶, Lumey, jako mściciel hrabiego Egmonta uczynił taki sam ślub, to mamy tu do czynienia z ostatnim odgałęzieniem obyczaju, który w odległej przeszłości miał znaczenie sakralne.

Treścią ślubu jest z reguły narzucenie sobie jakiegoś wyrzeczenia, oo ma być bodźcem do szybszego dokonania ślubowanego czynu. Najczęściej było to wyrzeczenie związane z posiłkami. Pierwszym, którego Filip de Mézieres przyjął jako rycerza do swej „Chevalerie de la Passion”, był pewien Polak, który od dziewięciu lat nie jadł i nie pił na sifedząo.²⁷ W tego rodzaju ślubach bardzo pochopny jest Bertrand Du Guesclin. Gdy wyzwiał go pewien angielski rycerz, Bertrand przysięga na imię Przenajświętszej Trójcy, że tylko trzy razy spożyje polewkę z wina, póki nie zwycięży tego, kto go wyzwiał. Innym razem ślubuje nie jeść mięsa i nie rozbierać się, zanim nie zdobędzie Montcontour. Lub też w ogóle niczego nie będzie jadł, dopóki nie zetrze się z Anglikami.²⁸

Szlachcic czternastowieczny naturalnie wcale nie uświadamiał sobie magicznego znaczenia, jakie leżało u podstaw takiego postu. Dla nas podłoże magiczne widoczne jest chociażby w wielorakim użyciu więzów jako znaku jakiegoś ślubu. 1 stycznia 1415 roku książę Jan Burboński, „pragnąc uniknąć lenistwa i zamierzając dzięki temu zdobyć wielką sławę oraz przychyłność bardzo pięknej, której jesteśmy sługami”²⁹, składa wraz z szesnastoma innymi rycerzami i giermkami przyrzeczenie, iż przez dwa lata w każdą niedzielę będą nosić więzy na lewej nodze — rycerze złote, giermkowie srebrne — póki nie znajdą szesnastu rycerzy, którzy by z całym towarzystwem chcieli walczyć „do ostateczności”³⁰ w pieszym pojedynku. Jacques de Lalaing spotyka w Antwerpii w roku 1445 rycerza sycylijskiego, Jana de Boniface, który przybył z dworu aragońskiego jako /_Jąledny rycerz poszukujący przygód^\ (chevalier aventureux). Nosi on jak

niewolnik na lewej nodze żelazo, wiszące na złotym łańcuchu: ero—*prise*, na znak, że chce walczyć.³¹ W romansie o *Petit Jehan de Saintri* rycerz Loiselench nosi dwie złote obręcze na ramieniu i na nodze, każdą na złotym łańcuchu, i będzie nosił je tak długo, póki nie znajdzie rycerza, który go „wyzwoli”³² z jego *emprise*. To właśnie nazywa się *dilivrer*; wyruszając *pour chevalerie*, dotyka się oznaki; zrywa się ją, gdy chodzi o życie. — Już La Curne de Sainte Palaye zauważył, że według Tacyta dokładnie taki sam zwyczaj spotkano u dawnych Chattów.³³ Także więzy, jakie nosili pokutnicy w czasie swych pielgrzymek, lub te, które nakładali na siebie pobożni asceci, są spokrewnione z *emprises* rycerzy późnego Średniowiecza.

Słynne śluby uroczyste w XV stuleciu, a mianowicie *Voeux du Faison*,

związane z uroczystością dworską, urządzoną przez Filipa Dobrego w roku 1454 w Lilie jako przygotowanie do krucjaty, dają z tego wszystkiego poznać niemal już tylko piękną formę dworską. Nie znaczy to, że spontaniczny zwyczaj składania ślubów w potrzebie czy przy jakimś silnym przeżyciu stracił coś ze swej mocy. Zwyczaj ten ma tak silne korzenie psychologiczne, że nie jest związany z wykształceniem ani z wyznaniem. Jako określona forma kulturowa, jako obyczaj podniesiony do rangi ozdoby egzystencji, śluby rycerskie przeżywają jednak swą ostatnią fazę w wymuszonej okazałości dworu burgundzkiego.

Przebieg całej czynności ma wciąż jeszcze charakter wyraźnie prastary. Składa się śluby podczas uczty i przysięga się na ptaka, który zostaje wniesiony, a później spożyty. Również Normanowie znali obyczaj składania ślubów przy przechodzącym z rąk do rąk pucharze podczas uczty ofiarnej, uroczystej biesiady i stypy; jeden z rodzajów ślubowania polegał na dotknięciu dzika, którego przynoszono jeszcze żywego, zanim podano go do spożycia.³⁴ Ta forma zachowała się nawet w epoce bur—gundzkiej: bażant na słynnej uroczystości w Lilie jest jeszcze żywy.³⁵ Składano śluby w imię Boże i Najświętszej Marii Panny, na damy i na ptaka. Nie zaryzykujemy wiele przypuszczając, że to nie bóstwo było pierwotnym odbiorcą ślubu: w istocie wielu ślubowało tylko na damy i na ptaka.³⁶ Ograniczenia, które narzuca sobie ślubujący, są niezbyt zróżnicowane. Najczęściej dotyczą one jedzenia i snu. Jakiś tam rycerz nie może spać w łóżku w sobotę ani też nie wolno mu nawet przez dwa tygodnie zatrzymać się w tym samym mieście, dopóki nie pokona Sa—racena. Inny nie może w piątki spożywać żadnej potrawy pochodzenia zwierzęcego, dopóki nie dotknie sztandaru Wielkiego Turka. Inny znowu gromadzi umartwienie za umartwieniem: nie wolno mu w ogóle nosić pancerza, pić wina w sobotę, spać w łóżku ani też siedzieć przy stole; musi nosić włosienicę. Zwykło się przy tym dokładnie opisywać sposób, w jaki powinien być wypełniony ślubowany czyn bohaterski.³⁷ ‘Ile za tym wszystkim kryje się powagi? Gdy *messire Philippe Pot* złożył ślub, że w czasie wyprawy przeciw Turkom nie osłoni żadnym pancerzem swej prawej ręki, książę kazał pod ślubem (pisemnie zarejestrowanym) zamieścić następującą uwagę: „Nie podoba się to memu wielce groźnemu panu, by pan Filip Pot z nieopancerzonym ramieniem wyruszał w jego towarzystwie na świętą wyprawę, którą on ślubował: raczej wyraził zgodę, aby wyruszył z nim uzbrojony dobrze i wystarczająco, jak przystoi.”³⁸ Oczywiście liczono się więc jeszcze z poważniejszym niebezpieczeństwem. Ślub samego księcia wywołał nawet ogólne poruszenie.³⁹

Niektórzy składają śluby ostrożnie obwarowane, które, zachowując piękny pozór, jednocześnie świadczyć mają o poważnym zamiarze i skrom—

ności.⁴⁰ Niekiedy śluby zbliżają się już niemal do zabawy w fanty, która jest zresztą ich wyblakłą pozostałością.⁴¹ W okrutnym *Voeu du hiron* nie brak nawet i szyderstwa: Robert Artois ofiarowuje królowi, który przedstawiony jest tu jako człowiek niezbyt wojowniczy, czapkę jako najbojaźliwszego z ptaków. Gdy Edward uczynił ślub, wszyscy się śmieją. Jan de Beaumont, któremu *Voeu du hiron* wkłada w usta wspomniane już wyżej słowa⁴², ujawniające w delikatnym szyderstwie erotyczny charakter ślubów złożonych przy winie i wobec dam, według innego

opowiadania ślubuje cynicznie na czapkę, że będzie służyć takiemu panu, od którego mógłby oczekiwać najwięcej złota i dóbr, z czego śmieją się angielscy panowie.⁴³ Mimo powagi i okazałości, z jaką składano *Voeux du Faisan*, jakież jednak nastrój musiał panować tam przy stole, skoro Jennet de Rebreviettes mógł złożyć ślub, że jeśli przed wyprawą wojenną nie uzyska przychylności ze strony swej damy, to po powrocie ze Wschodu poślubi pierwszą lepszą niewiastę lub dziewczę, która ma dwadzieścia tysięcy koron..., „jeżeli ona tego zechce”.⁴⁴ Ale to ten sam Rebreviettes wyrusza przecież na poszukiwanie przygód jako „biedny giermek”⁴⁵ i walczy pod Ceutą i Grenadą przeciw Maurom.

Tak to znużona arystokracja wyśmiewa swój własny ideał. Kiedy już przy pomocy wszystkich środków fantazji, kunsztu i bogactwa przystroiła ona, wymalowała i oblokła w plastyczne kształty swoje namiętne marzenie o pięknym życiu, wówczas uświadomiła sobie, że życie wcale nie jest właściwie tak piękne i... wybuchnęła śmiechem.

VII. POLITYCZNE I MILITARNE ZNACZENIE IDEI RYCERSKIEJ

Cóż to za próżne urojenie owa wspaniałość rycerska, moda i ceremoniał, coś to za piękna, lecz oszukańcza rozrywka! Prawdziwa historia kończącego się Średniowiecza — mówi badacz, który z dokumentami w rękę śledzi rozwój państwa i gospodarki — ma niewiele wspólnego z pozornym odrodzeniem rycerskim; była to stara polewa, która już odpadała z naczynia. Ludzie, którzy tworzyli historię, nie byli w rzeczywistości jakimiś marzycielami; byli to bardzo wyrachowani, trzeźwi politycy i kupcy; trzeba to powiedzieć zarówno o książętach, szlachcie i prałatach, jak i o mieszczanach.

Byli tacy z pewnością. Ale dzieje kultury muszą tak samo liczyć się z marzeniami o pięknie i iluzją szlacheckiego życia, jak i z wzrostem zaludnienia czy systemem podatków. Jakiś przyszły badacz, który będzie studiował nasze dzisiejsze społeczeństwo na podstawie danych o wzroście banków i komunikacji, o konfliktach politycznych i wojskowych, powie, być może, przy końcu swych studiów: zauważyłem bardzo niewiele spraw związanych z muzyką, widocznie miała ona w tym czasie niewielkie znaczenie dla kultury.

W pewnej mierze sprawa wyglądałaby podobnie, gdybyśmy przedstawiali dzieje Średniowiecza wyłącznie na podstawie dokumentów politycznych i gospodarczych. A poza tym przecież mogło dziać się i tak, że ideał rycerski, choć tak kunsztownie wypracowany i zużyty, zawsze jednak wywierał na czysto polityczną historię kończącego się Średniowiecza wpływ silniejszy niż w społeczeństwie to sobie wyobraża.

Urok szlacheckiego stylu życia był tak wielki, że gdzie tylko się da — poddają mu się również mieszczanie. Bohaterów flamandzkich, Jakuba i Filipa Artevelde, wyobrażamy sobie jako typowych ludzi trzeciego stanu, dumnych ze swego mieszczańskiego pochodzenia i prostoty. Tymczasem było wprost przeciwnie. Filip Artevelde otaczał się iście książęcym zbytkiem; co dzień, gdy zasiadał do stołu, muzykanci musieli grać przed jego domem; posiłek kazał sobie podawać na srebrnych naczyniach, tak jak gdyby był hrabią flandryjskim; chodził w szkarłacie i „*menu vair*”, jak książę Brabancji albo Hennegau, jeździł wierzchem po książęcemu,

Polityczne i militarne znaczenie idei rycerskiej 121

przed sobą kazał zaś nosić rozwinięte proporczyki ze swym herbem, na którym widniał soból i trzy srebrne kapelusze.¹ Któż może nam się wydać bardziej nowoczesny niż słynny potentat finansowy z XV stulecia, Jakub Coeur, znakomity bankier Karola VII? A przecież, jeśli można zawierzyć biografii Jakuba de Lalain, to ten wielki bankier był właśnie żywo zainteresowany staromodnym błędnym rycerstwem, jakiemu hołdował ów bohater z Hennegau.²

Wszystkie wyższe formy mieszczańskiego życia nowych czasów opierają się na naśladowaniu form szlacheckich. Podobnie jak obyczaj podawania chleba w serwetce i samo słowo *sewiette* pochodzą ze średniowiecznego ceremoniału dworskiego³, tak też i najbardziej, zdawałoby się,

mieszczańskie koncepty związane z wieczorem przedślubnym są pozostałościami wspaniałych *entremets* * z Lilie. Aby w pełni pojąć znaczenie ideału rycerskiego dla historii kultury, trzeba by prześledzić rozwój tego ideału do czasów Szekspira i Moliera, a nawet aż do współczesnego gentlemana.

Tu jednak idzie o to, by zbadać oddziaływanie owego ideału na rzeczywistość schyłku Średniowiecza. Czy polityka i prowadzenie wojen dały się kiedykolwiek zdominować przez wyobrażenia rycerskie? Niewątpliwie; jeśli nie w swych osiągnięciach, to przynajmniej w swych błędach. Tragiczne zabłąkania dnia dzisiejszego wywodzą się z szalu nacjonalizmu i z dumnego poczucia wyższości kulturalnej; w Średniowieczu natomiast wynikały one niejednokrotnie z idei rycerskiej. Czyż to nie odruch rycerski był motywem stworzenia nowego państwa burgundzkiego, a więc źródłem największego błędu jakiego mogła się dopuścić Francja? Oto król Jan, rycerski maniak, ofiarowuje w roku 1363 księstwo młodszemu synowi, który dotrzymał mu kroku pod Poitiers, podczas gdy starszy uciekł. Z kolei późniejsza antyfrancuska polityka Burgundii świadomie usprawiedliwiana była wobec współczesnych zemstą za Montereau i obroną czci rycerskiej. Wiem oczywiście, że wszystko to można także wyjaśnić przez politykę wyrachowaną i dalekowzroczną; nie zmienia to jednak faktu, że współcześni ujmowali wartość i obraz wypadków z roku 1363 jako wynik rycerskiej odwagi, która została wynagrodzona po książęcemu. Państwo burgundzkie jest w swym szybkim rozwoju budowlą wzniesioną na podstawie politycznej rozważli i trzeźwych, świadomych swego celu wyliczeń. Ale to, co można by nazwać ideą burgundzką, przyobleka się nieustannie w formy rycerskiego ideału. Przydomki książąt — Sans Peur, Le Hardi, Qui qu'en hongne (który u Filipa został wyparty przez Le Bon) — wszystkie zostały wynalezione rozmyślnie przez nadwornych literatów dla opromienienia książąt blaskiem rycerskiego ideału.⁴

- *E ntr emets* — widowiska w czasie uczt między poszczególnymi daniami.

Znamy całe wielkie dążenie polityczne, które nierozłącznie było sprzęgnięte z ideałem rycerskim: krucjaty, Jerozolima! Jerozolima: oto ciągle jeszcze była ta myśl, która stała przed oczami wszystkich władców jako najwyższa idea polityczna i — zarówno później, jak i przedtem — skłaniała ich do działania. Zachodziła tutaj szczególna sprzeczność między realnym interesem politycznym a polityczną ideą. Dla chrześcijaństwa w wieku XIV i XV kwestia wschodnia była sprawą najbardziej palącą: istniała wówczas bezpośrednia konieczność odparcia Turków, którzy już zajęli Adrianopol (1378) i zniszczyli państwo serbskie (1389). Niebezpieczeństwo znajdowało się na Bałkanach. A jednak i ta najbardziej żywotna i najbardziej konieczna polityka europejska nie mogła wyzwolić się z idei krucjaty. Europa mogła traktować zagadnienie tureckie jedynie jako fragment wielkiego, świętego zadania, przy którym zawiedli przodkowie: zadaniem tym było wyzwolenie Jerozolimy.

W myśli o wyzwoleniu Jerozolimy ideał rycerski znajdował się na planie pierwszym; tutaj mógł on i musiał wywierać szczególnie silny wpływ. Tutaj też zawarta była najgłębsza treść religijna owego ideału; wyzwolenie Jerozolimy mogło być traktowane jedynie jako szlachetny i święty czyn rycerski. Właśnie tym faktem, że ideał rycerski i religijny odgrywał tak wielką rolę w polityce wschodniej, można w pewnym stopniu wyjaśnić nikłość rezultatów walki z Turkami. Przedsięwzięcia, które wymagały przede wszystkim dokładnego wyliczenia i cierpliwego przygotowania, były szkicowane i opracowywane w atmosferze najwyższego napięcia, co nie prowadziło do spokojnego rozważenia praktycznych możliwości, lecz nasycalo plany pierwiastkiem romantycznym. Atmosfera ta czyniła plan bezowocnym, albo stawała się jego przekleństwem. Katastrofa pod Nikopolis w roku 1396 dowiodła, jak bardzo niebezpieczne było zamierzanie akcji przeciw niezwykle walecznemu nieprzyjacielowi na starą modłę owych rycerskich wypraw do Prus czy na Litwę, gdzie chodziło tylko o zabicie paru biednych pogan. Kim byli ludzie, którzy szkicowali plany wypraw krzyżowych? Marzycielami, jak Filip de Méziers,

który poświęcił im swe życie, i politycznymi fantastami, jak Filip Dobry — mimo całej jego podstępność i wyrachowania.

Dla wszystkich władców wyzwolenie Jerozolimy ciągle jeszcze pozostawało obowiązującym zadaniem życiowym. W roku 1422 król Anglii Henryk V leży na łożu śmierci. Młody zdobywca Rouen i Paryża zostaje oto porwany przez los w samym środku swojego dzieła, które miało zepchnąć Francję w nędzę. Lekarze oświadczają mu, że nie będzie żył dłużej niż dwie godziny; pojawia się spowiednik i inni duchowni, odmówiono siedem psalmów pokutnych. Kiedy zabrzmiały słowa: „*Benigne fac, Domine, in bona voluntate tua Sion, ut aedificentur muri Jerusa—lem* 5, król rozkazuje zatrzymać się i mówi donośnie, że jego zamiarem

Polityczne i militarne znaczenie idei rycerskiej 123

było — po ustaleniu pokoju we Francji — zdobycie Jerozolimy, „gdyby Bogu, jego Stwórcy, podobało się pozwolić mu przeżyć życie do końca”.⁶ Potem zaś nakazuje skończyć odmawianie psalmów i rychło umiera.⁷

Krucjata od dawna służyła jako pretekst do podwyższania specjalnych podatków; z tego uzasadnienia obficie korzystał również Filip Dobry. Jednakże plany krucjaty również i dla niego nie były tylko wyrazem obłudy osłaniającej żądze zysku.⁸ Odnosi się wrażenie, że istniała tu mieszanina poważnych dążeń i pospolitej ambicji; Filip wykoncypował sobie plan tyleż rycerski, co utylitarny, by jako zbawca chrześcijaństwa zapewnić sobie większą sławę, niż mogli zdobyć wyżsi od niego rangą królowie Francji i Anglii. Wyprawa turecka⁹ była wciąż kartą atutową, która nie została wygrana. Chastellain przede wszystkim usiłuje gorliwie wykazać, że księżę brał to bardzo poważnie, ale... były istotne zastrzeżenia: pora jeszcze nie dojrzała, ludzie wpływowi kręcili głowami, że księżę, będąc już w tym wieku, chce podjąć tak niebezpieczną wyprawę; zarówno kraj, jak i dynastia mogłyby zostać narażone na niebezpieczeństwo. Już papież nadesłał sztandar krzyżowy, który Filip przyjął z najgłębszą czcią w Hadze i kazał go rozwinąć w uroczystej procesji; już na uroczysto—ściach w Lilie i gdzie indziej składano śluby na wyprawę; już Joffroy de Toisy badał syryjskie porty, a Jean Chevrot, biskup Tournai, kierował gromadzeniem ofiar, już Guillaume Fillastre trzymał w pogotowiu cały ekwipunek, już konfiskowano statki na wyprawę — ale równocześnie panowało nieokreślone przeczucie, że krucjata nie dojdzie do skutku.¹⁰ Samo ślubowanie księcia w Lilie brzmiało też dosyć warunkowo: wyruszy, jeśli kraje, które Bóg powierzył jego opiece, będą w pokoju i bezpieczeństwie.¹¹

Dokładnie przygotowywane i hałaśliwie zapowiadane wyprawy wojenne, z których nie wynika nic albo też bardzo niewiele, wydają się być zresztą w tej epoce — abstrahując nawet od ideału krucjaty — ulubioną przechwałką polityczną, jak np. angielska krucjata przeciw Flandrii (1383); wyprawa Filipa Śmiałego przeciw Anglii (1387), na którą gotowa już do wyruszenia flota stała w porcie Sluis; wyprawa Karola VI przeciw Włochom (1391).

Szczególną formą fikcji rycerskiej służącą reklamie politycznej był stale zapowiadany i nigdy nie urzeczywistniany pojedynek książąt. Zaznaczyłem już wcześniej na innym miejscu, że zatargi między państwami były w XV stuleciu ujmowane jeszcze jako walki stronnictw, jako osobista *querelle*.¹² Sprawa, której się służy, zwana jest „waśnią Burgundczy—ków”.¹³ Cóż mogło być bardziej naturalne niż to, że władcy osobiście się potykają; o takich potyczkach marzy się jeszcze dziś podczas politycznych pogawędek w pociągu. W istocie takie rozwiązanie, które zadowalało zarówno prymitywne poczucie prawa, jak i rycerską fantazję, stawało nie—

ustannie na porządku dziennym. Gdy czytamy o skrupulatnych przygotowaniach do książęcych pojedynków, rodzi się w nas wówczas wątpliwość, czy to wszystko było tylko piękną igraszką świadomej obłudy — a więc znowu przejawem pogoni za pięknym życiem — czy też może książęcy zapaśnicy rzeczywiście oczekiwali walki. Widać wyraźnie, że dziejopisarze owej epoki pojmowali rzecz równie poważnie, jak i sami, żądni walki, władcy. W Bordeaux, w r. 1283,

wszystko było już przygotowane do pojedynku między Karolem Andegaweńskim i Piotrem Aragońskim. W roku 1383 Ryszard II poleca swemu wujowi, Janowi Lancastrowi, aby prowadził rokowania pokojowe z królem francuskim; jako właściwą do tego drogę Jan ma zaproponować pojedynek, do którego stanęliby obaj królowie; Ryszard mógłby też stanąć wraz z trzema swymi stryjami, a Karol wraz ze swymi krewnymi.¹⁴ Monstrelet od razu na początku swej kroniki poświęca wiele miejsca wyzwaniu króla angielskiego, Henryka IV, przez Ludwika Orleańskiego.¹⁵ Humphreya z Gloucester wyzwał w roku 1425 na pojedynek Filip Dobry; Filip był zresztą człowiekiem najbardziej właściwym do ozdobienia tego pysznego tematu przy pomocy wszystkich środków swego bogactwa i przez swe umiłowanie okazałości. W wyzwaniu wymienia się wyraźnie motyw: „aby zapobiec rozlaniu krwi chrześcijańskiej i wyniszczeniu ludu, któremu moje serce okazuje współczucie”, „żeby ten spór został doprowadzony do końca przeze mnie osobiście, bez kroczenia drogą wojny, na skutek której wielu ze szlachty, zarówno z waszego, jak i z mojego wojska, musiałyby zakończyć swoje dni w żałosny sposób”.¹⁶ Wszystko zostało przygotowane do walki: gotowy był kosztowny ekwipunek i wspaniałe stroje, które miał nosić książę, pracowano przy namiotach, sztandarach i chorągwiach, przy zbrojach dla heroldów i dla *poursuivants*, przybrano wszystko herbami krajów książęcych — krzemieniem i krzyżem św. Andrzeja. Filip oddawał się treningowi: „zarówno przez wstrzemięźliwość w pokarmie, jak i przez przykładanie się do ćwiczeń”.¹⁷ W swym parku, w Hesdin, uprawiał się co dzień pod kierunkiem doświadczonych nauczycieli szermierki.¹⁸ Rachunki informują nas o kosztach, jakie to wszystko pociągnęło. Jeszcze w roku 1460 można było oglądać w Lilie drogocenny namiot, przygotowany specjalnie w tym celu.¹⁹ Ale z pojedynku nic nie wyszło.

To nie przeszkadzało Filipowi wyzwąć później do walki księcia saskiego w sporze o Luksemburg; na uroczystości zaś w Lilie, gdy Filip miał prawie sześćdziesiąt lat, jego ślub jako krzyżowca brzmiał: z chęcią jest gotów walczyć twarzą w twarz z Wielkim Turkiem, gdyby ten sobie tego życzył.²⁰ Pogłos tej zażartej ochoty bojowej Filipa Dobrego znajdujemy jeszcze w małym opowiadaniu Bandella; opisuje ono, jak pewnego razu z największym trudem zdołano powstrzymać księcia od sprawy honorowej z jakimś szlachcicem, który został wysłany, aby go zabić.²¹

Polityczne i militarne znaczenie idei rycerskiej 125

Motyw ten utrzymywał się jeszcze we Włoszech w epoce rozkwitu Odrodzenia. Francesco Gonzaga wyzywa na pojedynek Cezara Borgię; mieczem i sztyletem chce on uwolnić Włochy od strasznego i zniechęconego wroga. Pośrednictwo króla francuskiego, Ludwika XII, udaremnia pojedynek i wydarzenie kończy się wzruszającym pojednaniem.²² Jeszcze Karol V dwukrotnie w różnych formach ofiarowywał się załagodzić spór z Franciszkiem I za pośrednictwem osobistego pojedynku; po raz pierwszy, gdy Franciszek I po powrocie z niewoli wojennej, zdaniem cesarza, złamał swoje słowo, i na nowo w roku 1536.²³ Godnie zamyka ten szereg wyzwanie, które Karol Ludwik z Palatynatu skierował w roku 1674, wprawdzie nie osobiście do Ludwika XIV, lecz do Turenne’a.²⁴

Rzeczywisty pojedynek, bliski już pojedynkowi książęcemu, odbył się w roku 1397 w Bourg en Bresse. Z ręki rycerza Górrarda d’Estavayer padł tam słynny rycerz i poeta Otto z Grandson, wielki pan, oskarżony o współudział w zamordowaniu „czerwonego hrabiego”, Amadeusza VII Sabaudzkiego. Estavayer potykał się jako zapaśnik miast w Waadtlandzie. Wypadek ten wywarł ogromne wrażenie.²⁵

Pojedynki, zarówno z wyroku sądu, jak i dobrowolne, były jeszcze zjawiskiem szczególnie żywotnym w obyczajach i sposobie myślenia krajów burgundzkich i zawsze skłonnej do swarów północnej Francji. Każdy traktował je po prostu jako metodę rozstrzygania sporów. Pojęcia te miały niewiele wspólnego z ideałem rycerskim; były od niego o wiele starsze. Kultura rycerska

nadała pojedynekowi określoną formę; uprawiano go jednak również poza kręgiem szlacheckim. Jeśli zatarg rozgrywał się nie między dwoma szlachcicami, odzwierciedlał on wtedy całą surowość epoki, a i sami rycerze o wiele bardziej smakowali w takim widowisku, podczas którego można było pozostawić na marginesie cały kodeks honorowy.

Szczególnie pod tym względem zasługuje na uwagę zadziwiające zainteresowanie, jakie szlachta i dzielnicy okazali dla sądowego pojedynku dwóch mieszczan z Valenciennes w roku 1455.²⁶ Była to wielka osobliwość, jaka nie przydarzyła się od dobrych stu lat. Obywatele Valen—ciennes chcieli za wszelką cenę, by walka doszła do skutku, ponieważ chodziło im o utrzymanie starego przywileju; jednakże hrabia Charolais, który sprawował rządy w czasie pobytu Filipa w Niemczech, nie życzył sobie pojedynku i odkładał go z miesiąca na miesiąc. Przez ten czas obu zapaśników — Jacotina Plouvier i Mahuota — pielęgnowano jak cenne wojownicze koguty. Skoro tylko stary książę powrócił ze swej podróży do cesarza, zapadł wyrok, że walka ma się odbyć. Filip koniecznie chciał być przy niej obecny; tylko dlatego obrał sobie drogę z Brugge do Lowanium przez Valenciennes. Zauważmy, że rycersko nastrojone umysły, takie jak Chastellain i La Marche, które w swych opisach uroczystych *Pas d'armes*

rycerzy i szlachty nie są w stanie, mimo całego wysiłku swej fantazji, ani razu odtworzyć wiernie rzeczywistości — tutaj malują obraz realistyczny, oglądają pojedynek z Valenciennes wyostrożonym wzrokiem. Spod wspaniałej opony, złota i purpurowych granatów Chastellain ukazuje się w tym opisie jako nieokrzesany Flaming: taki, jakim był w istocie. Nie uchodzi jego uwagi żaden szczegół tej „bardzo pięknej ceremonii”²⁷; dokładnie opisuje on szranki i okalające je ławki. Obie biedne ofiary mają przy sobie swych nauczycieli szermierki. Jacotin, jako oskarżyciel, występuje pierwszy; ma gołą głowę, krótko obcięte włosy, jest bardzo blady. Całe jego ciało zaszyto w strój sporządzony z jednej sztuki kor—dobańskiej skóry; pod tym strojem nie ma na sobie niczego. Po kilku pobożnych przyklęgnięciach i pozdrowieniu księcia, który siedzi za balustradą, zapaśnicy oczekują na zakończenie przygotowań, siedząc naprzeciw siebie na dwóch czarno przybranych krzesłach. Wokół panowie po cichu dzielą się uwagami na temat perspektyw zapaśników; nie uchodzi ich uwagi: oto Mahuot zbladł, kiedy całował Ewangelię. Potem przybywa dwóch pachołków i naciera zapaśników tłuszczem i d szczy aż do kostek. U Jacotina tłuszcz od razu wsysa się w skórę, u Mahuota nie: dla kogo będzie to szczęśliwym znakiem? Ręce mają natarte popiołem; biorą do ust cukier; następnie przynoszą im maczugi i tarcze, gdzie są namalowane święte postaci, które oni całują. Trzymają tarczę ostrym końcem do góry i mają w ręce *une bannerolle de devocion* — przepaskę z pobożnym napisem.

Niskiego wzrostu Mahuot rozpoczyna walkę w ten sposób, że brzegiem swej tarczy nabiera piasku, aby sypnąć nim w oczy Jacotina. Następuje zażarty bój na maczugi; kończy się on upadkiem Mahuota; przeciwnik rzuca się nań i wciska mu piasek do ust i oczu, ale Mahuot chwytając zębami palec swego wroga. Ten, chcąc się uwolnić, wciska mu w oko swój kciuk i, mimo jego wołania o łaskę, wykręca mu do tyłu ramiona, wskakuje mu na grzbiet, aby go złamać. Mahuot, umierając, na próżno woła o możliwość wypowiedzenia się, wreszcie krzyczy: „O, panie Burgundii, służyłem wam tak wiernie w waszej wojnie o Gandawę! Dostojny panie, na Boga, proszę was, ratujcie moje życie!!...”²⁸ W tym miejscu urywa się relacja Chastellaina, brak w niej kilku kart; od innych dowiadujemy się, jak na pół żywy Mahuot został powieszony przez kata.

Czy również i Chastellain opowiedziawszy z zapałem o tych okropnościach zakończył opis szlachetną interpretacją rycerską? W każdym razie uczynił to La Marche: donosi on o zawstydzeniu, jakie ogarnęło szlachtę, że się czemuś takiemu przyglądała. „I dlatego — mówi niepoprawny poeta dworski — dozwolił Bóg, aby następnie odbył się pojedynek rycerski, który przebiegł już bez szkody.”

Konflikt między duchem rycerskim a rzeczywistością występuje naj—

Polityczne i militarne znaczenie idei rycerskiej 127

wyraźniej tam, gdzie ideał rycerski usiłuje oddziaływać jako pewien czynnik istotny w czasie poważnej wojny. Wprawdzie nadawał on ochocie bojowej formie i moc, na ogół jednak na prowadzenie wojny wpływał raczej hamująco niż pobudzająco, ponieważ wymagania strategii poświęcał na rzecz sztuki pięknego życia. Niejednokrotnie najlepsi nawet dowódcy, czasem sami królowie, wystawiają się na niebezpieczeństwa romantycznej awantury wojennej. Edward III naraża swe życie urządzając ryzykowny napad na konwój okrętów hiszpańskich.²⁹ Rycerze zorganizowanego przez króla Jana Zakonu Gwiazdy muszą przysięgać, że nigdy na polu walki nie uciekną dalej niż na cztery staje³⁰, wolno im tylko umrzeć lub oddać się do niewoli; szczególna reguła gry, która, według Froissarta, miała niebawem kosztować życie dziewięćdziesięciu rycerzy.³¹ Gdy w roku 1415 Henryk V angielski szedł naprzeciw Francuzom pod Azincourt, minął pewnego wieczoru przez pomyłkę wieś, którą kwatermistrze wyznaczyli mu na nocleg. Cóż jednak począć skoro król, „jako ten, który przywiązywał bardzo wielką wagę do ceremoniału”³², wydał właśnie rozkaz, aby rycerze wysyłani na zwiady zdejmowali swoje zbroje; chodziło o to, by wracając nie byli narażeni na hańbę odwrotu w ryszunku wojennym. Ponieważ więc sam król wysunął się za daleko w zbroi, nie mógł już zawrócić; dlatego nocował tam, dokąd zaszedł, i rozkazał straży przedniej posuwać się odpowiednio dalej.³³

Podczas narad nad wielkim napadem Francuzów na Flandrię w roku 1382 przyzwyczajenia rycerskie nieustannie przeciwstawiają się wymaganiom strategii. „Gdybyśmy szukali innych dróg niż proste — odpowiadano na rady Clissona i Coucy, którzy nakłaniali do wyruszenia w pole nieoczekiwaną drogą — to nie okazalibyśmy się prawymi wojownikami.”³⁴ Podobny fakt miał miejsce w roku 1404 podczas napadu francuskiego na wybrzeże angielskie koło Dartmouth. Jeden z dowódców, Guillaume du Chatel, chce napaść na Anglików od flanki, ponieważ odgradzili się oni okopem na brzegu morza. Lecz Sire de Jaille nazywa obrońców bandą chłopów; byłoby hańbą ustąpić przed takim przeciwnikiem z diogi prostej; dodaje więc otuchy innym, iżby się nie lękali. To rani głęboko du Chatela: „Lęk byłby obcy sercu szlachetnego Bretończy—ka; teraz, chociaż przewiduję rychłą śmierć niż zwycięstwo, wyzwę przecież w szranki niepewne szczęście.” Do tego dodaje ślub, że nie będzie prosić o łaskę; następnie atakuje i ginie, a jego oddziały[^] zostają straszliwie rozgromione.³⁵ Podczas wyprawy do Flandrii wszyscy chcą iść w straży przedniej; rycerz, któremu powierzono ochronę tyłów, ostro się na to zżyma.³⁶

Najbardziej charakterystyczne zastosowanie ideału rycerskiego w praktyce wojennej przejawiało się w umówionych z góry pojedynkach, bądź to między dwoma rycerzami, bądź też między dwiema grupami —

kowej sile. Szczególnie typowym przykładem jest tu słynny *Combat des Trente*, który w roku 1351 został stoczony pod Ploermel w Bretanii między trzydziestoma Francuzami pod wodzą Beaumanoira a oddziałem Anglików, Niemców i Bretończyków. Froissart uznał tę walkę za nadzwyczaj piękną, ale przecież pod koniec zauważył: „Jedni traktowali ją jako wyraz odwagi, inni jako wykroczenie i wielkie zuchwalstwo.”³⁷ Pojedynek między Guy de la Tremoille i szlachcicem angielskim Pierre de Courtenay, jaki w roku 1386 miał dowieść wyższości Anglików lub Francuzów, został zakazany przez francuskiego regenta Burgundii i Berry; zapobieżono mu już w ostatniej chwili.³⁸ Potępienie tego rodzaju bezużytecznych demonstracji odwagi pojawia się również w *Le Jouvencel*, w którym, jak już to podkreślaliśmy, postać rycerza ustępuje miejsca postaci głównodowodzącego. Gdy książę Bedfordu proponuje walkę dwunastu przeciw dwunastu, autor *Jouvencela* wkłada w usta wodza francuskiego słowa następujące: „Jest znane przysłowie, że nie należy robić niczego za namową wroga. Jesteśmy tu po to, żeby usunąć pana z jego pozycji, i to nam przysparza dość roboty.” I wyzwanie zostaje odrzucone. Na innym miejscu autor każe Jouvencelowi zabronić takiego pojedynku jednemu z jego oficerów; Jou—vencel wyjaśnia (do

czego zresztą powraca na końcu), że nigdy nie udzieli swego pozwolenia na coś podobnego. To są rzeczy zakazane. Kto domaga się takiego pojedynku, chce po prostu odebrać drugiemu jego cześć, aby tylko sobie samemu przypisać próżną, pozbawioną większej wartości sławę; tak czyniąc, zaniedbuje tymczasem służbę królowi w sprawie publicznej.³⁹

Brzmi to już jak głos nowej epoki. Ale równocześnie zwyczaj urządzania pojedynków między czołami wojsk miał przetrwać poza Średniowiecze. Z walk o Włochy znana jest Sfida de Barletta, pojedynek odbyty w roku 1501 między Bayardem i Sotomayorem; z wolnościowych wojen holenderskich trzeba przypomnieć walkę między Breauts i Lekkerbeethe w zaroślach Vughter w roku 1600 i pojedynek Ludwika van de Kethulle z ogromnym kawalerzystą z Alby pod Deventer w roku 1591.

Najczęściej konieczność wojskowa i potrzeby taktyki spychały na plan dalszy pojęcia rycerskie. Przekonanie, iż także bitwa w polu nie jest niczym innym jak tylko omówioną honorowo walką o słuszność, pojawia się jeszcze nieustannie, ale rzadko już znajduje posłuch wobec wymagań racji wojennej. Henryk z Trastamary chce za wszelką cenę bić się z nieprzyjacielem w otwartym polu. Zrzeka się więc dobrowolnie swej dogodnej pozycji i na skutek tego przegrywa w roku 1367 bitwę pod Najera (lub Navarette). Wojsko angielskie domaga się w roku 1333 od Szkotów, by ustąpili ze swego dobrego stanowiska na równinę i umożliwili w ten sposób walkę wręcz. Gdy król Francji nie znajduje żadnej drogi do uwolnienia Calais, prosi uprzejmie Anglików, aby wyznaczili mu jakieś pole walki.

Polityczne i militarne znaczenie idei rycerskiej 129

Karol Andegaweński podaje do wiadomości królowi rzymskiemu, Wilhelmowi z Holandii:

Dat hi selve ende sine man Recht tote Assche op der heiden Sijns dre daghe wilde verbeiden. * 4°

Wilhelm z Hennegau idzie jeszcze dalej: proponuje on królowi francuskiemu trzydniowe zawieszenie broni, aby w tym czasie zbudować most, na którym wojska mogłyby spotkać się w celu stoczenia bitwy.⁴¹ We wszystkich tych przypadkach rycerskie propozycje zostały odrzucone, a względy strategiczne brały tu górę; tak również stało się z Filipem Dobrym, który musiał stoczyć ciężką walkę ze swym poczuciem honoru rycerskiego, kiedy w ciągu jednego dnia trzykrotnie zaproponowano mu bitwę, a on trzy razy zmuszony był odrzucić to wyzwanie.⁴²

Choć ideał rycerski ustępował przed realnym interesem, to jednak pozostawało wciąż jeszcze wiele sposobności do upiększania wojny. Jakżeż musiał upajać dumą sam widok barwnego i błyszczącego rynsztunku wojennego! W nocy przed bitwą pod Azincourt oba wojska, leżące naprzeciw siebie w ciemności, podniecały swą odwagę przy pomocy trąb i puzonów; serio skarżono się wówczas, że Francuzi nie mieli ich dość, „żeby się rozweselić”, i przez to pozostali w nastroju przygnębienia.⁴³

Pod koniec XV stulecia pojawiają się lancknechci ⁴⁴ z wielkimi bębnami, które zapożyczono ze Wschodu. Bęben ze swym silnie hipnotycznym, niemuzykalnym oddziaływaniem precyzyjnie wskazuje przejście z okresu rycerskiego do nowoczesnej epoki żołnierskiej; jest to już jakiś przejaw technicyzacji wojny. Natomiast około roku 1400 w pełnym rozkwicie znajduje się jeszcze owa piękna, na poły zabawowa sugestia, że w wojnie idzie o osobistą rywalizację, o cześć i sławę; klejnoty zdobiące hełm, tarcze herbowe, sztandary i zawołania nadają bitwom charakter indywidualny, wprowadzają do nich element sportowy. Przez cały dzień rozbrzmiewają jak podczas zawodów okrzyki różnych rycerzy.⁴⁵ Przed walką i po walce pasowanie na rycerzy i awanse przypieczętowują charakter zabawowy; rycerze są podnoszeni do godności „*bannerets*” (naczelników chorągwi), przy czym obcina się czubki ich proporczyków.⁴⁶ Słynny obóz Karola Śmiałego pod Neuss urządony jest z całym uroczystym blaskiem dworskiego przepychu: kilku panów kazało rozwinąć swój namiot „dla rozrywki” (par *plaisance*) w kształcie obronnego zamku, dookoła namiotu zbudowano galerie i ogrody.⁴⁷

Gdy spisywano czyny wojenne, to musiały się one pomieścić w ramach

* On i jego ludzie Stali pod Assche w zaroślach Oczekując na niego trzy dni.

pojęć rycerskich. Kronikarze chcieli ze względów technicznych ustalić jakąś różnicę między bitwą a potyczką, ponieważ każda utarczka powinna być mieć swe określone miejsce i ustaloną nazwę w rocznikach chwały. Tak na przykład u Monstreleta czytamy: „A ten czyn zbrojny został nazwany od owego dnia spotkaniem «Mons en Vimeu». Nie uznano go jednak za bitwę, ponieważ strony spotykały się tylko przypadkiem i rozminęły się, niemal że nie rozwinąwszy chorągwi.”⁴⁸ Henryk V angielski mianował uroczyste swe wielkie zwycięstwo bitwą pod Azincourt, „albowiem wszystkie bitwy mają nosić nazwę od najbliższej twierdzy, przy której zostały stoczone”.⁴⁹ Przenocowanie na polu bitwy uchodziło za uznany dowód zwycięstwa.⁵⁰

Osobista dzielność księcia podczas walki przybierała niekiedy charakter zastanawiająco aktorski. Walkę między Edwardem III i szlachcicem francuskim pod Calais Froissart opisuje przy pomocy takich wyrażen, które pozwalałyby przypuszczać, że kronikarz podaje w wątpliwość powagę tego faktu. „Oto król walczył bardzo długo z panem Ustasse, a pan Ustasse z nim, tak że przyjemnie było ich oglądać.”⁵¹ Wreszcie Francuz poddaje się i spotkanie kończy się uczta, którą król wydaje na cześć swego jeńca.⁵² W spotkaniu pod Saint Richier Filip Burgundzki ze względu na niebezpieczeństwo każe komu innemu nosić swą wspaniałą zbroję, naturalnie pod tym pozorem, że sam lepiej się sprawi jako zwykły rycerz.⁵³ Kiedy młodzi książęta z Berry i z Bretanii postępują za Karolem Śmiałym w jego „*guerre du bien public*”, noszą oni, jak opowiedział Commines, fałszywe pancerze z satyny nabijanej złoconymi gwoździkami.⁵⁴

Tak to z dziur wspaniałego stroju rycerskiego wszędzie przeziera łgarstwo. Rzeczywistość ustawicznie karze kłamstwa ideału. Toteż wycofuje się on coraz to bardziej w sferę literatury, uroczystości świątecznych i zabawy; jedynie tam mogła jeszcze utwierdzać się iluzja pięknego życia rycerskiego; tam członkowie kasty czuli się u siebie i tylko tam wszystkie te nastroje zachowywały jeszcze swe znaczenie.

Jest rzeczą zadziwiającą, jak rycerskość zawodzi natychmiast wtedy, gdy tylko pojawia się potrzeba potwierdzenia autorytetu wobec ludzi niejednakowo uprzywilejowanych. W stosunku do osób niższego stanu nie okazywano bynajmniej rycerskiej wzniosłości. Szlachcic Chastellain nie ma najmniejszego zrozumienia dla butnego poczucia mieszczańskiej godności, okazywanego przez bogatego piwowara, który nie chciał oddać swej córki księżęciem żołnierzowi i narażał swoje ciało i mienie, aby stanąć lokoniem księciu.⁵⁵ Z kolei Froissart opowiada bez śladu szacunku o tym, jak to Karol VI zechciał obejrzyć zwłoki Filipa z Artevelde. „Oglądano je przez pewien czas, następnie zaś zabrano je i powieszono na drzewie. Taki był ostateczny kres owego Filipa z Artevelde.”⁵⁶ Sam król nie zawahał się osobiście kopnąć zmarłego, „przy czym traktował go jak prostego chłó—

Polityczne i militarne znaczenie idei rycerskiej 131

pa”.⁵⁷ Gorących uczuć żywionych przez Froissarta wobec rycerstwa nie osłabiają ani na chwilę najstraszliwsze okrucieństwa popełniane przez szlachtę w wojnie roku 1382 na mieszczanach Gandawy; wówczas to okaleczono czterdziestu żeglarzy przewożących zboże i odesłano ich do miasta z wylupionymi oczami.⁵⁸ Chastellain, który rozkoszuje się dzielnymi czynami Jakuba de Lalaing i jemu podobnych, wspomina równocześnie bez jakiegokolwiek sympatii o bohaterskiej odwadze okazanej przez nieznanego pachołka z Gandawy, który miał śmiałość zaatakować samego Lalain—ga.⁵⁹ La Marche — ten przynajmniej naiwnie przyznaje, że bohaterskie czyny, jakich dokonał jakiś gandawczyk z ludu, miałyby znaczenie wówczas, gdyby chodziło o „szlachcica”.⁶⁰

Rzeczywistość wszelkimi sposobami zmuszała umysły do zanegowania rycerskiego ideału. Sztuka dowodzenia od dawna już poniechała trybu turniejowego; wojna w XIV i XV stuleciu

składała się ze skradania się i podchodów, najazdów i rozbojów. Anglicy pierwsi kazali rycerzom zsiadać z koni podczas bitwy, a później obyczaj ten przejęty został przez Francuzów.⁶¹ Eustachy Deschamps domyśla się drwiąco, że miało to na celu zapobieżenie ucieczce.⁶² Strasznie jest walczyć na morzu, powiada Froissart, bo tam nie można wycofać się ani uciec.⁶³ Z niezwykłą naiwnością niewy—starczalność postawy rycerskiej jako zasady militarnej przejawia się w *Débat des hirautes d'armes de France et d'Angleterre*, traktacie powstałym około roku 1455, który w formie dysputy snuje rozważania na temat pierwszeństwa Francji lub Anglii. Oto herold angielski zapytuje herolda francuskiego, dlaczegoż to jego król nie utrzymuje wielkiej floty morskiej, jaką posiada angielski. Albowiem, odpowiada Francuz, nie jest mu to potrzebne; poza tym zaś szlachta francuska z różnych powodów bardziej ceni walkę na lądzie niż na morzu, „gdyż przy tej grozi niebezpieczeństwo i utrata życia, i Bóg wie, jak to jest przykro, kiedy nadciąga burza morska, poza tym wielu ciężko znosi chorobę morską. Podobnie też twarde życie, jakie musi się przy tym prowadzić, nie bardzo przystoi szlachcie.”⁶⁴ Już wtedy wprowadzenie artylerii, zrazu mało jeszcze skutecznej, zapowiada przyszłe zmiany w sztuce wojennej. Jest jakaś niemal symboliczna ironia losu w fakcie, że Jacques de Lalaing, klejnot błędnych rycerzy d *Za modę de Bourgogne*, utracił życie od kuli armatniej.⁶⁵

Szlachecko—żołnierski tryb życia miał też swą stronę finansową, do której niekiedy przyznawano się bardzo szczerze. Każda karta z historii wojen późnego Średniowiecza uświadamia, jak bardzo zależało wówczas walczącym na okupie za dostojnych jeńców. Froissart nie zaniedbuje donieść, ile zarabiał sprawca udanego napadu.⁶⁸ Ale obok bezpośrednich korzyści ciągniętych z wojny wielką rolę w życiu rycerskim odgrywały pensje, renty i stanowiska namiestników. Do żądzy wyniesienia przyznawano się wtedy otwarcie. „Jestem biednym człowiekiem, który pragnie wybić się w gó—

re”⁶⁷, mówi Eustachy de Ribemont. Froissart, relacjonując bez końca *faits divers* z wojny rycerskiej i innych spraw, traktował swoją opowieść jako przykład dla tych dzielnych ludzi, „którzy pragną wyniesienia poprzez swe czyny zbrojne”.⁶⁸ U Deschamps znajdujemy balladę, w której rycerze, giermkowie i podoficerowie dworu burgundzkiego usychają z tęsknoty za dniem wypłaty żołdu; w balladzie tej refrenem są słowa:

*Et quant venra le tresorier? * «9*

Chastellain uważa za rzecz całkiem stosowną i naturalną, że ktoś, kto dąży do sławy ziemskiej, jest chciwy i wyrachowany, „bardzo czujny i zmierzający do wielkiej sumy denarów, bądź to w formie pensji, bądź renty, czy to na stanowisku namiestnika, czy też w służbie”.⁷⁰ I w istocie, nawet sam szlachetny Boucicaut, który uchodził za wzór dla wszystkich rycerzy, wydaje się być bardzo chciwy grosza.⁷¹ Trzeźwy Commines ocenia jakiegoś szlachcica wedle jego stanu posiadania jako „szlachcica dwu—dziesiątalarowego”.⁷²

Pośród głośniejszej chwały życia rycerskiego i rycerskiej wojny rozbrzmiewa niekiedy, czasem trzeźwo, czasem drwiąco, świadoma negacja rycerskich ideałów. Nawet szlachta niekiedy zauważa, że takie życie, składające się z wojny i turniejów, jest błyszczącą nędzą i fałszem.⁷³ Nic też dziwnego, że dwa sarkastyczne umysły, które w stosunku do rycerstwa nie przejawiały nic prócz szyderstwa i lekceważenia — Ludwik XI i Filip de Commines — odnalazły się wzajemnie. Dokonany przez Commines'a opis bitwy pod Montlhéry jest w swym trzeźwym realizmie zupełnie nowoczesny. Tutaj nie ma żadnych pięknych i bohaterkich czynów; przebieg wydarzeń nie został przybrany w dramatyczną szatę poetycką, jest tu jedynie relacja o trwających zmaganiach, o ociąganiu się i strachu, przekazywana przez cały czas z lekkim sarkazmem. Commines'owi widoczną przyjemność sprawia opowiadanie o haniebnej ucieczce i o tym, że odwaga narasta w miarę jak znika niebezpieczeństwo. Kronikarz rzadko posługuje się wyrazem *honneur*, ba, traktuje cześć niemal jak zło konieczne. „Jestem tego zdania, że dobrze by zrobił, gdyby tej nocy

odmaszerował... Ale oczywiście tam, gdzie w grę wchodził honor, nie chciał być obwiniany o tchórzostwo.” 74 Nawet wówczas, gdy Commines donosi o krwawych spotkaniach, daremnie można by szukać tu terminologii rycerskiej: słów takich, jak „odwaga” czy „rycerskość”, nie zna on wcale. 75

Czyżby działało się tak dlatego, że Commines’ odziedziczył trzeźwy umysł po swej matce, Małgorzacie van Arnemuiden, pochodzącej z Zelandii? Wydaje się, że w Holandii — mimo działalności chełpliwego awanturnika, Wilhelma IV z Hennegau — wcześniej wygasł duch rycerski, podczas gdy

* I kiedyż nadejdzie skarbnik?

Polityczne i militarne znaczenie idei rycerskiej 133

właśnie Hennegau, które wówczas zjednoczone było z Holandią, ciągle pozostawało klasycznym krajem rycerskiej szlachty. W *Combat des Tren—te* najdzielniejszym mężem po stronie angielskiej był niejaki Crockart, niegdyś pacholek panów z Arkel. Zgromadził on w czasie wojny ogromny majątek, dochodzący do 60 000 koron, zdobył też stajnię, liczącą trzydzieści koni; przy tym uzyskał tak wielki rozgłos z powodu swej dzielności, że król francuski obiecywał mu godność rycerską i świetny związek małżeński, gdyby tylko zechciał stać się Francuzem. Ów Crockart powrócił następnie z całą swą sławą i bogactwem do Holandii i utrzymywał tam wielki dwór; lecz panowie holenderscy dobrze jeszcze pamiętali, kim był niegdyś, i rozmyślnie go nie dostrzegali; w końcu wrócił więc tam, gdzie lepiej rozumiano wagę rycerskiej sławy. 76

Gdy Jan z Nevers zabrał się do urządzania wyprawy na Turcję, która miała zakończyć się pod Nikopolis, książę Albrecht Bawarski, hrabia Holandii, Zelandii i Hennegau, tak — wedle świadectwa Froissarta — przemówił do swego syna, Wilhelma: „Wilhelmie, ponieważ masz chęć iść na wyprawę i udać się na Węgry i do Turcji w poszukiwaniu walki z narodami i państwami, które nigdy nie uczyniły nam żadnej przykrości, i ponieważ nie masz żadnej rozsądnej przyczyny, by tam pomaszerować, prócz czezej sławy tego świata — pozwól Janowi Burgundzkiemu i naszym kuzynom z Francji spełnić ich zamiary, swoje zaś spełnij dla siebie, pomaszeruj do Fryzji i zdobądź nasze dziedzictwo.” 77

W Lilie podczas uroczystości składania ślubów na wyprawę krzyżową najslabiej spośród wszystkich krajów księcia burgundzkiego reprezentowana była szlachta holenderska. Kiedy zaś po uroczystości zbierano jeszcze w różnych krajach dalsze śluby na piśmie, nadeszło ich z Artois 27, z Flandrii 54, z Hennegau 27, z Holandii tylko 4; i nawet te formułowane były bardzo warunkowo i ostrożnie. Brederodowie (Brederodes) i Montfo—ortowie (Montfoorts) obiecali wspólnie jednego przedstawiciela, 78

Rycerstwo nigdy nie mogłoby trwać przez stulecia jako pewien ideał życiowy, gdyby nie tkwiły w nim jakieś wysokie wartości, mające znaczenie dla rozwoju społecznego, gdyby nie było ono konieczne ze względów socjalnych, etycznych i estetycznych. Właśnie w pięknej przesadzie mieściła się siła owego ideału. Wydaje się, jak gdyby duch średniowieczny z jego krwawą namiętnością mógł być pokierowany tylko dzięki temu, że o wiele za wysoko umieszczano przed nim ideały; tak postępował Kościół, tak było też z ideą rycerską. „Bez tej pasji w dążeniu do celu, jaka cechuje mężczyzn i kobiety, bez posmaku bigoterii i fanatyzmu nie ma ani impulsu, ani efektu. By trafić w cel, mierzy się ponad celem. Każde działanie ma w sobie coś z fałszu i przesady.” 79

Im bardziej jednak ideał kulturowy przeniknięty był pożądaniem najwyższych cnót, tym większa stawała się dysharmonia pomiędzy konwen—

cjami życiowymi a rzeczywistością. Ideał rycerski z jego treścią na pół jeszcze religijną mogła wyznawać tylko taka epoka, która potrafiła zamykać oczy na potęgę rzeczywistości, która była zdolna do przyjęcia najbardziej krańcowej iluzji. Ale nowa, rozwijająca się kultura zmuszona była

zrezygnować ze zbyt wysokich ambicji dawnego modelu życiowego. Rycerz przekształca się we francuskiego *gentilhomme* z XVII stulecia, który co prawda podtrzymuje jeszcze pojęcia honoru i stanu, ale nie podaje się już więcej za bojownika wiary, za obrońcę uciśnionych i słabych. Typ francuskiego szlachcica zostaje później zastąpiony przez typ bardziej umiarkowany i wygładzony — przez typ „gentlemana”, pochodzący w prostej linii od dawnego rycerza. Przy kolejnych przemianach ideału raz po raz kruszy się jego zewnętrzna powłoka, okazując się kłamliwym pozorem.

VIII. STYLIZACJA MIŁOŚCI

Od czasu, gdy trubadurzy prowansalscy po raz pierwszy zaintonowali melodię nie zaspokojonego pożądanego, tony skrzypiec pieśni miłosnej rozbrzmiewały coraz wyżej i wyżej, aż w końcu już tylko Dante umiał zagrać czysto na tym instrumencie.

Jedna z najistotniejszych przemian ducha średniowiecznego dokonała się wówczas, gdy po raz pierwszy rozwinięto temat ideału miłosnego przy negatywnym tonie zasadniczym akordu. Oczywiście, również i starożytność opiewała tęsknotę i cierpienia miłości; ale czy tam, w tęsknocie nie widziano właściwie tylko odwlekania i uroków pewnego już spełnienia? A w smutnie kończących się historiach miłosnych antyku nastroju nie tworzyło na ogół nie zaspokojone pożądanego, lecz okrutne rozdzielanie poprzez śmierć połączonych już kochanków; tak było z Cefalusem i Prokry—dą, z Pirem i Tyzbe. Uczucie bólu wynikało tam nie ze stanu erotycznego niezaspokojenia, lecz ze smutnego losu. Dopiero w dworskiej miłości (*Minne*) trubadurów głównym motywem stało się samo niezaspokojenie. Tym samym wytworzył się taki sposób myślenia o sprawach erotyki, który mógł pomieścić w sobie obfitość treści etycznych, nie tracąc jednocześnie związku z przyrodzoną miłością do kobiety. Przeciwnie szlachetna służba kobiecie wyłoniła się z miłości zmysłowej, pozbawionej pretensji do zaspokojenia. Teraz oto miłość stała się polem, na którym rozkwitała wszelka doskonałość estetyczna i etyczna. Według teorii miłości dworskiej szlachetny kochanek staje się przez swą miłość cnotliwy i czysty. W liryce bierze coraz to bardziej górę pierwiastek duchowy. Na koniec oddziaływanie miłości poczyna oznaczać stan świętego poznania i pobożności: *la vita nuova*.

Potem musiał nastąpić nowy zwrot. W *dolce stil nuovo* Dantego i jego współczesnych osiągnięto na tej drodze punkt krańcowy. Petrarca ponownie poczyna się wahać pomiędzy ideałem uduchowionej miłości dworskiej i nową inspiracją antyku. Od Petrarcki zaś do Wawrzyńca Medyceusza włoska pieśń miłosna powraca ku owej naturalnej zmysłowości, która przepelniała także podziwiane wzory starożytne. Misternie utkany system konwencji dworskiej *Minne* został ponownie zarzucony.

We Francji i w krajach, które znajdowały się pod wpływem umysłowo—ści francuskiej, sprawy przyjęły inny obrót. Rozwój myśli erotycznej w okresie następującym po rozkwicie liryki dworskiej przebiegał tam mniej prosto. System konwencji pozostał w mocy, nappełnił się jednak innym duchem. Tam, zanim jeszcze *Vita nuova* odnalazła wieczną harmonię uduchowionej namiętności, *Roman de la Rose* wlał nową treść w formę dworskiej *Minne*. Przez dobre dwa stulecia dzieło Wilhelma de Lorris i Jana Clopinela (lub Chopinela *) de Meun, rozpoczęte przed rokiem 1240, a ukończone przed 1280, nie tylko wywierało dominujący wpływ na formy miłości arystokratycznej, ale ponadto, dzięki swemu encyklopedycznemu bogactwu dygresji ze wszystkich możliwych dziedzin, stało się skarbem, z którego wykształceni laicy czerpali najżywotniejsze treści swego duchowego rozwoju. Trzeba tu mocno podkreślić, że w ten właśnie sposób warstwa panująca w całej tej epoce właczała swą wiedzę o życiu i swą erudycję w ramy *ars amandi*. W żadnej innej epoce ideał kultury świeckiej nie był tak ściśle zespolony z miłością do kobiety, jak wtedy, od XII do XV stulecia. Wszystkie cnoty chrześcijańskie i społeczne, cała struktura form życiowych były poprzez *Minne* podporządkowane idei wiernej miłości.

Światopogląd przepojony erotyką bądź to w swej starszej, czysto dworskiej formie, bądź w tej, którą ucieleśnia *Roman de la Rose*, może być zestawiony na jednej płaszczyźnie z ówczesną scholastyką. Oba te zjawiska uzewnętrzniają właściwe duchowi średniowiecznemu wielkie dążenie do ujmowania wszelkich zjawisk życiowych z jednego punktu widzenia.

W barwnej różnorodności form uczucia miłosnego kondensują się wszelkie tęsknoty do pięknego życia. Jeżeli ktoś chciał znaleźć piękno w sławie i stanowisku, jeżeli chciał ozdobić swój żywot wspaniałością i godnością, krótko mówiąc, jeżeli szukał piękna życia w zaspokojeniu ambicji — zawsze przypominano mu o próżności wszystkich tych spraw. Natomiast w miłości każdemu, kto nie pożegnał się jeszcze z wszelkim ziemskim szczęściem, jej celem i istotą wydawało się samo rozkoszowanie się pięknem. Tutaj nie trzeba było ozdabiać życia szlachetnymi formami dla zaznaczenia wysokiego stanu; tutaj mieszało samo najgłębsze piękno i najwyższe szczęście, oczekując tylko, by przybrano je w styl i barwę. Wszystko, co choć trochę tchnęło pięknnością, każdy kwiat, każdy dźwięk, mogło się nadać do zbudowania konwencji miłosnej.

Dążenie do ustylizowania miłości było czymś więcej niż tylko próżną zabawą. To sama potęga namiętności pobudzała społeczeństwo późnego Średniowiecza do przekształcenia życia erotycznego w piękną grę o szlachetnych regułach. Ujęcie uczuć w trwałe formy było konieczne, jeśli nie chciano popaść w surowe barbarzyństwo. W stanach niższych hamowanie rozwiązłości pozostawiono Kościołowi, który zadanie swe spełniał i dobrze,

i źle — tak jak może to czynić jakikolwiek Kościół. Dla arystokracji, która czuła się bardziej niezależna od Kościoła, ponieważ posiadała jeszcze część kultury nie związanej z religią, hamulcem w rozwiązłości była sama uszlachetniona erotyka; literatura, moda i formy towarzyskie pełniły tam w życiu miłosnym funkcję normatywną.

W każdym razie stwarzały one przynajmniej piękne pozory i wyobrażano sobie, że wedle nich rzeczywiście układa się życie. W istocie jednak, nawet w stanach wyższych, życie miłosne było bardzo nieokrzesane. Obyczaje codzienne przenikał jaskrawy bezwstyd, który zatraciły epoki późniejsze. Książę burgundzki każe przygotować dla angielskiego poselstwa, na które oczekuje w Valenciennes, kąpielisko miejskie — „dla posłów i dla każdego, kto znajdzie się w orszaku, jak również zaopatrzyć kąpielisko we wszystko, co jest konieczne dla służby Wenerze, przy czym należy zatroskać się o zaspokojenie najgorętszych życzeń; a wszystko na koszt księcia”.² Jego synowi, Karolowi Śmiałemu, wielu brało za złe skromność, jako że nie przystoi ona księciu.³ Pośród urządzeń mechanicznych, służących do zabawy na wypoczynkowym dworze w Hesdin, rachunki wymieniają „maszynę do oblewania przechodzących dołem dam”.⁴

Mimo to szorstkość nie oznacza zaprzeczenia ideału. Nie tylko uszlachetniona miłość, ale i rozwiązłość miała swój własny styl, i to nawet bardzo stary. Można go nazwać stylem epitalamicznym. Na polu wyobrażeń miłosnych zarówno społeczeństwo ogłądzone, jak i społeczeństwo ze schyłku Średniowiecza dziedziczy bardzo wiele prastarych motywów; tutaj różne style erotyczne współzawodniczą ze sobą lub wzajemnie się przenikają. O wiele starsze korzenie od stylu miłości dworskiej i równie żywotne znaczenie, jak ona, miała tu prymitywna forma erotyki, która upiększa samo obcowanie seksualne; forma, która, pozbawiona wprawdzie przez kulturę chrześcijańską swej godności kultowej jako świętego misterium, ciągle jednak utrzymywała się przy życiu.

Cały aparat epitalamiczny ze swym bezwstydym śmiechem i swą symboliką falliczną ukształtował kiedyś część świętych obrzędów weselnych. Zawieranie małżeństwa i uroczystość weselna były niegdyś nierozdzielne: było to jedno wielkie misterium, które osiągało swój szczyt w cielesnym zespoleniu się dwojga osób. Potem przyszedł Kościół, świętość i misterium zagarnął dla siebie i ograniczył je do uroczystego sakramentu małżeństwa; ceremonie towarzyszące misterium, pochod weselny, pieśni i radosną wrzawę pozostawił natomiast świeckiej uroczystości

weselnej. Pozbawione swego charakteru sakralnego żyły one tam jednak dalej, i to dochodząc do jeszcze bardziej bezwstydnego rozwiązłości, a Kościół nie miał siły, by je przepędzić i z tamtych obyczajów. Etyka kościelna nie mogła zagłuszyć gorących, pełnych życia okrzyków: *Hymen, o Hymenaeae!* Żadne dążności purytańskie nie były w stanie usunąć z oby—

czaju bezwstydnego jawności nocy poślubnej; jeszcze nawet nasze XVII stulecie zna ten obyczaj w pełnym jego rozkwicie. Zerwała z nim dopiero nowoczesna wrażliwość indywidualna, która pragnie ukryć w spokoju i ciemności to, co należy wyłącznie do dwojga.

Jeżeli ma się w pamięci, że jeszcze w roku 1641, podczas wesela młodego księcia Orańskiego i Marii Angielskiej, nie brakło brutalnych żartów (*practical jokes*), mających na celu uniemożliwić oblubieńcowi, jeszcze chłopcu, spełnienie obowiązków małżeńskich — to nie będzie nas dziwić zuchwałe rozpasanie, z jakim obchodzono wesela książęce i szlacheckie około roku 1400. Świetne tego przykłady mamy w obscenicznych szyderstwach, którymi Froissart zdobi opis wesela Karola VI z Izabelą Bawarską, lub w pieśni weselnej, poświęconej przez Deschamps Antoniemu z Burgundii.⁵ *Cent nouvelles nouvelles* opowiadają, nie znajdując w tym nic niezwykłego, o parze nowożeńców, która wstąpiła w związki małżeńskie w czasie jutrzni i po skromnym śniadaniu poszła natychmiast do łóżka.⁶ Wszystkie dowcipy, odnoszące się do wesela lub w ogół[^] do życia erotycznego, uważano za zupełnie stosowne również w towarzystwie dam. *Cent nouvelles nouvelles* prezentują się, może z odrobiną ironii, jako „chwalebne i budujące dzieło”, jako opowiadania „wielce rozweselające w każdym dobrym towarzystwie”.⁷ Poważny poeta „*noble homme* Jean Regnier” pisze rozwiązał balladę na polecenie Madame de Bourgogne i wszystkich dam i panien jej dworu.⁸

Jest oczywiste, że wszystkie te sprawy nie były odczuwane jako obraza jakiegoś wyniosłego i zastygłego ideału czci i godności. Tkwi tu sprzeczność, której nie da się wyjaśnić twierdząc, że wszelkie szlachetne konwencje i wysoki stopień pruderii, ujawniane przez Średniowiecze w innych dziedzinach życia, były zwykłą obłudą. Podobnie też bezwstyd nie był saturnalicznym rozkieżaniem popędów. Jeszcze większym błędem byłoby dopatrywanie się w epitalamicznych obscenach oznak dekadencji, wypływającej z arystokratycznego przerafinowania — jak stało się to rzeczywiście na terenie Holandii w wieku XVII.⁹ Dwuznaczniki, sprośna gra słów, rozwiązłe szyderstwo są w stylu epitalamicznym na swoim miejscu; mają tam one prastary charakter. Stają się zrozumiałe, jeśli rozpatruje się je na ich podłożu etnologicznym, jako wyblakłe, zdegradowane do rzędu form towarzyskich pozostałości fallicznego symbolizmu kultury pierwotnej. A zatem — jako odwartościowane misterium. To, co w czasach, gdy granica między zabawą i powagą nie była jeszcze przeprowadzona przez kulturę, wiązało świętość rytuału z rozpasaną radością życia, to samo w społeczeństwie chrześcijańskim mogło już tylko pełnić rolę pikantnego szyderstwa i podniecającego żartu. Wyobrażenia seksualne z całą siłą żywotną utwierdzały się w obyczajach weselnych, tworząc ostry kontrast z pobożnością i wytwornym konwenansem.

Cały *genre* komiczno—erotyczny — opowiadanie, facecję, piosenkę — można, jeśli się chce, traktować jako dziki pęd wyrastający z pnia epi—talamium. Jednak związek z tym pierwotnym źródłem dawno się już zatracił: *genre* erotyczny rozwinął się w samodzielny gatunek literacki, a oddziaływanie komiczne stało się jego samoistnym celem. Jedyne typ komizmu pozostał tu taki sam, jak był w epitalamium. Polegał on na ogół na symbolicznej aluzji do spraw płciowych albo też na obleczeniu miłości cielesnej w pojęcia związane z wykonywaniem jakiegoś rzemiosła. Prawie każde rękodzieło, prawie każda czynność użycza swego zasobu pojęć metaforze erotycznej, równie dobrze wtedy, jak i dzisiaj. Jest jasne jak na dłoni, że w wieku XIV i XV materiału dostarczały tu przede wszystkim polowanie, muzyka i turnieje.¹⁰ Również traktowanie historii miłosnych w formie procesów prawnych, jak *Arrestz d'amowrn*, uznać należy za jedną z obiegowych kategorii takich trawestacji. Była też jeszcze inna dziedzina, szczególnie chętnie

wykorzystywana jako kostium dla tematyki erotycznej, a mianowicie życie kościelne. W Średniowieczu z niezwykłą swobodą używano wyrażen liturgicznych do oznaczania spraw seksualnych.¹² W *Cent nouvelles nouvelles* powtarza się tylko bez przerwy dwuznaczne użycie słów *bénir* lub *confesser* albo też grę słów *saints* i *seins*. Jednakże przy ujęciu bardziej wyrafinowanym alegoria kości elno—ero—tyczna rozwija się w odrębną formę literacką. Wokół subtelnego Karola z Orleanu powstaje krąg poetycki, który ubiera opłakiwaną miłość w formy klasztornej ascezy, liturgii i męczeństwa. Nawiązując do niedawno przeprowadzonej reformy zakonu franciszkańskiego, poeci ci przybierają nazwę *Les amoureux de l'observance*. Jest to równocześnie ironiczne *pendant* do surowej powagi *dolce stil nuovo*. Tendencja profanująca zostaje tu w pewnej mierze odpokutowana przez szczerłość odczuwania „miłosnego” (*amoureux*).

*Ce sont ici les dix commandemens, Vray Dieu d'amours... **

W ten sposób pozbawia się świętości Dziesięcioro Przykazań. Albo nawet profanuje się przysięgę na Ewangelię:

*Lors m'appella, et me fist les mains mettre Sur ung livre, en me faisant promettre Que feroye loyaument mon devoir Des points d'amour... ** H*

◆ Oto dziesięcioro przykazań Prawdziwego Boga miłości...

*◆ Wtedy mnie wezwał, kazał mi kłaść ręce Na swojej księdze i przysięgę złożyć,

O pewnym zmarłym kochanku Karol Orleański mówi:

*Et j'ay espoir que brief ou paradis Des amoureux sera moult hault assis, Comme martir et tres honnori saint.**

A o swej własnej zmarłej kochance:

*J'ay fa.it l'obsequ de ma damę Dedens le moustier amoureux, Et le service pour son ame A chanti Penser doloieux. Mains sierges de soupirs piteux Ont esté en son luminaire, Aussi j'ay fait la tombe faire De regrets... ** u*

W bardzo czułym poemacie *Uamant rendu cordelier de l'observance d'amour*, który wyczerpująco opisuje przyjęcie zrozpaczonego kochanka do klasztoru męczenników miłości, do ostatecznych konsekwencji doprowadzony został cały przytłumiony efekt komiczny, który zapowiadała trawestacja na kościelną modłę. Czy nie wygląda to tak, jak gdyby erotyka zawsze, nawet na drodze perwersji, musiała szukać związku ze świętością, który dawno zgubiła?

Erotyka, aby przetrwać się w kulturę, musiała za wszelką cenę szukać stylu i formy, które trzymałyby ją w korbach, wyrazu, który by ją osłonił. A nawet tam, gdzie pogardziwszy taką formą porzuciła wątpliwą alegorię na rzecz bezpośredniego i niezawołowanego traktowania spraw płciowych, nawet tam mimo woli ciągle jeszcze pozostawała wystylizowana. Cały *genre*, który przez prosty umysł łatwo może być poczytany za wyraz erotycznego naturalizmu, ów *genre*, w którym mężczyźni nigdy nie bywają wyczerpani, a kobiety są w każdej chwili powolne — jest romantyczną fikcją tak samo, jak i najsubtelniejsza miłość dworska (*Min—ne*). Czymże innym jak nie—romantyką, jest tchórzliwe pomijanie wszyst—

Że wiernie spełnię moje obowiązki Względem miłości...

* I mam nadzieję, że niebawem siądzie Bardzo wysoko w raju zakochanych Jako męczennik i święty wstawiony.

** Sprawilem pogrzeb mojej pani, Kościół miłości ją przygarnął A mszę za duszę jej śpiewało Bolesne rozpamiętywanie. Westchnień żalonych liczne świece Przy katafalku jej stanęły, A grób kazałem jej uczynić Z żalów...

kich naturalnych i społecznych powikłań występujących w życiu miłosnym, okrywanie całego egoizmu, tragizmu i zakłamania życia seksualnego pięknym pozorem niczym nie zakłóconej rozkoszy? Również i tutaj dominuje ów wielki prąd kulturowy: tęsknota za pięknym życiem i potrzeba widzenia życia piękniejszym niż przedstawiało się ono w rzeczywistości. Stąd też wynika

tutaj wtłoczenie rzeczywistego życia miłosnego w formy fantastycznych pragnień, tym razem jednak dokonuje się to poprzez przeakcentowanie pierwiastka animalistycznego. Jest to również pewien ideał życiowy: ideał nieczystości.

Rzeczywistość jest zawsze, we wszystkich epokach, gorsza i bardziej surowa, aniżeli ją ukazuje wysubtelniony, literacki ideał egzystencji; ale równocześnie jest też zawsze bardziej czysta i obyczajna niż w owej płaskiej erotyce, która zazwyczaj uchodzi za naturalistyczną. Płatny poeta, Eustachy Deschamps, zwykł w wielu swych balladach komicznych, w których osobiście przemawia, poniżać się do najbardziej rozwiązłych prostactw. Ale przecież nie jest on wcale rzeczywistym bohaterem tych nie—przystojnych scen; a pośród nich niespodziewanie znajdujemy też subtelny poemat, w którym poeta wskazuje swej córce na doskonałość jej zmarłej matki.¹⁵

Cały gatunek epitalamiczny ze wszystkimi swymi odnogami i odgałęzieniami musiał jako źródło literatury i kultury pozostawać zawsze na dalszym planie. Tematem jego jest po prostu całkowite i najpełniejsze zaspokojenie: oto erotyka bezpośrednia. To jednak, co może posłużyć jako konwencja życiowa i forma upiększenia życia, jest erotyką pośrednią; tematem jest tu możliwość zaspokojenia, jego obietnica, pożądanie, niedostatek szczęścia, świadomość, że ono się zbliża. Tutaj ostateczne zaspokojenie zostaje przeniesione w sferę niewypowiedzianego, okryte zasłoną oczekiwania. Erotyka pośrednia już przez to jest o wiele bardziej żywotna i obejmuje o wiele szersze pole życia. Zna ona miłość nie tylko w tonacji dur czy pod roześmianą maską, lecz także zdolna jest do przekształcania w piękno bólów miłości, dzięki temu zaś ma nieskończenie wyższą wartość życiową. Może więc ona wcielić w siebie elementy etyczne — wierność, odwagę i szlachetną subtelność — i w ten sposób związać się z innymi dążeniami, które mają na celu ideał bardziej rozległy niż tylko prosty ideał miłosny.

W pewnej harmonii z duchem dominującym w późnym Średniowieczu, który pragnął przedstawić w obszerniejszy sposób całość myślenia i ukształtować je w pewien system, *Roman de la Rose* dał całej kulturze erotycznej tak barwną, zamkniętą w sobie i bogatą formę, że stał się równocześnie skarbcem laickiej liturgii, nauki i legendy. I właśnie ta dwoistość *Roman de la Rose*, owego dzieła dwóch poetów zupełnie różnego typu i umysłowości, uczyniła je jeszcze bardziej użytecznym, jako

biblię kultury miłosnej: tutaj znajdowano teksty na najróżnorodniejszy użytek.

Wilhelm de Lorris, pierwszy z dwóch twórców dzieła, hołdował jeszcze staremu ideałowi dworskiemu. Od niego pochodził pełen uroku plan i pogodna, wdzięczna fantazja całości. Jest to tak często powracający temat snu. Oto poeta ukazuje się podczas swych spacerów o majowym poranku, kiedy to wychodzi, by posłuchać słowika i skowronka. Droga wiedzie go wzdłuż rzeki do murów tajemniczego ogrodu miłości. Na tym murze widzi on wyobrażenia Nienawiści, Zdrady, Prostactwa, Pożądliwości, Chciwości, Melancholii, Świętoszkostwa (Papelardie), Biedy, Zawiści i Starości — a więc cech antydworskich. Ale oto dama Oiseuse (Lenistwo), przyjaciółka Deduit (Wesołości), już otwiera mu furtkę. Wewnątrz Liesse (Zabawa) prowadzi taniec. Bóg miłości tańczy tam z Pięknością, w korowodzie biorą też udział Bogactwo, Łagodność, Szczerłość (Franchise), Dworność (Cour—toisie) i Młodość. Podczas gdy poeta przy źródle Narcyza zatopił się w podziwie nad pączkami róż, które tam spostrzegł, bóg miłości godzi w niego swymi strzałami: strzałami Beaute, Simplesse, Courtoisie, Compagnie i Beau—Semblant. Poeta deklaruje się jako sługa miłości (*homme Uge*). Amour zamyka mu serce kluczem i wyjaśnia mu, jakie są przykazania miłości, jej troski (*maux*) i dobra (*biens*). Ostatnie noszą nazwy: Espe—rance, Doux—Penser, Doux—Parler, Doux—Regard.

Bel—Accueil, syn Courtoisie, zaprasza poetę ku różom, ale oto przychodzą strażnicy róż: Danger, Male—Bouche, Peur i Honte, i przepędzają go. Teraz zaczynają się powikłania. Raison zstępuje ze swej wyniosłej wieży, aby odebrać przysięgę od kochanka. Ami go pociesza; Venus

rozwijają swe sztuki w walce z Chastete; Franchise i Pitie ponownie sprowadzają poetę do Bel—Accueil, który pozwala mu pocałować różę. Male—Bouche rozgłasza to jednak dalej, wtedy nadbiega Jalousie i oto wokół róż ustawiony zostaje potężny mur. Bel—Accueil zostaje zamknięty w wieży. Danger i jego towarzysze strzegą bram. Wilhelm de Lorris kończy dzieło skargą kochanka.

Potem, prawdopodobnie o wiele później, przybył Jean de Meun i poprowadził dzieło do końca, dobudowując mu o wiele obszerniejszy ciąg dalszy. Późniejszy rozwój akcji — atak i zdobycie różanego zamku przez Miłość pospołu z wszystkimi jej sprzymierzeńcami, mianowicie z cnotami dworskimi, ale też z Bien—Celer i z Faux—Semblant — ulega niemal zatopieniu w powodzi dygresji, rozważań i anegdot, dzięki którym drugi twórca uczynił z dzieła prawdziwą encyklopedię. Najważniejsze jest jednak przede wszystkim to, że przemawia tu umysł tak nieskrępowany, sceptycznie chłodny i cynicznie zatwardziały, że nieczęsto można spotkać podobny mu w całym Średniowieczu; do tego jeszcze autor z rzadką sprawnością posługuje się językiem francuskim. Naiwnie pogodny idea—

lizm Wilhelma de Lorris zostaje przyćmiony przez deziluzjonizm Jana de Meun, który nie wierzy nie tylko w strachy i w czarowników, ale także w wierną miłość i w uczciwość kobiet; ma on zmysł do problemów patologicznych i kładzie w usta Venus, Natury i Geniusza najzuchwalszą obronę popędu zmysłowego. Kiedy Amor obawia się, że wraz ze swym wojskiem będzie musiał ulec, wysyła Franchise i Doux—Regard do We—nery, swej matki, która daje posłuch jego wezwaniu i śpieszy z pomocą na swym gołębim rydwanie. Gdy Amor powiadamia ją o stanie rzeczy, Venus przysięga, że nigdy więcej nie ścierpi wstydlivosti u kobiety, i zachęca Amora, by złożył tę samą przysięgę, jeśli idzie o mężczyzn; cała armia zostaje więc zaprzysiężona.

Tymczasem Natura trwa w swojej kuźni przy pracy nad utrzymaniem gatunków, trwa w swych wiecznych zmaganiach ze Śmiercią. Uskarża się ona gorzko, że spośród wszystkich stworzeń jedynie człowiek przekracza jej nakazy i powstrzymuje się od rozmnażania. Na rozkaz Natury jej kapłan, Geniusz, po długiej spowiedzi, w której Natura objawia mu swoje dzieła, udaje się do wojsk Miłości, aby tam rzucić przekleństwo Natury na tych, którzy lekceważą jej prawa. Amor przystraja Geniusza w ornat, pierścień, pastorał i mitrę; Venus śmiejąc się głośno daje mu do ręki zapaloną świecę, „która nie była zrobiona z dziewiczego wosku”.¹⁶

Ekskomunika rozpoczyna się potępieniem dziewictwa; całość operuje zuchwałą symboliką i na koniec wiedzie do dziwnego mistycyzmu. Piekło jest dla tych, którzy nie dochowują przykazań Natury i Miłości; innym przeznaczono kwietne pastwisko, gdzie Syn Dziewicy strzeże swych białych owieczek, które tam w wiecznej rozkoszy wypasają się na nieustannie kwitnących kwiatach i ziołach.

Kiedy Geniusz wrzuca do twierdzy świecę, zapalającą swym płomieniem cały świat, wówczas rozpoczyna się końcowy bój o wieżę. Także i Venus osobiście rzuca swą pochodnię; teraz Honte i Peur rzucają się do ucieczki, a Bel—Accueil pozwala kochankowi zerwać różę.

Tutaj więc motyw seksualny z całkowitą świadomością umieszczony został ponownie w punkcie centralnym; a przybrano ten motyw w tyle świętości, w formę tak kunsztownego misterium, że trudno było o bardziej złośliwe wyzwanie pod adresem kościelnego ideału życia. *Roman de la Rose* z jego całkowicie pogańską tendencją można traktować jako krok w kierunku Renesansu. W formie zewnętrznej jest on na pozór rzetelnie średniowieczny. Cóż może być bowiem bardziej średniowiecznego niż owa do ostateczności zrealizowana personifikacja usposobień i okoliczności miłosnych? Postaci *Roman de la Rose*: Bel—Accueil, Doux—Regard, Faux—Semblant, Male—Bouche, Danger, Honte i Peur, stają w jednym szeregu z typowo średniowiecznymi przedstawieniami cnót i grzechów w ludzkiej postaci: przecież to alegorie albo nawet więcej — na poły obiegowe mi—

tologizmy. Gdzież jest jednak granica pomiędzy tymi obrazami a obudzonymi do nowego życia nimfami, satyrkami i duchami Renesansu? Zostały one zapożyczone z innej sfery, ale ich wartość dla wyobraźni jest ta sama, wyposażenie zaś figur *Roman de la Rose* przypomina niekiedy fantastycznie ozdobione postacie Botticellego.

Tutaj więc marzenie miłosne przedstawione było w formie kunsztownej, ale przecież wypełnionej namiętnością. Wyczerpująco rozbudowana alegoria zadowalała wszystkie wymogi średniowiecznej wyobraźni. Bez pomocy personifikacji umysł nie potrafiłby wówczas wyrazić uczuć i nie mógłby ich potem odczuwać. Cały barwny koloryt i elegancka linia tej nieporównanej gry marionetek były niezbędne dla stworzenia systemu pojęć miłosnych, który służył wzajemnemu porozumieniu. Posługiwano się figurami Danger, Nouvel—Penser, Male—Bouche jak obiegowymi pojęciami naukowej psychologii. Temat zasadniczy nasycił poemat tchnieniem namiętności. Bo oto na miejsce jałowej służby wobec zameżnej damy serca, którą trubadurzy wynieśli pod obłoki jako nieosiągalny przedmiot tęsknej czci, wystąpił teraz najbardziej naturalny motyw erotyczny: silny powab tajemnicy dziewiczości usymbolizowany w róży, którą można zdobyć jedynie sztuką i uporem.

W teorii miłość *Roman de la Rose* była dworna i szlachetna. Ogród radości życia przeznaczony jest dla wybranych, a dostęp do niego otwiera tylko miłość. Kto chce tam wejść, musi być wolny od zawiści, wiarołomstwa, chciwości, skąpstwa, zazdrości, starości, obłudy, a pełen dwornej kurtuazji. Jednakże cnoty pozytywne, które musi on temu wszystkiemu przeciwstawić, dowodzą, iż ideał nie jest już jak w dworskiej miłości (*Minne*) etyczny, lecz czysto arystokratyczny. Należą do niego: beztraska, wrażliwość na przyjemności, pogodne usposobienie, miłość, piękność, bogactwo, łagodność, swoboda myśli (*Jranchise*) i dworność (*courtoisie*). I nie jest to już uszlachetnienie indywiduum poprzez odbłask ukochanej, ale są to środki stosowne do jej zdobycia. Dzieło nie jest ożywione (choćby nawet kłamanym) uwielbieniem dla kobiety, ale — przynajmniej u drugiego twórcy, Jana Clopinela — wyraża nieczułą pogardę wobec jej słabości; źródła tej pogardy spoczywają w zmysłowym charakterze uczucia.

Mimo swej ogromnej władzy nad umysłami *Roman de la Rose* nie mógł jednak całkowicie wyrugować dawniejszego pojmowania miłości. Sławiono flirt, ale jednocześnie utwierdzało się też wyobrażenie miłości czystej, rycerskiej, wiernej i pełnej samozaparcią; było ono przecież istotną częścią składową rycerskiego ideału życiowego. Pośród owego barwnego kręgu bujnego, arystokratycznego życia w otoczeniu króla Francji i jego wujów — książąt Berry i Burgundii — wyrosła cała wielka kwestia sporna, a mianowicie: któremu pojmowaniu miłości powinien hołdować praw—

dziwy szlachcic — czy czystej kurtuazji z jej tęskną wiernością i pełną uszanowania służbą wobec damy, czy też modelowi *Roman de la Rose*, gdzie wierność jest tylko środkiem służącym do usidlenia kobiety. W roku 1388 szlachetny rycerz Boucicaut udał się ze swymi towarzyszami na Wschód jako rzecznik rycerskiej wierności i tam skracał sobie czas układaniem *Livre des cent ballades*. Tutaj rozstrzygnięcie o wyborze między flirtem i wiernością pozostawiono dworskim pięknochom (*beaux esprits*).

Z nastroju głębszej już powagi zrodziły się słowa, z jakimi w kilka lat później odważyła się wtrącić do sporu Krystyna de Pisań. Ta odważna obrończyni kobiecej czci i praw zwróciła się do boga miłości w poetyckim liście, który zawierał skargę kobiet na wszelkie kłamstwa i obelgi ze strony świata męskiego.¹⁷ Autorka z oburzeniem odrzuciła naukę *Roman de la Rose*. Niektórzy opowiedzieli się po stronie Krystyny de Pisań, ale dzieło Jana de Meun miało nadal, tak jak i dawniej, cały tłum namiętnych wielbicieli i obrońców. Wynikł z tego cały spór literacki, w którym zabrała głos spora liczba zwolenników i przeciwników. A nie byle jacy rzecznicy wstąpili wówczas w szranki, broniąc *Roman de la Rose*. Wielu mądrych gruntownie i naukowo

wykształconych mężów — tak zapewnia proboszcz w Lilie, Jan de Monstreuil — stawiało *Roman de la Rose* tak wysoko, że okazywali mu cześć niemal boską (*paene ut colerent*) i raczej woleliby zostać pozbawieni własnej koszuli niż tej książki!¹⁸

Niełatwo jest nam pojąć świat ducha i uczuć, w którym zrodziła się ta obrona. Przecież rzecznikami jej nie byli wcale swawolni dworacy, lecz poważni, wysocy urzędnicy, po części nawet duchowni, jak np. wspomniany już proboszcz z Lilie, Jan de Monstreuil, najpierw sekretarz delfina, później księcia Burgundii, który ze swymi przyjaciółmi Gontierem i Piotrem Col korespondował na ten temat w poetyckich listach łacińskich i nakłaniał innych, by wzięli udział w obronie Jana de Meun. Najbardziej charakterystyczne jest tutaj to, że krąg, który stał się obrońcą owego barwnego i bujnego dzieła średniowiecznego, to ten sam krąg, w którym pielęgnowano pierwsze załączki francuskiego humanizmu. Jan de Monstreuil jest autorem wielkiej liczby listów cynceroniańskich, pełnych zwrotów o charakterze humanistycznym, humanistycznej retoryki i humanistycznej próżności. On i jego przyjaciele, Gontier i Piotr Col, wymieniają listy z poważnym, reformatorsko usposobionym teologiem, Mikołajem z Clemanges.¹⁹

Jan de Monstreuil, ze swego literackiego punktu widzenia, traktował sprawę z pewnością bardzo serio. „Im bardziej — pisze on do nieznanego prawnika, który zwalczał *Roman de la Rose* — wgłębiam się w powagę tajemnicy i w tajemnicę powagi owego głębokiego i słynnego dzieła mistrza Jana de Meun, tym bardziej zdumiewa mnie twoja niechęć.” Jan de

7 — Huizinga — Jesień średniowiecza

Monstreuil do ostatniego tchu będzie bronić *Roman de la Rose*, a obok niego znajdzie się wielu, którzy będą służyć tej sprawie piśmem, słowem i czynem.²⁰

I jakby na dowód tego, że ów spór o *Roman de la Rose* stał się na koniec czymś więcej niż tylko częścią wielkiej zabawy towarzyskiej życia dworskiego, zabrzmiał w nim wreszcie głos człowieka, który zawsze, jeśli cokolwiek mówił, przemawiał w imię najszlachetniejszej obyczajności i najczystszej nauki. Był nim Jan Gerson, słynny teolog i kanclerz Uniwersytetu Paryskiego. W swojej bibliotece datuje on wieczorem dnia 18 maja 1402 r. traktat przeciw *Roman de la Rose*.²¹ Jest to odpowiedź na polemikę Piotra Cola z wcześniejszym piśmem Gersona ²², chociaż i to pismo również nie było pierwszym utworem, jaki Gerson poświęcił *Powieści o Róży*. Książka ta wydaje się kanclerzowi najniebezpieczniejszą zarazą, źródłem wszelkiej niemoralności; chce więc zwalczać ją przy każdej okazji. Kilkakrotnie atakuje on zgubny wpływ „rozpustnej powieści o Róży”.²³ Gdyby posiadał — powiada — taki jej egzemplarz, który byłby jedynym egzemplarzem i wart był tysiąc funtów, chętniej by go spalił niż sprzedał do opublikowania.

Gerson zapożyczył od swego przeciwnika formę dowodzenia: również i on posługuje się wizją alegoryczną. Budząc się pewnego ranka czuje, jak ucieka mu serce „na piórach i skrzydłach różnorakich myśli, z jednego miejsca na drugie, aż do świętego dworu chrześcijaństwa”.²⁴ Tam spotyka on Justice, Conscience i Sapience i słyszy, jak Chastetés oskarża Fol Amou—reux, czyli Jana de Meun, że chce przepędzić ją z ziemi wraz z całym jej otoczeniem. Jej *bonnes gar des* to właśnie te osoby, które w *Roman de la Rose* należały do czarnych figur: „Wstyd, Obawa i Straż Cnoty, dobry wartownik, który nie zezwolił sobie i nie ośmielił się nigdy na gru—biański pocałunek, na nieczyste spojrzenie, uwodzicielski uśmiech czy lekkie słówko.”²⁵ Wstydlivość stawia szereg zarzutów pod adresem Fol Amoureux. „Wszędzie rozprzestrzenia on ogień, który jest bardziej płomienny i cuchnący niż ogień grecki i siarkowy.”²⁶ Fol Amoureux nakazuje przekłętą starą babie pouczać, „jak młode dziewczęta mają szybko i drogo sprzedawać swoje ciało bez obawy i bez wstydu, i że nie mają na nic zważać, gdy chcą oszukać czy złamać wiarę”.²⁷ Fol Amoureux szkaluje małżeństwo i życie klasztorne; on też kieruje całą wyobraźnię w stronę rozkoszy cielesnych, a — co najgorsze — pozwala Wenerze, ba, nawet samej pani Raison, mieszać pojęcie rajy i misteriiów chrześcijańskich z pojęciami dotyczącymi używania zmysłowego.

Tam też w rzeczywistości czaiło się niebezpieczeństwo. Wielkie dzieło—Jana de Meun przez osobliwe skojarzenie zmysłowości, drwiącego cyni—j zmu i wytwornej symboliki, rozbudzało w duszach zmysłowy mistycyzm, j który poważnemu teologowi musiał wydać się otchłanią grzechu. Czegóż |

to nie odważył się mówić przeciwnik Gersona, Piotr Col!28 Tylko sam Fol Amoureux mógłby osądzić wartość tej dzikiej namiętności. Ten, kto jej nie zaznał, widzi ją tylko w odbiciu i w mrocznym słowie. Zapożycza więc dla ziemskiej miłości święte słowa z listu do Koryntian, aby mówić *lfa* o niej w taki sposób, jak mówi mystyk o swojej ekstazie! Piotr Col odważył się twierdzić, że Salomonowa *Pieśń nad pieśniami* ułożona została na chwałę córki faraona! Wszyscy, którzy zelżyli *Roman de la Rose*, zgięli swe kolana przed Baalem. Natura nie chce, by mężczyzna zadawał się jedną kobietą, a Geniusz Natury jest bogiem. Ba, Piotr Col odważył się nawet nadużyć wersetu z Łukasza, II, 23, aby na podstawie samej Ewangelii dowieść, iż płciowe organy kobiece, owa Róża w opowieści, były niegdyś święte. Pełen wiary we wszystkie te bluźnierstwa zwołuje obrońców dzieła i wielu świadków, grożąc Gersonowi, że on sam też popadnie w nierozumną miłość, jak to przed nim przydarzyło się już innym teologom.

Atak Gersona nie złamał potęgi *Roman de la Rose*. W roku 1444 Stefan Legris, kanonik z Lisieux, własnoręcznie tworzy dla Jana Lebegue, sekretarza paryskiej izby skarbowej, *Ripertoire du Roman de la Rose*.18 Jeszcze pod koniec XV stulecia Jan Molinet może oświadczyć, że powiedzenia z *Roman de la Rose* znajdują się w obiegu jako powszechnie znane przysłowia.30 Molinet czuje się powołany, by opatrzyć całą opowieść mo—ralizującym komentarzem, w którym źródło (z początku poematu) staje się symbolem chrztu, słowik nawołujący do miłości — głosem kaznodziejów i teologów, a róża — samym Jezusem. Jeszcze Clément Marot modernizował *Roman*, i nawet Ronsard posługiwał się alegorycznymi figurami Bel—Accueil, Fausdanger i innymi.31

Podczas gdy dostojni uczeni rozgrywali swój pojedynek na pióra, arystokracja znalazła w tym sporze pożądaną podniętę do uroczystej konwersacji i okazałych zabaw. Boucicaut, którego Krystyna de Pisań pochwaliła za jego obronę starego ideału rycerskiej wierności, ze swej strony znalazł prawdopodobnie właśnie w jej słowach zachętę do założenia zakonu *de L'escu verd a la dame blanche* w celu obrony nieszczęśliwych kobiet. Nie mógł on jednak współzawodniczyć z księciem burgundzkim i zakon jego został natychmiast przyćmiony przez wspaniałą *Cour d'amours*, założony 14 lutego 1401 roku w Hotel d'Artois w Paryżu. Był to wspaniale urządony salon literacki. Książę burgundzki Filip Śmiały, stary i wyrachowany polityk, którego trudno by podejrzewać o zmysł do takich spraw, wspólnie z Ludwikiem Burbonem uprosił króla, aby urządzić „dwór miłości” dla rozrywki w czasie panującej w Paryżu zarazy; „żeby przyjemniej spędzić trochę czasu i znaleźć pobudkę do nowej radości”.32 Dwór miłości opierał się na cnotach wierności i pokory „ku czci, chwale, uszanowaniu i służbie dla wszystkich pań i pańien”.33

Licznych członków zdobyły szumne tytuły: dwaj założyciele i Karol VI nosili nazwę Grands Conservateurs; pośród Conservateurs znajdowali się Jan bez Trwogi, jego brat Antoni z Brabancji i jego młody syn Filip. Był też Prince d'amour: Piotr de Hauteville z Hennegau; a dalej Ministres, Audi—teurs, Chevaliers d'honneur, Conseillers, Chevaliers tresoriers, Grands Veneurs, Ecuyers d'amour, Maitres des requetes, Secrétaires. Krótko mówiąc: naśladowano tu cały aparat dworski i rządowy. Obok książąt i prałatów znajdują się też mieszczanie i niżsi duchowni. Funkcje i ceremonie były dokładnie podzielone. Wiele przypomina tu zwykłą „Izbę retorów”. Członkowie mieli układać pieśni we wszystkich ustalonych formach wer—syfikacyjnych: *ballades couronnies ou chapelles, chansons, sirventois, complaintes, rondeaiuc, lais, virelais* itd. Miały być też prowadzone debaty „w formie procesów miłosnych, aby zaprezentować różne opinie”.34 Paniom

pozostawiono rozdzielanie nagród; zabroniono również układać utwory, które podważałyby cześć płci pięknej.

Jakżeż czysto burgundzki jest ten pompatyczny i dostojny styl bycia, te poważne formy służące jedynie wytwornej rozrywce! Jest rzeczą zadziwiającą, a przecież dającą się pojąć, że dwór przyznaje się do surowego ideału szlachetnej wierności. Popadlibyśmy jednak w sprzeczność z faktami oczekując, że również siedmiuset znanych członków towarzystwa przez około piętnaście lat, podczas których słyszy się o jego istnieniu, zaliczyć trzeba, jak Boucicauta, do szczerych stronników Krystyny de Pisań, a tym samym do przeciwników *Roman de la Rose*. To, co wiadomo o obyczajach Antoniego z Brabancji i innych wielkich panów, nie pozwala dopatrywać się w nich stosownych obrońców czci niewieściej. Jeden z członków towarzystwa, niejaki Regnault d'Azincourt, był sprawcą nieudanego uprowadzenia młodej wdowy po sklepikarzu; uwiedzenie to przygotowano w wielkim stylu, w dwadzieścia koni i z kapłanem.³⁵ Inny członek towarzystwa, hrabia de Tonnerre, jest winien podobnego przestępstwa. I, by całkiem już przekonywająco dowieść, że wszystko to było tylko towarzyską zabawą, dodajmy, że pośród członków towarzystwa znaleźli się również np. Jean de Monstreuil, Gontier i Piotr Col, a więc przeciwnicy Krystyny de Pisań w wielkim sporze literackim wokół *Ro— j man de la Rose*.^{3*}

IX. FORMY TOWARZYSKIE MIŁOŚCI

T literatura umożliwia nam poznanie ówczesnych form miłości, trzeba jej jednakże wyobrazić sobie, jak funkcjonowały one w samym życiu. Istniał przecież cały system ściśle określonych form, służących wypełnieniu ukształtowanej od niedawna arystokratycznej postawy życiowej. Ież to było wówczas znaków i symboli miłosnych, które z wolna zarzucone zostały przez późniejsze stulecia! Zamiast Amora dysponowano całą, obficie rozbudowaną mitologią osobową *Roman de la Rose*. Niewątpliwie bowiem Bel—Accueil, Doux—Penser, Faux—Semblant i reszta tych postaci żyła w wyobraźni także i poza sferą dzieł literackich *sensu stricto*. Dalej istniało całe mnóstwo subtelnych znaczeń związanych z barwami ubioru, kwiatów i klejnotów. Symbolika barw, która jeszcze i dziś nie uległa zupełnemu zapomnieniu, zajmowała w życiu miłosnym Średniowiecza miejsce bardzo istotne. Kto nie był w niej dostatecznie zorientowany, znajdował wprowadzenie w *Le blason des couleurs*, dzieło ułożonym około roku 1458 przez Herolda Sycylię *, w wieku XVI zostało ono przerobione wierszem, następnie zaś wyszydził je Rabelais — nie tyle z lekceważenia dla samego przedmiotu, ile raczej dlatego, że on sam zamierzał o nim pisać.²

Gdy Wilhelm de Machaut po raz pierwszy zobaczył swoją nieznaną kochankę, zachwycił się, że do białej szaty nosi ona kapelusz z błękitnej materii w zielone papugi, ponieważ zieleń jest barwą nowej miłości, a błękit oznacza wierność. Później, gdy minął już piękny czas jego poetyckiej miłości, Wilhelm de Machaut śni, że na portrecie, wiszącym nad jego łóżkiem, kochanka odwraca głowę, albowiem cała ubrana jest w zieleń, „która oznacza poszukiwanie nowości”.³ Píše więc przyganiającą balladę:

En lieu de bleu, dame, vous vestez vert. + *

Pierścienie, zasłony, wszelakie klejnoty i podarunki miłosne miały swoje specjalne funkcje; do tych funkcji odnosiły się również tajemnicze de—

* Zamiast w błękity, w zieleń ubierasz się, pani.

wizy i emblematy, które niekiedy wyradzały się w przemyślnie rebusy. Delfin w roku 1414 wyrusza w bój ze sztandarem, na którym było widać złote „K”, następnie łabędzia (*cygne*), a wreszcie literę „L”⁵; wszystko to razem oznaczało imię jednej z dwerek jego matki Izabeli, zwanej La Cas— sinelle. W sto lat później Rabelais wyszydza „dworskich fircyków i prze—kręcaczy imion”⁶, którzy w swych dewizach robili aluzje do *espoir* poprzez *sphere*, do *peine* poprzez *pennes d'oiseaux*, do *melancholie* poprzez *ancholie* (dzwonek).

Ponadto istniały też całe miłosne gry towarzyskie, jak np. *Le roi qui ne ment*, *Le chastel*

d'amours, Ventes d'amour, Jeux a vendre. Dziewczyna wymieniała nazwę kwiatu lub czegoś innego, młodzieniec zaś musiał wymyślić do tego rym zawierający jakiś komplement:

Je vous vens la passerose,

— *Belle, dire ne vous ose Comment Amours vers vous me tire, Si l'apercevez tout sanz dire**7

Chastel d'amours był taką właśnie igraszką pytań i odpowiedzi opartą na postaciach z *Roman de la Rose*.

Du chastel d'Amours vous demant Dites le premier fondement!

— *Amer l&yaument.*

Ot —me nommez le mestre mur Qui joli le font, fort et seur!

— *Celer sagement.*

Dites moy qui sont li crenel, Les fenestres et li carrel!

— *Regart atraiant.*

Amis, nommez moy le portier'.

— *Dangier mauparlant.*

Qui est la clef qui le puet deffermer?

— *Prier courtoisement.* ** *

* Teraz malwę ci sprzedaję.

— Piękna, wyznać nie śmiem tobie, Jak miłość mnie do cię ciągnie, Choć sama to wiesz, bez mówienia.

•* Pytam cię o zamek miłości:

Powiedz fundament jego pierwszy!

— Kochanie wierne.

Teraz mur jego główny nazwij, Który go pięknym, pewnym czyni!

— Tajenie baczne!

Kazuistyka miłosna zajmowała od czasów trubadurów wiele miejsca w konwersacji dworskiej. Była ona równocześnie uszlachetnieniem ciekawości i oszczerstwa w pewnej formie literackiej. Uczty na dworze Ludwika Orleańskiego przygotowywano obok *beaulx livres, ballades*, także „uroczą grą pytań”.⁹ Pytania takie stawia się do rozstrzygnięcia przede wszystkim poecie. Towarzystwo pań i panów przybywa do Machauta z szeregiem „kwestii spornych z dziedziny miłości i jej przygód”.¹⁰ W swym *Jugement d'amour* Machaut bronił tezy, że dama, której kochanka zabrała śmierć, ma mniejsze powody do skargi niż kochanek skrzywdzony przez niewierną. W ten sposób każdy przypadek miłosny roztrząsany był według surowych reguł. — „*Beau sire*, co byście wybrali: żeby o waszej ukochanej źle mówiono, a wy znajdowałibyście ją wierną, czy żeby dobrze o niej mówiono, wy zaś wiedzielibyście o jej niewierności?” Zarówno krańcowo formalne pojmowanie czci, jak i fakt, że kochanek był surowo zobowiązany do strzeżenia towarzyskiej sławy kochanki, wymagały na to odpowiedzi: „Pani, wolałbym słyszeć, że dobrze o niej mówią, i znaleźć ją złą.” „Czy kobieta postępuje niewiernie, gdy — będąc zaniechana przez swego pierwszego kochanka — bierze sobie drugiego, który jest bardziej rzetelny? — Czy rycerz, który stracił wszelką nadzieję, że zobaczy swą damę, ponieważ zamknął ją zazdrosny mąż, może wreszcie zwrócić się do nowej miłości? — Jeśli rycerz odstąpił od swej ukochanej i zwrócił się do damy wysokiego rodu, a później, odtrącony przez nią, na nowo zabiega o względy dawnej kochanki — to czy przystoi jej dobrej sławie udzielić mu przebaczenia?”¹² Od takiej kazuistyki pozostał już tylko jeden krok do przedstawiania kwestii miłosnych w formie procesu, tak jak to czyni Marniał d'Auvergne w *Arrestz d'amour*.

Wszystkie te towarzyskie formy miłości poznajemy jedynie z ich odbicia w literaturze. Oczywiście, były one dobrze zadomowione i w samej rzeczywistości. Kodeks dworskich pojęć, reguł i form nie służył wyłącznie do tego, by pisać na ten temat wiersze, lecz domagał się także

zastosowania w rzeczywistym życiu sfer arystokratycznych albo przynajmniej w uprawianej przez nie konwersacji. Bardzo trudno jest jednak wniknąć w życie owych czasów poprzez zasłoniętą poezją, ponieważ także tam, gdzie jakaś rzeczywista miłość opisana została w sposób maksymalnie dokładny, opis ten nie wychodził poza granice wyobrażeń związanych z obiegowym ideałem, przy tym zaś był wyposażony w aparaturę pospolitych

Powiedz mi, jakie są twym zdaniem Jego posadzki, okna i blanki!

— Spojrzenie wabne.

Strażnika nazwij, przyjacielu!

— Oszczyerca wrogi.

Jaki jest klucz, co go otwiera?

— Błaganie dworne.

kategorii erotycznych i wystylizowany na epizod literacki. Przykładem może tu być przydługie opowiadanie z XV stulecia o poetyckiej miłości starego poety i pewnej dziewczyny: *Le livre du Voir—Dit* (to znaczy: „prawdziwe zdarzenie”) Wilhelma de Machaut.¹³ Musiał on mieć z sześćdziesiąt lat, gdy niespełna osiemnastoletnia Peronelle d’Armentieres^H, pochodząca ze znakomitego rodu w Szampanii, posłała mu w r. 1362 swe pierwsze rondo, w którym poecie, osobiście sobie nie znanemu, ofiarowywała serce i zarazem prosiła go o nawiązanie z nią poetyckiej korespondencji miłosnej. Nieszczęsny poeta, schorowany, ślepy na jedno oko i dręczony podagry, natychmiast się rozplómił. Odpowiada na jej rondo i oto rozpoczyna się wymiana listów i wierszy. Peronelle jest dumna ze swego literackiego związku; początkowo nie robi z niego żadnej tajemnicy. Chce, by Machaut — włączając do swego dzieła jej listy i wiersze — opisał całą jej miłość zgodnie z prawdą. Ów z radością wypełnia to zadanie: „Chcę napisać na waszą sławę i chwałę coś, o pozostanie w dobrej pamięci.”¹⁵ „I wy, moje słodkie serce — pisze do niej — gniewacie się, że zaczęliśmy tak późno? [Jakże jednak ona mogła wcześniej?] — Na Boga, ja też [z większym już uzasadnieniem]; przecież znam środek: urządzmy sobie nasze życie, jak tylko możemy, stosownie do miejsca i czasu, tak, żeby wyrównać stracony czas i żeby jeszcze po stu latach mówiono o naszej miłości, o jej cności i sławie; bo jeśliby zdarzyło się coś złego, ukrylibyście to i przed Bogiem, gdybyście tylko mogli.”¹⁶

O tym, co wówczas zgadzało się z miłością godną szacunku, poucza nas opowiadanie, w które Machaut wciela jedne po drugich listy i poematy. Poeta otrzymuje na swą prośbę portret ukochanej, który otacza boską czcią. Pełen obaw z powodu swych cielesnych ułomności, oczekuje na pierwsze spotkanie, a szczęście jego jest bez granic, gdy młodej kochanki nie odstrasza jego wygląd. Peronelle pod wiśnią układa się na jego łonie do snu lub pod pozorem snu. Wyświadcza mu także większą łaskę: oto pielgrzymka do Saint—Denis i na Foire du Lendit¹⁷ stwarza sposobność do wspólnego pobytu przez kilka dni. Pewnego południa — rzecz dzieje się w połowie czerwca — towarzystwo jest już śmiertelnie znużone rozgardiaszem i upałem. W przepelnionym mieście znajdują pomieszczenie u człowieka, który daje im izbę z dwoma łózkami. Na jednym łóżku w zaciemnionym pokoju układa się do południowego spoczynku szwagierka Peronelli, na drugim ona sama ze swą pokojową. Zmusza bojaźliwego poetę, aby się położył pomiędzy nimi: on leży jak martwy, bojąc się jej przeszkadzać, a gdy ukochana się budzi, każe mu się pocałować. Kiedy zbliża się koniec małej podróży i dziewczyna wyczuwa smutek poety, pozwala mu przyjść do siebie na pożegnanie, aby ją obudził. A chociaż on także i przy tej sposobności rozprawia dalej o *onneur* i *onnesti* (o czci i dostojności), nie wynika wyraźnie z jego dość szczerzej wypowiedzi, czego

Formy towarzyskie miłości 153

by ona jeszcze mogła mu odmówić. Peronelle ofiarowuje poecie złoty kluczyk swej czci, swój skarb, aby go troskliwie strzegł, ale tym, co pozostawało jeszcze do strzeżenia, była chyba już

tylko jej opinia u ludzi.¹⁸

Nie było już dane poecie zaznać więcej szczęścia i z braku dalszych przeżyć zapelnia on drugą połowę swej książki nie kończącymi się opowieściami mitologicznymi. Wreszcie Peronelle donosi mu, że ich stosunek musi się zakończyć, widocznie z uwagi na jej małżeństwo. On jednak postanawia zawsze kochać ją i wielbić, a po śmierci ich obojga duch jego będzie prosił Boga, by rozpromieniona dusza kochanki zwała się dalej *Toute—bel—le*.¹⁹

Le Voir—Dit odtwarza obyczaje i emocje Średniowiecza w sposób znacznie pełniejszy niż większość literatury miłosnej owych czasów. Przede wszystkim niezwykła swoboda, na jaką pozwoliła sobie ta młoda dziewczyna, nie wywołując przy tym zgorszenia! Następnie ta naiwna beztroska, z którą wszystko, aż do spraw najbardziej intymnych, załatwia się w obecności osób trzecich — szwagierki, pokojowej albo sekretarza. Przy spotkaniu pod wiśnią ten ostatni wymyśla nawet uroczy podstęp: kiedy Peronelle drzemie, kładzie na jej usta zielony liść i radzi Machautowi, by go pocałował. Kiedy poeta zdobywa się wreszcie na odwagę, sekretarz usuwa liść, tak że kochanek dotyka jej ust.²⁰ Równie godny uwagi jest związek pomiędzy obowiązkami miłosnymi i religijnymi. Nie należy zbyt serio traktować faktu, że Machaut jako kanonik kościoła w Reims należał do stanu duchownego. W owym czasie święcenia niższe, które wystarczały dla otrzymania kanonii, nie wiązały się zbyt rygorystycznie z koniecznością zachowania celibatu. Również i Petrarca był kanonikiem! Wybór pielgrzymki jako sposobności do *rendez—vous* także nie jest czymś niezwykłym: poszukiwacze przygód miłosnych bardzo uprzywilejowywali takie uroczystości. Mimo to odbywano pielgrzymki „bardzo pobożne”²¹ i z wielką powagą. Przy jednym z wcześniejszych spotkań kochankowie słuchali wspólnie mszy, on siedząc za nią:

...*Quant on dist: Agnus Dei, Foy que je doy d Saint Crepais, Doucement me donna la pais Entre deux pilers du moustier, Et fen mvoie hien mestier, Car mes cuers amoureux estoit Troublis, quant si tost se partoit.* *”

* ...Gdy powiedziano: *Agnus Dei*, Klną na świętego się Kryspina, Tak słodko „pokój” mi podała Między kościoła kolumnami. A bardzom tego potrzebował, Gdyż zakochane serce było Żalodne, że już odchodziła.

Paix była to tabliczka, która obiegała zebranych w kościele, ci zaś całowali ją (zamiast pocałunku pokoju oddawanego z ust do ust).²³ Tu naturalnie chodzi o to, że Peronelle dała poecie swoje usta. Oczekując na nią w ogrodzie, Machaut modli się ze swego brewiarza. Gdy zaczyna nowennę (dziewięciodniowe nabożeństwo z określonym porządkiem modlitw), wchodząc do kościoła składa w swym sercu ślub, że każdego dnia z tych dziewięciu ułoży nowy wiersz na cześć kochanki; nie przeszkadza mu to opowiadać o wielkiej pobożności, z jaką odmawia modlitwy.²⁴

Pod tym wszystkim nie należy doszukiwać się żadnych zamysłów fry—wolnych czy wręcz profanacyjnych; Wilhelm Machaut jest, koniec końców, poetą natchnionym i poważnym. Owa bezpośredniość, z jaką w okresie poprzedzającym sobór trydencki praktykowanie wiary wplatało się w życie codzienne, jest dziś dla nas nie do pojęcia. Wkrótce wypadnie nam jeszcze powiedzieć coś więcej na ten temat.

Uczucie, które przemawia z owych listów i z opisów autentycznej historii miłosnej, jest łagodne, słodkie i nieco chorobliwe. Ekspresja jego zresztą pozostaje ukryta w rozwlekłych rozważaniach rezonerskich, pod kostiumem alegorycznych fantazji i marzeń. Jest coś wzruszającego w szczerości, która pozwala sędziwemu poecie przedstawiać wspaniałość swego szczęścia i doskonałość *Toute—belle*, nie zauważając przy tym, że właściwie igrała ona przecież tylko i z nim, i z własnym sercem.

W tym samym mniej więcej czasie, co i *Voir—Dit* Machauta, powstało inne dzieło, które pod pewnym względem może uchodzić za jego przeciwieństwo: *Le livre du chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*.²⁵ Utwór ten zrodził się w sferze szlacheckiej, podobnie

jak i opowieść o Machaude i Peronelle d'Armentieres; podczas gdy jednak akcja tej ostatniej rozgrywała się w Szampanii, a także w samym Paryżu i w jego okolicach, to rycerz de la Tour Landry przenosi nas do Andegawenii i Poitou. Tutaj nie przemawia już jakiś podstarzały i zakochany poeta, lecz dość prozaiczny ojciec, który częstuje czytelnika wspomnieniami ze swych lat młodych, anegdotami i historiami „pour mes filles apran—dre d roumander”. Powiedzielibyśmy: aby nauczyć form towarzyskich stosowanych w okolicznościach miłosnych. Nauka nie wypada jednak bynajmniej romantycznie. Celem przykładów i pouczeń, które troskliwy szlachcic daje swym córkom, jest raczej ostrzeżenie ich przed niebezpieczeństwami romantycznego flirtu. Wystrzegajcie się ludzi wygadanych, którzy zawsze mają w pogotowiu „fałszywe, powłóczyste i tęskne spojrzenia, krótkie westchnienia i szczególne, afektowane gesty, i którzy zawsze mają w pogotowiu więcej słów aniżeli inni”.²⁸ Nie bądźcie zbyt uprzejme. Autora, gdy był jeszcze młodzieńcem, ojciec zabrał kiedyś na zamek, aby zawarł znajomość z córką tamtejszego pana z uwagi na pożądane zaręczyny. Dziewczyna przyjęła go nadzwyczaj przyjaźnie. Żeby zbadać, co w so—

bie kryła, rozmawiał z nią o tym i o owym. Rozmowa zesłała na jeńców i młodzik powiedział pełen godności komplement: „«Pani, byłoby lepiej być waszym jeńcem niż czymkolwiek innym, i myślę, że wasza niewola nie byłaby tak twarda jak angielska.* — A ona odpowiedziała mi, że niedawno widziała kogoś, kogo chciałaby mieć swym jeńcem. Wtedy spytałem ją, czy gotuje mu twardą niewolę, a ona odrzekła: «Wcale nie»; raczej dbać będzie o niego równie jak o własne ciało. I powiedziałem jej, że człowiek ten musi być bardzo szczęśliwy, albowiem znajduje się w tak słodkiej i szlachetnej niewoli. — Cóż mam wam powiedzieć? Posiadała dar wymowy i z jej słów wynikało, że była bardzo przebiegła, a oko miała przy tym żywe i ruchliwe.”²⁷ Przy pożegnaniu prosiła go dwa czy trzy razy, żeby szybko wrócił, jak gdyby go już dobrze znała. „A kiedy odjechalismy, rzekł do mnie mój pan ojciec: «Co myślisz o tej, którą ujrzalesz? Powiedz mi swoje zdanie.*»”²⁸ Ale zbyt żywa zachęta ze strony dziewczyny odebrała mu wszelką ochotę do zawarcia bliższej znajomości. „Panie ojcze, wydaje mi się ona piękna i dobra, oo do mnie jednak — jeśli łaska — nie chciałbym bliżej jej poznawać.”²⁰ Z zaręczyn wyszły nici, a rycerz wynalazł sobie później, rzecz prosta, powód, by tego nie żałować.³⁰ Podobne fragmenty świeżo naszkicowanych wspomnień z życia, które wyjaśniają nam, jak zwyczaje dostosowały się do ideału, są niestety w stuleciach, o jakich tu mowa, w ogóle jeszcze bardzo rzadkie. Szkoda, że rycerz de la Tour Landry nie opowiedział nam więcej o swym życiu! Najobficiej występują u niego rozważania natury ogólnej. Zastanawia się on przede wszystkim nad dobrym małżeństwem dla swych córek. Małżeństwo zaś miało niewiele wspólnego z miłością. Autor relacjonuje nam też szczegółowo *dśbat* między sobą i swą żoną na temat rzeczy dozwolonych w miłości i o tym, „jak prawdziwie kochać”.³¹ Jest on zdania, że dziewczyna w pewnych wypadkach może kochać bez uszczerbku swej czci, np. „w nadziei na małżeństwo”.³² Żona jest temu przeciwna. Dziewczyna raczej nie powinna się kochać, nawet w swoim narzeczonym. Powstrzymuje to ją tylko od prawdziwej pobożności. „Albowiem słyszałam o wielu, które kochały się za czasów swej młodości, że w kościele pełen zadumy i posepny nastrój częściej skłaniał je do owych gorących myśli i rozkosznych marzeń miłosnych niż do służby bożej, a sztuka miłości ma taką naturę, że czułe myśli przychodzą tym łatwiej, im bardziej jest się przejętym świętym obrzędem, mianowicie kiedy kapłan trzyma Pana Naszego na ołtarzu.”³³ Z tym głębokim i pełnym znajomości duszy spostrzeżeniem mogli zgodzić się Machaut i Peronelle. Zresztą — jakaż tu różnica ujęcia między poetą a rycerzem! Ale z kolei jak ta surowość zgadza się z tym, żeby ojciec w celu pouczenia swych córek powtarzał raz po raz historyjki, które z powodu nieprzyzwoitej treści byłyby raczej na miejscu w *Cent nouvelles nouvelles*.

Właśnie fakt, że tak nikła była zgodność między pięknymi formami dworskiego ideału miłości a

realizmem zaręczyn i małżeństwa, sprawił, iż element zabawy, konwersacji i literackiej rozrywki mógł się rozwijać tym lepiej i bez przeszkód we wszystkim, co wiązało się z bardziej wyrafinowanym życiem miłosnym. Ideał miłości, piękna fikcja wierności i ofiary nie znajdowały sobie miejsca w bardzo zmaterializowanych rozważaniach, które towarzyszyły zawieraniu małżeństw, przede wszystkim małżeństw szlacheckich. Ideał ten mógł być przeżywany jedynie pod postacią urzekającej bądź podnoszącej serce zabawy. Turniej nadawał zabawie w romantyczną miłość formę heroiczną. Formy idyllicznej dostarczała jej natomiast idea pasterska.

X. IDYLICZNY OBRAZ ŻYCIA

Rycerski styl życia obciążony był nadmiernie ideałami piękna, cnoty i pożytku. Gdy, jak np. Commines, próbowano spojrzeć na ów styl z trzeźwym poczuciem rzeczywistości, wówczas owo całe tak wysoce sławione rycerstwo okazywało się czymś zupełnie nieużytecznym i nieautentycznym, pieczołowicie wypracowaną komedią, śmiesznym anachronizmem; rzeczywiste impulsy, które decydowały o postępowaniu ludzi i określały los państw i społeczeństw, znajdowały się poza jego obrębem. Jeśli już i użyteczność społeczna ideału rycerskiego stała się nadzwyczaj nikła, to jeszcze gorzej było z jego stroną etyczną, z owym urzeczywistnieniem cnót, którego przecież także wymagał ideał rycerza. Gdy oceniano się życie szlacheckie idealną miarą ducha i prawdy, nie wydawało się ono niczym więcej jak tylko grzechem i próżnością. Ale ideał zawodził nawet pod względem czysto estetycznym, piękno owej formy życia można było zanegować z każdej właściwie pozycji. Życie rycerskie mogło niekiedy okazywać się godne pożądania w oczach mieszczan; samą szlachtę ogarnęło natomiast ogromne zmęczenie i przesyta. Piękna zabawa w życie dworskie była tak pstra, tak fałszywa, tak obezwładniająca. Dalej więc, od pracowicie skonstruowanej sztuki życia ku bezpiecznej prostocie i spokojowi!

Dwie były drogi, które odwodziły od rycerskiego ideału: jedna to droga do rzeczywistego, czynnego życia, droga narodzin nowoczesnego ducha krytycznego; druga wiodła poprzez zaparcie się świata. Ta ostatnia droga rozwidlała się jednak jak pitagorejski „Y”; główną linią była linia autentycznego życia duchownego, linia boczna utrzymywała się na marginesie świata i jego rozkoszy. Pragnienie życia pięknego było tak silne, że nawet tam, gdzie rozpoznano już próżność i zdrożność żywota dworskiego i wojennego, nawet tani wydawało się, że pozostaje przecież otwarte jedno wyjście prowadzące ku ziemskiej piękności życia, w dziedzinę jeszcze słodszej i jaśniejszego marzenia. Oto dawna idylla życia pasterskiego świeciła jeszcze, jako obietnica naturalnego szczęścia, tym samym, nieprzygasłym blaskiem, którym promieniowała od czasów Teokryta. Zdawało się tutaj, że wielkie zaspokojenie możliwe jest do osiągnięcia

bez walki, przez samą tylko ucieczkę od przesyconego nienawiścią i zazdrością współubiegania się o stanowisko i czcżą sławę; poprzez ucieczkę od przygniatającego luksusu i blichtru, ucieczkę od okropności i niebezpieczeństw wojny.

Apologia życia prostego była tematem przejętym przez literaturę średniowieczną ze starożytności. Apologia ta nie jest identyczna z sielanką; w obu tych rodzajach mamy do czynienia raczej z pozytywnym bądź negatywnym uzewnętrznieniem tego samego uczucia. Pozytywne przeciwstawienie się życiu dworskiemu realizuje się w sielance; postawa negatywna wyraża się poprzez ucieczkę od dworu, pochwałę *aureae medio—critatis*, zaprzeczenie arystokratycznego ideału życia, któremu przeciwstawia się studia, pracę, samotny spokój. Jednakże oba te motywy ustawicznie się ze sobą zazębiają. O marności życia dworskiego Jan Salisburyski i Walter Mapes już w wieku XII napisali swe traktaty *De nugis curia—lium*. W czternastowiecznej Francji motyw ten znalazł swój klasyczny wyraz w *Le Dit de Franc Gontier*, poemacie Filipa de Vitry, biskupa z Meaux, zarazem muzyka i poety, którego sławił Petrarca.¹ Tutaj dokonuje się już całkowite zespolenie motywu odwrotu od życia dworskiego z pierwiastkiem sielankowym.

Soubz feuille vert, sur herbe delitable

*Lez ru bruiant et prez clere fontaine
Trouvay fichee une borde portable,
Hec mengeoit Gontier o dame Helayne
Fromage frais, laict, burre jromaigee,
Craime, matton, pomme, nois, prune, poire,
Aulx et oignons, escaillongne froyee
Sur crouste bise, au gros sel, pour mieulx boire**

Po skończonym posiłku całują się „twarz gładka i twarz brodata”;’ później Gontier idzie do lasu, aby ściąć drzewo, podczas gdy pani Helena zabiera się do prania.

*J’oy Contier en abatant son arbre
Dieu mercier de sa vie seiire:
„Ne scay — dit U — que sont pilliers de marbre,
Pommeaux luisans, murs vestus de paincture;
Je n’ay paour de traison tissue
Soubz beau semblant, ne qu’empoisonné soye
En vaisseau d’or. Je n’ay la teste nue
Devant thirant, ne genoil qui s’i ploye.*

Pod zielonym listowiem, na trawie rozkosznej, Nad szemrzącym strumykiem, u jasnego źródła, Ujrzałem szalas, przyniesiony tam niedawno, Gdzie posilał się Gontier i pani Helena. Jedli ser świeży, mleko i masło z twarogiem, Śmietaną i orzechy, jabłka, śliwki, gruszki, Na czarnym chlebie czosnek z cebulą rozarty, Grubo solony, aby pobudzić pragnienie.

Verge d’ussier jamais ne me deboute, Car jusques la ne m’esprent convoitise, Ambicion, ne leschene gloute.

Labour me paist en foieuse franchise; Moult fame Helayne et elle moy sans faille, Et c’est assez. De tombel n’avons cure.” Lors je dy: „Las! serf de court ne vault maille, Mais Franc Gontier vault en or jame pure.” •

Dla następnych pokoleń był to klasyczny wyraz ideału życia prostego, nasyconego poczuciem bezpieczeństwa i niezależności, niosącego z sobą te rozkosze, które wynikają z umiarkowania, zdrowia, pracy i naturalnej, niczym nie obciążonej miłości małżeńskiej.

Eustachy Deschamps w szeregu ballad wypowiadał pochwałę prostego życia i sławił usunięcie się od dworu. Dał on między innymi wierne naśladownictwo *Franc Gontier*:

*En retournant d’une court souveraine Ou j’avoie longuement sejourni, En un bosquet, dessus une fontaine Trouvay Robin le franc, enchapelé, Chapeauls de flours avoit cilz afublés Dessus son chief, et Marion sa drue... ****

Deschamps poszerza ów temat, wyszydzając życie wojenne i rycerstwo. Z prostotą i powagą skarży się na niedole i okrucieństwa wojny. Nie ma gorszego stanu niż żołnierski: siedem grzechów głównych jest jego chlebem powszednim; istotę wojny stanowi chciwość i próżna żądza sławy.

...Je vueil mener d’or en avant Estat moien, c’est mon oppinion,

• Słyszałem, jak Gontier obalając drzewo. Bogu za swoje życie spokojnie dziękował: „Nie wiem ja — mówił — co to kolumny z marmuru, Lśniące głowice, ściany zdobne w malowidła, Nie lękam się usnutej pod miłym pozorem Haniebnej zdrady ani trucizny podanej W złotym naczyniu. Głowy nigdy nie odkrywam, Kiedy tyrana widzę, kolana nie zginam I komornika różga nigdy mi nie grozi, Bo dotąd mną nie włada żadna pożądliwość, Ambicja albo jakieś łakomstwo zachłanne. Praca moja mnie karmi w radosnej swobodzie, Kocham Helenę, ona mnie też, beż ochyby, I to wystarczy. O grób nasz się nie troszczymy.” I rzekłem: „Biada, sługa dworski ni żdźbła niewart, Lecz najczystsze wolny Gontier wart klejnotu.”

** Powracając z książęcego dworu, Gdzie bawiłem przez wiele miesięcy, Nie opodal źródła, w gajku Napotkałem wolnego Robina, Wieńcem kwiatów przyozdobił głowę, Obok niego Marion jego miła...

*Guerre laissier et vivre en labourant: Cuerre mener n'est que dampnacion. * **

Poeta bądź to przeklina szydlerzo tego, który go miał wyzwąć, bądź też pozwala swej damie, aby wyraźnie zakazała mu uczestniczenia w podjętym z jej powodu pojedynku.⁵

Najczęściej jednak tematem jest po prostu *aurea mediocritas*.

*...Je ne requier d Dieu fors qu'il me doint En ce monde lui servir et loer, Vivre pour moy, cote entiere ou pourpoint, Aucun cheval pour mon labour porter, Et que je puisse mon estat gouverner Moiennement, en grace, sanz envie, Sanz trop avoir et sanz pain demander, Car au jour d'ui est la plus seure vie. ** •*

Żądza sławy i pogoń za zyskiem przynoszą jedynie nędzę, natomiast biedny jest zadowolony i szczęśliwy, żyje długo i spokojnie:

... Vn ouvrier et uns povres chartons

Va mauvestuz, deschirez et deschaux,

Mais en ouvrant prant et grŁ ses travaux,

Et liement fait son euvre fenir.

Par nuit dort bien; pour ce uns telz cueurs loiaux

*Voit quatre roys et leur regne fenir. *** 7*

Myśl, iż prostaczek może przeżyć czterech królów, spodobała się poecie tak bardzo, że często ją powtarzał.⁸

Wydawca poezji Deschamps, Gaston Raynaud, przyjmuje, że wszystkie utwory o tej tendencji⁹ — przeważnie zresztą najlepsze, jakie Deschamps napisał — należy zaliczyć dopiero do ostatniej epoki jego twórczości, kie—

* ...Odtąd na przyszłość pragnę prowadzić Życie umiaru, to moje zdanie, Wojnę porzucić i orać rolę: Prowadzić wojnę — oto przekleństwo.

** ...I tylko proszę Boga, by mi zwoił

Służyć Mu na tym świecie, cześć oddawać I żyć dla siebie, całą suknię nosić, Mieć konia, co by w pracy mi pomagał, A życie ciche żebym mógł prowadzić, Skromne, spokojne, bez żadnej zawiści, O chleb nie prosząc, zbyt wiele nie mając, Najpewniej bowiem jest żyć dniem dzisiejszym.

◆* ...Robotnik, tak jak ubogi woźnica, Chodzi obdarty, bosy, źle ubrany, Ale pracując, trzusi się z ochotą, Radośnie dzieła swego dokonuje. W nocy śpi dobrze; toż serce tak wierne Przeżyje czterech królów panowanie.

dy to poeta, pozbawiony swych stanowisk, opuszczony i rozczarowany, zrozumiał marność życia dworskiego.¹⁰ A więc miałyby to oznaczać jakieś nawrócenie. Czy jednak nie mamy tu do czynienia raczej ze zwykłą reakcją, z przejawem zmęczenia? Wydaje mi się, że to sama szlachta, pogrążona w namiętnościach i zbytku domagała się takich utworów od swego przybocznego poety i obdarzała je swym uznaniem. Od tego samego poety, który kiedy indziej prostytuował swój talent, aby zadowolić jej najbardziej trywialną żądę śmiechu!

Okolo roku 1400 wątek negacji życia dworskiego rozwijany jest dalej już przez cały krąg humanistów francuskich, ściśle związanych z reformatorską partią okresu wielkich soborów. Sam Piotr d'Ailly, wielki teolog i polityk kościelny, stwarza jako *pendant* do Franca Gontiera literacki portret tyrana wiodącego życie niewolnicze, ujarzmionego lękiem.¹¹ Pisarze bliscy duchem Piotrowi d'Ailly posługują się w tym celu powołaną na nowo do życia formą łacińskiego listu (np. Mikołaj z Clemanges¹² i jego korespondent Jan de Monstreuil¹³). Do tegoż kręgu należał Medio—łańczyk Ambroży de Miliis, sekretarz księcia orleańskiego, który napisał list literacki do

Gontiera Col; w liście tym dworak przestrzega swojego przyjaciela przed wstąpieniem do służby dworskiej.¹⁴ Sam ów list poszedł w zapomnienie; przełożył go, a przynajmniej wydał w przekładzie pod swoim nazwiskiem pt. *Le Curial*¹⁵ słynny poeta dworski, Alain Char—tier. *Le Curial* został później z powrotem przetłumaczony na łacinę przez humanistę Roberta Gaguina.¹⁶

W formie poematu alegorycznego z rodzaju *Roman de la Rose* ten sam temat opracowuje niejaki Charles de Rochefort. Jego *L'abuzé en court* został przypisany królowi Renę.¹⁷ Jan Meschinot pisze tak, jak wszyscy jego poprzednicy:

La cour est une mer, dont sourt Vagues d'orgueil, d'envie orages... Ire esmeut debats et outrages, Qui les nefs jettent souvent bas; Traison y fait son personnage. Nage aultre part pour tes ebats. 1B*

Jeszcze i w XVI stuleciu ten stary temat nie stracił swego uroku.¹⁹ Poczucie pewności, spokój i niezależność — oto dobra, dla których zdobycia próbuje się ucieczki od dworu, aby życie w pałacu zamienić na prosty, pracowity i umiarkowany żywot na łonie natury. Taka jest ne—

* Dwór jest jak wielkie morze, gdzie powstają Fale pychy, zawiści huragany... Gniew tu pobudza do kłótni i zniewag, Które okręty często zatapiają. Zdrada tam również odgrywa swą rolę, Płyn więc gdzie indziej, by szukać zabawy!

gatywna strona ideału. Pozytywną jego stroną bywa nie tyle zadowolenie z pracy i osiągniętej prostoty, ile raczej upodobanie w miłości zgodnej z naturą.

Sielanka jest w swym najistotniejszym znaczeniu czymś więcej niż tylko jednym z rodzajów literackich. Nie idzie tu o sam opis życia pasterskiego z jego prostymi i naturalnymi radościami, lecz niejako o naśladowanie takiego życia: chodzi o *imitatio*. Panuje tutaj przekonanie, że niczym nie zakłócona naturalność miłości ucieleśniona jest właśnie w życiu pasterskim. Do niego więc chciano uciekać, jeśli nie w rzeczywistości, to przynajmniej w marzeniu. Ideał pasterski raz po raz musiał służyć jako zbawienny środek dla uwolnienia umysłów z kleszczy dogmatyki i forma—listyki miłosnej. Powszechnie odczuwano pragnienie wyzwolenia z krępujących pojęć rycerskiej wierności i służby damie, z różnobarwnego aparatu alegorii. Ale także wyzwolenia z prostactwa, żądzy zysku i różnych grzechów społecznych, przewijających się w rzeczywistym życiu miłosnym. Łatwa do zaspokojenia, prosta i radosna miłość pośród niewinnego rozkoszowania się naturą: taki wydawał się los Robina i Marion, Gontiera i Heleny. Oto byli owi szczęśliwi i godni zazdrości; wielokrotnie zelżony wieśniak stawał się teraz ideałem.

Późne Średniowiecze było jednakże jeszcze tak na wskroś arystokratyczne i tak bezbronne wobec pięknej iluzji, że pożądanie życia na łonie natury nie mogło zrodzić silniejszego poczucia realizmu, lecz w swym oddziaływaniu ograniczyło się jedynie do kunsztownego przyozdobienia dworskich obyczajów. Gdy szlachta wieku XV gra rolę pasterzy i pasterek, mało jest jeszcze w tej zabawie prawdziwego kultu natury i podziwu dla prostoty i pracy. Kiedy w trzy stulecia później w Trianon Maria Antonina doi krowy i robi masło, wówczas jest to już ideał usankcjonowany powagą fizjokratów: natura i praca stały się już wielkimi, choć wciąż jeszcze śpiącymi bóstwami epoki. Mimo to kultura arystokratyczna nawet wtedy robi sobie z nich zabawę. Ale gdy około roku 1870 młodzi intelektualiści rosyjscy zstępują w lud, aby żyć jak chłop i dla chłopca — wówczas ideał nabiera już gorzkiej powagi. Jednak i wtedy jego urzeczywistnienie okazywało się mrzonką.

Istniała pewna forma poetycka, która stanowiła przejście od właściwej sielanki do rzeczywistości; była to *Pastourelle*, krótki poemacik opiewający przyjemną przygodę rycerza z wiejską dziewczyną. Nieskrępowany erotyzm znalazł tam formę świeżą i elegancką, która wzniosła się ponad trywialność, a jednak zachowała cały powab naturalności. Można by z tym porównać niektóre szkice Guy de Maupassanta.

Charakteru rzeczywiście sielskiego uczucie nabiera jednak dopiero wtedy, gdy i sam kochanek poczuje się pasterzem. Znika wówczas jakikolwiek kontakt z rzeczywistością. Wszystkie elementy

dworskiego pojmo—

wania miłości ulegają po prostu przetransponowaniu na motywy pasterskie; w słonecznej krainie marzeń pożądanie zostaje osłonięte muzyką fujarek i śpiewem ptaków. Jest to brzmienie pogodne; w tych miłych tonach rozplývają się również troski miłosne, cierpienia opuszczonych, tęsknoty i skargi. W sielance erotyka ponownie odnajduje tak niegdyś konieczny dla niej związek z rozkoszowaniem się przyrodą. Tak zatem sielanka staje się terenem, na którym rozwijają się literackie formy odczucia natury. Z początku nie chodzi jeszcze o opis piękna przyrody, lecz o bezpośrednie rozkoszowanie się słońcem i latem, cieniem i przejrzystą wodą, kwiatami i śpiewem ptactwa. Obserwacja natury i jej przedstawianie stoi dopiero na dalszym miejscu, głównym tematem pozostaje marzenie miłosne; produktem ubocznym poezji pasterskiej jest odrobina pełnego wdzięku realizmu. Przedstawienie życia wiejskiego w literaturze zapoczątkowuje gatunek, którego przykładem jest *Le dit de la pa—stoure* Krystyny de Pisań.

Raz już uznana za ideał dworski, konwencja pasterska staje się maską. W kostium pasterski daje się oblec wszystko. Sielska sfera fantazji miesza się z romantyką rycerską. Turniej odbywa się w pasterskich przebraniach. Król Renś utrzymuje swój *Pas d'armes de la bergere*.

Zdaje się, że współcześni widzieli w tej komedii coś rzeczywiście autentycznego; Chastellain umieszcza pasterski tryb życia króla Renś wśród cudów świata:

J'ay un roi de Cécille Vu devenir berger Et sa femme gentille De ce mesme meistier, Portant la pannetiere, La houlette et chapeau Logeans sur la bruyere Aupres de leur troupeau !0*

Kiedy indziej sielskość musi użyć szaty poetyckiej paszkwilowi politycznemu. Trudno wyobrazić sobie osobliwsze dzieło sztuki aniżeli długi poemat pasterski *Le Pastoralet*.²¹ Stronnik Burgundczyków przedstawia tu w powabnej formie mord na Ludwiku Orleańskim, aby usprawiedliwić nieczyny postępek Jana bez Trwogi i dać upust całej nienawiści stronnictwa burgundzkiego wobec księcia Orleanu. Lsonet jest pasterskim

* Widziałem, jak Sycylii Król zmienił się w pasterza, A jego miła żona Taki sam stan wybrała. Sakwę na chleb nosili, Pasterski kij, kapelusz, Siedzieli pośród wrzosów, Obok swojego stada.

imieniem Jana, Tristifer — Orleańczyka; w niezwykły sposób poeta skomponował tu obrazy tańców i przedstawił ozdoby z kwiatów, nawet bitwa pod Azincourt przybrana została w opisie w kostium pasterski.²²

Elementu sielankowego nie brak też nigdy w czasie uroczystości dworskich. Szczególnie nadawał się on do maskarad, które dodawały ucztom świetności jako „*entremets*”; poza tym element ten był szczególnie użyteczny dla celów alegorii politycznej. Obraz księcia jako pasterza i ludu jako jego trzody był już wpajany i przez inną tradycję; tak właśnie ojcowie Kościoła przedstawiali pierwotną formę państwową. Praojcowie żyli jak pasterze, prawdziwa władza, zarówno świecka, jak i duchowna, nie była panowaniem, lecz pasterstwem.

*Seigneur, tu es de Dieu bergier; Gardę ses bestes loyaument. Mets les en champ ou en vergier, Mais ne les perds aucunement, Pour la peine auras bon paiement En bien le gardant, et se non A male heure recus ce nom.*2**

W tych wierszach Jana Meschinota z *Lunettes des princes* nie może być mowy o właściwym przedstawieniu pastoralnym. Ale gdy już usiłowano przedstawić rzecz naocznie, wówczas motyw pastoralny pojawiał się żywiłowo. *Entremets* na uroczystościach weselnych w Brugge w roku 1468 sławiło dawniejsze księżniczki jako „szlachetne pasterki, które kiedyś były dozorczykami tutejszych [tzn. niderlandzkich] owiec”.²⁴ Zabawa urządzona w Valendennes z okazji powrotu Małgorzaty Austriackiej z Francji w r. 1493 przedstawiała „całkiem na sposób pasterski”²⁵ podnoszenie się kraju z ruiny.

Sielanka polityczna posłużyła jeszcze w r. 1648 Vondelowi jako forma do jego przedstawienia *De Leeuwendalers* urządnego na uroczyste uczczenie pokoju westfalskiego. Wyobrażenie

księcia jako pasterza pojawia się też w *Pieśni o Wilhelmie*;

Oirlof mijn arme schapen Die sinit in grooter noot, Uw Tn.er6.er sal niet slapen, Al sijt gi] nu verstroyt. **H

* Panie, pasterzem tyś jest Boga, A więc strzeż wiernie jego stada, Prowadź je w pola, między zieleń, Ale nie prowadź go do zguby, Hojną zapłatę za trud weźmiesz, Jeśli go będziesz strzec, inaczej Niesłusznieś miano swe otrzymał.

•* Odpoczynek moim biednym owcom, Które w ciężkiej są teraz potrzebie,

Nawet w rzeczywistych wojnach pojawiają się wyobrażenia pasterskie. Bombardy Karola Śmiałego pod Grandson noszą nazwę „pasterza i pasterki”.²⁷ Kiedy Francuzi poczęli szydzić, że Flamandczycy są tylko pasterzami i nie nadają się do rzemiosła wojennego, Filip z Ravestein wyruszył w pole z dwudziestoma czterema szlachcicami przebranymi za pasterzy; każdy z nich miał laskę pasterską i koszyczek na chleb.²⁸

W przedstawieniu pasterzy betlejemskich podczas misterii motyw pasterski wpływał z samego tematu, tylko że tutaj świętość przedmiotu zabraniała jakichkolwiek aluzji miłosnych i pasterze musieli występować bez pasterek.²⁹

Podobnie jak model wiernej miłości rycerskiej dostarczał materiału do wytwornej polemiki literackiej z konwencjami *Roman de la Rose*, tak też i sam ideał pasterski stawał się przedmiotem zatargu. W nim również fałsz za bardzo rzucał się w oczy, musiano go zatem wykpić. Hiperbolicznie i kunsztownie wypracowane formy marnotrawnego i barwnego życia arystokracji późnego Średniowiecza jakże słabo przypominały ideał wolności, prostoty, miłości wiernej i beztroskiej na łonie przyrody! Temat utworu Filipa de Vitry *Franc Gontier*, ustalający model prostoty złotego wieku, pojawiał się bez końca w różnych wariacjach. Każdy oświadczał, że tęskni do takiej uczy, jaką Franc Gontier spożywał z panią Heleną na murawie, pod cieniem drzew, do uczy składającej się z sera, masła, śmietany, jabłek, cebuli i czarnego chleba; każdy utrzymywał, że tęskni za pogodną pracą drwała, za jego beztroską i swobodą ducha:

Mon pain est bon; ne jaut que nulz me veste; Ueaue est saine qu'd, boire sui enclin, Je ne doute ne tirant ne venim. * „>

Czasem ten i ów wypadł z roli. Ten sam Eustachy Deschamps, który opiewa życie Robina i Marion i wielokrotnie wygłasza pochwałę pracowitego żywota i naturalnej prostoty, skarży się, że dwór tańczy tak, jak grają dudy, „ów instrument prostaków”.³¹ Ale trzeba było o wiele głębszej przenikliwości i ostrego sceptycyzmu Franciszka Villona, aby przejrzeć całą nieautentyczność owego pięknego marzenia. Jakież bezlitosne szyderstwo tkwi w jego balladzie zatytułowanej — *Przeciturzeczienia Franc Gontiero*—we\ Villon w sposób cyniczny przedstawia beztroskę owego idealnego wieśniaka żywiącego się cebulą, „co szpetnym dech czyni”³², i przeciwstawia jego miłość pod krzakiem róży — wygodzie, jakiej zaznaje tłusty kanonik,

Nie powinien zadrzemać wasz pasterz, Gdyż będziecie wszystkie rozproszone.

• Smaczny jest chleb mój i nikt mnie odziewać Nie musi; zdrowa woda, którą piję, Tyrana się nie lękam ni trucizny.

rozkoszujący się miłością w pięknie obitym pokoju, przy kominku, przy słodkim winie i w miękkim łożu. Czarny chleb i woda Franc Gontiera, „wszystkich ptasząt śpiew zaczarowany”³³ nie potrafiłyby zatrzymać Villona przy takim posiłku choćby przez jeden ranek. j

Podobnie jak piękne marzenie o ideale rycerskim, także i inne formy, w których życie miłosne miało przetrwać się w kulturę, musiały być odczuwane jako nieautentyczne i pełne fałszu. Ani marzycielski ideał szlachetnej i niewinnej wierności rycerskiej, ani wyrafinowana lubieżność *Roman de la Rose*, ani wreszcie słodka i przyjemna fantazja sielanki nie mogły ostać się wobec burzy autentycznego życia. A burza nadciągała ze wszystkich kierunków. Ze strony kleru padała klątwa na wszystko, co jest miłością: oto grzech, który gubi świat. Na dnie błyszczącego kielicha

Roman de la Rose moralista dostrzega cały gorzki osad. „Skąd — wykrzy—; kuje Gerson — skąd biorą się bękarty, skąd dzieciobójstwa, skąd poronienia, skąd nienawiść i trucicielstwo wśród małżonków?” 34

Ze strony kobiet rozbrzmiewa inne oskarżenie: oto wszystkie te kon—j wencjonalne formy miłości są dziełem, mężczyzn. Nawet tam, gdzie miłość jest idealizowana, całą kulturę erotyczną przenika męski egoizm. Czymże 1 są owe nieustannie powtarzane obelgi na małżeństwo i na słabość kobiet, j na ich niewierność i ich próżnostki, jeśli nie osłoną dla męskiego samolub—1 stwa? Na te wszystkie obelgi odpowiadam tylko — mówi Krystyna de Pi—j san — „że to nie kobiety są autorami tych książek”.35

Istotnie, zarówno w erotycznej, jak i w religijnej literaturze Średnio—1 wiecza nie ma prawie śladu prawdziwego współczucia dla kobiet, dla tych słabości, bólów i niebezpieczeństw, które gotuje im miłość. Współczucie j sformalizowało się w urojonym ideale rycerskim „uwolnienia dziewicy”,! ale właściwie była to tylko podnieta zmysłowa i zadowolenie męskiej próż—j ności. Gdy autor *Quinze joyes de mariage* wyliczył już w mdło i ckliwiej brzmiącej satyrze wszystkie słabości niewieście, oświadcza na koniec,! że gotów jest opisać upośledzenie kobiet³⁶, lecz bynajmniej tego nie czyni. Aby znaleźć wyraz subtelnego nastroju kobiecego, trzeba sięgnąć do poezji samej Krystyny, np. do tak oto rozpoczynającego się poe—j matu:

Doulce chose est que mariage,

*Je le puis bien par moy prouver... * „*

Ale jakżeż słabo brzmi ten głos jednej jedynej kobiety w zestawie z owym szyderczym chórem, w którym trywialne wyuzdanie zespala z moralizującym kaznodziejstwem. Między pogardą kaznodziejów dla białej a grubiańską negacją idealnej miłości za pośrednictwem prozaicz

• Jak słodką rzeczą jest małżeństwo, Na sobie mogę tego dowieść...

zmysłowości i biesiadniczych cynizmów istnieje w rzeczywistości jedynie bardzo niewielki dystans.

Piękna gra miłosna rozwija się jednak dalej jako konwencja obyczajowa zarówno w stylu rycerskim, jak i w stylu sielankowym, jak i wreszcie w artystycznym sztafażu alegorii *Roman de la Rose*. I mimo że nieustannie spotykamy się z podważaniem każdego z owych stylów, to przecież zachowywały one swą wartość życiową i kulturową jeszcze długo i po schyłku Średniowiecza. Albowiem ilość konwencji, w jakie może przybrać się ideał miłości, jest zawsze ograniczona.

XI. WIZERUNEK ŚMIERCI

Nigdy żadna epoka nie wpajała nikomu raz po raz z taką siłą myśli o śmierci, jak czynił to wiek XV. W życiu ówczesnym nieustannie rozbrzmiewa wołanie *memento mori*. Dionizy Kartuz w swych wskazówkach życiowych dla szlachcica tak oto go napomina: „A gdy się udaje do łoża, niech pomyśli sobie, że tak jak teraz sam się w łożo kładzie, tak w niedalekiej przyszłości jego własne ciało będzie przez innych złożone do grobu.”¹ Oczywiście, wiara również i dawniej z całą powagą akcentowała nieustanną myśl o śmierci, jednakże pobożne traktaty z wczesnego Średniowiecza docierały jedynie do tych, którzy i tak już wzięli rozbrat, ze światem. Dopiero wówczas, gdy wraz z powstaniem zakonów żebraczych j rozwinęło się kaznodziejstwo ludowe, napominanie urosło w olbrzymi chór gróźb, który przenikał świat z gwałtownością właściwą tematowi fugi. j Pod koniec Średniowiecza do słów kaznodziei przyłącza się nowy typ! przedstawienia obrazowego, a mianowicie drzeworyt. DrzeworytLotworayłJ sobie drogę do wszystkich warstw. Te dwa środki wyrazu — kazaniej i kartka ulotna — były w stanie narzucić myśl o śmierci jaskrawo i ostro w formie bardzo prostej, bezpośredniej, żywej i obliczonej na oddziały—j wanie masowe. Wszystko, co we wczesnej epoce braciszek klasztornyf mógł wydumać na temat kresu ludzkiego życia, zagęszcza się teraz w krańcowo prymitywnym, ludowym i lapidarnym obrazie śmierci i w tej postaci owa idea utrzymuje się w wyobraźni mas. Z

wielkiego kompleksu my wiążących się z kresem egzystencji ludzkiej epoka ta mogła w swym obra—J zie śmierci wybrać sobie właściwie tylko jeden rys: pojęcie przemija nia. Wydaje się, że umysł późnego Średniowiecza nie potrafił dojrzeć w śmierci niczego poza znikomośc[^]cigL

Istniały trzy zasadnicze tematy, które tworzyły melodię tej nig końca nie wyśpiewanej skargi na kres wszelkich wspaniałości ziemskie. Przede wszystkim był to motyw pytania: *gdzież* podzieli się ci wszys którzy niegdyś napełniali świat swym przepychem? Następnie był to tyw przejmującego grozą przedstawienia rozkładu całej pięknośc kiej. Wreszcie zaś motyw Tańca Śmierci: oto śmierć porywa za każdego wieku i stanu.

W stosunku do tych dwóch ostatnich motywów i ich przygniatającego okrucieństwa — motyw: „Gdzież podziela się cała dawna świetność?”, był tylko lekkim, elegijnym westchnieniem. Jest on prastary i przenika cały świat wyobrażeń chrześcijaństwa i islamu. Wywodzi się z pogańskiej Grecji, znają go ojcowie Kościoła, znaleźć go można u Hafiza, powraca doń jeszcze Byron.² Jednakże w późnym Średniowieczu cieszy się on przez pewien czas szczególną popularnością. Około roku 1140 motyw ten pobrzmiwa w ciężko rymowanych heksametrach mnicha kluniackiego Bernarda z Morlay:

Est ubi gloria nunc Babylonia? nunc ubi dirus Nabugodonosor, et Darii vigor, illeque Cyrus? Qualiter orbita viribus incita praeterierunt, Fama relinquitur, illaque figitur, hi putruerunt, Nunc ubi curia, pompaque Julia? Caesar abisti! Te truculentior, orbe potentior ipse fuistL

Nunc ubi Marius atque Fabricius inscius auri?

Mors ubi nobilis et memorabilis actio Pauli?

Diva philippica vox ubi coelica nunc Ciceronis?

Pax ubi civibus atque rebellibus ira Catonis?

Nunc ubi Regulus? aut ubi Romulus, aut ubi Kemus?

Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus. **

Na nowo motyw ów pojawia się — tym razem potraktowany już mniej po szkolarsku — w trzynastowiecznej poezji franciszkańskiej, w wierszach, które mimo swej krótszej budowy, ciągle jeszcze zachowują uporczywy podźwięk rymowanego heksametru. Giacomone da Todi, *joculator Domini* (trefniś Pański), był wedle wszelkiego prawdopodobieństwa twórcą strof, które pod tytułem *Cur mundus militat sub vana gloria* — „Dlaczego świat walczy o próżną sławę” — zawierają takie oto wiersze:

Dic ubi Salomon, olim tam nobilis Vel Sampson ubi est, dux invincibilis, Et pulcher Absalon, vultu mirabilis, Aut dulcis Jonathas, multum amabilis?

* Gdzież jest teraz blask Babilonu? Gdzież jest straszliwy Nabuchodonozor i moc Dariusza, i ów Cyrus wielki? Zniknęli niby koło obracane siłą.

Sława ich pozostała i rośnie, lecz oni obrócili się w proch. Gdzież jest kuria Juliańska, gdzie Juliańska procesja? Przemineła, Cezarze! A byłeś najgroźniejszy, najpotężniejszy, na świecie całym.

Gdzież są Mariusz i Fabrycjusz, któremu złoto było obce?

Gdzież jest zaszczytna śmierć i wiekopomny czyn Paulusa?

Gdzież jest boski głos *Filipik*, gdzie niebiański głos Cycyrona?

Gdzież jest przychylność Katona dla obywateli i jego gniew na rebeliantów?

Gdzie jest Regulus? I gdzie Romulus albo gdzie Remus?

Wczorajsza róża istnieje tylko z imienia, imiona tylko puste zostały.

*Quo Caesar abiit, celsus imperio? Quo Dives splendidus totus in prandio? Dic ubi Tullius, clarus eloquio, Vel Aristoteles, summus ingeniot * **

Ten sam temat wielokrotnie zrymował również Deschamps, Gerson posłużył się nim w jednym kazaniu, Dionizy Kartuz w traktacie *O czterech rzeczach ostatecznych*. Chastellain rozwija go w

długim poemacie *Le Mi—roir de mort*; nie wspominamy tu już o innych.⁵ Villon potrafił wzbogacić motyw o nowy akcent: o ton spokojnej melancholii, jaki pojawia się w *Balladę des dames du temps jadis* (*Ballada o paniach minionego czasu*) przeplatanej refrenem:

*Mais ou sont les neiges d'antan? ** •*

A później roziskrza ten motyw ironią w *Balladzie o panach*, gdzie przy wyliczeniu ówczesnych królów, papieży i książąt przychodzi mu do głowy i takie zdanie:

*Helas! et le bon roy cTEspaigne Duquel je ne scay pas le nomi... *** 7*

Dzielny dworak Olivier de La Marche nie pozwoliłby sobie nigdy na coś takiego w swym *Parement et triumphe des dames*, gdzie w tradycyjnej tonacji oplakuje wszystkie zmarłe księżniczki owej epoki.

Cóż pozostało z całego ludzkiego piękna i wspaniałości? Tylko wspoi—, nienie, tylko nazwisko. Ale ta melancholijna myśl nie wystarczała, by zaspokoić potrzebę odczuwania pełnego grozy lęku przed śmiercią. Dlatego j owa epoka chce uczynić swój lęk bardziej zmysłowym i widocznym i ja—ko temat wybiera sobie rozkład zwłok: oto dopiero symbol spieszego j przemijania.

Dueh człowieka średniowiecznego, odzegnując się od świata, zawsze j z lubością przebywał wśród prochu i robactwa: już i traktaty kościelne,]

* Powiedz, gdzie jest Salomon, tak niegdyś wspaniały? I gdzie jest Samson, niezwyciężony wódz? I piękny Absalon o cudownym obliczu, Albo wdzięczny Jonatan, tak bardzo godzien miłości? Gdzie znikł Cezar, podniosły w swej władczej potędze? Gdzie bogacz, który już przy śniadaniu jaśnieje przepychem? Powiedz, gdzie jest Tulliusz, sławny mówca, Gdzie Arystoteles, najpotężniejszy umysłem?

** Ach, gdzie są niegdysiejsze śniegi!

(Przeł. Boy, *Wielki Testament*, W—wa 1954)

**♦ Hiszpaniej król ów nieprzeznaczony, Którego miana iuż nie pomnę...

(Przeł. Boy, tamże)

głoszące pogardę dla świata, potrafiły przedstawić wszelkie okropności rozkładu^Ale dękładne odmalowanie szczegółów tego wyobrażenia następuje nieco później. Dopiero pod koniec XIV stulecia motyw ten podejmuje sztuka plastyczna⁸; właśnie około roku 1400 osiągnięto pewien konieczny stopień w rozwoju realistycznej ekspresji, który umożliwiał przedstawienie rozkładu zwłok w rzeźbie czy malarstwie. W tym samym czasie motyw ten przenika z literatury kościelnej do ludowej. Jeszjcse jwjao—łowie wieku XVI znajdujemy na nagrobkach różne przerażające podobizny nagich zwłok, zgniłych albo skurczonych, z powykręcanyimi członkami i rozwartymi ustami, z wnętrzościami, w których kłębi się robactwo. Myśl ludzka lueuitannie powraca do tego strasznego obrazu. Jest rzeczą charakterystyczną, że nie zdecydowano się na dalszy krok, że nie dostrzeżono, iż sam rozkład jest czymś przemijającym i w końcu ożywia ziemię i kwiaty.

Czy ta odraza wobec ziemskiej strony śmierci była rzeczywiście wyrazem pobożności? Czy nie była to raczej reakcja zbyt gwałtownej zmysłowości, która tylko w ten sposób mogła obudzić się z oszołomienia, w jakie wprawiał ją impuls życiowy? Czy lęk j>rzęd życiem, który tak silnie przenika tę epokę, nie jest tożsamy żHastrojem. rozczarowania, utratą odwagi życiowej, tęsknotą za najgłębszym oddaniem się ze strony tego, kto walczył i został pokonany, ale mimo to ciągle jeszcze nie może oderwać się od wszelkich ziemskich namiętności? Wyrażająca się w tej formie myśl o śmierci splota nierozłącznie wszystkie wymienione momenty emocjonalne.

Lęk przed życiem — to negacja szczęścia i piękna z tego powodu, że związane są z nimi udręka i ból. Istnieje zadziwiające podobieństwo między starohinduskim, mianowicie buddyjskim, i średniowieczno—chrześci—jańskim wyrazem tego uczucia. I tu, i tam stale pojawia się odraza wobec starości, choroby i śmierci. I tam, i tu grubymi rysami kreśli się obrazy rozkładu. Zakonnik

sądził, że trafia w sedno wskazując, iż piękność cielesna jest tylko zewnętrzna. „Piękno ciała tkwi wyłącznie w skórze. Gdyby bowiem ludzie mogli zobaczyć, co się znajduje pod skórą, gdyby tak mogli ujrzeć wnętrze, jak to się opowiada o pewnym ostrowidzu z Beocji, mierzyłoby ich spoglądanie na kobiety. Ich powab składa się z flegmy i krwi, z wilgotności i żółci. Gdyby ktokolwiek zastanowił się, co ukrywa się w dziurkach od nosa, w gardle i w brzuchu, doszedłby do wniosku, że są tam tylko nieczystości. A jeśli nie możemy nawet czubkiem palca dotknąć flegmy czy kału, jak przeto możemy pragnąć obejmować worek łajna?”⁹

Pełen zniechęcenia refren pogardy wobec świata od dawna już był stałym elementem wielu traktatów, przede wszystkim *De contemptu mundi* Innocentego III, który zdaje się dopiero pod koniec Średniowiecza zdobył swą największą popularność. Rzecz osobliwa, że ten najpotężniejszy i najbardziej obdarzony szczęściem polityk na stolicy Piotrowej, który uwikłał się w tak wiele ziemskich spraw i tylko wśród nich nieustannie się obracał, że to właśnie on w młodych swych latach był autorem owych szyderstw na temat życia. „*Concipit mulier cum immunditia et fetore, parit cum tristitia et dolore, nutrit cum angustia et labore, custodit cum instantia et timore.*”¹⁰ „Począta kobieta w nieczystości i smrodzie rodzi w smutku i bólu, karmi z udręką i trudem, strzeże z obawą i strachem.” Czyż więc rozkosze macierzyństwa nie miały dla owych czasów żadnej wartości? — „*Quis unquam vel unicam diem totam duxit in sua delectatione jucundam... quem denique visus vel auditus vel aliquis ictus non offendit!*” — „Któż kiedykolwiek chociażby jeden cały dzień spędził przyjemnie... by nie zraniło go przy tym spojrzenie, dźwięk albo jakiś cios?” n Czy była to mądrość chrześcijańska, czy też nadąsanie rozkapryszonemu dziecku?

We wszystkim tym tkwi niewątpliwie duch najbardziej jaskrawego materializmu, który nie może znieść myśli o przemijaniu piękna bez zwątpienia w nie samo. Zauważmy też, jak bardzo (w każdym razie w literaturze, nieco mniej w sztukach plastycznych) ubolewa się nad minioną pięknnością kobiet. Jakaż nikła jest tu granica pomiędzy religijnym napomnieniem o śmierci i niechybnym przemijaniu wszystkich spraw ziemskich — a narzekaniem starej kurtyzany, pozbawionej przez czas piękności, którą niej może już szafować.

Przytoczmy najpierw przykład, w którym na pierwszym planie znajduje się jeszcze budujące napomnienie. W awiniońskim klasztorze celestynów znajdowało się przed rewolucją malowidło ściennie, które tradycją przypisywała samemu fundatorowi, obdarzonemu talentem artystycznymi a mianowicie królowi Renę. Był na nim przedstawiony w pozycji stojącej! trup kobiety o wspaniałym przybraniu głowy, otulony w całun. Ciałoj toczyły robaki. Pierwsze strofy podpisu brzmiały:

*Une fois sur toute jemme belle
Mais par la mort suis devenue telle.
Ma choir estoit tres belle, fraische et tendre,
Or est—elle toute tournee en cendre,
Mon corps estoit tres plaisant et tres gent,
Je me souloye souvent vestir de soye,
Or en droict fault que toute nue je soye.
Fourrés estois de gris et de menu vair,
En grand palais me logeois d mon vueil,
Or suis logiie en ce petit cercueil.
Ma chambre estoit de beaux tapis omie,
Or est d'aragnes ma fosse environné**

* Niegdyś piękna nad wszystkie niewiasty, Śmierć mnie taką oto uczyniła,

Ze napomnienia te nie chybiały efektu, świadczy związana z obrazem legenda: oto sam

król—artysta, skądinąd *par excellence* czciciel życia i piękna, obejrzał swoją kochankę leżącą w grobie w trzy dni po pogrzebie i później ją namalował.

W kierunku światowej zmysłowości atmosfera zaczyna ewoluować po trosze wówczas, gdy przestroga przed przemijaniem nie posługuje się już obrazem szpetnych zwłok bliźniego, ale gdy żyjącym wskazuje się na ich własne ciało — teraz jeszcze piękne, ale skazane na to, by wkrótce stać się pastwą robactwa. Olivier de La Marche kończy swój budujący poemat alegoryczny o ubiorze kobiecym, *Le parement et triumphe des dames*, obrazem śmierci, która trzyma zwierciadło przed wszelakim pięknem i próżnością:

*Ces doux regards, ces yeulx faiz pour plaisance, Penez y hien, ilz perdront leur clarti, Nez et sourcilz, la bouche d'eloquence Se pourriont... **»*

Jest to jeszcze autentyczne *memento mori*. Ale niepostrzeżenie przechodzi ono w markotne, a przy tym całkiem światowe i egoistyczne narzekanie na utrapienia starości:

*Se vous vivez le droit cours de nature
Dont LX ans est pour ung bien grant nombre,
Vostre beaulté, changera en laydure,
Vostre santi en maladie obscure,
Et ne jerez en ce monde que encombre.
Se filie avez, vous luy serez ung ombre,
Celle sera requisite et demandie,
Et de chascun la meré habandonnie. **1**

Ciało moje, delikatne, świeże, Teraz całe zmieniło się w popiół. Kibić moja wdzięczna była, smukła, Często zwykłam stroić się w jedwabie, Teraz muszę stać tu całkiem naga. Miałam futra kosztowne z popielic I w pałacu wielkim przebywałam, Teraz mieszkam w tej tu małej trumnie. Strojna była w dywany ma izba, Dziś pająki grób mój w krąg osnuły.

* Słodkie spojrzenia, cudowne oczy, Pamiętaj o tym, blask swój utracą, Nos, brwi i usta, co tak wymowne, W proch się obróca...

** Jeśli pożyczysz podług praw natury,

Gdzie lat sześćdziesiąt to już liczba spora, Uroda twoja zmieni się w brzydotę, Twe zdrowie — w wolno drażącą chorobę, Na świecie będziesz jedynie zawadą,

Najzupełniej brak już jakiegokolwiek pobożnej i budującej myśli w owych balladach Yillona, w których la *belle heaulmi&re*, słynna niegdyś paryska kurtyzana, porównuje swe nieodparte dawniej powaby z żalonym rozkładem jej starego ciała:

*Qu'est devenu ce front poły, Ces cheveulx blons, sourcilz voutliz, Grant entroeil, le regart joly,
Dont prenoie les plus soubtilz; Ce beau nez droit, grafit ne petiz, Ces petites jointes oreilles,
Menton fourchu, der vis traictiz Et ces belles levres vermeilles?*

Le front ridi, les cheveulx gris

*Les sourcilz chez, les yeux estains... * 1s*

Gwałtowna odraza wobec rozkładu ziemskiego ciała wyjaśnia zarazem ową wysoką wartość, jaką przywiązywano do faktu, że zwłoki niektórych świętych, jak np. świętej Róży z Viterbo, jakoby nie gnęły. Jedną z naj—; cenniejszych właściwości Najświętszej Marii Panny jest to, że dzięki j Wniebowzięciu oszczędzono Jej ciało ziemskiego rozkładu.¹⁶ Z tych poglą—] dów przemawia duch w istocie materialistyczny, który nie może uwolnić się od myśli o ciele. Ten sam duch ujawniał się też w szczególnej trosce, z jaką odnoszono się niekiedy do zwłok. Istniał np. zwyczaj, że natychmiast j po śmierci malowano oblicze dostojnego nieboszczyka, aby przed jego po—J grzebaniem nie był jeszcze widoczny rozkład.¹⁷ Zwłoki kaznodziei kacer—l skiej sekty turlupinów, który zmarł w więzieniu paryskim przed wyda—j niem wyroku, przechowywano przez dwa tygodnie w niecce z wapnem, | aby mogły zostać spalone razem z żywą

heretyczką^{^^}Jyło powszechnymi zwyczajem, że zwłoki dostojników, zmarłych z dala od ojczyzny, kra—|jano i gotowano tak długo, póki mięso nie oddzieliło się od kości, następnie! kości czyszczone i przysyłano w kufrze w celu odprawienia uroczystego|

Jeśli masz córkę, staniesz się jej cieniem,

Jej to pożądać będą, poszukiwać,

Matka przez wszystkich będzie opuszczona.

• Cóż się z tym czółkiem stało lśniącym, Kosą blond, brwią wygiętą w górę, Spojrzeniem radem a pałacem, Co lazło chłopu het, za skórę? Z tym noskiem zgrabnym, wdzięczną bródką, Uszkami zmyślnie wyciętymi, Z tą buzią, taką jasną, słodką, Z pięknymi wargi rumianemi?

Czoło zmarszczone, włosy siwe, Brwi oszedziałe, oczy szkliste...

(Przeł. Boy, *Wielki Testament*, W—wa 1954)

pogrzebu, podczas gdy wnętrzności i pozostałe resztki grzebano na miejscu. Zwyczaj ten był szeroko rozprzestrzeniony w XII i XIII stuleciu; postępowano w ten sposób zarówno z ciałami biskupów, jak i szeregu królów. ^Bapież Bonifacy VIII najsurowiej zakazał tych praktyk w r. 1299 i ponownie w roku 1300, jako „nadużycia godnej potępienia dzikości, które, idąc za jakimś straszliwym obyczajem, niektórzy wierni bez zastanowienia kultywują”.²⁰ Mimo to jeszcze w wieku XIV uzyskiwano niekiedy dyspensę od papieskiego zakazu, a w XV wieku zwyczaj ten powszechny był między Anglikami przebywającymi we Francji. W ten sposób postąpiono ze zwłokami najdostojniejszych mężów angielskich poległych pod Azincourt — Edwarda z Yorku i Michała de la Pole, hrabiego Suffolk.²¹ Tak też postąpiono z ciałem samego Henryka V, ze zwłokami Williama Glasdale, który zatonął podczas wyzwolenia Orleanu przez Joannę d’Arc, i ze zwłokami pewnego kuzyna sir Johna Fastolfe’a, który padł w r. 1435 podczas oblężenia Saint—Denis.²²

Wizerunek śmierci od stuleci znany był w ujęciu plastycznym i literackim pod kilkoma postaciami: jako apokaliptyczny jeździec, który galopuje po stosach leżących na ziemi ciał, jako megiera zlatująca w dół na skrzydłach nietoperza (np. na Campo Santo w Pizie), wreszcie jako szkielet z kosą lub łukiem i strzałą, czasem jadący na wozie ciągnionym przez woły, niekiedy wierzchem na wole lub krowie.²³ Ale fantazji nie wystarczało samo tylko upersonifikowanie postaci śmierci.

W wieku XIV pojawia się osobliwe słowo *macabre*, lub w brzmieniu pierwotnym, *Macabri*. „Napisałem *Taniec Macabri*” *2i*, powiada w r. 1376 poeta Jean le Fevre. Tutaj jest to imię własne i taka mogłaby też być etymologia tego słowa, która następnie stała się przedmiotem wielu sporów.²⁵ Dopiero o wiele później z *La Danse macabre* wyabstrahowany został przymiotnik; ma on dla nas tak ostro zarysowany i charakterystyczny odcień znaczeniowy, że przy pomocy słowa *macabre* możemy wręcz określić całą, właściwą późnemu Średniowieczu wizję śmierci. W naszej epoce ślady makabrycznego pojmowania śmierci można jeszcze odnaleźć przede wszystkim na cmentarzach wiejskich, gdzie jego echo odzywa się w wierszach nagrobnych i w figurach. Pod koniec Średniowiecza ujęcie to było wielką koncepcją kulturową. Oto do wyobrażenia śmierci wkracza element nowy, fantastyczny i podniecający: .zjjjroj^która wyrasta z warstw świadomości przenikniętych straszliwą trwogą przed zjawami i która wywołuje zimny pot strachu. Panująca nad wszystkim idea religijna natychmiast przekształca owo uczucie w morał, sprowadza je do *memento mori*, ale jednocześnie chętnie wykorzystuje całą budzącą dreszcz sugestię, zrodzoną przez upiorny charakter wizji.

Wokół Tańca Śmierci grupuje się kilka spokrewnionych ze sobą wyobrażeń odnoszących się do zgonu, których przeznaczeniem jest budzić strach i służyć przestrodze. Przypowieść o *Drei Toten und drei Lebenden* wyprzedza chronologicznie *Taniec Śmierci*.²⁸ Już w wieku XIII temat ten pojawia się w literaturze francuskiej. Oto trzech młodych szlachciców spotyka niespodziewanie

trzech straszliwych zmarłych, którzy przywołują wspomnienie swej minionej wielkości ziemskiej i przypominają o rychłym końcu, jaki oczekuje żyjących. Wzruszające figury na Campo Santo w Pizie stanowią najdawniejsze przedstawienie tego motywu w sztuce wielkiego formatu; natomiast rzeźby na portalu kościoła Niewiniątek w Paryżu, gdzie książę de Berry kazał w roku 1408 wyrzeźbić podobną scenę, uległy zatracie. Ale miniatura i drzeworyt czynią ten temat w XV stuleciu dobrem powszechnym; rozprzestrzenia się on również i w malowidłach ściennych.

Wyobrażenie trzech zmarłych i trzech żyjących stanowi ogniwo, które wiąże odrażający obraz rozkładu z uzmysłowioną w —Iańcu.J\$miezczi myślą, że w obliczu zgonu wszyscy jgą równi. Mimochodem wspomnijmy tu o rozwoju tego tematu z punktu widzenia historii sztuki. Ojczyznę Tafr—*” ca Smiejsi wydaje się Frania. Jak jednak on powstał? Czy jako rzeczywiście odgrywane widowisko, czy od razu jako obraz? Jak wiadomo, teza Emila Male’a głosząca, iż motywy sztuk plastycznych były w wieku XV z reguły zapożyczone z widowisk dramatycznych, nie ostała się w swej uogólnionej formule wobec krytyki. Ale w odniesieniu do Tańca należałoby może przy odrzucaniu tej tezy uczynić wyjątek; być jnoże tutaj widowisko istotnie wyprzedziło obraz. W każdym razie, czy stało

to wcześniej, czy później, Taniec Śmierci bywa zarówno odgrywanyJujak^j i malowany czy przedstawiany w drzeworycie. W roku 1449 książę Bur—gundzki kazał wystawić go w swym pałacu w Brugge.²⁷ Spróbujmy wyobrazić sobie wystawienie takiego widowiska, uzmysłowić sobie barwy, ruchy, ślizganie się światła i cieni po tańczących, a ów silny dreszcz, który Taniec Śmierci wywoływał w sercach widzów, uczujemy jeszcze le— j piej niż przy oglądaniu drzeworytów Guyota Marchanta i Holbeina.

Drzeworyty, którymi drukarz paryski, Guyot Marchant, ozdobił w r. 1485 pierwsze wydanie²⁸ *La Danse macabre*, były niemal na pewno i naśladownictwem najsłynniejszego ze wszystkich Tańców Śmierci, przed—J stawionego w r. 1424 na malowidle ściennym w krużgankach cmentarza] Niewiniątek w Paryżu. Sentencje pod tymi obrazami ściennymi, któfl przekazało nam wydanie z r. 1485, pochodzą, być może, z zagubione poematu Jana le Fevre’a, który ze swej strony naśladował prawdopodobnie oryginał łaciński. Pomijając te szczegóły, trzeba podkreślić, że Taniec Śmierci z cmentarza Niewiniątek, zaginiony w wieku XVII przy zawa niu się krużganka, był najbardziej popularnym wyobrażeniem śmier

jakie znało całe Średniowiecze. W tym osobliwym i makabrycznym punk—de spotkań, jakim był cmentarz Niewiniątek, tysiące ludzi oglądały dzień w dzień owe nacechowane prostotą figury i czytały łatwo wpadające w ucho wiersze, których każda zwrotka kończyła się znanym przysłowiem. Efekt był podwójny: pocieszano się równością wszystkich—wobec śmierci i jednocześnie wzdragano się przed nieuchronnym końcem. Nigdzie śmierć, podobna do małpy, nie była na miejscu tak bardzo jak tutaj; oto szczerząc zęby, krocząc jak stary, zeszywniały ‘wodzirej, wzywa papieża, cesarza, szlachcica, najemnika, mnicha, małe dziecko, błazna, ludzi wszystkich zawodów i stanów, aby szli w jej ślady. Drzeworyty z roku 1485 prawdopodobnie jedynie w bardzo niewielkim stopniu odzwierciedlają wrażenie, jakie sprawiało słynne malowidło: już sam strój postaci dowodzi, że nie była to wierna kopia dzieła z roku 1424. Aby choć w pewnej mierze uzmysłowić sobie owo wrażenie, jakie musiał budzić laniec Śmierci z cmentarza Niewiniątek, warto przyjrzeć się takiemuż Tańcowi z kościoła La Chaise—Dieu;²⁹ tutaj upiorność wzmaga się jeszcze przez fakt, że malowidło ukończone zostało tylko w połowie.

Trup, który powraca czterdzieści razy, aby pociągnąć za sobą żyjącego, nie jest jeszcze właściwie samą Śmiercią, lecz po prostu zmarłym. Wiersze nazywają tę postać *Le Mort* (w Tańcu Śmierci kobiet: *La Morte*); jest to taniec zmarłych, a nie Taniec Śmierci.³⁰ Postać ta to nie szkielet, lecz niezupełnie jeszcze pozbawione mięśni ciało, z rozprutym i pustym brzuchem. Dopiero około roku 1500 postać Wielkiego Tancerza przybiera kształt szkieletu, jak to widzimy u Holbeina.

Przestaje ona być jakimś nieokreślonym „zmarłym” sobowtórem żyjącego, a poczyna oznaczać samą Śmierć, która czynnie i osobiście przerywa życie. „Ja jestem Śmiercią, która jest nieunikniona dla wszystkich stworzeń” — w ten sposób rozpoczyna się wstrząsający hiszpański *Taniec Śmierci* z końca XV stulecia.³¹ W dawniejszym Tańcu Śmierci niezmordowany tancerz to jeszcze ten sam żywy człowiek, tylko przedstawiony w postaci, w jakiej widz znajdzie się w bliskiej przyszłości; to jakby zatrważające podwojenie postaci widza, jego odbicie, które dostrzega w zwierciadle — nie zaś, jak chcą niektórzy, jakiś człowiek zmarły dawniej, ale należący do tego samego stanu i o podobnej godności. W Tańcu Śmierci grozę budziła ta właśnie myśl: „To przecież jesteście wy, wy sami.”

Na fresku, który w katedrze w Angers ozdobił sklepienie grobowca króla Renś i jego małżonki Izabeli, znajdowało się również wyobrazenie samego króla. Widziano tam szkielet (a może raczej był to trup?) w długim płaszczu, siedzący na złotym tronie; nogami odtrącał mitry, korony, kulę ziemską i książki. Głowę opierał na wyschłej ręce, której palce usiłowały podtrzymać chwiejącą się koronę.³²

Pierwotny *Taniec Śmierci* ukazywał jedynie mężczyzn. Do nich przede wszystkim, jako do nosicieli wszelkich ziemskich godności i zawodów, odnosił się z natury rzeczy zamiar udzielenia lekcji równości społecznej wraz z napomnieniem o przemijaniu i marności spraw doczesnych. *Taniec Śmierci* — jedyne pobożnym napomnieniem; był także satyrą społeczną, a w towarzyszących mu wierszach inskrypcyjnych ukrywa się cicha ironia. Z kolei jednak ten sam Guyot Marchant dał jako dalszy ciąg swego wydania *Taniec Śmierci* kobiet, do których wiersze napisał Martial d’Auvergne. Nieznany autor drzeworytów nie wyszedł poza wzór, którego dostarczyło mu pierwsze wydanie; sam wymyślił jedynie odrażającą postać kościotrupa z czaszką, wokół której powiewały resztki niewieścich włosów. W tekście do kobiecego Tańca Śmierci natychmiast pojawia się znowu ten sam pierwiastek zmysłowy, który przenikał także temat skargi na piękność ulegającą rozkładowi. I jakżeż mogło być inaczej? Nie było przecież wtedy czterdziestu dostępnych dla kobiet zawodów i godności, ich zasób wyczerpywał się na kilku stanach najdostojniejszych, jak królowa, szlachcianka itd., na kilku godnościach czy stanowiskach „duchownych: księżniczka, mniszka — i na kilku zawodach: handlarzka, akuszerka etc. Luka dawała się wypełnić tylko w ten sposób, że ukazywano kobietę w kilku kolejno następujących po sobie stadiach jej życia: jako dziewczynę, kochankę, narzeczoną, młodą mężatkę, kobietę ciężarną. I tutaj znowu pojawia się żal za minionymi czy nigdy nie zaznanymi rozkoszami i pięknem. A na tym tle tym ostrzej rozbrzmiewa dźwięk *memento mori*.

Brak było jeszcze tylko jednego, wzbudzącego grozę obrazu umierania: samej chwili agonii. Lęk przed ową godziną trudno było wpoić w umysły żywiej jak przez wspomnienie Łazarza: ten, jak mówiono, od momentu swego zmartwychwstania nie odczuwał niczego poza okropnym strachem przed śmiercią, której już raz *zaznał*. A jeśli tak bardzo lękał się człowiek sprawiedliwy, to cóż dopiero odczuwać musiał grzesznik? Wyobrażenie ostatniej walki ze śmiercią było pierwszą z czterech rzeczy ostatecznych — *Quattuor hominum novissima* — których stała pamięć była dla człowieka zbawienna: śmierć, sąd ostateczny, piekło i niebo. W tym sensie wyobrażenie to należało do sfery pojęć o zaświatach, na razie jednak dochodziło w nim do głosu samo przedstawienie agonii cielesnej. Z tematyką czterech rzeczy ostatecznych ściśle spokrewniona była *Ars moriendi* wytwór XV stulecia, który, podobnie jak *Taniec Śmierci*, — dzięki drukowi i drzeworytowi zyskał szerszy zakres oddziaływania, niefcj dane to było przedtem jakiegokolwiek pobożnej idei. *Ars moriendi* omawiał pięć pokus, na które naraża umierającego znajdujący się obok niego diabeł. Pokusy te to Izwątptenie w wierze, rozpacz z powodu grzechów, [przywiązanie do dóbr ziemskich, rozpacz z powodu osobistych cierpień, przywiązanie do cielesności, rozpacz z powodu osobistych cierpień, przywiązanie do cielesności, rozpacz z powodu osobistych cierpień]. Za każdym razem przybywa anioł, abj swą pociechą wybronić

ofiara od siel szatańskich. Sam opis walki z«

dercia był starym tematem literatury duchownej. rozpoznajemy w nim ze ten sam wzór.³⁴ Chastellain zebrał razem wszystkie omówione tu motywy w swym *Mi—de mort*.³⁵ Zaczyna on od wstrząsającego opowiadania, w którym azenie sprawia nawet uroczyta rozwekłość, tak charakterystyczna dla tego autora. W opowiadaniu tym czytamy, jak umierająca kochanka Ja do siebie poetę i mówi do niego łamiącym się głosem:

*Mon amy, regardes ma face. Voyez que fait dolante mort Et ne l'oubliez d'écormais; Cest celle qu'aimiez si fort; Et ce corps vostre, vii et ort, Vous perderez pour un jamais; Ce sera puant entremais A la terre et d la vermine: Dure mort toute beaut6 fine.**

Daje to poecie pobudkę do stworzenia własnego obrazu śmierci. Najpierw porusza on temat: „Gdzież teraz znajdują się ziemskie wielkości?” — Mówi o tym o wiele za długo, trochę po szkolarsku i bez śladu subtelnej melancholii Villona. Z kolei następuje coś w rodzaju pierwszego zaproszenia do tańca śmierci, jednak bez żadnej siły i fantazji. Wreszcie Chastellain zamyka dzieło rymowaną *Ars moriendi*. A oto jego opis walki ze śmiercią:

*Il n'a membre ne facture
Qui ne sente sa pourreture.
Avant que l'esperit soit hors,
Le coeur qui veult crevier au corps
Haulce et soulieve la poitrine
Qui se veult joindre a son eschine.
— La face est tamte et apalie,
Et les yeux treilliés en la teste.
La parole luy est faillie,
Car la langue au palais se lie.
Le pouls tressault et sy halette.*

Spójrz, przyjacielu, w me oblicze, Zobacz, co czyni śmierć żalosna, I nie zapomnij odtąd nigdy: Oto ta, którą ukochałeś; To ciało twoje, nędzne, wstrętne, Teraz utracisz już na wieki; Cuchnącym stanie się pokarmem Dla czarnej ziemi i robactwa: Śmierć sroga piękność każdą gasi.

*Les os desjoindent d tous lez;
Il n'a nerf qu'au rompre ne tende.* „*

Villon mieści to wszystko w połowie zwrotki — i w sposób o ileż bardziej przejmujący.³⁷ Można jednak rozpoznać tutaj ten sam wspólny wzór:

*La mort le fait fremir, pallir,
Le nez courber, les vaiv.es tendre,
Le col enfler, la chair mollir,
Joinctes et nerfs croistre et estendre.** w*

I znów wyobrażenie zmysłowe, które przewija się stale przez wszystkie te obrazy:

*Corps femenin, qui tant es tendre,
Poły, souef, si precieux, j
Te fauldra U ces maux attendre?
Oy, ou tout vij aller es cieulx.*** M*

Nigdzie indziej wszystko to, co przywoływało przed oczy obraz śmierci, | nie zostak) zgromadzone razem w sposób tak wstrząsający, jak na cmen—j tarzu Niewiniątek w Paryżu. Tam można było aż do trzewi zaznać dresz—j czu makabry. /Wszystkie elementy współdziałały ze sobą, aby na—S dać owemu miejscu surową świętość, aby ozdobić je barwną grozą, któ—j rej tak namiętnie pożałowało późne Średniowiecze. Już choćby sa«| ma myśl o świętych, którym poświęcone były kościół i cmentanj

• Wszystkie członki, mięsień każdy Już wydają woń zgnilizny. Zanim z ciała duch nie wyjdzie, Serce, które niemal pęka, Niespokojnie piersią miota, Że do grzbietu aż przyrasta. Twarz zmieniona i pobladła, Oczy w głowie w słup stanęły, Głos już zamarł całkowicie, Język lgnie do podniebienia. Puls zdyszany pędzi, skacze.

Kości gną się, rozrywają, Nerw każdy ledwie nie pęka.

** Śmierć go otrząśnie y pobłądzi, Nos mu przygarbi, napnie żyły, Szyję mu wezdmie y rozsadzi, Ściągną y nerwy odrze z siły. (Przeł. Boy, *Wielki Testament*, W—wa 1954)

*** Ciało niewieście, tak wybornie Gładkie, ach więcej niżli trzeba! Musiszże mąk tych czekać kornie? Tak, abo żywcem iść do nieba.

(Przeł. Boy, tamże) o owych niewinnych dzieciach, ponoszących śmierć zamiast Chrystusa, wywoływała przez ich wstrząsające męczeństwo silne poruszenie i żarliwe emocje, w których rozkoszowała się epoką⁴⁰ Bo oto właśnie zwłaszcza w tym stuleciu rozwija się bardzo silnie kultura Niewiniątek. Posiadano kilka relikwii młodzianek betlejemskich: Ludwik XI ofiarował poświęconemu im w Paryżu kościołowi „całe niewinne dzieciątko”⁴⁰, zamknięte w wielkim, kryształowym relikwiarzu. Cmentarz Niewiniątek wybierano znacznie chętniej niż inne cmentarze na miejsce spoczynku. Pewien biskup paryski kazał do swego grobu włożyć odrobinę ziemi z cmentarza Niewiniątek, ponieważ nie mógł być tam pochowany.⁴¹ Tutaj leżeli obok siebie bogaci i biedni, co prawda niezbyt długo, albowiem cmentarz, na którym dwadzieścia parafii miało prawo grzebania, cieszył się takim popytem, że po upływie krótkiego czasu wykopywano ledwie pogrzebane zwłoki i sprzedawano kamienie nagrobne. Powiadano, że ciało rozpada

po śmierci świętych w przeciągu dziewięciu dni.⁴² Czaszki i zwłoki gromadzono potem w kostnicy nad krużgankiem, który z trzech stron otaczał cmentarz; leżały tam tysiącami, na oczach wszystkich. Tłumy ludzi przychodziły do kostnicy, aby zobaczyć i odczytać z malowideł i wierszy Tańca Śmierci. Na urządzenie „pięknej kostnicy”⁴⁴ dał między innymi pieniądze szlachetny Boucicaut. Na portalu kościoła ksiądz de Berry, który chciał być w tej świątyni pochowany, kazał wyrzeźbić w kamieniu scenę z *Trzech zmarłych i trzech żyjących*. Później, w wieku XVI wzniesiono na cmentarzu jeszcze *Wielką Śmierć*; dziś wystawiona w Luwrze, jest ona samotnym reliktem tego wszystkiego, co niegdyś tworzyło tam całość.

Miejsce to było zatem dla piętnastowiecznych paryżan czymś takim jak posepny Palais Royal w roku 1789. Pośród nieustannych pogrzebów i ekshumacji odbywała się tam promenada, podczas której spotykali się wszyscy. Obok kostnic znajdowały się kramy, a pod arkadami gromadziły się kobiety lekkich obyczajów. Obok kościoła nie brakowało nawet zamurowanej pustelnicy. Czasem jakiś mnich z zakonu żebrzącego wygłaszał kazanie na tym osobliwym miejscu, które już samo było niejako kazaniem w średniowiecznym stylu. Niekiedy, jak powiada Mieszczanin Paryski, zbierała się tam procesja dziecięca, dochodząca do liczby 12 500 uczestników; Wszyscy nieśli świece i towarzyszyli przenoszeniu relikwii świętego młodzianka do Noitre—Dame i z powrotem. Urządzano tam nawet festyny.⁴⁵ Do tego więc stopnia to, co wzbudzało grozę, stało się rzeczą codzienną!

W dążeniu do bezpośrednio obrazowego przedstawienia zgonu wszystko, co nie dawało się przedstawić, musiało zostać odrzucone; do świadomości docierały zatem tylko bardziej widoczne aspekty śmierci. Makabryczna wizja śmierci nie zna nastroju elegijnego ani subtelności. W istocie oznacza—

—czy ona bardzo ziemskie i egoistyczne podejście do tego faktu. Nie jest to smutek z powodu utraty ukochanych ludzi, lecz ból wywołany zbliżeniem—

—o cieniem się śmierci własnej i tylko ona stanowi źródło nieszczęścia i grozy.;

—o tym, że śmierć może być także pocieszeniem, że może oznaczać

kres cierpień, upragniony spokój, spełnione lub nie spełnione dzieło życia; nie ma tu też miejsca na jakiegokolwiek subtelne roz[^]J pamiętywanie, na jakąkolwiek rezygnację. Ani śladu „boskiej głębi! smutku”[^]1 Raz jeden tylko zadźwięczy tu jakiś szlachetniejszy ton. Otoj w Tańcu Śmierci Śmierć w ten sposób przemawia do biednego najemnika.]

*Laboureur qui en soing et painne Avez vescu tout vostre temps, Morir fault, c'est chose certaine, Reculler n'y vault ne contens. De mort devez estre contens Car de grant soussy vous delivre...**

Ale najemnik mimo to błaga o życie, którego końca tak często prze pragnął.

Martial d'Auvergne w swym Tańcu Śmierci kobiet każe małej dziewcz| czynce wołać do jej matki: „Strzeż pilnie mojej lalki, moich zabawek i i jego pięknego ubranka!” Wzruszające akcenty z życia dziecięcego pują w literaturze późnego Średniowiecza nadzwyczaj rzadko; nie było i nich miejsca w namaszczonej powadze wielkiego stylu. Właściwie ani! teratura laicka, ani kościelna nie znają dziecka. Kiedy Antoni de la w *Le reconfort*⁴⁷ chce pocieszyć szlachciankę po stracie synka, nie pot opowiedzieć jej niczego innego, jak tylko historię pewnego chłopca, ry — zabity jako zakładnik — utracił swe młode życie w sposób je bardziej okrutny. Dla przezwyciężenia bólu nie może jej zaofiarować: czego prócz nauki, aby nie przywiązywała się do rzeczy ziemskich. W i szym ciągu swych wywodów de la Salle przytacza jednak historię, znamy jako bajkę ludową o koszulce zmarłego: umarłe dziecko przycho do swej matki prosząc ją, by dłużej nie płakała; jego śmiertelna kosz musi wreszcie wyschnąć. W tym jednym jedynym momencie rozbrzmie tu ton o wiele bardziej serdeczny niż w odśpiewanym przez tysiąc sów *memento mori*. Wydaje się, że ludowa opowieść i bajka miały w epoce za zadanie chronić uczucia, z których literatura niemal w ogóle! zdawała sobie sprawy.

Myśl kościelna późnego Średniowiecza zna tylko dwie krańcowo

* Oraczu, coś w trudzie, znoju Przeżył całe swoje życie, Umrzeć musisz, to rzecz pewna, Na nic wzdragać się i spierać. Z śmierci rad byś być powinien, Gdyż od troski cię wyzwala...

z jednej strony skargę na przemijanie, na nieuchronny kres wszelkiej potęgi, sławy i użycia, na rozkład piękna — a z drugiej radość, jaką budzi uratowanie duszy dla stanu wiecznego błogosławieństwa. Wszystko, co znajdowało się pomiędzy tymi dwoma biegunami, pozostawało nie wypowiedziane. W wypracowanym do ostatnich drobiazgów obrazie Tańca' Śmierci i straszliwego kościotrupa kamieniało wszelkie żywsze uczucie. \

r i!

XII. MYŚL RELIGIJNA I JEJ UZEWNĘTRZNIENIE OBRAZOWE

Wyobrażenie śmierci może służyć w ogóle jako charakterystyczny przykład świata myśli późnego Średniowiecza; tutaj idea jak gdyby przekształciła się, jak gdyby wypromieniowała w obraz. Cała treść życia umysłowego zdąża wówczas do wyrażenia się w obrazach; cały zasób złota wymienia się na drobną monetę. Pojawia się wtedy nieograniczona potrzeba nadania wszystkiemu, co święte, postaci obrazowej; każde przedstawienie o charakterze religijnym wymaga formy zaokrąglonej, takiej, ażeby wryło się w umysł mocno zarysowanym obrazem. Ta skłonność do przedstawienia obrazowego naraża wszelką świętość na niebezpieczeństwo skostnienia lub spłycenia.

Cały proces rozwojowy, jaki w późnym Średniowieczu przechodziła zewnętrzna pobożność ludu, trudno by ująć zwięźle niż w następujących słowach Jakuba Bunckhandta z jego *Weltgeschichtliche Betrachtungen*; „Silne uczucie religijne wdziera się we wszystkie sprawy życiowe, zabarwia każdą reakcję umysłu, każdy element kultury. Oczywiście, później te \ pierwiastki kulturowe znów z kolei oddziałują na religię tak dalece, że ich istotne ziarno może zostać zdławione przez zespoły wyobrażeń[^] i obrazów, które religia wciągnęła niegdyś w swój zasięg. «Uświęcenie wszystkich stosunków życiowych* ma też i taki fatalny aspekt.» I dalej:

„Nigdy jednak żadna religia nie była całkowicie niezależna od kultury! danych ludów i czasów. Właśnie wtedy, gdy suwerennie włada ona umysłami przy pomocy literalnie potraktowanych świętych pism i gdy na po— < zór wszystko ku niej steruje, wtedy gdy «splata się z całym życiem* — j właśnie wówczas życie poczyna oddziaływać na nią w sposób konieczny i właśnie ono ze swej strony zaczyna ją przenikać. Później z tych głębokich splotów z kulturą religia nie wynosi już żadnego pożytku, lecz znajduje w nich same niebezpieczeństwa; ale mimo to każda religia zawsze tak musi postępować, jak długo istotnie pełna jest sił żywotnych.” 1

Życie średniowiecznego świata chrześcijańskiego we wszystkich swo—j ich związkach przeniknięte jest, ba, nawet przesycone wyobrażeniami religijnymi. Nie ma takiej sprawy ani takiej akcji, która nie pozostawałaby w stałym związku z Chrystusem i z wiarą. Wszelkie kwestie ujmowane

są z punktu widzenia religii; stoimy wobec faktu zupełnie niezwykłego rozprzestrzenienia się najgorętszej wiary. Ale w takiej zgęszczonej atmosferze nie *może* przecież trwać nieustannie napięcie religijne, nie zawsze może się tu dokonywać rzeczywista transcendencja, wykraczanie poza to, co dzieje się „*hic et nunc*”. Jeśli zaś napięcie ulega rozluźnieniu, to wówczas wszystko, co przeznaczone było dla rozbudzenia świadomości spraw bożych, kostnieje w zastraszającą codzienność, w zadziwiająca zieniskość, która ukrywa się pod „zaświatowym” kształtem. Nawet przy tak wzniosłym świętym jak Henryk Seuse (Suso), u którego napięcie religijne nie wygasło, być może, ani na moment, uderza naszą dzisiejszą, nieśrednio—wieczną już wrażliwość niesłychanie nikły dystans pomiędzy wzniosłością i śmiesznością. Przykład wzniosłości: oto św. Henryk, podobnie jak czynił to rycerz Boucicaut dla swej ziemskiej kochanki, okazuje cześć wszystkim kobietom przez wzgląd na Marię i, spotkawszy jakąś biedaczkę, ustępuje jej z drogi wchodząc w błoto. Henryk naśladuje obyczaj ziemskiej *Minne* i w Nowy Rok oraz w Święto Majowe uświetnia pieśnią i wieńcem miłość do Mądrości, swej oblubienicy. Słyszac pieśń miłosną Henryk natychmiast dostosowuje ją do opiewania „Mądrości”. Cóż jednak powiedzieć o takim obyczaju: oto przy stole Seuse, jedząc jabłko, zwykł dzielić je na cztery części; trzy spożywał w imię Trójcy Świętej, czwartą — „w miłości, z którą Matka Niebieska dawała jeść jabłuszko swemu miłemu Dzieciątku, Jezusowi” 2 — zjadał wraz ze skórką, ponieważ mali chłopcy jadają jabłka nie obrane. W dniach następujących po Bożym Na—zeniu — a więc w czasie, kiedy Dziecię Jezus było jeszcze za małe, by gło jeść jabłka — Henryk w ogóle nie zjadał czwartej części, lecz ofia—rał ją Marii, by dała ją swemu Synowi. Każdy napój Henryk pił pięciu łykach na cześć pięciu ran Zbawiciela; ponieważ jednak z boku stusa wypłynęła krew i woda, piąty łyk rozdzielał na dwa.3 — Oto „świętość wszystkich poczynań życiowych” doprowadzona do ostatecznej konsekwencji!

Jeśli będziemy abstrahować od stopnia żarliwości uczuć religijnych, zajmiemy się samą tylko formą, to w pobożności późnego Średniowiecza ostrzeżemy po prostu wiele zwyrodnień życia religijnego (z zastrzeże—iem, że tej oceny nieAformułuje się tu ze stanowiska protestanckiej dog—latyki). W Kościele zwiększyła się ilość takich zwyczajów i pojęć, które awet niezależnie od przemian jakościowych, jakie się z nimi wiązały, Spełniały przerażeniem poważnych teologów. Reformatorski duch XV lecia kierował ostrze swego ataku nie tyle nawet przeciwko laickiemu zabobonnemu charakterowi wszystkich tych nowości, ile raczej prze—vko samemu faktowi przeładowania wiary formalistyką. Ustawicz—bowiem mnożyły się oznaki ciągłej gotowości łaski bożej; wolt sakramentów rozkwitały przeróżne błogosławieństwa; od relikwii pro—

sta droga doprowadziła do amuletów; siła modłów skostniała w modlitwach różańcowych, galerii świętych przybywało coraz więcej barw i życia. A jeśli nawet teologia obstawała przy zachowaniu wyraźnej różnicy między sakramentami i sakramentaliami, to czyż istniał jakikolwiek środek, którym można byłoby powstrzymać lud od opierania całej wiary i nadziei na magii i na

prostokaciznie ceremoniału? Gerson spotkał w Auxerre kogoś, kto twierdził, że „Narrenfeste”, zabawy ludowe urządzone w kościołach i klasztorach w grudniu, miesiącu narodzin Chrystusa, są obdarzone taką samą świętością, jak uroczystość Niepokala—; nego Poczęcia Najświętszej Marii Panny.⁴ Mikołaj z Clemanges napisał | całą rozprawę wymierzoną przeciwko wprowadzaniu i obchodzeniu no—1 wych świąt: wśród tych uroczystości zdarzały się mianowicie — jak wy—] jaśnia — i takie, których prawie ciała liturgia ma charakter apokryficzny, j Autor z uznaniem wypowiada się o biskupie z Auxerre, który zniósł większość świąt.⁵ Piotr d’Ailly w swoim piśmie *De reformatione* ⁶ występuje! przeciw stałemu mnożeniu kościołów, świąt, świętych i uroczystości ko—j ścielnych, przeciwko zalewowi obrazów i malowideł, przeciwko całej tejj formalistycy w służbie bożej; gromi on włączanie do liturgii świątecznej] pism apokryficznych, atakuje wprowadzanie nowych hymnów i modlitw czy innych samowolnych notwości, piętnuje zbytni rygor w święceniu wi* gili, odprawianiu modlitw i postów i w przestrzeganiu wstrzeźliwości! W tym czasie pojawia się tendencja do łączenia każdego drobiazgu w! cie Matki Bożej z jakimś szczególnym obrządkiem. Istniały — późnią przez Kościół zniesione — specjalne msze poświęcone uczczeniu pot ści Marii, kultowi Jej Siedmiu Boleści, wreszcie obchodowi wszystkie! razem uroczystości maryjnych; osobne msze odprawiano także na Jej siostr: Marii Jakubowej i Marii Salome, na cześć anioła Gabriela, cześć wszystkich świętych mężów, którzy tworzyli drzewo genealogie ne Jezusa.⁷ Z późnego Średniowiecza pochodzi też kult Drogi Krzyżow Pięciu Ran, obyczaj dzwonienia na Anioł Pański wieczorem i rano. tym — jak powiada d’Ailly — istnieje też zbyt wiele zakonów, a to wadzi do różnorodności obyczajów, rodzi izolację i pychę, skłania je stan duchowny do próżnego wynoszenia się ponad inne. D’Ailly chc przede wszystkim ograniczyć zakony żebracze. Istnienie ich przynosi i dę leprozorior i szpitalom, pogarsza dolę „prawdziwie biednych i dziwie potrzebujących, którzy zmuszeni są żebrać i którzy mają do prawo”.⁸ D’Ailly chce przepędzić z Kościoła kaznodziejów odpusc „którzy plamią go i ośmieszają swymi kłamstwami”.⁹ I dokądże dc dzi zakładanie coraz to nowych klasztorów żeńskich bez wystarczając do tego środków?

Widać, że Piotr d’Ailly wyrusza do walki raczej przeciwko złu ilo wemu niż jakościowemu. Z wyjątkiem nagany pod adresem kazań

stówych w ogóle nie poddaje nawet w wątpliwość pobożności i świętości tych spraw; obawia się jedynie ich niepoahamowanego wzrostu; widzi, jak Kościół dusi się pod ciężarem różnorodnych drobiazgów. Kiedy Alanus de Rupe *zaczął* propagować nowe bractwo różańcowe, sprzeciw, z którym się spotkał, odnosił się raczej do samej nowości tego przedsięwzięcia niż do jego programu. Przeciwnicy wyrażali pogląd, że lud ufając oddziaływaniu tego rodzaju uroczystych wspólnych modlitw — bo tak je sobie wyobrażał Alanus — będzie zaniedbywał przepisane pokuty, a duchowieństwo zaniedba brewiarz. Kościoły parafialne mogłyby opustoszeć, gdyby bractwo zbierało się wyłącznie w kościołach franciszkańskich i dominikańskich. Podczas takich zgromadzeń łatwo mogłaby zrodzić się walka stronnictw i sprzysiężenia. Na koniec zarzucano również, że wszystko, co bractwo wystawia na sprzedaż jako wielkie i cudowne objawienie, jest tylko majakiem sennym, fantazją, gadaniną starych bab.¹⁰

Charakterystycznym przykładem, iż różne uświęcone obyczaje krzewiły się niemal mechanicznie, jeśli tylko żaden surowy autorytet nie podcinał silną ręką rozrastających się pędów, jest całotygodniowy kult Niewiniątek. 28 grudnia, we wspomnieniu betlejemskiego mordu na dzieciach łączyły się przeróżne, na poły pogańskie zabobony, związane z zimą, i sentymentalne współczucie dla cierpień małych męczenników; dzień ten uchodził za feralny. Wielu zaś uważało ten właśnie dzień tygodnia, na który ostatnio przypadła uroczystość Niewiniątek, za niepomyślny w ciągu całego roku. W owym dniu nie należało rozpoczynać żadnej pracy, przedsiębrać żadnej podróży. Dzień zwano po prostu „les Innocents” — dokładnie tak, jak i samo święto. Obyczaj ten

kultywował sumiennie Ludwik XI. Koronacja Edwarda IV musiała zostać powtórzona, ponieważ za pierwszym razem dokonano jej właśnie w tym feralnym dniu tygodnia. Renś z Lotaryngii musiał zrezygnować z potyczki, ponieważ jego lancknechci wzdragali się walczyć w tym dniu tygodnia, na który ostatnio przypadło święto Niewiniątek.¹¹ ^\

Jan Gerson traktuje ten zwyczaj jako punkt zaczepienia do napisania traktatu przeciwko zabobonowi w ogóle, a kultowi Młodzianków w szczególności.¹² Gerson był jednym z tych, którzy w owej wybujałości idei religijnych wyraźnie dostrzegli niebezpieczeństwo dla życia kościelnego. Jego bystry i trzeźwy umysł spostrzegł też pewne podstawy psychologiczne rodzenia się wszystkich tych wyobrażeń. Wyrastają one „z samej ludzkiej fantazji i melancholijnej wyobraźni”¹³ i oznaczają zepsucie sił fantazji, którego przyczyna tkwi w wewnętrznym uszkodzeniu mózgu, to zaś z kolei przypisać należy oślepiającej mocy diabelskiej. W ten sposób i szatan otrzymuje swoją część.

Cały ten proces jest nieustannym rozkładaniem się nieskończoności na rzeczy skończone; cud rozpada się na atomy. Narośl powierzchownych

elementów kultu profanuje każde najświętsze misterium, przyrastając do niego jak skorupa muszli do dna okrętu. Najgłębsze przekonanie o cudzie Eucharystii rozkrzewia się w mnóstwo powierzchownych, czcnych i upartych zabobonów, jak np. ten, że w dniu, w którym wysłuchało się mszy, nie można zostać doikniętym ślepotą lub paralizem; podczas uczestniczenia w mszy człowiek się nie starzeje.¹⁴ Kościół musiał teraz nieustannie czuwać, by Boga zanadto nie sprowadzać na ziemię. Napiętnował więc jako heretyckie twierdzenie, że Piotr, Jan i Jakub w czasie Przemienienia Chrystusa widzieli Istotę Boską równie wyraźnie, jak teraz widzą ją w niebie.¹⁵ Uważano za obrazę Boga, kiedy jedna z naśladowczyń Joanny d'Arc utrzymywała, że zjawił się jej Pan Bóg w długiej białej szacie i w czerwonym płaszczu.¹⁶ Cóż jednak lud mógł poradzić na to, że nie rozumiał owych subtelných różnicowań, które ustalała teologia, skoro jednocześnie Kościół dostarczał jego fantazji tak wiele barwnego materiału?

Nawet i samego Gersona nie oszczędziło zło, które zwalczał. Podnosi on głos przeciw próżnej ciekawości¹⁷ obierając sobie przez to jako cel ataku umysł badawczy, który chciałby zgłębić naturę w jej najbardziej skrytych tajemnicach. Sam jednak z nieprzystojną ciekawością grzebie się w najdrobniejszych, zewnętrznych szczegółach rzeczy świętych. Jego specjalny kult dla świętego Józefa, o którego godne uczczenie stara się walczyć wszelkimi sposobami, wywołuje u Gersona pragnienie, aby dowiedzieć się wszystkiego o tym świętym. Wgłębia się zatem we wszelkie szczegóły dotyczące jego małżeństwa z Marią, rozważa ich współżycie, wstrzeźliwość świętego, ciekawi go, jak Józef poznał brzemię—ność Marii i w jakim był wieku. Gerson nie dopuszcza do swej świadomości faktu, iż sztuka ówczesna robiła ze św. Józefa karykaturę, przedstawiając go jako żalosego starca; takim Józefa ukazywał Deschamps, takim odmalował go Broederlam. Wedle Gersona Józef nie miał jeszcze nawet pięćdziesięciu lat.¹⁸ W innym miejscu teolog pozwala sobie na rozważanie kondycji cielesnej Jana Chrzciciela: „Nasienie materialne, z którego miało powstać jego ciało, nie było ani zbyt gęste, ani zbyt płynne.”¹⁹ Słynny kaznodzieja ludowy, Olivier Maillard, miał zwyczaj stawiać swym słuchaczom na wstępie jakąś „piękną kwestię teologiczną”²⁰, np. « czy Święta Dziewica na tyle aktywnie współdziałała przy poczęciu Chry—1 stusa, iżby mogła naprawdę zwać się Matką Boską; albo też czy ciało j Chrystusa rozpadłoby się w proch, gdyby tymczasem nie nastąpiło zmar—j twychwstanie. Spór o Niepokalane Poczęcie Marii, w którym dominikanie, przeciwstawiając się wzrastającym pragnieniom ludu, chcącego uwolnić Dziewicę od samego początku z grzechu pierwotnego, tworzyli par— j tię negacji, spór ten doprowadził do takiego pomieszania rozważań logicznych i embriologicznych, jakie dziś wydawałoby się nam niez

budujące. Najpoważniejsi teologowie byli tak mocno przekonani o wadze swych argumentów,

że nie wzdrali się przedstawiać kwestii spornej w kazaniach wygłaszanych przed najszerszym audytorium.²¹ Skoro w takim kierunku szły najpoważniejsze umysły, to nic dziwnego, że w rozległych dziedzinach życia wszelka świętość, na skutek nieustannego rozdrabniania na szczegóły, musiała obracać się w codzienność, z której jedynie od czasu do czasu otrząsano się, aby w myśli o cudzie zaznać świętej grozy.

Poufałość, z jaką w życiu codziennym obcowano z Bogiem, musi być rozpatrywana z dwóch stron. Po pierwsze, przemawia z niej bezwarunkowa stałość i bezpośredniość wiary. Gdy jednak poufałość ta raz już zakorzeniła się w obyczajach, wówczas pociągnęła za sobą niebezpieczeństwo, że bezbożnicy (ci przecież istnieją zawsze) lub też nawet i ludzie pobożni w chwilach niedostatecznego napięcia religijnego, mniej lub bardziej świadomie i rozmyślnie, profanować będą wiarę przez nawyk poufałości. I właśnie najgłębsze misterium — cud Eucharystii — wystawione było na to niebezpieczeństwo. Z pewnością pośród emocji związanych z wiarą katolicką nie ma uczucia bardziej silnego i głębokiego niż to, jakie budzi świadomość bezpośredniej i rzeczywistej obecności Boga w poświęconej Hostii. Zarówno w Średniowieczu, jak i w naszych czasach, jest to centralne uczucie religijne. Jednakże w Średniowieczu, przy jego naiwnej otwartości w śmiałym mówieniu o sprawach najświętszych, rodzi się zeń nawyk językowy, który w pewnych okolicznościach może uchodzić za profanację. Oto podróżnik zsiada na chwilę z konia i wstępuje do wiejskiego kościoła, „aby po drodze zobaczyć iBoga”.²² O kapłanie, odbywającym na osle swą drogę z Hostią, mówi się* „Pan Bóg na osle.”²³ O chorej kobiecie, leżącej w łóżku, mówiono: „Była przekonana o swej rychłej śmierci i kazała sobie przynieść kochanego Pana Boga.”²⁴ „Oglądać Boga” było pospolitym zwrotem, którym oznaczano widok podniesionej Hostii.²⁵ W tych wszystkich wypadkach zwyczaj językowy nie jest jeszcze sam w sobie profanacją, ale staje się nią, kiedy sens zwrotu nie ma nic wspólnego z pobożnością lub gdy mówiący posługują się tym zwrotem bezmyślnie. Jakież to zbezczeszczenie pociągnął za sobą później ten nawyk językowy! Stąd przecież pozostał już tylko niewielki krok do bezmyślnej poufałości w takim np. przysłowiu: „Dajcie pokój Bogu, On już stary”²⁶ albo u Froissarta: „Prosi go ze złożonymi rękami, jako wysoko postawionego człowieka, jakim jest Bóg.”²⁷ A oto przypadek, który wyraźnie już wykazuje, że użycie wyrazu „Bóg” dla oznaczenia Hostii mogło sprofanować nawet samą wiarę w Boga: biskup z Coutances celebrował mszę w kościele Saint—Denis. W chwili gdy wznosił w górę Ciało Zbawiciela, poczęto nakłaniać do modłów Hugues’a Auibriota, burmistrza Paryża, który podczas mszy kręcił się po kaplicy. Ale Hugues, znany

wolnomyśliciel, odpowiada klnąc, że nie wierzy w biskupiego Boga, albowiem biskup mieszka na dworze.²⁸

Poufałość wobec wszelkiej świętości i chęć obrazowego jej prze-wienia mogły bez najmniejszej nawet intencji szyderczej przybrać jakie formy, które wydają się nam bezwstydnymi. Robiono wówczas figurki j Matki Boskiej, stanowiące jedną z odmian storoholenderskiej zastawy do picia, zwane „*Hansje in den kelder*”.²⁹ Były to małe złote figurki, bogato ozdobione drogimi kamieniami; można było otworzyć im brzuch i dostrzec w nim Trójkę Świętą. Taką figurkę przechowywał skarbiec książąt burgundzkich³⁰, Gerson zaś widział podobną w Paryżu u karmelitów. Gani on te rzeźby, nie zarzuca jednak tego rodzaju prostackiemu przedstawieniu cudu braku pobożności; piętnuje jedynie herezję, zawartą w wyobrażeniu całej Trójcy Sw. jako owocu z łona Marii.³¹

Całe życie było naówczas tak bardzo przeniknięte religią, że w każdej chwili zagrażało zatarcie granic pomiędzy tym, co ziemskie, a świętością. Jeżeli z jednej strony każda codzienna okoliczność uzyskiwała w pewnych momentach wyższe uświęcenie, to z drugiej strony świętość z powodu j nierozdzielnego pomieszania jej z życiem codziennym pozostawała nieustannie w kręgu

(powszedniości. Mówiliśmy już o cmentarzu Niewinią—j tek w Paryżu, dokoła którego zgrupowano i ułożono kości zmarłych. Czy j można wyobrazić sobie coś okropniejszego niż żywot pustelnicy, która j mieszka w tym makabrycznym miejscu, zamurowana w ścianę kościoła? Przeczytajmy jednak, co o tym mówią współcześni: oto pustelnice mie—| szkały tam w miłym, nowym domku, zamurowano je przy wtórze piek—j nego kazania i otrzymały od króla wypłatę w wysokości 8 funtów rocz—1 nie, płatnych w ośmiu terminach.³² Wszystko dzieje się zatem tak, jak—| by chodziło tu o zwykłe szpitalniczki. Gdzież jest zaś cały patos religijny?j Gdzie go szukać, skono odpust związany był z najzwyklejszymi zajęciami j domowymi: rozpalaniem pieca, dojeniem krowy, szorowaniem garnka.³¹] Podczas losowania w Bergenop—Zoom w r. 1518 można było obok dro—j gocennych nagród wygrać i odpusty.³⁴ W czasie wyjazdów książęcych³ obok zmysłowych widowisk, uderzających często pogańską nagością, bly—i szczały na rogach ulic kosztowne relikwiarze miejskie, wystawione na I ołtarzach, przy których pełnili służbę prałaci; relikwiarze podawano wów—| czas księciu do pokornego ucałowania.³⁵

Oczywista nierozdzielność sfery religijnej i świeckiej wyrażała się naj—J ostrzej w powszechnie znanym fakcie, iż jakaś melodia świecka mogłai być wykorzystywana bez zmian w pieśni kościelnej, i odwrotnie. Wilhelmj Dufay komponuje swoje msze na tematach pieśni świeckich, takich jak:| „Blednie nve oblicze”, „Tak bardzo się rozkoszuję”, „Zbrojny rycerz”.M

Między religijnymi i świeckimi formami ekspresji istnieje wć proces stałej wymiany. Bez wahania zapożycza się ze służby bożej okre—i

ślenia dla rzeczy ziemskich, i na odwrót. Nad wejściem do izby skarbowej w Lilie widniał wiersz, który przypominał każdemu, że kiedyś trzeba będzie zdać rachunek Bogu za Jego niebiańskie dary:

*Lors oworira, au scm de buysine
Sa ginirale et grant chambre des comptes*"*

Na odwrót zaś uroczyste wezwanie na turniej brzmiało tak, jak gdyby się szło na odpust:

*Oez, oez, l'oneur et la louenge
Et des armes grantdisime pardon.** •»*

Było oczywiście przypadkiem, że w wyrazie *mistere* zbiegły się *myste—num* i *ministerium*, ale ta homonimia musiała z konieczności powodować osłabienie pojęcia *misterium* w mowie codziennej: o wszystkim więc mówiono *mistere* — tak np. określano jednorożca, tarczę i lalkę, służące jako symbole w *Pas d'armes de la fontaine des pleurs*.³⁹

Pendant do symboliki religijnej, która wszystkie sprawy i zjawiska ziemskie interpretowała jako symbol i prefigurację boskości, stanowi przyozdobienie w metafory religijne hołdu oddawanego książętom. Kiedy człowieka Średniowiecza przejmowała cześć dla majestatu ziemskiego, jako wyraz jego uczuć służył mu język świętej modlitwy. Słudzy książęcy nie wzdragają się w XV stuleciu przed żadną profanacją. W mowie obrończej w sprawie mordu na Ludwiku Orleańskim obrońca każe duchowi zamordowanego księcia przemawiać do jego syna: „Spójrz na moje rany, z których szczególnie pięć jest groźnych i śmiertelnych.”⁴⁰ Porównuje więc zamordowanego z Chrystusem. Ze swej strony biskup z Chalons nie wzdraga się przed zestawieniem Jana bez Trwogi, który padł ofiarą zemsty Orleańczyków, z Barankiem Bożym.⁴¹ Molinet porównuje cesarza Fryderyka, wysyłającego swego syna Maksymiliana do Holandii na zaślubiny z Marią Burgundzką — z Bogiem Ojcem, który posłał swego Syna na ziemię, i nie szczędzi pobożnych słów, aby upiększyć tę narzeczeńską wyprawę. Kiedy później Fryderyk i Maksymilian z młodym Filipem Pięknym wjeżdżali do Brukseli, Molinet każe mieszkańcom miasta przemawiać wśród łez: „Patrzenie, oto obraz Trójcy: Ojciec, Syn i Duch Święty.”¹ Molinet ofiarowuje też wieniec z kwiatów Marii Burgundzkiej jako godnemu obrazowi Najświętszej Marii Panny, „Niepokalanej Dziewiczo—

„Nie iżbym chciał ubóstwiać książąt” — powiada tenże arcydworak.⁴³ Możliwe, że wszystko to było w większej mierze próżnym frazesem niż

♦ Wówczas otworzy On przy dźwięku trąby Wielką, powszechną izbę obrachunków.

** Słuchajcie, sławy, honoru słuchajcie I największego odpustu zbrojnego.

rzeczywistym wyrazem czci, niemniej jednak dowodziło zdeprecjonowania świętych wyobrażeń przez ich codzienne użycie. Czyż można zresztą robić zarzuty dworskiemu rymopisowi, skoro nawet sam Gerson przypisuje książętom, słuchającym jego kazań, posiadanie specjalnych aniołów—stróżów o wyższej hierarchii i wyższych godnościach od tych, którzy opiekowali się innymi ludźmi? ⁴⁴

Przy przenoszeniu wyrażen religijnych na życie miłosne, o czym była już mowa wyżej, mamy naturalnie do czynienia ze zjawiskiem zupełnie innym. Tutaj pojawia się już pierwiastek rzeczywistej bezbożności i swawolnego szyderstwa, którego nie było jeszcze w omawianym dopiero co obyczajowym; obie te sfery spokrewnione są tylko o tyle, że i jedna, i druga wyrosła z tego samego prostackiego spoufalenia się ze świętością. Autor *Quinze joyes de mariage* obiera ten tytuł dla naśladowania radości Marii.⁴⁵ O wyobrażeniu miłości jako pobożnej „obserwacji” była już mowa wyżej. Bardziej ryzykowna sytuacja pojawia się wówczas, gdy obrońca *Roman de la Rose* określa świętymi zwrotami „niegodne części ciała oraz nieczyste i hańbiące grzechy”.⁴⁶ Dochodzi tu wyraźnie do owego niebezpieczeństwa zbliżenia uczuć religijnych i erotycznych, którego w tej formie Kościół najbardziej się obawiał. Nic może tak żywo nie uwidoczniła tego zetknięcia się różnych reakcji, jak przypisywana Janowi Fouquet *Madonna Antwerpska*, która znajdowała się niegdyś na chorzeży kościoła Dziewic w Melun; była ona przedstawiona na dyptyku, którego I skrzydło boczne (przechowywane obecnie w Berlinie) wyobrażało fundatorkę—I tora Stefana Chevalier, skarbnika królewskiego, oraz świętego Stefana! Otok stara tradycja, przekazana w wieku XVII przez znawcę starożytności, i Denisa Godefroy, chce widzieć w *Madonnie* rysy Agnieszki Sorel, metryki—j sy królewskiej, do której Chevalier pałał nietajoną namiętnością. Niezależnie—J nie od wszystkich wysokich wartości malarskich tego obrazu, widzimy n&j nim po prostu modną laleczkę, o wysoko sklepionym, wystrzyżonym do gołej skóry czole, z szeroko rozstawionymi krągłymi piersiami, o wy—| sokiej i szczupłej talii. Urok tajemniczego wyrazu twarzy, sztywne, cze wone i niebieskie aniołki, które ją otaczają, wszystko to przyczynia się i nadania malowidłu odcienia dekadencjonalnej bezbożności, od którego osobliwie odbijają na drugim skrzydle dyptyku silne i prosto przedstawione j staci fundatora i jego patrona. Na błękitnym aksamicie szerokiego obramowania Godefroy widział inicjał E wykonany z pereł, połączonych węzełkami w kształcie ósemek (*Zacs d'amour*) ze złotych i srebrnych nitki.⁴⁷ Cz nie ma w tym wszystkim bliźniaczej bezpośredniości wobec rzeczy : tych, posuniętej tak daleko, a e nie potrafiły jej przewyższyć żaden ur renesansowy?

Profanacja w codziennym życiu Kościoła nie miała niemal żadnych \ nic. Muzyczna forma motetów, w której różne głosy „przyśpiewywa

jednocześnie zupełnie różne teksty, wynaturzyła się do tego stopnia, że w końcu nie wzdragano się nawet przed najosobliwszymi kombinacjami; podczas mszy włączano w tekst liturgiczny słowa pieśni świeckich, których melodie służyły jako temat, np. „Pocałuj mnie”, „Czerwone nosy”.⁴⁸ Dawid Burgundzki, bastard Filipa Dobrego, odbywał swój uroczysty wjazd na biskupstwo Utrechtu wśród szlacheckich zastępów wojskowych, z którymi wyszedł mu na spotkanie z Amersfoort jego brat, bastard burgundzki. Nowy biskup przyodziany był w pancerz, „jakby był zdobywcą ziem i świeckim księciem” ⁴⁹ — mówi z widoczną niechęcią Chastellain; w tym stroju duchowny podjeżdża konno do katedry i występuje w procesji z chorągwiami i krzyżami, aby pomodlić się przed głównym ołtarzem. Obok tej burgundzkiej pychy postawmy dobroduszny bezwstyd ojca Rudolfa Agrykoli, księdza z Bailo, który w dniu, gdy go obrano opatem, otrzymał

wiadomość, że jego nałożnica urodziła mu syna. Na co on powiedział: „Dziś zostałem dwukrotnie ojcem — mogłoby błogosławieństwo boże już na tym spocząć.” 50

Współcześni widzieli we wzrastającym braku poszanowania wobec Kościoła upadek obyczajów dokonujący się w najnowszej epoce:

*On souloit estre ou temps passi
En l'eglise benignement
A genoux en humilite
Delez l'autel moult closment,
Tou nu le chiej piteusement,
Maiz au jour d'uy, si comme beste, j
On vient & l'autel bien souvent
Chaperon et chapel en teste.*”*

W dni świąteczne — uskarża się Mikołaj z Clemanges — tylko niewielu udaje się na mszę. Nie wysłuchują jej do końca i zadawalają się ledwie dotknięciem wody święconej, zgięciem kolana przed Najświętszą Marią Panną albo też ucałowaniem świętego obrazu. Jeśli tylko doczekają Podniesienia, to już chępią się tym, jakby wyświadczyli Chrystusowi wielkie dobrodziejstwo. Psalmi i nieszpory kapłan musi najczęściej celebrować sam ze swym pomocnikiem, nikt w nich nie uczestniczy.⁵² — Dziedzic ‘ wiejski i kolator każą kapłanowi czekać cierpliwie z mszą tak długo, dopóki wraz z żoną nie wstaną i nie przywdzieją szat.⁵³

Najbardziej uroczyste święta, nawet noc Bożego Narodzenia, spędzano

* Dawniej ludzie zwykli chodzić Do kościoła z nabożeństwem, Na kolanach i w pokorze Blisko przy wielkim ołtarzu, Z głową starannie odkrytą, A zaś dzisiaj jak bydłęta Często idą do ołtarza W kapeluszu czy kapturze.

9 — Huizinga — Jesień średniowiecza

w sposób rozwiązy, na grze w karty, przekleństwach i szpetnych rozmo—wach; gdy się napominało za to lud, ten powoływał się wówczas na przy^kład wielkich panów, proboszczów i prałatów, którzy robią to samo bezkarnie.⁵⁴ W wigilie dni świątecznych nawet w kościołach tańczy się przy wtórze rozwiązłych pieśni; kapłani dają przykład spędzania nocnych czuwań na grze w kości i przekleństwach.⁵⁵ Czytamy o tym u moralistów, którzy może byli skłonni widzieć wszystko w zbyt czarnych barwach. Jednakże dokumenty poświadczają niejednokrotnie te ponure spostrzeżenia. Rada miejska w Strasburgu każe corocznie wydawać 1100 litrów wina i tym, którzy „czuwając i na modlitwie spędzili w katedrze noc świętego; Adolfa”.⁵⁶ Pewien członek rady miejskiej uskarża się przed Dionizym Kar— i tuzem, że doroczna procesja, która przeciąga ze świętymi relikwiami przez] jego miasto, stwarza sposobność do niezliczonych wyskoków i pijatyk. Jak— j by można położyć temu kres? Sam magistrat nie bardzo chciałby tu inge—1 rować, ponieważ procesja dawała zyski; ściągała ona do miasta duże rzesze j ludu, które musiały tam nocować, jeść i pić. I tak weszło to w zwyczaj. ’ Dionizy znał to zło; wiedział, z jakim wyuzdaniem ludzie zachowywali się \ podczas procesji, gadali głupstwa, śmieli się i z chciwym bezwstydem rpz* i gładali się za napitkiem i prostacką rozrywką.⁵⁷ Jego utyskiwania dosko—j nale pasują również do wjazdu gandawczyków na kiermasz w Houthemj z relikwiami świętego Liwina, patrona ich miasta. Dawniej — mówi Cha— j stellain — notablowie troszczyli się, aby nieść święte zwłoki „z wielkimi dostojęństwem i uszanowaniem”, teraz zaś zbiera się tam „tłum obwie—j siów i hultajów” 58; niosą relikwie z krzykiem i wyciem, wśród śpiewu,! tańcan niezliczonych figłów, a wszyscy są pijani. Do tego są jeszcze uzbro—j jeni i wszędzie, gdzie przeciąga ich pochód, pozwalają sobie na najcięższej wybryki; zdaje się im, że tego dnia wszystko wydane jest im na łup, podj osłoną ich świętego ciężaru.⁵⁹

Chodzenie—do kościoła— jest ważnym czynnikiem w ówczesnym życiu—to»] warzyiskim. Do

kościół idzie się, aby popisać się najwspanialszym strojem, aby rywalizować, współzawodniczyć pod względem stanowisk i go ności, dworności i elegancji. Wspomniano już wyżej⁶⁰, jak podawanie i uroczystego pocałunku pacyfikału nieustannie stwarzało sposobność do I kłótliwych sporów towarzyskich. Gdy do kościoła wchodzi panicz, dostoj*] na pani powstaje i całuje go w usta, nawet jeśli kapłan konsekruje w momencie Hostię, a lud modli się na klęczkach.⁶¹ Gadanina i kręce podczas mszy musiały stać się wszędzie rzeczą zupełnie zwyczajną.⁶² Wykorzystywanie kościoła jako miejsca spotkań, a mszy jako okazji do gładania się za dziewczętami tak się rozpowszechniło pośród młodych dzi, że mogli się tym gorszyć jeszcze tylko moralisci. Młodzież — woła Mikołaj z Clemanges⁶³ — uczęszcza rzadko do kościoła, a jeśli już tam idzie,! to tylko po to, by gapić się na kobiety, które wystawiają na pokaz swej

ozdobne fryzury i przestronne dekolty. Czcigodna Krystyna de Pisań pisze bez wahania:

Se souvent vais ou moustier, Cest tout pour veoir la belle Fresche com rosę nouvelle. * M

Sprawa nie kończyła się na drobnych grzesznościach, do których kochankowi stwarzała sposobność służba boża: podać ukochanej wodę święconą, podać pacyfikał, zapalić świeczkę i klęknąć przy niej; nie poprzestawano bynajmniej na dawaniu sobie znaków i na ukradkowych spojrzeniach.⁶⁵ Nawet ladacznice poszukiwały w kościele znajomości.⁶⁶ W samych kościołach i podczas świętych uroczystości można było kupić nieprzyzwoite obrazki, które psuły młodzież; a żadne kazanie nie mogło zaradzić temu złu.⁶⁷ Niejeden raz kościół i ołtarz zostały zhańbione sprośnym czynem.⁶⁸

Podobnie jak regularne uczęszczanie do kościoła, również i pielgrzymki stwarzały sposobność do różnorodnych rozrywek, a przede wszystkim do przygód miłosnych. Literatura nierzadko traktuje pielgrzymki jako zwykłe podróże dla przyjemności. Rycerz de la Tour—Landry, który sprawy te bierze poważnie, nauczając swe córki dobrych i obyczajnych manier, opowiada o goniących za przyjemnościami damach, które chętnie udają się na turnieje i pielgrzymki, i przytacza dla ostrzeżenia przykłady kobiet wykorzystujących pielgrzymki jako pretekst do spotkania się z kochankiem. „Dlatego jest w tym dobry przykład, jak to nie wolno chodzić na święte wyprawy dla jakiejś lekkomyślnej rozrywki.”⁶⁹ Nie inaczej wyrokuje na ten temat Mikołaj z Clemanges: oto podejmuje się świąteczne pielgrzymki do odległych kościołów pod wezwaniem różnych świętych nie tyle dla spełnienia jakiegoś ślubu, ile raczej po to, by tym łatwiej zejść na manowce. Pielgrzymki są źródłem wielu występków; tam, w świętych miejscach, zawsze znajdują się obrzydliwe rajfurki, aby sprowadzać na złą drogę dziewczęta.⁷⁰ W *Quinze joyes de mariage* czytamy o wydarzeniu, które było wówczas na porządku dziennym: młoda żona tęskni za jakąś rozrywką i wmawia swemu mężowi, że dziecko zachorowało, ponieważ nie odbyła pielgrzymki, którą ślubowała leżąc w połogu.⁷¹ Przygotowania do wesela Karola VI z Izabelą Bawarską rozpoczynają się od pielgrzymki.⁷² Nic dziwnego, że poważni przedstawiciele *devotio moderna* nisko cenią te pobożne wędrówki. Ci, którzy odbywają wiele pielgrzymek, rzadko stają się świętymi, powiada Tomasz a Kempis; Fryderyk Heilo zaś poświęca owemu tematowi specjalny traktat *Contra peregrinantes*.¹³

* Jeżeli często chodzę do kościoła, To tylko po to, by ujrzeć mą piękną, Świeżą, jak róża, co ledwie rozkwitła.

Ze wszystkich tych wynaturzeń wiary, rodzących się z bezwstydnego pomieszania spraw religijnych z życiem w grzechu, przemawia raczej naiwna poufałość wobec religii niż świadoma bezbożność. Jedynie społeczeństwo, które całkowicie przeniknięte jest religią i odczuwa wiarą jako coś oczywistego, mogło zaznać podobnych wyskoków i zwyrodnień. To przecież ci sami ludzie, którzy na co dzień uprawiali w sposób zrutyni—zowany na poły wynaturzone praktyki religijne, później, pod wpływem płomiennych słów kaznodziei z zakonu żebraczego, nagle okazywali się zdolni do nadzwyczajnego przejęcia się sprawami religii.

Nawet tak „głupi” grzech, jak przekleństwa, rodził się z silnej wiary, Pierwotnie bowiem przekleństwo było jako świadome zaklęcie oznaką wiary w obecność bóstwa, wywierającą wpływ nawet na najbliższe rzeczy. Samo to uczucie, iż naprawdę wyzywa się niebios, nadawało prze—, kleństwu pewien grzeszny powab. Dopiero wówczas, kiedy zanikła wszel— j ka świadomość, iż dokonuje się zaklęcia, i wszelka obawa przed jego skutecznością, dopiero wtedy moc przekleństw osłabła i przekształciła się w monotonną brutalność z czasów późniejszych. Pod koniec Średniowiecza miały one jeszcze ów urok zuchwałości i pychy, który przekształcał je wręcz w jakiś szlachetny sport. „Cóż to — fuka szlach— I ciec na chłopa — oddajesz swą duszę diabłu i zapierasz się Boga, chociaż I nie jesteś szlachcicem?” 74 Deschamps zauważa, że obyczaj przeklinania j ogarnął już i ludzi najniższych kondycji: j

Si chetif n'y a qui ne die: 1

*Je renie Dieu et sa mere.*n i*

Istnieje całe współzawodnictwo w wymyślaniu nowych, możliwie silnych 1 przekleństw; kto potrafi przeklinać w sposób najbardziej prostacki, tego I czci się jak mistrza.76 „We Francji — powiada Deschamps — przeklinano 1 najpierw po gaskońsku i po angielsku, później po bretońsku, a teraz po 1 burgundzku.” Deschamps układa z samych pospolitych przekleństw dwie ballady, którym na końcu dodaje poważny morał. Wedle tegoż autora naj—1 gorsze ze wszystkich jest przekleństwo: „Wypieram się Boga”; łagodni się 1 zaś je, powiadając: „Wypieram się butów.”77 Burgundczycy wprowadzili 1 słowo „arcyprzeklinacz”, w ogóle zresztą Francja — skarży się Gerson — I chociaż chrześcijańska, cierpi bardziej niż inne kraje na ten wstrętny! grzech, który jest przyczyną zarazy, wojen i głodu.78 Nawet zakonnicy do—1 puszczają się drobniejszych przekleństw.79 Gerson proponuje, aby wszyst—1 kie zwierzchności i wszystkie stany pomogły w wytepieniu tego zła poprzez I surowe zarządzenia i poprzez system lekkich kar, takich, które by później 1 rzeczywiście mogły być wykonane. Istotnie też w r. 1397 ukazał się rozkaz ■

* Dziś najbiedniejszy nawet powie: Przeklinam Boga i Maryję.

królewski, który wznawiał stare rozporządzenia przeciw przekleństwom, pochodzące z lat 1269 i 1347; jednakże rozkaz ten nie stosował sankcji w postaci kar łagodnych i wykonalnych, ale szermował starymi groźbami w rodzaju rozszczepienia warg i obcięcia języka; tutaj dochodził jeszcze do głosu święty gniew, wywołany obrazą bóstwa. W rejestrze zawierającym to zarządzenie, znajdujemy na marginesie uwagę: „Wszystkie te przestępstwa są dziś, w roku 1411, powszechne w całym kraju i nie spotykają się z żadną karą.” 80 Piotr d’Ailly na soborze w Konstancji domaga się, aby na nowo zabrać się do energicznego zwalczania zła.81

Gerson zna oba bieguny, pomiędzy którymi obraca się grzech przekleństwa. Jako spowiednik poznał on z własnego doświadczenia ludzi młodych, niezezsutych, prostych i wstydlivych, których dręczyła silna pokusa wypowiedzenia bluźnierstw i zapierania się Boga. Tym polecał, aby nie oddawali się całkowicie rozważaniom nad Bogiem i jego świętymi, ponieważ nie są na to dostatecznie silni.82 Gerson zna także ludzi, u których — jak u Burgundczyków — przeklinanie weszło w zwyczaj: ich czyny również budzą obrzydzenie, aczkolwiek nie są obciążone winą krzywoprzysięstwa, ponieważ w intencji nie chodzi tu o jakąś przysięgę.83

Nie można ustalić momentu, w którym obyczaj lekkiego traktowania spraw wiary przechodzi w świadomą areligijność. W późnym Średniowieczu panuje niewątpliwie silna skłonność do drwin z pobożności i ludzi pobożnych. Niejeden bardzo chętnie pragnie okazać się *esprit fort* i znajduje upodobanie w ośmieszaniu wiary.84 Noweliści są frywolni i indyferentni, jak w owym opowiadaniu z *Cent nouvelles nouvelles*, gdzie proboszcz, grzebiąc swego psa w poświęconej ziemi, tak do niego przemawia: „Mój dobry piesku, niech ci Bóg wybaczy.” Pies udaje się potem bezpośrednio do psiego raj.85 W tym okresie żywi się głęboką odrazę do obłudnej czy udawanej pobożności. Słowo *papelard* — „obłudnik”, ciągle jest na językach. Gersona kłuje w oczy często

używane przysłowie: „Z młodego aniołka stary diabeł”, którego wariant istnieje także w pięknej łacinie szkolnej: „*Angelicus juvenis senibus sathanizat in annis.*” 86 Oto w jaki sposób — powiada Gerson — gubi się młodzież, chwali się u dzieci bezwstydnym wyrazem twarzy, sprośną mową i przekleństwami, nieczystością w spojrzeniu i geście. Jednakże — dodaje moralista — nie wiem, czego na starość można spodziewać się po młodzińcu, który udaje diabła.” 87

Gerson wyróżnia nawet pomiędzy samymi duchownymi i teologami grupę nieświadomych gadułów i kłótników, dla których każda rozmowa o religii jest ciężarem i kłamstwem; wszystko, co mówi się im o wizjach i objawieniach, przyjmują głośnym śmiechem i oburzeniem. Inni znów popadają w krańcowe przeciwieństwo i biorą za objawienie wszystkie wymysły ludzi o słabych głowach, wszystkie sny i pogmatwane myśli powstające u chorych i obłąkanych.⁸⁸ Lud nie umie trzymać się złotego środka pomie—

dzy tymi przeciwieństwami; wierzy we wszystko, co wyprorokują wieszcz—kowie i wróżbici; ale niechaj choć raz pomyli się jakiś poważny duchowny, który często miewał objawienia prawdziwe, wówczas ludzie światowi znieważają wszystkich należących do stanu duchownego, zwą kapłanów oszustami i obłudnikami (*papelards*) i nie chcą już więcej słuchać żadnego duchownego, ponieważ we wszystkich dopatrują się złośliwej obłudy.⁸⁹

W większości wypadków owego braku pobożności, na który rozlegają się tak głośne skargi, mamy do czynienia z nagłym osłabieniem napięcia religijnego w życiu umysłowym przesyconym pobożną treścią i religijnymi formami. W całym Średniowieczu spotykamy rozliczne przypadki żywiołowej niewiary⁹⁰, które nie są odstępstwem od nauki kościelnej dokonującym się w toku rozważań teologicznych, lecz wyrastają z jakiejś bezpośredniej reakcji. Trudno wprawdzie przywiązywać wielkie znaczenie do faktu, że poeci lub dziejopisowie, zauważywszy bezmierną grzeszność swych czasów, wykrzykują: „Nie wierzy się już w niebo i w piekło!”⁹¹ Mimo to trzeba przyznać, iż w niektórych umysłach żywiołowa niewiara nabrała charakteru świadomego i stała się tak silna, że były one z niej powszechnie znane i nawet wyznawały ją jawnie. „Mili panowie — raó— \ wi do swych towarzyszy kapitan Bstisac⁹² — przyjrzałem się swym spra— \ woni i w sumieniu swoim jestem przekonany, że bardzo rozgniewałem Bo—j ga, ponieważ już od dłuższego czasu pobłądziłem w wierze i nie mogę! uwierzyć, że cokolwiek jest w Trójcy Świętej, ani też, że Syn Boży zgodziłj się, aby tak się poniżyć, zstępując z niebios do ludzkiego ciała kobiety; wie—1 rzę i twierdzą, że kiedy umieramy, z duszą nie dzieje się nic... Doszedłem,! do tego przekonania, odkąd zacząłem rozumować, i będę się go trzymał aż i do końca.” Hugues Aubriot, burmistrz Paryża, jest zapamiętałym wrogiem! księży; nie wierzy on w Sakrament Ołtarza, drwi z niego, nie obchodził świąt wielkanocnych, nie chadza do spowiedzi.⁹³ Jacques du Clerca opo—| wiada o różnych przypadkach ludzi ze stanu szlacheckiego, którzy jaw« nie demonstrowali swą niewiarę i w pełni świadomości odmawiali przyję—j da Ostatniego Namaszczenia.⁹⁴ Jean de Montreuil, proboszcz z Lilie, pisze do jednego ze swych uczonych przyjaciół bardziej w lekkim stylu oświe—1 conego humanisty niż jako ktoś prawdziwie pobożny: „Znacie naszego! przyjaciela Ambrożego de Miliis; częstoście słyszeli, co myśli on o religii,! wierze, Piśmie świętym i wszystkich przepisach kościelnych, a mianowicie, że również Epikur musiałby być nazwany katolikiem. No, a teraz I człowiek ten całkowicie się nawrócił.” Mimo to był on jednak i przedtem] tolerowany w tym pobożnie usposobionym kręgu wczesnych humanistów.⁹⁵

Po jednej stronie tych przypadków jawnej niewiary znajduje się rackie pogaństwo Renesansu, wykształcony i ostrożny epikureizm, już w XIII stuleciu rozkwitał w szerokich kołach, biorąc nazwę od imię

nia Averroesa; po drugiej zaś stronie znajduje się namiętna negacja pod—? noszona przez owych wszystkich biednych i ciemnych heretyków, którzy — jakkolwiek by się nazywali,

turlupinami czy Braćmi Wolnego Ducha — przekroczyli już granicę panteizmu. Zjawiska te musimy jednak i omówić później, w innym powiązaniu. Na razie pozostajemy jeszcze w sferze zewnętrznej prezentacji wyobrażeń związanych z wiarą, w dziedzinie zewnętrznych form i zwyczajów religijnych.

Masom w ich powszedniej wierze wystarczała obecność widzialnego obrazu; niepotrzebny był już im jakikolwiek intelektualny dowód prawdy, który by uzasadniał odtworzone wyobrażenie. Kiedy widziano naocznie zobrazowane w określonym kształcie i barwie osoby Trójcy Świętej, albo płomieniste piekło, albo też niezliczonych świętych, wówczas pomiędzy tym wyobrażeniem a wiarą nie zostawało już miejsca na pytanie: „Czy może to być prawdziwe?” Wszystkie te wyobrażenia od razu jako obrazy stawały się elementami wiary; utrwały się one w umysłach bardzo wyraźnie, z ostrą barwnością, z całym realizmem, jakiego Kościół mógł się domagać od wiary, a może nawet z jeszcze silniejszym.

Tam jednak, gdzie wiara bezpośrednio odwołuje się do przedstawień obrazowych, nie jest już ona w stanie dokonać rozróżnień jakościowych w rodzaju i stopniu świętości poszczególnych elementów konfesyjnych. Wszystkie wizerunki były przecież jednako rzeczywiste i wzbudzały jednaki szacunek; o tym, że do Boga należy się modlić, a świętych trzeba tylko czcić, nie mógłby pouczyć żaden obraz, gdyby Kościół nie nauczał tego stale w swych napomnieniach. Na żadnym innym terenie pobożna myśl nie była tak nieustannie i tak silnie zagrożona przez wybujałość różnych wyobrażeń, jak właśnie na gruncie kultu świętych.

Rygorystyczny punkt widzenia Kościoła był czysty i wzniosły. Skoro wyobrażano sobie, że człowiek żyje dalej za grobem, to kult świętych był czymś całkiem naturalnym i nie budził obaw. Dopuszczano oddawanie świętym czci i głoszenie ich chwały „przez naśladowanie i sprowadzanie do Boga”.⁹⁶ Podobnie dozwolony był także kult obrazów, relikwii, miejsc świętych i poświęconych Bogu przedmiotów, jeśli tylko prowadził on w końcu do czci samego Boga.⁹⁷ Także rozróżnienie „techniczne” pomiędzy świętymi i zwykłymi błogosławionymi oraz unormowanie instytucji świętości poprzez oficjalny proces kanonizacyjny, jakkolwiek stanowiły ryzykowny formalizm, to jednak nie zawierały niczego, co by stało w sprzeczności z duchem chrześcijaństwa. Kościół był oczywiście świadom, że pierwotne pojęcia: święty i błogosławiony, miały równą wartość oraz że kanonizacja nie jest czymś doskonałym. „Należy przyjąć — powiada Ger—son⁹⁸ — że nieskończenie więcej świętych umarło i co dzień utoiera niż jest tych, którzy zostali kanonizowani.” Zezwolenie na kult obrazów — wyraźnie sprzeczne z drugim przykazaniem — uzasadniono w sposób na—

stepujący: przed wcieleniem Chrystusa zakaz był tu konieczny, ponieważ Bóg był wówczas tylko duchem, natomiast Chrystus, przez swe zstąpienie na ziemię i przez wzgląd na to, zniósł stare prawo. Kościół życzył sobie za to bezwarunkowego dochowania dalszych słów drugiego przykazania: „Nie będziesz ich wielbił i czcił.” „Nie modlimy się do obrazów, lecz okazujemy cześć i zanosimy modlitwę postaciom odtworzonym, mianowicie Bogu lub Jego świętemu, którego odbiciem jest obraz.”¹⁰⁰ Obrazy służą jedynie do tego, aby niewykształconym, którzy nie znają Pisma, ukazać, w co powinni wierzyć.¹⁰¹ Obrazy są książkami prostaczków¹⁰²: myśl tę znamy z modlitwy do Marii, modlitwy, którą Villon napisał dla swojej matki:

*Femme je suis povrette et ancienne,
Qui riens ne scai; oncques lettre ne leuz;
Au moustier voy dont suis paroissienne
Paradis paint, ou sont harpes et luz,
Et ung enfer ou dampnez son boulluz:
L'ung me jait paour, l'autre joye et liesse...**¹⁰⁸

Kościół nigdy nie niepokoił się, że otwarcie kolorowej książki z obrazkami może

niespokojnemu duchowi dać co najmniej tyle samo okazji do odstępstwa od nauki, co i subiektywna interpretacja słów Biblii. Kościół zawsze łagodnie wyrokował o grzechach tych, którzy z niewiedzy i prostoty popadli w kult obrazów. „Wystarczy — mówi Gerson — jeśli tylko poprzez kult obrazów mają zamiar oddać cześć Kościołowi.” 104

Pozostawmy w spokoju zagadnienie o charakterze czysto dogmatycznym i historycznym, a mianowicie, czy i w jakiej mierze Kościół zawsze nienagannie trzymał się zakazu oddawania bezpośredniej czci świętym i zakazu modlenia się do nich nie jako do orędowników, lecz jako do spraw — \ ców uproszonych dobrodziejstw. Idzie nam tutaj o kwestię z dziedziny hi — j historii kultury, a mianowicie — w jakiej mierze udało się Kościołowi po — ‘• wstrzymać od tego lud, innymi słowy: jaką realność i jaką wartość wy — 1 obrażeniową posiadali święci w wierzeniach ludowych późnego Średniowiecza. Na to pytanie możliwa jest tylko jedna odpowiedź: święci byli taki rzeczywistymi, tak cielesnymi postaciami w codziennym życiu religijnym, otaczała ich taka poufałość, że właśnie z nimi łączyły się wszystkie bardziej zewnętrzne i zmysłowe impulsy religijne. Podczas gdy najgłębsze wzruszenia kierowały się w stronę Chrystusa i Marii, to w kulcie świę — j tych krystalizował się po prostu cały skarbiec prostodusznego, naiwnego j

* Prostaczka iestem stara y uboga, Nic nie mam — liter czytać nie znam zgoła — Oprócz parafii mey niskiego proga, Gdzie ray oglądam y harfy dokoła, Y piekło, w którym potępieńców prażą. Jedno mnie trwoży, drugie zaś raduie...

(Przeł. Boy, *Wielki Testament*, W — wa 1954)

życia religijnego „na co dzień”. Wszystko przyczyniało się do tego, aby popularnym świętym nadać w świadomości ludzkiej rysy rzeczywiste, ponieważ rzeczywistość stale stawiała ich w samym środku życia. Stają się więc oni tworzywem wyobraźni ludowej, wyróżniają się powszechnie znanym wyglądem i atrybutami, wszyscy wiedzą o ich okropnych mękach i o ich zadziwiających cudach. Ubrani są i wyposażeni w to wszystko, w co wyposażony jest sam lud. Co dzień można było spotkać „pana świętego Rocha” czy świętego Jakuba w osobie jakiegoś człowieka dotkniętego zarazą albo też pielgrzyma. Byłoby rzeczą interesującą zbadać, jak długo ubiór świętych współtworzył codzienną modę; z pewnością przez całe XV stulecie. Gdzież jednak znaleźć punkt, w którym sztuka kościelna odcina postaci świętych od żywej wyobraźni ludowej, w którym poczyna okrywać je szatami retoryki? Jest to nie tylko problem renesansowej wrażliwości na kostium historyczny: dochodzi bowiem do tego, że fantazja ludowa sama zaczyna porzucać te rejony lub przynajmniej traci możliwość oddziaływania na sztukę kościelną. W epoce kontreformacji święci podnieśli się o wiele szczebli w hierarchii, tak jak tego chciał Kościół; oddalili się oni od kontaktu z życiem ludu.

Cielesność, którą święci wyróżniali się już dzięki obrazom, wzmogła się jeszcze niezwykle na skutek faktu, że Kościół od dawna zaakceptował i poparł kult ich doczesnych szczątków. Jest rzeczą oczywistą, że z tego oparcia się o materię musiał wynikać materializujący wpływ na wiarę, który niekiedy prowadził do najosobliwszych przerosłów. Gdzie sprawa dotyczyła relikwii, tam silna wiara Średniowiecza nie obawiała się żadnego zbezczeszczenia czy profanacji. Około roku 1000 lud w Górach Umbryj — skich chciał zabić świętego pustelnika Romualda, aby nie stracić jego ciała. Zakonnicy z Fossanuova, gdzie w r. 1274 zmarł Tomasz z Akwinu, z obawy, by nie stracić drogocennej relikwii, literalnie zamarynowali zwłoki szlachetnego mistrza: oddawszy od nich głowę, ugotowali je i spreparowali. 105 Przed pogrzebaniem świętej Elżbiety z Turyngii tłum pobożnych nie tylko poobcinał i poobrywał kawałki chust, w które owinięte było jej oblicze, lecz także obcięto jej włosy i paznokcie, a nawet kawałki uszu i brodawki piersi. 106 Z okazji jakiegoś święta Karol VI rozdzielił zebra swego przodka, świętego Ludwika, pomiędzy Piotra d’Ailly i swych wujów de Berry i Burgundczyka: pałaci, którzy otrzymali nogę, dokonali podziału później, już po uczcie. 107

Mimo iż wyobrażenie o świętych miało charakter nadzwyczaj żywy i zmysłowy, to przecież stosunkowo rzadko wkraczało ono w sferę przeżyć nadprzyrodzonych. Cała dziedzina widzenia duchów, cudownych znaków, zjaw i widm jest na ogół od kultu świętych całkowicie odgraniczona. Naturalnie zdarzają się tu wyjątki. W najlepiej poświadczonym przykładzie „pojawienia się świętych”, w owej wizji Joanny d’Arc, w której uka—

żują się jej archanioł Michał, św. Katarzyna i św. Małgorzata, i udzielają jej rad, cała interpretacja owego przeżycia, wiążąca je z postaciami znanych świętych, kształtuje się stosunkowo powoli, być może nawet rodzi się ona w umyśle Joanny dopiero podczas jej procesu. Początkowo Joanna mówi jedynie o otrzymanej *conseil* (radzie), nie wymieniając imion¹⁰⁸; dopiero później wskazuje na określone postaci świętych. Tam gdzie święci ukazują się osobiście, mamy z reguły do czynienia z jakimiś wizjami ukształtowanymi lub interpretowanymi na sposób literacki. Kiedy młodemu pasterzowi we Frankenthal koło Bambergu ukazało się w r. 1446 czternastu świętych Wspomożycieli, widzi on te pod względem ikonograficznym tak wyróżniające się postaci¹⁰⁹ wcale nie z odpowiadającymi im atrybutami, lecz jako czternaścioro jednakowych dzieci anielskich: one mówią, że są czternastoma Wspomożycielami. Fantasmagoria rze—] rzywistych wierzeń ludowych wypełniona jest aniołami i diabłami, du— j chami zmarłych i „białymi damami”¹, bynajmniej jednak nie świętymi, i Wyjątkowo tylko jakiś święty odgrywa pewną rolę w autentycznym, nie usankcjonowanym literacko czy teologicznie zabobonie. Oto np. święty Bertulf w Gandawie. Gdy zagraża coś poważnego, puka on w swój sarko— j fag w opactwie Sw. Piotra „bardzo często i bardzo głośno”.¹¹⁰ Niekiedy j bywa to połączone z lekkim trzęsieniem ziemi; miasto przeraża się wów—j czas do tego stopnia, że szuka obrony przed nieznanym nieszczęściem! urządzając wielkie procesje.¹¹¹ Na ogół jednak zimny strach wywołują jedynie postaci nieokreślone, które nie dają się rozpoznać, a nie te, które malowane były na drzewie czy odtworzone w kamieniu w kościołach, wyposażone w stałe atrybuty, znane ze swych rysów, ubrane w strój! barwny i przyjemny dla oka. Rzeczywistą grozę budziły postaci spowitej w mglistą szatę, z niepojętym i okropnym obliczem, albo te, które ukazywały się w czystym blasku niebiańskim lub też wynurzały się jako ol—j brzymie, blade, obłąkańcze twory z zakamarków mózgu.

Nie powinniśmy się temu dziwić. Właśnie dlatego, że święty przybł tak określoną postać, że zgromadził i skryzalizował wokół siebie tak wiele fantastycznych akcesoriów, brak mu było elementów niesamowitości, gących wzbudzić dreszcz. Strach przed tym, co nadprzyrodzone, tkł swymi korzeniami w nieskończoności wyobraźni, w bojaźliwym oczu waniu, że nagle może się objawić coś niezwykłego z nową, nieoczekiw potwornością. Kiedy natomiast pewne wyobrażenie nabiera charakteru określonego i ograniczonego, wówczas rodzi ono atmosferę bezpieczeństwa i ufności. Święci mieli w swych dobrze znanych postaciach coś uspokajającego — jak policjant w wielkim; obcym mieście. Ich kult, a przede wszystkim sposób ich przedstawienia stworzyły jak gdyby pas neutra pas wygodnej i spokojnej wiary, oddzielający z jednej strony zaci wywołany obecnością bożą i słodki dreszcz miłości Chrystusowej, z

giej zaś przerażające wytwory fantazji, jakie rodziły się ze strachu przed diabłem i z szale czarownic. Niemal że można by zarzykować tezę, że właśnie kult świętych przez to, iż tak wiele wyzwał z siebie uczucia błogości, iż uchylał tak liczne obawy i nawracał umysły do wyobrażeń, z którymi były spoufalone — że właśnie on odgrywał rolę bardzo istotną w higienicznym łagodzeniu dziko krzewiącej się kultury Średniowiecza. Na skutek swej formy całkowicie obrazowej kult świętych znajduje się właściwie na powierzchni życia religijnego. Zostaje on wchłonięty przez nurt codziennego myślenia i w nurcie tym gubi niekiedy swe dostojęstwo. Charakterystyczna jest w tej mierze cześć, jaką późne Średniowiecze żywiło dla świętego Józefa. Można ją potraktować jako konsekwencję i jednocześnie jako reakcję wobec namiętnego kultu

Najświętszej Marii Panny. Pozbawione szacunku zainteresowanie dla ojczyzna jest niejako odwrotną stroną medalu w owej miłości i uwielbieniu, jakie okazywano dziewiczej Matce Bożej. Im wyżej wznosiła się Maria, tym bardziej karykaturalny stawał się Józef. Już sztuki plastyczne przedstawiały w nim typ, który w ryzykowny sposób zbliżał się do postaci niezdarnego, ośmieszonego chłopca. Takim widzimy Józefa na dyptyku Melchiora Broe—derlama w Dijon. Ale najdalej posunięta profanacja dokonała się nie w plastyce. Oto bowiem jaką naiwną rzeczowość reprezentuje w swym ujęciu Eustachy Deschamps, którego z pewnością trudno traktować jako bezbożnego szydercę. Powinno by się przecież sądzić, że żaden śmiertelnik nie był obdarzony łaską tak wysoką, jak Józef, któremu dane było służyć Matce Boskiej i wychowywać Jej Syna. Tymczasem Deschamps z upodobaniem ukazuje w Józefie typ udrećzonego, godnego pożałowania ojca rodziny:

Vous qui servez a femme et a enfans, Aiez Joseph toudis en remembrance: Femme servit toujours tristes, dolans, Et Jhesu Crist garda en son enfance; A pie troitoit, son fardel sur la lance; En plusieurs lieux est figuré ainsi, Léz un mulet, pour leur faire plaisance, Et si n'ot onca feste en ce monde ci. ni*

Gdyby chodziło tu tylko o szlachetny przykład, który by miał pocieszać ojców rodziny w ich kłopotach, mogłoby to jeszcze ująć, nawet jeżeli

* Wy, co służycie małżonce i dziatkom, Zawsze w pamięci swej Józefa miejcie: Smutny, stroskany, co dzień żonie służył, Jezusa także strzegł w Jego dzieciństwie; Chodził piechotą z tobołkiem na kiju; Jak na obrazach wielu to widzimy, Przy boku muła, gwoli ich wygody, A wypoczynku nie miał na tym świecie.

całemu obrazowi brakowało dostojności. Ale Deschamps czyni z Józefa wręcz odstraszący przykład, którego treścią jest ostrzeżenie przed obciążaniem się rodziną:

*Qu'ot Joseph de povret &
De durté,
De maleurtS,
Quant Dieux nasqui?
Maintefois l'a comporti,
Et monti,
Par bonti
Avec sa merę autressi,
Sur sa mule les ravi:
Je le vi
Paint ainsi;
En Egipte en est ali.
Le bonhomme est painturi
Tout lassé
Et troussi,
D'une cote et d'un barry:
Un baston au coul possé,
Vieil, ussé
Et rusi.
Feste n'a en ce monde cy,
Mais de lui
Va le cn:
Cest Joseph le rassoti.* u**

Tutaj widać naocznie, jak z pewnego wytartego wyobrażenia wyrasta ujęcie nadmiernie

spoufalone, które niweczy wszelką świętość. Józef pozostawał w świadomości ludu figurą na pół komiczną; jeszcze doktor Jan

* Ileż Józef znosił nędzy I ubóstwa, I niedoli,

Gdy Bóg się narodził! Często nosił go w ramionach I posadził W swej dobroci Na muła wraz z matką. Pptem uwiózł ich oboje — Tak jest wszędzie Malowany — Do ziemi egipskiej. Poczciwina tam przedstawion Utrudzony, Obciążony

Płaszczem i beczułką. Z kijem u szyi zwieszonym, Wyniszczony, Stary, chytry,

Nie ma na świecie spoczynku. Ale o nim Wieść tak głosi: Oto Józef ogłupiony.

Eck musiał nalegać, aby w czasie szopki albo nie przedstawiano w ogóle świętego Józefa, albo też przedstawiano go przynajmniej w sposób bardziej godny i nie zmuszono do gotowania kaszy, „iżby Kościół boży nie był ośmieszany”.¹¹⁴ Przeciw takim nieprzystojnym przerostom kieruje się też ruch wszczęty przez Gersona; zmierza on w stronę ustalenia godnych form kultu św. Józefa i osiąga też przyjęcie świętego do liturgii z zachowaniem pierwszeństwa przed wszystkimi innymi świętymi.¹¹⁵ Widzieliśmy jednak już wyżej, do jakiego stopnia nawet i poważne dążenia Gersona nie były wolne od nieskromnej ciekawości, która wydaje się być w sposób niemal konieczny związana z osobliwościami Józefowego małżeństwa. W trzeźwej umysłowości (a Gerson przy całym swym zamiłowaniu do mistyki był pod wieloma względami umysłem trzeźwym) do rozważań o małżeństwie Marii mieszały się zawsze dywagacje o treści bardzo ziemskiej. Rycerz de la Tour—Landry, również okaz trzeźwej i szczerzej wiary, w ten sposób widzi ów przypadek: „Bóg chciał, żeby pojęła za małżonka świętego mężczyznę Józefa, który był stary i pocziwy; albowiem Bóg chciał zrodzić się w cieniu małżeństwa, aby być posłusznym prawu, które wówczas obowiązywało, i aby też uniknąć ludzkiej gadaniny.”¹¹⁶

Pewne nie drukowane jeszcze dzieło z XV stulecia przedstawia mistyczne małżeństwo’ duszy z niebiańskim małżonkiem w formie mieszczkańskich zalotów. Jezus—oblubieniec mówi tu do Boga Ojca: „Jeśli Ci się tak podoba, ożenię się i będę miał wiele dzieci i rodzinę.”¹¹⁷ Ojciec stwarza trudności, ponieważ wybór Syna padł na czarną Etiopkę; do tego miejsca odnosi się zwrot z *Pieśni nad pieśniami*: „Czarna jestem, lecz piękna.”¹¹⁸ Byłby to mezalians i niesława dla rodziny. Jako swat występuje anioł i przemawia za narzeczoną: „Jakkolwiek dziewczyna ta jest czarna, niemniej jest pełna wdzięku i ma pięknie ukształtowane ciało i członki oraz zdolna jest donosić wiele dzieci.”¹¹⁹ Ojciec odpowiada: „Drogi mój Syn powiedział mi, że jest czarna i smagła. Z pewnością chcę, żeby Jego małżonka była młoda, dobrze wychowana, miła, urocza i ładna i żeby miała piękne członki.”¹²⁰ Teraz anioł chwali jej oblicze i wszystkie jej członki — są to cnoty duszy. Ojciec daje się przekonać i mówi do Syna:

Prens la, car elle est plaisant Pour hien amer son doulx amant; Or prens de nos biens largement, Et luy en donnę habondamment. * m

Ani na chwilę nie wolno wątpić w powagę i budujący cel tego dzieła.

Bierz ją, albowiem wielce jest nadobna I kochać będzie umiłowanego; Czerpaj do woli z naszych majątności I w obfitości dary jej ofiaruj.

Jest to tylko dowód, do jak trywialnych wyobrażeń mogła prowadzić nieokiełznana fantazja.

Każda postać świętego dzięki dokładnie określönemu, bezpośrednio przemawiającemu obrazowi miała swój indywidualny charakter^{1M} — w przeciwieństwie do aniołów, którzy z wyjątkiem trzech wielkich archaniołów pozbawieni byli całkowicie plastycznych szczegółów jednostkowych. Indywidualność świętych została jeszcze bardziej wzmocniona przez szczególną funkcję, jakiej niektórym z nich przysporzyły wierzenia ludowe: do jednych zwracano się w ściśle określonej potrzebie, do drugich o wyleczenie z określonej choroby. Często sposobność do tej specjalizacji dawał jakiś rys legendarny czy atrybut wzięty z obrazu; święta Apolonia np. wzywana była przy bólu zębów, ponieważ w czasie męki wyrwano jej zęby. Gdy raz już ustaliły się

szczególne zadania dobroczynne świętych, musiał w ich czci pojawić się element na poły mechaniczny. Skoro przydzielono kiedyś świętemu Rochowi urzędową funkcję leczenia z zarazy, to w sposób niemal że nieuchronny działalność tego świętego zaczynała być pojmowana zbyt personalnie, wymagane zaś przez Kościół ogniwo myślowe, iż święty przynosi uzdrowienie jedynie przez swoje wstawiennictwo u Boga, narażone było na niebezpieczeństwo całkowitego zaniku. Tego rodzaju przypadek zaszedł mianowicie w kulcie czternastu i Wspomożycieli (niekiedy też pięciu, ośmiu, dziesięciu czy piętnastu),] w kulcie, który pod koniec Średniowiecza z taką mocą wysunął się naj plan pierwszy. Do Wspomożycieli zaliczano świętą Barbarę i świętego Krzysztofa, którzy też najczęściej przedstawiani byli w plastyce. Według i powszechnej wiary ludowej Bóg udzielił Wspomożycielom takiego przy—J wileju, że ich wezwanie mogło uratować każdego przed bezpośrednio zagrażającym niebezpieczeństwem.

Ilz sont cinq sains, en la genealogie, Et cinq saintes, a qui Dieux octria Benignement a la fin de leur vie Que quiconques de cuer les requerra En tous perilz, que Dieux essaucera Leurs prieres, pour quelconque mesaise. Saiges est donc qui ces cinq servira, Jorges, Denis, Christofle, Gille et Blaise. „•*

W obliczu takiej delegacji Wszechmocnego i w zestawieniu z wiarą, działa ona natychmiast, człowiek prosty musiał porzucić myśl, że roli

* Podług ksiąg pięciu ich jest, świętych mężów, Pięć świętych niewiast, którym Bóg udzielił Na samym końcu ich życia tej łaski, Że kto się do nich będzie z serca zwracać W niebezpieczeństwie, tedy Bóg wysłucha Jego modlitwy w każdym utrapieniu. Mądry człek, co go tych pięciu zwie sługą: Jerzy, Dionizy, Krzysztof, Idzi, Błażej.

tych świętych sprowadza się jedynie do orędownictwa. Wspomożyciele stali się prokurentami boskości. Różne mszały z późnego Średniowiecza, zawierające oficja czternastu Wspomożycieli, wyraźnie mówią o zobowiązującym charakterze ich interwencji: „Boże, który swych świętych wybrańców: Jerzego itd., itd., obdarzyłeś przed innymi specjalnymi przywilejami, iż wszyscy, którzy w potrzebach swych błagają ich o pomoc, osiągają dzięki obietnicy Twej łaski zbawienne spełnienie swej prośby.” 124 Z tego względu Kościół potrydencki przezornie zakazał mszy do czternastu Wspomożycieli: miał on na uwadze niebezpieczeństwo wyrodzenia się wiary religijnej w wiarę w talizmany.125 Przecież już nawet codzienne oglądanie malowanego czy rzeźbionego św. Krzysztofa uchodziło za wystarczającą ochronę przed niespodziewaną śmiercią.126

Na pytanie, co mogło spowodować, że właśnie ta czternastka stała się taką chorągwią ocalenia, wypada odpowiedzieć, że wszyscy oni mieli w swym obrazie coś oddziałującego na zmysły, coś, co pobudzało wyobraźnię. Achacy występował w cierniowym wieńcu, Idzi z łańią, święty Jerzy ze smokiem, Błażej w jaskini z dzikimi zwierzętami, Krzysztof był olbrzymem, Cyriak trzymał diabła na łańcuchu, Dionizy miał głowę pod pachą, Erazm przedstawiony był w scenie okropnego męczeństwa: kołowrót wyciągał mu wnętrzności, Eustachego wyobrażano z jeleniem niosącym krzyż, Pantaleona jako lekarza z lwem, Wita w kotle, świętą Barbarę z jej wieżą, Katarzynę z kołem i mieczem, Małgorzatę ze smokiem.127 Jest całkiem możliwe, że szczególne zainteresowanie okazywane tej czternastce wyrastało z charakterystycznych cech jej wizerunku.

Pewne imiona świętych wiązały się z określonymi chorobami; tak np. świętego Antoniego łączono z różnymi zapalnymi chorobami skóry, świętego Maura z podagrą, świętych Sebastiana, Rocha, Idziego, Krzysztofa, Walentego i Hadriana z zarazą. Tutaj jednakże czyhało nowe niebezpieczeństwo wynaturzenia się wierzeń ludowych. Oto różne nieszczęścia poczęto nazywać także imionami świętych: ogień świętego Antoniego, *mai de Saint Maur* (choroba św. Maura) itp. Święty kojarzy się zatem od razu z myślą o chorobie. Myśl ta była zaś obciążona silną emocją, obawą czy odrazą, zwłaszcza wobec choroby morowej. Najgoręcej czczono w XV wieku świętych od zarazy: a mianowicie poprzez nabożeństwa odprawiane w kościołach, procesje, bractwa; było

to coś w rodzaju duchowego ubezpieczenia chorych. Ale jakże łatwo mogła teraz świadomość gniewu bożego, który dawał o sobie znać za pośrednictwem każdej epidemii, przenieść się na osobę świętego, który zaprzętał wyobraźnię. Oto już nie boża niezgłębiona sprawiedliwość spuszcza chorobę, powoduje to raczej gniew świętego, który ją zsyła i żąda przebłagania. Jeśli on ją leczy, czemuż nie ma jej także i powodować? W tym zawarte już było pogańskie przeniesienie wiary ze sfery religijno—etycznej w magiczną: Kościół może być

odpowiedzialny za to jedynie o tyle, że nie przewidział dokładnie, jak bardzo jego czysta nauka mogła zmącić się w niewykształconym umyśle. Istnienie takich wyobrażeń wśród ludu jest poświadczane dostatecznie obficie, aby wykluczyć jakąkolwiek wątpliwość, iż pośród prostaczków święci uchodzili nieraz rzeczywiście za sprawców choroby. „Niechaj mię spali święty Antoni!” — jest przekleństwem pospolitym; por. także: „Niech święty Antoni spali spelunkę, niech święty Antoni spali wierzchowca!” 128 — są to przekleństwa, w których święty odgrywa po prostu rolę złego demona ognia.

*Saint Anthoine me vent trop chier Son mai, le feu ou corps me boute...**

— każe Deschamps mówić żebrakowi dręczonemu chorobą skóry, na po—dagryka zaś fuka: „Jeżeli nie możesz biegać, to przecież oszczędzasz pieniędzy na drogę.”

*Saint Mor ne te fera fremir.** 1M*

Robert Gaguin, bynajmniej nie będący z zasady przeciwnikiem kultu świętych, w taki oto sposób opisuje żebraków w swym szyderczym poemacie *O różnorodnej przebiegłości zdrowych żebraków ciągnących przez Francję* 130: „Ten pada na ziemię, wypluwając cuchnącą ślinę, i bredzi, że jest to cudowne dzieło świętego Jana. Innych dręczy pęcherzami święty Fiacrius Pustelnik. Ty, Damianie, przeszkadzasz w oddawaniu moczu. Święty Antoni pali ich członki dręczącym ogniem, święty Pius robi z nich: kaleki i ułomnych.” 131

Z tych samych wierzeń ludowych drwi Erazm, kiedy każe odpowiedzieć j Teotymowi na pytanie Filokteta, czy święci w niebie są gorsi niż na ziemi: | „Tak, święci, którzy rządzą w niebie, nie chcą być obrażani. Któż był za] życia potulniej szy od Kornela, kto dobrotliwszy od Antoniego, kto ćier—1 pliuszy od Jana Chrzciciela? Ale jakie straszne zsyłają oni teraz choroby,! kiedy nie są należycie uczczeni.” 13a Rabelais twierdzi, że kaznodzieję! ludowi sami przedstawiali swej gminie świętego Sebastiana jako sprawcę! zarazy, a świętego Eutropiusza jako sprawcę puchliny wodnej (dlatego! że jego imię brzmiało podobnie do *ydriouque*).133 Również Henryk Etiennej wspomina o takim zabobonie.134

Zawartość uczuciowa i myślowa kultu świętych w tak znacznej czę utrwała się w barwach i kształtach obrazów, że bezpośrednio przeżyć estetyczne stale groziło tu wyparciem myśli religijnej. Kiedy ogład blask złota, oddaną ze skrupulatną wiernością materię szat, pobożne

* Święty Antoni drogo mi sprzedaje Swoją chorobę, ogień wlewa w ciało.

** Nie nawiedzi cię święty Maur dreszczami.

Myśl religijna i jej uzewnętrznienie obrazowe 209

rzenie oczu świętego, kiedy w świadomości istniało żywe wyobrażenie jego postaci, wówczas niewiele pozostawało już miejsca na refleksję zmierzającą do tego, aby sprawdzić, na co właściwie Kościół pozwalał i czego zabraniał w okazywaniu hołdu i czci tym wspaniałym istotom. Święci żyli w świadomości ludu niemal jak bogowie. Nie dziwi nas zatem, że właśnie tutaj prawowierne kręgi Windesheimerów obawiały się zagrożenia prawdziwej pobożności ludowej. Jest jednak rzeczą uderzającą, gdy nagle ta myśl wdziera się do świadomości Deschamps, płaskiego i banalnego poety dworskiego, który właśnie przez swą ograniczoność jest tak wybornym odbiciem przeciętnej umysłowości owej epoki.

*We faictes pas les dieux d'argent,
D'or, de fust, de pierre ou d'arain,*

*Qui font ydolatrer la gent...
Car Vouvrage est formę plaisant;
Leur peinture dont je me plain,
La beauti de l'or reluisant,
Font croire a maint peuple incertain
Que ce soient dieu pour certain
Et servent par pensies foles
Telz ymages qui font caroles
Es moustiers ou trop. en mettons;
Cest tresmal fait: a brief paroles,
Telz simulacres n'aourons.*

Prince, un Dieu croions seulement Et aourons parfaitement Aux champs, partout, car &est raisons, Non pas faulz dieux, fer n'ayment, Pierres qui n'ont entendement: Telz simulacres n'aourons. „»*

* Nie czyńcie sobie więc bogów ze srebra, Ze złota, drzewa, kamienia lub spizu, Którzy prowadzą lud do bałwochwalstwa... Bo wizerunki te, kształtem powabne, Te malowidła, które wielce ganię, Ten urok złota, które wokół błyska. Wielu błędzącym ludziom wierzyć każą, Że to bogowie iście są prawdziwi. Fałszywą myślą służą więc posągom, Które ołtarze otaczają kręgiem W kościołach, gdzie ich zbyt wiele stawiamy; Żle to jest bardzo: więc; krótkimi słowy, Takich bałwanów wielbić nam nie wolno.

Książę, w jednego Boga tylko wierzmy, Cześć Mu oddajmy sercem doskonałym, Na polach, wszędzie, bowiem to jest słuszne, Fałszywych bogów miłością nie darząc, Z żelaza czy kamieni bezrozumnych: Takich bałwanów wielbić nam nie wolno.

Czyż nie powinno się widzieć nieświadomej reakcji przeciwko kultowi świętych w fakcie, że w późnym Średniowieczu tak silnie występuje cześć anioła stróża? W kulcie świętych żywa wiara zanadto skostniała; teraz zatem pojawia się tęsknota, aby oddawanie czci i świadomość opieki przybrały mniej skrępowane formy. Taka tęsknota mogła się skupić na nie odbitej jeszcze w obrazie postaci anioła; w ten sposób możliwy był powrót do bezpośredniego odczuwania tego, co nadprzyrodzone. I znów właśnie Gerson, sumienny obrońca czystości wiary, poleca jak najczęstsze uprawianie kultu anioła stróża.¹³⁶ Jednakże i tutaj niebezpieczeństwo wynikające z rozbudowywania szczegółów zagraża pobożnej treści kultu. *Stu—diositas theologorum* — „dążność badawcza teologów”, mówi Gerson, stawia w stosunku do aniołów najróżniejszego rodzaju pytania, a mianowicie: czy opuszczają nas oni kiedykolwiek, albo: jestże im wiadome z góry, czy jesteśmy wybrani, czy potępieni; czy Chrystus i Maria mieli też swych aniołów stróżów i czy będzie miał anioła stróża Antychryst? Czy nasz dobry anioł może przemawiać do naszej duszy bez pomocy zmysłowych obrazów? Czy aniołowie nakłaniają nas do dobrego tak, jak diabły do złego; czy widzą nasze myśli; ilu ich jest? Taka *studiositas*, konkluduje i Gerson, niechaj będzie postawiona teologom, ale wszelka *curiositas* — j „ciekawość”, niech omija z dala tych wszystkich, którym bardziej przy—j stoi pobożność niż subtelna spekulacja.¹³⁷

W sto lat później reformacja zastała kult świętych prawie bezbronny! i powaliła go, nie zaatakowawszy jednocześnie bynajmniej wiary w cza—j równice i w diabła; tego zrobić nie mogła, ponieważ sama była nią prze—j jęta. Czy przyczyna nie tkwiła tu w tym, że kult świętych w ogropineji mierze stał się *caput mortuum*; że prawie wszystko, co dotyczyło sferyj myślowej tego kultu, osiągnęło całkowitą pełnię wyrazu w obrazie, legen—1 dzie i modlitwie, a przeto nie mogło już wzbudzać żadnego szacunku i gro—| zy.¹³⁸ Kult świętych zatracił swe korzenie tkwiące w braku upostaciowania! i w niewypowiedzialności, natomiast w demonologicznej sferze myślij korzenie te były jeszcze niezwykle silne. Tak więc, gdy kontrefor—j macja popróbowwała

ponownego ożywienia kultu świętych, musiała! wówczas przy pomocy ogrodniczego noża i surowej hodowli obciążając zbyt wybujałe pędy ludowej fantazji.

XIII. RODZAJE POBOŻNOŚCI

W epoce, o której mówimy, lud żył w zrutyinizowanej, całkiem powierzchownej religijności, miał jednak przy tym silnie zakorzenioną wiarę, która rodziła wprawdzie różne obawy i zachwyty, ale ludziom niewykształconym nie podsuwała żadnych kwestii spornych \ nie narażała ich na żadną walkę duchową, jak to później uczynić miał protestantyzm. Pogodny, wyzbyty poczucia świętej grozy, trzeźwy nastrój dnia powszechniego przeplatał się jednak z najzarliwzszymi wybuchami najmiętej pobożności, które raz po raz spazmatycznie wstrząsały ludem. Owego ustawicznego kontrastu pomiędzy silnym a słabym napięciem uczuć religijnych nie powinno się rozumieć w ten sposób, że oto pośród trzódki wyodrębniali się ludzie pobożni i ludzie światowi, że jedna część ludu żyła nieustannie w surowej atmosferze religijnej, podczas gdy inni zachowywali jedynie zewnętrzne oznaki pobożności. Obraz, jaki daje nam w późnym Średniowieczu pietyzm północnoholenderski i dolnoniemiecki, mógłby nas w tej mierze łatwo zmylić. W *devotio moderna* domów brackich i Windesheimerów kręgi pietystyczne istotnie odcinały się od życia światowego; u nich napięcie religijne nabrało trwałości; jako ludzie *par excellence* pobożni tworzyli oni wyraźny kontrast z masą. Natomiast Francja i południowa Holandia niemal że nie znały takiego zjawiska w formie ruchu zorganizowanego. A przecież nastroje, które legły u podstaw *de-votio moderna*, wywierały tutaj taki sam wpływ, jak i w cichym kraju nad Yssel. Jednakże na południu nie doszło do takiego wyodrębnienia; wzniosła dewocja była tam jedynie elementem ogólnego życia religijnego, objawiała się tylko w pewnych momentach, a wówczas odbywało się to z większym napięciem, lecz trwało krócej. Jest to ta sama różnica, która po dziś dzień dzieli narody romańskie i północne; południowcy słabiej odczuwają sprzeczności, w mniejszym stopniu doznają potrzeby wyciągania pełnych konsekwencji, łatwiej potrafią jednoczyć poufałą i szyderczą postawę, jaką rodzi życie powszednie — z głębokim poruszeniem w przyływie łaski.

Lekceważenie kleru, które — niezależnie od wielkiej czci dla stanu kapłańskiego — podziemnym nurtem przenika całą kulturę średniowieczną,

daje się wyjaśnić po części przez zeświecczenie wyższej hierarchii duchownej i przez daleko posuniętą deklasację niższego kleru, po części zaś przez stare instynkty pogańskie. Nie będąc w pełni schrystianizowana, wrażliwość ludu nigdy nie wyzbyła się do końca niechęci, jaką budzi męczyzna, któremu nie wolno jest walczyć i który musi żyć w czystości. Rycerska duma, ugruntowana na ideałach odwagi i miłości, odpychała od siebie ideał duchowny tak samo, jak odpychał go i surowy instynkt ludu. Reszty dopełniała degeneracja kleru — i na skutek tego, zarówno w wysokich, jak i w niskich warstwach społecznych, już od stuleci zabawiano się postacią nieskromnego mnicha i mlaskającego, tłustego księdza. Ukryta nienawiść w stosunku do duchowieństwa istniała zawsze. Im silniej kaznodzieja grzmiał przeciw grzechom swego własnego stanu, tym chętniej przysłuchiwał mu się lud.¹ Kiedy tylko kaznodzieja wyrusza do walki przeciw duchownym, mówi Bernardyn ze Sieny, słuchacze od razu zapominają o reszcie; nie ma lepszego sposobu dla podtrzymania uwagi, gdy wierni zasypiają lub gdy jest im za ciepło czy za zimno. Natychmiast wszyscy rozweselają się i popadają w ożywienie.² Trzeba też zauważyć, że z jednej strony rozbudzone silnie w wieku XIV i XV na skutek działalności wędrownych kaznodziejów ludowych podniecenie re—, ligijne wyrasta z odrodzenia zakonów żebraczych; równocześnie z drugiej jednak strony właśnie mnisi żebrzący stają się wskutek swych zwyrod—j nień pospolitym przedmiotem szyderstwa i lekceważenia. Niegodny ka—j plan, występujący w literaturze nowelistycznej, który jak nędzny na—] jemnik za trzy grosze czyta mszę albo u którego, jako u spowiednika, jest się stałym klientem, „żeby wszystko odpuścić”, bywa zazwyczaj mnichem

żebrzącym.³ Bardzo skądinąd pobożny Molinet w powinszowaniu noj rocznym wyszydza w stereotypowy sposób zakony żebracze:

Prions Dieu <jue les Jacobins Puissent manger les Augustins, Et les Carmes soient pendus Des cordes des Freres Menus. **

Dogmatyczne pojęcie ubóstwa — takie, jakie było ucieleśnione w zakonach żebraczych — nie mogło już zadowolić umysłów tej epoki. Przeciwnie do symboliczno—formalnemu rozumieniu ubóstwa jako ideału duchowego! występuje już wtedy odczucie rzeczywistej nędzy społecznej. W Anglii,] która wcześniej niż inne kraje przejawiała zrozumienie dla spraw go darczych, najwcześniej, bo pod koniec XIV wieku, dochodzi do przełomu w sposobie ujmowania tej problematyki — do przełomu, który zres

* Prośmy więc Boga, by Jakubini Pożarli Augustianów, A Karmelici niechaj zawisną Na sznurach Minorytów.