

*Georges Duby*

*Rycerz,  
kobieta  
i ksiądz*

*Małżeństwo  
w feudalnej  
Francji*



## Małżeństwo króla Filipa

Jesienią roku 1095 papież Urban II jest w Oweranii, w Clermont, na południowym skraju strefy wpływów kapetyńskich. Wygnany z Rzymu, od miesiący przemierza z wielką pompą, w otoczeniu kardynałów, południowe krainy Galii. Dobrze się tu czuje. Był wszak wielkim przeorem Cluny, a klasztory tej kongregacji rozsiane są po całym terenie. To tu właśnie rozwija się z sukcesem przedsięwzięcie, które papieństwo prowadzi od ponad dwudziestu lat: zreformować Kościół, to znaczy oczyścić całe społeczeństwo. Chodzi o to, aby przygotować ludzi na udręki, jakie ich mogą czekać przed końcem świata, sprowadzić ich na drogę dobra – czy tego chcą, czy też nie – naprostować wszelkie odchylenia, określić powinności każdego człowieka. A zwłaszcza wskazać na to, czego czynić nie wolno. Ten wielki ruch odnowy rozpoczął się od oczyszczenia duchowieństwa. Od tego trzeba było zacząć, od ludzi, którzy służąc Bogu dają przykład; wyleczyć ich z dwojakiego zepsucia: po pierwsze z symonii – takim mianem uczeni tej epoki określali wkraczanie władz świeckich w wybór czołowych dygnitarzy Kościoła, a zwłaszcza ingerencję władzy pieniądza – po drugie z nikolaizmu, to znaczy złych obyczajów, upodobania do światowych przyjemności, a przede wszystkim do kobiet. Nadeszła teraz chwila, aby z kolei zmusić ludzi świeckich do zmiany sposobu życia i akceptowania takiego, który wedle kapłanów podoba się Bo-

gu. Zadanie staje się jeszcze bardziej mozolne. Ze wszystkich bowiem stron podnoszą się głosy sprzeciwu, a księżęta udzielają poparcia oporowi wobec ruchu reformy. Czyni tak przede wszystkim cesarz, podobnie inni królowie, w granicach terytoriów, które niebiosy poddały ich władzy, nakazując im – podobnie jak Karolowi Wielkiemu, którego głoszą się dziedzicami – sprawować pieczę nad ładem społecznym na ziemi. Niechętnie przeto spoglądają na to, że inni próbują się w to mieszać, naruszając zwyczajowe reguły i usiłując narzucać wojownikom zasady postępowania.

Żaden monarcha nie przybył do Clermont. Natomiast biskupów, opatów, przedstawicieli wysokiej arystokracji z sąsiednich krain było mnóstwo. Zjechało się wystarczająco wielu ludzi znakomitych i znanych, aby papież mógł mieć przekonanie, że tronuje wśród zgromadzonego ludu chrześcijańskiego i działa jako duchowy przewodnik, zajmując miejsce cesarza na szczycie wszelkiej ziemskiej suwerenności. Z tego miejsca Urban II przemawia do całego świata. Stanowi prawa, sprawuje sądy, nakłada kary. Wezwanie do krucjaty jest najśławniejszą decyzją, jaką wówczas podjął. Całe rycerstwo Zachodu ma ruszyć do boju, torując drogę wielkiej migracji, zaś wszyscy wierzący mają podążać ku Jerozolimie, aby tam, po wyzwoleniu Grobu Świętego, oczekiwać przy pustym grobowcu dnia Sądu Ostatecznego. Dzieło reformy ma być właśnie przygotowaniem do tego momentu przejścia i do zmartwychwstania rodzaju ludzkiego w blasku światła. Ogromna mobilizacja krucjatowa zepchnęła w cień inną decyzję,

którą w tym samym duchu podjął wówczas papież. Oto obłożył ekskomuniką Filipa, pierwszego tego imienia króla Francji. Pierwszy to władca Franków zachodnich, którego przewinienia w oczach władz kościelnych zostały uznane za tak wielkie, że spadła na niego ta straszliwa kara. Odcinała go ona od wspólnoty wiernych, której przewodzenie było właśnie jego powołaniem. Ściągała na jego głowę przekleństwo Boże, skazywała go na wieczne potępienie, jeżeliby się nie ukończył i nie poprawił.

W samej rzeczy ekskomunika spadła na Filipa już rok wcześniej. W Autun, 15 października 1094 r., trzydziestu dwóch biskupów zgromadziło się wokół legata papieskiego, arcybiskupa lionńskiego Hugona z Die, aby wydać wyrok na króla. Jednocześnie unieważniali oni decyzje synodu, który właśnie zakończył swe prace w Reims pod przewodnictwem samego króla. A zatem konflikt. Sprzeczność między dwiema częściami królestwa francuskiego – Północą, którą król dzierży mocno w rękę, oraz Południem, które mu się spod władzy wymyka. Zwłaszcza jednak jest to sprzeczność nie do rozwiązania między dwiema koncepcjami Kościoła – między tradycyjnym, karolińskim poglądem, wedle którego prałatom każdego narodu przewodzi król, wyświęcony monarcha, ich współbrat i opiekun, oraz reformatorską, naruszającą dotychczasowy ład, głoszoną przez Urbana II tezą o wyższości porządku duchowego nad porządkiem świeckim, z czego wynikało, że monarchowie podporządkowani mieli być biskupom, ci zaś podlegali jednoczącej władzy biskupa Rzymu. Dla

uzyskania akceptacji tych nowych struktur trzeba było przełamać opór królów i po to właśnie, aby złamać opór króla Francji, przywódcy ruchu reformatorskiego rzucili na niego ekskomunikę, najpierw w Autun, a następnie w Clermont.

Akta soboru w Clenmomt zaginęły. Znamy je tylko z relacji historyków tej epoki, ludzi, którzy rozsiani po klasztorach zapisywali rok po roku wydarzenia warte w ich przekonaniu zapamiętania. Niemal wszyscy mówią o tym niezmiernie uroczystym zgromadzeniu. Ale też niemal wszyscy w opisie soboru notują sprawę krucjaty do Ziemi Świętej; to właśnie ich fascynuje. Kilku z nich zauważa na marginesie, że król Francji został ukarany, ii opisują dlaczego. Wskazują na to, że wcale nie został skazany za to, że – jak cesarz Henryk IV, również obłożony ekskomuniką kościelną – przeciwstawiał się ze wszystkich swoich sił Stolicy Apostolskiej. Papież zdecydował się ukarać go za złe obyczaje, a dokładniej – za jego sprawy małżeńskie. Według Sigeberta z Gembloux został przeklęty za to, że „za życia swej żony wziął sobie jeszcze jedną żonę [*superduxerit*], i to zameżną z kimś innym, za życia jej małżonka”. Bernold z Saint-Blasien uściśla relację: „Odesławszy własną żonę, połączył się więzami małżeńskimi z żoną swego wasala”, zatem motywem ukarania króla było „cudzołóstwo”. Roczniki klasztoru Saint-Aubin w Angers dorzucają do tego przestępstwa jeszcze jedno – kazirodztwo.

Informacje te są szczupłe. Na szczęście znajdujemy jeszcze garść faktów w opisie sprawy, jaki piętna-

ście lat później sporządził pewien biskup z północnej Francji, Iwo z Chartres. Aby przeszkodzić w zawarciu małżeństwa między krewnymi króla Francji, przekazał on arcybiskupowi Sens genealogiczny wykaz stwierdzający ich pokrewieństwo. Genealogię tę dobrze znam – pisze on – ponieważ słyszałem ją na własne uszy, gdy była dwa razy z rzędu recytowana przed dworem Urbana II w 1095 r.; za pierwszym razem przez pewnego mnicha z Owernii, a za drugim razem przez posłów hrabiego Andegawenii. Chodziło wówczas o króla Filipa. Oskarżano go „o porwanie żony hrabiego Andegawenii, która była jego kuzynką, i o bezprawne jej przetrzymywanie [...]. Król został obłożony ekskomuniką na soborze w Clermont z powodu tego oskarżenia i świadectwa kazirodztwa.” Oto jak inteligentny człowiek o dobrej pamięci, bardzo blisko zamieszany w tę historię, wspominał ją po piętnastu latach. Skandalem nie było to, że król za życia swojej żony wziął sobie drugą; nie chodziło wcale o bigamię. Skandalem nie było to, że przywłaszczył sobie prawowitą małżonkę kogoś innego nie chodziło o cudzołóstwo. Rzecz w tym, że poślubił krewną, a ściślej powinowatą. Nie była to bowiem kuzynka przez więź krwi; była to żona kuzyna, i to kuzyna dość odległego, bo praprzodek hrabiego Andegawenii był prapraprzodkiem króla Francji. Był to powód, dla którego spadła na Kapetynga ekskomunika, anatema. A jako że król nie ustąpił „i powrócił do związku z rzeczoną kobietą, został wyklęty [raz jeszcze] na synodzie w Poitiers [w 1099 r.] przez kardynałów Jana i Benedykta”. Filip I troszczył się o swo-

je zbawienie. Bał się grzechu jak wszyscy. Zaciął się jednak w uporze. Jego zasady moralne były bowiem odmienne od tych, jakie kościelni reformatorzy głosili i usiłowali narzucić. Inaczej niż oni myślał o małżeństwie. Był przekonany o słuszności swego postępowania.

\* \* \*

Filip miał dwadzieścia lat, gdy poślubił Bertę fryzyjską. Otrzymał ją za żonę od swego ciotecznego brata, hrabiego Flandrii, którego była pasierbicą. Małżeństwo to miało przypieczętować pogodzenie się króla ze swoim wasalem. Przez dziewięć lat Berta pozostawała bezpłodną. Modliła się i narodził się wreszcie chłopiec, Ludwik, przyszły Ludwik VI. Niebiosa wysłuchały błagań Arnoula, pustelnika, którego uważano za świętego i do którego zewsząd przyjeżdżano do Saint-Médard w Soissons w sprawach dotyczących życia rodzinnego. Jako Flamand żywił obawę, że małżonka królewska, zbędna, bo nie dająca dziedzica tronu, zostanie odesłana, oddalona, przeto wstawił się za nią. Berta została jednak i tak porzucona przez męża, tyle że później, w 1092 r., w dwadzieścia lat po ślubie. Mąż wówczas umieścił ją, tzn. zamknął, w zamku Montreuil-sur-Mer. Warownia ta była przypisana, jak zwykło się mawiać w tych czasach, do jej wiana – był to majątek, który mąż dawał żonie w chwili zawierania związku małżeńskiego i który miał właśnie służyć jako wyposażenie dla odprawianej żony lub jako miejsce jej zamknięcia. Król połączył się wówczas z Bertrada,

z rodu panów na Monfort. Była ona poślubiona hrabiemu Andegawenii.

Czy Filip uwiódł tę kobietę? Czy został przez nią uwiedziony? Czy wziął ją przemocą? Czy przygarnął ją? Czy zmówił się, co zdaje się najbardziej prawdopodobne, z jej dotychczasowym mężem? Jaki zatem był udział w tej historii tego, co zwiemy miłością? Muszę wyznać natychmiast i wyraźnie, że nic o tym nie wiemy i nigdy się nie dowiemy. O ludziach, którzy żyli na tej ziemi przed tysiącem lat, nie wiemy niemal niczego – co myśleli, jak mówili, jak się nosili i odziewali, jak postrzegali swoje ciało. Nie znamy nawet ich twarzy. Jaki wpływ mogły mieć na Filipa wdzięki Bertrady? Jakimi drogami podążało jego pożądanie? Można odgadnąć żądze Karola VI lub jego wuja, księcia de Berry, u schyłku XIV w. Trzysta lat wcześniej, w czasach, o których tu mówię, ani malarstwo, ani rzeźba nie dają możliwości wyobrażenia sobie żadnej sylwetki kobiecej poza hieratycznym obrazem Marii Panny, który zdaje się być raczej symbolem, argumentem wykładu teologicznego. Niewiele też wzbogacają naszą wyobraźnię owe bezkształtne kukielki, pokryte farbą i włosiem, które służyły księżom do naocznego ukazywania niebezpieczeństw rozwiązłości i ilustrowania w ten sposób kazań. Mówiąc o małżeństwie jestem zmuszony pozostawać ciągle na powierzchni zjawiska, dostrzegając tylko jego zewnętrzne aspekty społeczne czy instytucjonalne, trzymać się opisu faktów czy gestów. Nic nie mogę powiedzieć o porywach duszy czy zmysłów.



Decyzja Filipa wzbudziła sensację, widać to ze wzmianek o jego powtórnym małżeństwie w nielicznych zachowanych świadectwach pisanych. Klariusz z Sens, Hugo z Flavigny, Sigebert, najlepsi kronikarze północnej Francji, relacjonują ten ślub, opowiadając o nim jak o prawdziwym weselu, równie uroczystym, jak uświęconym. Pan na Beaugency, który wystawiał właśnie wówczas pewien dokument, uznał za stosowne, zamiast zwyczajowego datowania go od Wcielenia Pańskiego czy też od początku panowania władcy, odwołać się do tego wydarzenia: „Roku, kiedy Filip wziął za żonę Bertradę, żonę Fulka, hrabiego Andegawenii.” Widoczne jest, że wydarzenie zaskoczyło wszystkich. Nie budzi jednak wcale potępienia. Wszystko pewnie ułożyłoby się dobrze, gdyby nie zabrali się do dzieła zaciekli zwolennicy reformy, gdyby nie wtrącił się biskup Chartres, Iwo.

Właśnie wówczas, w wieku pięćdziesięciu lat, objął stolicę biskupią. Nie bez kłopotów. Zajął on miejsce jednego z tych prałatów, którzy zostali pozbawieni swej godności przez papieża w ramach czystek przeprowadzanych w środowisku wyższego duchowieństwa. Ingerencja kurii rzymskiej w sprawy lokalne wzbudziła wiele sprzeciwów, a zwłaszcza oburzyła metropolitę, arcybiskupa Sens, który odmówił konsekracji nowego elekta. Wówczas Urban II dokonał w Kapui aktu wyświęcenia Iwona na biskupa. Potraktowano to jako obrazę majestatu królewskiego i w 1091 r. synod złożył intruza z urzędu biskupiego. Iwo trzymał się jednak mocno, odwołując się do legatów, do Ojca Świętego,

głosząc wyższość decyzji papieskich. Uformowany w rygorystycznych poglądach na temat kariery kościelnej, skłaniał się już od dawna ku reformatorom. Perypetie sytuacji, w jakiej się znalazł, pchnęły go zdecydowanie w stronę obozu reformy. Zjednoczył się z tym obozem przeciw prałatom starego stylu, swoim kolegom, na których ciążyły notoryczne zarzuty symonii i nikolaizmu, przeciw królowi, który stał po ich stronie. Pałac biskupi w Chartres stał się przyczółkiem batalii, jakby cierniem wbitym w tradycyjne struktury Kościoła królewskiego.

Drugi ślub Filipa był dla Iwona wspaniałą okazją do rozpoczęcia ataku. Król chciał, aby ceremonia ślubna miała charakter bardzo uroczysty. Zwołał wszystkich biskupów. Biskup Chartres odrzucił jednak zaproszenie i próbował pociągnąć za sobą innych. Jako pretekst wysunął, że do arcybiskupa Reims należy nie tylko konsekrowanie królów, ale także błogosławienie ich małżeństw – w ten sposób załatwiał porachunki ze swoim wrogiem, arcybiskupem Sens. Iwo z Chartres pisze do arcybiskupa Reims: nie pójdę na ten ślub, „jeżeli to nie ty będziesz konsekrował ten ślub i jeżeli to nie twoi sufragani będą cię w tym wspomagać”. Zwraca jednak uwagę: „Sprawa jest niebezpieczna; może ona przynieść uszczerbek twojej reputacji jak też honorowi królestwa.” Ponadto „inne jeszcze tajemne względy, o których wypada mi teraz zamilczeć, nie pozwalają mi zgodzić się na to małżeństwo”. W innym liście, skierowanym do samego Filipa, jest bardziej szczery: „Nie zobaczysz mnie w Paryżu obok twojej żony, o której nie

wiem, czy może być twoją żoną.” Zważmy jakie słowa tu padają, gdyż ludzie tego środowiska, świetnie wykształceni w retoryce, używali ich z wirtuozerią. Używając określenia *uxor*, Iwo przyznawał, że Filip i Bertrada są już mężem i żoną; ceremonia ślubna jest dla niego tylko uzupełniającą uroczystością. „Nie przyjadę – pisze on dalej – póki, sobór nie orzeknie prawowitego rozwiązania małżeństwa między małżonką twoją a tobą i nie zdecyduje, że możesz zawrzeć prawowite małżeństwo z tą, którą pragniesz poślubić.” Iwo stwierdza w ten sposób, że tylko ludzie Kościoła mają prawo orzekać w tych sprawach i że władza biskupów podporządkowana jest decyzjom synodalnym i soborowym. Dwa odrębne pytania wymagają odpowiedzi: czy Filip miał prawo oddalić swoją pierwszą żonę i czy ma prawo wziąć sobie drugą żonę. W pierwszym pytaniu chodzi o podejrzenie bigamii, w drugim zaś o podejrzenie kazirodztwa. Póki zaś sprawa nie zostanie rozstrzygnięta, nie ma możliwości zawarcia „prawowitego małżeństwa”, może być tylko mowa o konkubinacie. Otóż właśnie: czy jest rzeczą przyzwoitą, aby król żył w konkubinacie? W tej ostatniej sprawie Iwo wypowiada się szerzej, aby wyraźnie się usprawiedliwić. Odmawiając przybycia na królewskie wesele, wcale nie narusza swoich biskupich powinności. Wprost przeciwnie. Z punktu widzenia spraw świeckich działa, jak dobry doradca powinien, wskazując na szkody, jakie małżeństwo takie przyniosłoby Koronie. Z punktu widzenia spraw duchowych właściwie wypełnia swą powinność skrupulatnego przewodnika sumienia, gdy

stwierdza, że małżeństwo to przyniosłoby szkodę zbawieniu duszy monarchy. List wreszcie kończy się małym kazaniem o pożądlivosti, rozwiniętym wokół trzech przykładów – Adama, Samsona i Salomona, jako że wszystkich trzech zgubiły kobiety.

Filip nie zważał jednak na ostrzeżenia. Związek został zawarty wedle ustalonych form, biskup Senlis w obecności wszystkich biskupów z terytorium domeny królewskiej pobłogosławił go. Arcybiskup Reims wyraził zgodę na ślub, podobnie – jak się zdaje – uczynił kardynał Roger, legat papieski dla północnej Francji. Iwo jednak obstawał przy swoim. Przygotował wszelkie niezbędne dokumenty, „aby przeprowadzone zostało zerwanie małżeństwa między Filipem a jego małżonką”. Przesłał je następnie papieżowi, który w odpowiedzi wystosował list okólny do prałatów królestwa, zakazując koronowania Bertrady, a jednocześnie kierując napomnienie do arcybiskupa Reims oraz ostrzeżenie do króla, że jeżeli nie przerwie wszelkich stosunków z tą kobietą, „którą ma za żonę”, zostanie ekskomunikowany. Biskup Chartres zdecydował się na zerwanie. Odmówił królowi wypełniania służby wasalnej, nie stawił się wraz ze swym rycerstwem na wielkie zgromadzenie zwołane przez króla dla rozsądzenia sporu między synami Wilhelma Zdobywcy. Nie wypełniając tego obowiązku stał się winien zdrady (felonii) i zbiegł. Pod koniec 1093 r. odnajdujemy go w składzie świty papieskiej. Wszystko można było wtedy jeszcze ułożyć, gdyż zmarła właśnie Berta, odpadał przeto zarzut bigamii. Pamiętać trzeba, że Filip niepokoił się

o losy swojej duszy, bo królowie gorzej niż inni znoszą pozostawanie w stanie podejrzenia grzechu. Król zbiera przeto w Reims wszystkich prałatów, którzy są mu powolni – dwóch arcybiskupów i ośmiu biskupów. Wszyscy potwierdzają ważność ostatniego małżeństwa króla. Posunęli się nawet dalej i zapowiedzieli postawienie Iwona z Chartres przed sądem. Synod w Autum dał ripostę tym decyzjom.

Ekskomunika króla Francji była sprawą poważną. Decyzja ta mieściła się jednak w generalnym planie ofensywy, jaką wydaje kuria rzymska, w celu zdecydowanego przeprowadzenia reformy. Szykuje się objazd papieski południowej Galii. Dla osiągnięcia zwycięstwa w północnej Galii trzeba w jakiś sposób wziąć w karby władcę kapetyńskiego. Iwo z Chartres, informator kompetentny, zapewnia, że jest to możliwe dzięki dwojakiemu poparciu. Przede wszystkim, jak się zdaje, można liczyć w samym domu królewskim na poparcie księcia Ludwika. Ma on trzynaście lat, a zatem zbliża się już do dojrzałości. W chwili zawierania drugiego małżeństwa Filip osadził swego syna w wydzielonym apanażu. Podobnie jak wszyscy dziedzice szlacheccy, Ludwik gryzie wędzidło, niecierpliwie oczekując sukcesji. A czyż nie pojawia się już za nim Suger, jego rówieśnik, i zreformowani mnisi z Saint-Denis? Drugie poparcie jest pewniejsze – to Andegawenia, niewątpliwie najpoważniejszy atut w grze reformatorów.

Nie wspominaliśmy do tej pory o opuszczonym mężu – hrabim Fulku Le Rechin. Nie pojawiła się też

dotąd sama Bertrada. W gruncie rzeczy przedmiotem sprawy i osądu jest tylko zachowanie jednego człowieka – Filipa. Na Bertradzie ciąży przecież również cudzołóstwo, ale jej sprawa nie podpada pod prawo publiczne. Do zdradzonego małżonka należy prawo zemsty, gdyby tego pragnął. Fulko zaś nic w tym względzie nie czyni, szuka sofcie tylko następczyń niewiernej małżonki. Ale papież ma go w ręku. Przed trzydziestu laty legat papieski, wydziedziczając jego starszego brata, winnego naruszenia praw kościołów andegaweńskich, przekazał mu „w imieniu świętego Piotra” ziemie andegaweńskie. Ten gest dygnitarza Kościoła rzymskiego, który swobodnie dysponuje jednym z hrabstw monarchii frankijskiej (Francje), jest równie zadziwiający, co łatwy do wytłumaczenia – w 1067 r. król był bardzo młody. Monarchia kapetyńska przeżywa wtedy chwile skrajnej słabości. Fulko uzyskał zresztą wówczas zgodę królewską, w zamian za przekazanie Filipowi hrabstwa Gâtinais. Od tej chwili Andegawenia pozostaje w każdym wypadku w swego rodzaju zależności od Stolicy Apostolskiej. Hrabia jest związany. Tym ściślej zresztą, że i on sam obłożony został ekskomuniką. Nie bez przyczyny, uwięził bowiem swego brata, odmawiał uwolnienia go i przetrzymywał go przez tak długi czas i w takich warunkach, że więzień wpadł w obłąd. Można zatem było liczyć na to, że hrabia Andegawenii będzie posłusznym narzędziem. W czerwcu 1094 r., na kilka miesięcy przed synodem w Autun i w czasie, gdy obradowało zgromadzenie w Reims, legat Hugo z Die przybywa osobiście do

Saumur, aby zdjąć z hrabiego ekskomunikę. Upewniwszy się, że brat hrabiego jest rzeczywiście obłąkany, dochodzi do porozumienia z Fulkiem i potwierdza go we władaniu hrabstwem, wymagając jednak od niego, aby nie zawarł powtórnie związku małżeńskiego „bez zasięgnięcia rady legatów”. Rzeczywiście przekroczył on wszelkie dopuszczalne granice poligamii. Przede wszystkim jednak chodziło o to, aby przeszkodzić mu w zawarciu nowego związku małżeńskiego i w ten sposób utrzymać nie rozstrzygniętą sprawę Bertrady, pozostającej nadal prawowitą małżonką hrabiego Andegawenii.

W ten sposób bowiem można było powrócić do sprawy, której naturalny kres wyznaczałaby, w innym wypadku, tylko śmierć Berty. Fulko jest posłuszny nakazom Kościoła. Do tej pory nawet ust nie otworzył, a teraz oto krzyczy z całych sił. Wydając 2 czerwca 1095 r. akt darowizny na rzecz kościoła Św. Sergiusza w Angers datuje go: „gdy Francja była zbrukana przez cudzołóstwo niegodnego króla Filipa”. W listopadzie wysyła posłów do Clermont, aby wykazali więzy pokrewieństwa łączące go z królem Francji, co ma podprzeć oskarżenie o kazirodztwo. Urban II kontynuuje swą podróż, skrętnie omijając prowincje posłuszne władcy kapetyńskiemu i zimą przybywa do Andegawenii. Przewodniczy uroczystościom związanym z poświęceniem kościoła Św. Mikołaja w Angers, gdzie pochowany jest ojciec hrabiego. 23 marca koronuje się w Tours i w czasie procesji, która prowadzi go do kościoła Św. Marcina, wręcza Fulkowi złotą różę, co można

było traktować jako rytuał inwestytury. Wówczas gdy formują się oddziały krucjatowe, hrabia Andegawenii dyktuje w uczonej łacinie zadziwiający tekst, który ma wykazać zasadność jego praw dziedzicznych. Przypomina w nim, że jego przodek otrzymał hrabstwo z rąk króla Francji, jednakże był to jeden z królów karolińskich, „który nie był wcale z rodu bezbożnego Filipa”. Czyż bezbożność Filipa, zbrukanie, które z osoby monarchy przechodzi na całą monarchię i ściąga na nią ciężkie plagi, nie stanowią wystarczającego powodu do zerwania więzi wasalnych i całkowitego podporządkowania Andegawenii Stolicy Apostolskiej? Taktyka kurii papieskiej jest jasna: zdjąć ekskomunikę z pierwszego męża Bertrady, aby ją rzucić na jej drugiego męża. Z Tours właśnie wysyła papież listy do arcybiskupów Reims i Sens, grożąc potępieniem prałatów, którzy by podtrzymywali stosunki z królem lub ośmielili się zdjąć z niego klątwę, zanim zerwie on związek „z ową kobietą, z przyczyny której obłożyliśmy go ekskomuniką”. Wszelkie napomnienia, wybuchy oburzenia, gwałtowne wyklinania nabierają sensu wówczas, gdy rozważa się je we właściwym kontekście, w ramach głównego problemu politycznego tej epoki – zaciętej walki, jaką wiodła władza duchowna dla uzyskania przewagi nad władzą świecką.

Filip starzał się. Coraz gorzej znosił ciężącą na nim klątwę. W 1096 r. udaje, że „wyrzeka się życia w cudzołóstwie”. Urban II natychmiast udziela mu swego przebaczenia. Okazało się jednak, że Bertrada wcale nie opuściła sypialni królewskiej, toteż w 1099 roku



grupa gorliwych kardynałów znowu podburzyła biskupów zebranych w Poitiers i doprowadziła do ponowienia ekskomuniki. Musieli się zresztą spieszyć, gdyż Wilhelm, hrabia Poitiers i książę Akwitanii, ów Wilhelm od miłosnych pieśni, wróg Andegawenów i wasal królewski, rozpędził synod, który uwłaczał czci jego seniora; jest to zresztą dodatkowe świadectwo, że wielu ludziom Filip wcale nie wydawał się tak bardzo winny. Wreszcie, z biegiem lat sprawa została ostatecznie zakończona. Kapetyng przestał być przeciwnikiem, którego należało za wszelką cenę osłabić. Tzw. spór o inwestyturę z wolna wygasał w całym królestwie. Nawet Iwo z Chartres działał na rzecz ostatecznego pogodzenia króla z Kościołem. W 1105 r. arcybiskupi Sens i Tours, biskupi Chartres, Orleanu, Paryża, Noyon i Senlis zebrali się w Paryżu, w tym samym miejscu, gdzie odbył się ów niegodny ślub. Odczytano pismo papieskie (nie można było tego pominąć, aby podkreślić wyższość władzy papieskiej). Biskupi Orleanu i Paryża zapytali się Filipa, czy gotów jest „wyrzec się grzechu cielesnego i niedozwolonego spółkowania”. Na ręce opatów Saint-Denis, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Magloire oraz Étampes król, odziany w strój pokutniczy, boso, złożył przysięgę: „Nie będę już z tą kobietą miał żadnych stosunków ani spotkań, chyba że w obecności osób zacnych.” Bertrada złożyła takie samo przyrzeczenie. Klątwa w ten sposób traciła swą ważność. Któż jednak dał się temu zwieść? Oboje małżonkowie nadal żyli razem. W 1106 r. hrabia Fulko przyjmuje ich uroczyście w Angers.

Wydarzenie pozostawiło ślad w pamięci ludzkiej. W pół wieku później, między rokiem 1138 a 1144, Suger pisał biografię Ludwika VI. Było to dzieło apologetyczne, które wycisnęło głębokie piętno na pamięci zbiorowej Francuzów. Gdy mowa tam o Ludwiku VI, natychmiast pojawia się wizerunek dobrego króla, „ojca komun”, obok niego zaś figurują wizerunki dwóch przeciętnych władców – syna, Ludwika VII, oraz ojca, Filipa I – których kobiety sprowadziły na manowce. Suger bowiem, aby zwiększyć prestiż swojego przyjaciela, przezornie zdyskredytował pamięć jego poprzednika, który zresztą nie mógł się cieszyć dobrą sławą w Saint-Denis, skoro zdecydował, że ma zostać pochowany nie tam, lecz w Saint-Benoît-sur-Loire. Opat Suger tłumaczy tę dezercję w sposób znamieny: Filip zrezygnował z tego :zaszczytu na znak pokuty, wstydzając się swego prowadzenia się :za życia. O powtórnym małżeństwie Suger prawie nie wspomina. Natomiast podkreśla wyraźnie, że Ludwik, w odróżnieniu od swoich dwóch braci, zrodzony został z „bardzo szlachetnej pani”. Zważa na to, aby braciom Ludwika nie przyznawać miana prawowitych dziedziców i nie dawać ich matce tytułu królowej, określając ją jako „hrabinę andegaweńską, *super ducta* [dodatkowo poślubioną]”.

Wielkie dzieła historyczne tych czasów wywodzą się ze szkoły anglo-normandzkiej, a zatem antykapełyńskiej. Wilhelm z Malmesbury ukazuje Filipa I jako

człowieka owładniętego pasją rozkoszy. Wypędził ze swego łoża pierwszą żonę, ponieważ – powiada on – znajdował, że jest „zbyt tłusta”. Bertrada, deprawatorka mężczyzn, niewierna żona, zżerana przez ambicję, uwiodła Filipa, on zaś poddał się łatwo namiętności „płonąc”, zapominając o maksymie: „Majestat i miłość nie idą w parze ani też nie pozostają w jednym miejscu razem.” *Amor* – pożądanie męskie. Błędem króla Francji było, że nie zdołał nad nim zapanować i z powodu kobiety przestał zachowywać się, jak przystoi władcom. Orderyk Vital jest surowszy w ocenie Bertrady, którą określa jako lubieżną i niestałą. Król Francji wpadł w jej sidła. „W ten sposób owa nieokiełznana konkubina porzuciła cudzołożnego hrabiego i przyczepiła się [*adhesit*] do cudzołożnego króla aż do jego śmierci.” Filip nie był nowym Dawidem, uwodzicielem, czym królowie mogą się tylko szczyć. Był nowym Adamem, nowym Samsonem, nowym Salomonem. Został „uwiedziony” – uchodzi to kobietom, ale nie przystoi mężczyznom – i zatracił się w rozpuście. Głuchy na napomnienia biskupów, „pogrążony w zbrodni”, „trwający w złych czynach”, „wpadł w zgniliznę przez cudzołośćwo” i zmarł w rozdrażnieniu, udręczony bólem zębów. Kronikarze tureńscy, bardzo przywiązani do cnót frankijskich, widzieli króla w nieco lepszych barwach, mniej bezwolnego. Kronika panów na Amboise przyznaje królowi inicjatywę w sprawie miłosnej: na pewno jest „pożądliwy” i „rozpustny”, ale zρέcznie uwodzi Bertradę, a następnie uprowadza ją w nocy. A więc uwodziciel i porywacz.

Jednakże większość późniejszych historyków obstawała przy wizerunku króla Filipa jako człowieka dojrzałego, zmysłowego, skupionego na sprawach łoża.

\* \* \*

Strzeżmy się jednak przed nadmiarem zaufania do świadków wydarzeń, dochodzi do nas przecież jeden tylko głos. Wszelkie osądy, jakie zostały wówczas wypowiedziane i których echo dotarło do nas, ponieważ przelano je na papier, wyszły spod piór księży lub mnichów. Kościół dzierżył w tych czasach monopol o przeogromnym znaczeniu: tylko Kościół mógł tworzyć przedmioty kulturowe o trwałym charakterze, mogące przetrwać wieki. Dodam jeszcze, że ci księża i mnisi, którzy są naszymi jedynymi informatorami, należą do najbardziej wykształconych; wedle kryteriów kultury uczonej, szkolnej, kościelnej była to właśnie elita. A ponadto byli to wszystko ludzie „na linii”; pisma, które przechowywano i wielokrotnie kopiowano, to właśnie te, które nie odchodziły się od panujących wymogów i poglądów. Dobrze wiemy, co myślał biskup Chartres, jako że starannie zachowano jego korespondencję. Nie wiemy natomiast nic o tym, co myślał jego kolega z Senlis, który udzielił błogosławieństwa drugiemu małżeństwu królewskiemu. Zmuszony jestem spoglądać na to, co mnie interesuje, a więc na sposób myślenia i życia wojowników, wyłącznie oczyma kapłanów, i to najbardziej konformistycznych, tych, których Kościół uczynił świętymi, jak św. Iwo z Chartres. Czy rzeczywiście liczni byli ludzie, którzy tak jak on,

w imię tych samych zasad osądzali zachowanie się króla jako grzeszne i złe dla niego samego i dla całego królestwa? Zwłaszcza nie należy zapominać, że potępiające osądy rygorystów nie dotyczyły wcale bezwstydu stosunków między Filipem i Bertrądą, czy też rozpasań seksualnego Filipa, bo głównie o niego chodziło. Dotyczyły one pewnego sposobu formowania się pary małżeńskiej, związku, który wszyscy uznawali, niezależnie od tego, czy uważali go za dobry, czy zły. Co więcej, osądy te nie byłyby tak surowe, gdyby nie chodziło o związek zawarty uroczyście i oficjalnie, a zatem z konieczności podlegający regułom, których przekroczenie stwarza sytuację skandaliczną i musi zostać uroczyście potępione. W konsekwencji wszystkie te źródła, z natury stronnice, informują nas tylko o wymogach rygorystycznych środowisk Kościoła w materii ściśle określonej – *legitimum matrimonium*, „prawowitego małżeństwa”.

Oczywiste jest, że wymogi takie nie były wysuwane przez większość kleru w tej epoce i na omawianym terenie. Spójrzmy na biskupów, wszystkich biskupów z wyjątkiem jednego, zebranych w Paryżu, aby uświęcić powtórne małżeństwo królewskie, uczestniczących w obrzędach i wyraźnie z tego zadowolonych. Czyż można uwierzyć, że byli to po prostu awanturnicy, pochlebcy czy ludzie sprzedajni? Zważmy, że niewiele sobie oni potem, robili z nałożonej ekskomuniki i ze wszystkich sił starali się ją później unieważnić, pomimo napomnień i gróźb papieskich. Ich zasady moralne były odmienne i nie wynikało z nich bynajmniej, że za

wszelką cenę należy oddzielić Filipa od Bertrady. Nie wiemy niemal nic o tym, co myślała arystokracja o całej tej sprawie. Czy można sobie wyobrazić, że była ona bardziej rygorystyczna niż biskupi, wówczas gdy nie dotyczyło to bezpośrednio jej interesów? Wystarczy wszak wspomnieć postawę Wilhelma z Akwitanii, który wypędza ze swej stolicy kardynałów reformatorów, czy też postawę Fulka, hrabiego Andegawenii, póki nie stał się narzędziem intryg papieskich. Jeśli chodzi o głównego bohatera sprawy, Filipa I, to jakżeż można uznać go za „bezbożnego” czy nawet za lekceważącego opinie środowiska duchownego, bez którego nie czyni ani kroku, jakżeż uznać go za nie dbającego o „maje-  
stat” królewski w ustawicznej walce, którą dzień po dniu prowadził przeciwko swoim konkurentom, książętom feudalnym? A przecież przez dwanaście lat opierał się papieskim nakazom. Ratuując pozory, ani na chwilę nie opuścił swej żony – swej małżonki, a nie konkubiny. Czy nie wynikało to z tego, że trwał on przy zasadach odmiennych od tych, jakie głosił Iwo z Chartres, ale wcale nie mniej rygorystycznych?

Nie sądzę, aby *amor* nic nie znaczył. Twierdzę tylko, że u Filipa wcale nie mamy do czynienia z jakąś starczą namiętnością, że w fakcie porzucenia pierwszej żony i wzięcia sobie drugiej) można dostrzec po prostu stosowanie zasad określonej moralności. Chodzi tu o moralność rodową. Poczynał się do odpowiedzialności za dziedzictwo przodków, za ojcowiznę. A więc za „domenę”, za władanie, które mu przekazali przodkowie. Za „koronę”, która stanowiła część tego dzie-

dzictwa. A jeszcze bardziej za sławę swego rodu. Kapitał, który otrzymał od ojca, powinien z kolei przekazać prawowitemu synowi. W 1092 r. miał tylko jednego, jedenastoletniego syna, a śmierć czyhała na chłopców w tym wieku. Był on zresztą słabego zdrowia. Wiemy to od Sugera, który w biografii Ludwika VI wspomina, że Wilhelm Rudy, król Anglii, „miał nadzieję na królestwo Francji, jeżeli zdarzyłoby się jakimś nieszczęśliwym zrzędzeniem, że śmierć zabrałaby jedyne dziedzica korony”. Filip nie mógł już oczekiwać, że Berta da mu innych potomków. Był to dogodny moment, aby ją porzucić, bowiem człowiek, który mu ją dał przed dwudziestu laty, był umierający – hrabia Flandrii, Robert Fryzyjczyk, szykował się właśnie na śmierć w klasztorze Saint-Bertin. „Nienawiść”, jaką wzbudzić musiało porzucenie Berty, była wówczas mniej niebezpieczna.

I rzeczywiście nie trwała ona długo. Filip wziął Bertradę. Wybór był trafny. W chwili gdy monarchia kapetyńska przeżywała okres trudności i zahamowania ekspansji, gdy pilnym zadaniem było skonsolidowanie niewielkiego państwa, którym król, lepiej czy gorzej, zarządzał z Paryża czy Orleanu, główną sprawą już nie było poszukiwanie świetnych aliansów z wielkimi książętami krwi królewskiej, ale przede wszystkim osłabienie zaborczych formacji politycznych, które wyrosły wokół zamków Ile-de-France. Montfort było warownią o pierwszorzędym znaczeniu, na najbardziej zagrożonej flance, od strony Normandii. Dzierżył ją Amaury, brat Bertrady, ona sama wywodziła się, przez swą mat-

kę, od książąt normandzkich, od Ryszarda I, „hrabiego piratów”. Poza tym, kobieta ta dowiodła swej płodności, dała synów hrabiemu Andegawenii – urodziła też Filipowi troje dzieci, w tym dwóch synów. Trzeba jednak było, żeby ci dwaj synowie mogli zostać uznani za prawowitych potomków. Losy rodu zależały przeto od tego, jaki status zostanie przyznany królewskiej połowicy. Jeśli uznano by ją za zwykłą konkubinę, synowie jej będą tylko bastardami, a wówczas nadal mogą żywić swoje skryte nadzieje rywale Kapetyngów, a wśród nich Wilhelm Rudy, który – wedle słów Sugera – „za nic miał prawa synów Bertrady do sukcesji królewskiej”. W wypadku gdyby drugie małżeństwo Filipa zostało uznane za w pełni legalne, wówczas oddalone zostanie niebezpieczeństwo pozbawienia Kapetyngów sukcesji królewskiej. Zrozumiałe się staje, że Filip, który mógłby łatwo zaspokoić swoje zapały w stosunku do Bertrady, tyle starań włożył w to, aby jego ślub nosił charakter uroczysty, odpowiednio został uświęcony, i zdecydowanie odmawiał oddalenia – nawet pozorowanego – matki swoich młodszych synów, zanim syn pierworodny nie dał świadectwa sił fizycznych. Możliwe, że także namiętność wstrzymywała go przed oddaleniem Bertrady, pewne jednak jest, iż to jego powinność władcy nakazywała mu utrzymać ją przy sobie wbrew wszelkim przeszkodom. Jakżeż można sobie wyobrazić, że ten człowiek około pięćdziesiątki, a więc w wieku, gdy w czasach, o których mowa, wszyscy bez wyjątku królowie Francji umierali, nie bał się piekła i nie pragnął, aby ze stosunku cielesnego, któremu się



oddawał – na pewno nie bez przyjemności – został oficjalnie wymazany grzech, mocą wstawiennictwa prałatów Kościoła? Filip nie uważał się za winnego i w opinii swoich współczesnych nie był za winnego uznawany.

\*\* \*

Wydarzenie, które tu opowiedziałem w taki sposób, jak to czynili dawni historycy, nie interesuje mnie samo w sobie. Korzystam z niego sięgając do tego, co się za nim kryje. Zawierucha, jaką ono spowodowało, wydobywa z pomroków, jak to często bywa w burzliwych zdarzeniach, to, co zazwyczaj pozostaje w ukryciu. Wydarzenie owo porusza głębie. Podkreśla się zwłaszcza jego niezwykły charakter, ale przy tej okazji mówi się o zwykłych sprawach codziennego życia, o których na ogół się nie wspomina ani nie opisuje i dlatego pozostają zazwyczaj poza zasięgiem obserwacji historyka. Opowiadanie moje, któremu starałem się nadać charakter krytyczny, służy do postawienia pytania, mającego dla mnie zasadnicze znaczenie: w jaki sposób zawierano małżeństwo przed ośmiu czy dziewięciu wiekami w schrystianizowanej Europie?

Dążę do zbadania, w jaki sposób funkcjonowało społeczeństwo, które się określa mianem feudalnego. Prowadzi mnie to w sposób naturalny do problemu małżeństwa. Spełnia ono wszak zasadniczą rolę w każdej formacji społecznej, a zwłaszcza w tej, która od lat jest przedmiotem mojej obserwacji. To właśnie przez instytucję małżeństwa, przez zasady zawierania alian-

sów i sposoby realizowania tych zasad, społeczeństwa ludzkie najbardziej wrażliwe na sprawę wolności i wytwarzające iluzję własnej wolności rządzą swoją przyszłością, pragną zapewnić sobie kontynuację przez zachowanie dotychczasowych struktur, w zależności od systemu symbolicznego i od wytworzonego obrazu własnej doskonałości. Rytuály związane z małżeństwem mają zapewnić porządek w podziale kobiet między mężczyzn, tak aby wokół tych obrzędów skupiała się męska konkurencja, aby prokreacja została poddana formalizacji i socjalizacji. Określając, kim są ojcowie, obrzędy małżeństwa dorzucają dodatkową filiację do filiacji macierzyńskiej, oczywiście samej przez się. Wyodrębniają one również związki legalne od innych i przyznają zrodzonym w nich dzieciom status dziedziców, tzn. dają im przodków, nazwisko, prawa. Małżeństwo rodzi więzi pokrewieństwa, buduje podstawy społeczeństwa. Tworzy zwornik budowli społecznej. Jak mógłbym zrozumieć więzi feudalne, gdybym nie widział jasno norm, wedle których rycerz brał sobie kobietę za żonę?

Zawarcie małżeństwa, z natury rzeczy ostentacyjne, publiczne, uroczyste, otoczone mnóstwem gestów i formuł, wpisane jest w ramy systemu wartości na splocie domeny materialnej i domeny duchowej. Poprzez małżeństwo reguluje się przekaz bogactw z pokolenia na pokolenie. W ten sposób podtrzymuje ono „infrastruktury” – jest zresztą z nimi nierozdzielnie związane – stąd właśnie wynika, że rola małżeńskiej instytucji zmienia się w zależności od roli dziedziczenia

w stosunkach produkcji, że przedstawia się różnie na różnych szczeblach hierarchii majątkowej i że w jakimś sensie nie istnieje wśród niewolników czy proletariuszy, którzy, nie mając ojcowizny, łączą się w sposób naturalny, nie zawierając małżeństw. Ponieważ jednak małżeństwo porządkuje aktywność seksualną, czy też raczej prokreacyjną część życia seksualnego, przynależy ono także do tajemniczej i mrocznej dziedziny sił witalnych i pulsacji, do dziedziny *sacrum*. Prawne normy, którym małżeństwo podlega, wynikają przeto z dwóch porządków: świeckiego i, powiedzmy, religijnego. Zazwyczaj te dwa systemy regulacyjne przystosowują się wzajemnie, ale są też momenty, kiedy się rozchodzą. Te okresowe rozbieżności sprawiają, że praktyki matrymonialne muszą ulegać zmianom, ewoluować ku nowym układom równowagi.

Wskazuje na to historia Filipa I: oto około roku 1100 gwałtownie starły się ze sobą w łacińskim chrześcijaństwie dwie koncepcje małżeństwa. Do szczególnego zaostrzenia dochodzi wówczas konflikt, w rezultacie którego ustaliły się pewne zwyczaje i nawyki, jakie w niemal niezmienionej postaci utrzymały się do naszych dni, aż do tej nowej fazy debat i do przemian instytucji .małżeństwa, które teraz przeżywamy. W czasach króla Filipa z wielkimi trudnościami wytwarzała się pewna nowa struktura. Staram się uchwycić, dlaczego i jak się to stało. Ponieważ zaś kryzys ten wynikł z tej samej ewolucji generalnej, która przekształcała wówczas stosunki społeczne, zarówno w życiu, jak i w marzeniach, ponieważ obecne moje badania stano-

wią bezpośrednią kontynuację i uzupełnienie poprzednich prac nad trzema *ordines*, trzema kategoriami funkcjonalnymi ówczesnego społeczeństwa, wybieram te same ramy czasowe i terytorialne – a mianowicie ziemie północnej Francji w XI i XII w. Ograniczam tym razem pole mojej obserwacji do „dobrego” towarzystwa, do świata królów, książąt, rycerzy, mimo iż jestem przekonany, że zachowania, a może nawet i obrzędy, były odmienne w wypadku mas ludzkich ze wsi i osad miejskich. W pierwszym zbliżeniu do postawionego problemu same warunki pracy historyka skłaniają mnie do takich ograniczeń, bowiem gdy tylko opuszczamy tę cienką warstwę elity społecznej, ciemność staje się nieprzenikniona.

I na tym poziomie społecznym ciemności owe sięgają głęboko. Z trzech głównych powodów niezmiernie trudno badać problem obyczaju małżeńskiego. Przede wszystkim dlatego, że zwyczaj pisania, a w każdym razie starannego zapisu, takiego, który miał oprzeć się próbie czasu, należał wówczas do wyjątków. Zapis służył przede wszystkim ustaleniu obrzędów, określaniu normy prawnej, wykładaniu zasad moralnych. Dostępna jest mi zatem tylko powierzchnia zjawiska, najtwardsza część ideologicznej skorupy, usprawiedliwiająca czyny jawnie wyznawane, pod którą kryć się mają działania, jakich wyznać się nie chce. To, co postrzegam, dotyczy wyłącznie spokojnego sumienia. Drugą trudność stanowi fakt, że wszyscy świadkowie, których wysłuchuję, należą do środowiska kościelnego. Są to mężczyźni w stanie bezzennym lub też chcący ucho-

dzić za takich, z racji swej profesji objawiający wstręt do życia seksualnego, a zwłaszcza do kobiet, którzy nie znają przeto małżeństwa z własnego doświadczenia, albo też o tym nie wspominają, i którzy głoszą taką teorię, która byłaby w stanie umocnić ich władzę. Na pewno przeto nie jest to najlepsze świadectwo, jeśli chodzi o sprawy miłości, współżycia małżeńskiego, obyczajów małżeńskich czy też odmiennych zasad moralnych, akceptowanych przez ludzi świeckich. Duchowni ukazują moralność świecką identyczną z ich własną, lub też – wysuwając zarzut niemoralności – po prostu negują istnienie moralności. Wypada mi tu wyraźnie wyrzec się ambicji szerszych; to, czego dowiedzieć się mogę o zachowaniach matrymonialnych, pochodzi z zewnątrz, a dochodzi do nas najczęściej w formie oceny negatywnej, poprzez potępienia lub napomnienia. Na szczęście, między rokiem 1000 a początkiem XIII w. z wolna rośnie liczba tekstów, które są źródłem informacji. Stają się też one bardziej wymowne. W rezultacie postępującej laicyzacji kultury elitarnej teksty te coraz bardziej przekazują informacje o tym, co myśleli i co robili rycerze. W badaniu moim będę przeto postępował w porządku chronologicznym, w ślad za precyzującymi się przemianami, w toku których obraz nabiera z wolna kolorów. Wiem jednak, że nie ma nadziei, abym zdołał wyjść poza formalne ramy i osiągnąć wiele więcej niż warstwę anegdotyczną.

Ostatnia wreszcie trudność to niebezpieczeństwo anachronizmu. Muszę zważać na to, aby w interpretacji tych niepewnych śladów nie przenosić w przeszłość te-

go, o czym uczy mnie terażniejszość, w ten sposób wypełniając wyobraźnię luki i puste miejsca. Ludzie, których obyczaje badam, są wszak moimi przodkami, a wzorce postępowania wówczas uformowane utrzymały się aż po moje czasy. Małżeństwo, o którym mówię, to także moje własne i nie jestem całkiem pewien, że zdołam się uwolnić spod przemożnego nacisku systemu ideologicznego, którego odsłonięcia i demistyfikacji podejmuję się. Sprawa dotyczy mnie. Czy wyzwolę się spod wpływu własnych pasji? Bez przerwy muszę czynić wysiłek, aby zachować w pełnym wymiarze różnicę między przeszłością a terażniejszością, między mną samym a przedmiotem moich badań, aby nie przekreślać upływu tysiąca lat. Muszę przyznać, że głębokość tego wymiaru czasowego okrywa przesłoną nie do zdarcia niemal wszystko to, co chciałbym dostrzec.

## Moralność kapłanów i moralność wojowników

Skoro wszystko widzimy oczyma kapłanów, to warto rozpocząć od rozpostarcia ekranu, na który musi padać badany przez nas obraz, tzn. od kościelnej koncepcji instytucji małżeńskiej. Na pierwszy rzut oka wyraźny jest jej złożony charakter, wynikający z tego, że nie było jednej, wspólnej postawy całego Kościoła; na zgromadzeniach prałatów za czasów Filipa I rozlegały się głosy całkowicie sprzeczne ze sobą. Teoria bowiem formowała się z wolna, poprzez wielokierunkową pracę, w sposób niepewny i niezdecydowany, toteż w ciągu stuleci nagromadziły się teksty wewnątrznie ze sobą sprzeczne, układające się w różne warstwy. Podstawę tej teorii stanowi jednak to samo posłanie, to samo słowo Boże, a zatem pewna liczba określeń i słów. Słowa te biskupi XI w. dobrze pamiętali.

Niektóre z nich pochodziły ze *Starego Testamentu*, z *Księgi Rodzaju*. Można je tam znaleźć w „Drugim opisie stworzenia człowieka”. Zawarte tam są cztery podstawowe stwierdzenia.

1) „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam.” Bóg chciał, „aby rodzaj ludzki był dwupłciowy i aby te dwie płcie łączyły się.

2) Stworzył jednak płcie nierówne: „Uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”, podobną do niego samego. Mężczyzna był pierwszy i zachował to pierwszeństwo. To on jest wizerunkiem Bożym. Kobie-

ta jest tylko wtórnym odbiciem tego wizerunku. Ciało Ewy, „ciało z ciała Adama”, zostało utworzone wtórnie i nadaje to Ewie kondycję drugorzędną.

3) Te dwa ciała mają się łączyć i zespalać. „Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz. 2,24). Małżeństwo prowadzi do jedności.

4) Małżeństwo jednakże nie narusza nierówności. Kobieta jest istotą podporządkowaną i kruchą. Mężczyzna przez nią został doprowadzony do upadku i wygnany z raju. Para została odtąd skazana na niedoskonałe kopulacje i na kochanie się we wstydzie, zaś kobieta została skazana ponadto na dodatkową karę – panowanie mężczyzny i rodzenie w bólu.

Na tym tekście wyjściowym opiera się nauczanie Jezusa. Kilka zdań w *Ewangeliach* synoptycznych przynosi odpowiedź na dwa pytania dotyczące praktyki małżeństwa. Uczniowie mieli wątpliwości w sprawie prawa zwyczajowego, które zezwalało mężczyźnie oddalić swoją żonę. Jezus, powołując się na *Księgę Rodzaju*, głosi, że małżeństwo jest nierozzerwalne: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt. 19,6). Oddalenie żony zostało w ten sposób formalnie zakazane, z wyjątkiem jednego przypadku: „chyba – rzecze Jezus – w wypadku nierządu [kobiety]”. Słowa przekazane przez Mateusza pozwalają sądzić, iż Jezus, podobnie jak wszyscy ludzie jego czasów, uznawał, że zdrada popełniona przez żonę ma większe skutki niż zdrada ze strony mężczyzny. Jeżeli jednak odwołamy



się do *Ewangelii według św. Marka* (10,11–12), można sądzić, że Jezus traktował na równi odpowiedzialność obojga małżonków. Po wysłuchaniu zasady nierozdzielności małżeństwa uczniowie wyrazili zaraz następną wątpliwość: „Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić” (Mt. 19,10). Rzecz idzie pozornie tylko o ściśle określoną kwestię, praktycznie jednak zakres jej może się rozszerzać nieskończenie. Skoro królestwo niebieskie tożsame jest z rajem odzyskanym, to czyż ten, kto pragnie działać na rzecz jego przywrócenia na ziemi, nie powinien tłumić pokus cielesnych, ograniczać swe życie seksualne, wyrzec się małżeństwa? Odpowiedź Mistrza była niejasna: „Są trzebieńcy [...], którzy się sami na to skazali dla królestwa niebieskiego. Kto może pojąć, niechaj pojmuje.”

Pierwsi przywódcy sekty zapamiętali te słowa. Wedle nakazów Jezusa przystosowywali się do świata takiego, jakim on jest, oddając cesarzowi co cesarskie. „Niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego Bóg go powołał [...] Każdy przeto niech pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany [...] Jesteś związany z żoną? Nie usiłuj odłączać się od niej! Jesteś wolny? Nie szukaj żony” (1 Kor. 7,17, 20,27). Paweł dorzuca jednak: „ważne jest tylko zachowywanie przykazań Bożych” (1 Kor. 7,19). Na podstawie tych przykazań w łonie pierwotnej *ecclesia* zostaje ustalony pewien określony porządek, wyrastający z faktu początkowego, koniecznego podporządkowania kobiety mężczyźnie, jak to wynika z opisu stworzenia. Piotr i Paweł zgodnie powtarzają kobietom:

„Bądźcie poddane” (1 Piotr 3,1; Ef. 5,22; Kol. 3,18). Jedną z funkcji małżeństwa jest właśnie – uporządkowanie tej nierówności: między mężem a żoną powinien istnieć stosunek podobny jak między Bogiem a Adamem, lecz o szczebel niżej, podobnie jak jest on przenoszony na stosunki między kategoriami wyższymi i niższymi w hierarchiach niebieskich i ziemskich. Mężczyzna panuje nad kobietą, powinien ją „czule kochać”, ona zaś powinna go „czcić”. Mężowie bądźcie wyrozumiali wobec istoty „słabszej” (1 Piotr 3,7), miłujcie swoje żony „jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje” (Ef. 5,28). Dążyć należy do tego, ażeby w parze małżeńskiej dochodził do doskonałości ruch *caritas*, ów pełen obieg miłości, rozlewający się dokoła i powracający do źródeł, któremu cały wszechświat zawdzięcza swą egzystencję. Małżeństwo jawi się jako część więzi między Stworzycielem a tym, co stworzone, między Panem i Kościołem. Święty Paweł stwierdza: kobiety są „poddane swym mężom tak jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła [...] Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół” (Ef. 5,22–25). Nie jest to tylko metafora, chodzi tu o sublimację związku małżeńskiego, która nadaje większą siłę i rygor zasadzie nierozzerwalności. Mówiąc w imieniu Pana, Paweł poleca: „Żona niech nie odchodzi od swego męża. Gdyby odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie oddala żony” (1 Kor. 7,10–11).

Atoli „czas jest krótki”. Ludzkość winna się szykować na powtórne przyjście Chrystusa. Toteż „dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą” (1 Kor., 7,1); „dobrze będzie, jeśli pozostaną jak i ja” – mówi Paweł do tych, którzy nie wstąpili w związki małżeńskie (7,8). Wdowa „szczęśliwszą [...] będzie, jeżeli pozostanie tak, jak jest” (7,40); „ten, co jej [córki] nie wydaje [za męża], lepiej czyni”. „Uważam, iż przy obecnych utrapieniach dobrze jest tak zostać [w dziewictwie]” (7,26). Czy nie nadeszła chwila, aby trwać niepodzielnie przy Panu? „Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać żonie. I doznaje rozterki” (7,33–34). Oczywiście, małżeństwo nie jest zakazane. Jest ono jednak tylko tolerowane jako mniejsze zło. Wynika to z „wrozumiałości” w stosunku do tych, którzy nie mogą się powstrzymać, ze względu na „niebezpieczeństwo rozpusty” (7,2). „Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie, niż płonąć” (7,9), „aby skutek niewstrzeźliwości waszej nie kusił was szatan” (7,5). Mężczyzna może sobie brać żonę, aby nie grzeszyć, ale z małżeństwa należy korzystać ostrożnie. „Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli. jakby byli nieżonaci” (7,29). Niechaj unikają siebie przynajmniej „na pewien czas [...], by oddać się modlitwie” (7,5). Taka jest nauka *Pisma*.

W pierwotnym Kościele, który kształtował się w ramach hellenistycznej formacji kulturowej, narasta silna tendencja ascetyczna, początkowo pod wpływem obrzędów ofiarniczych praktykowanych przez inne sekty. Odkąd obrzęd eucharystyczny nabrał charakteru

ofiary, pojawiła się potrzeba wstępnego oczyszczenia wszystkich uczestników, zaś w wypadku sprawującego obrzęd ofiary – nakaz wstrzemięźliwości, czy też nawet zachowania niewinności. To, co w *Pierwszym Liście do Koryntian* było tylko radą, stawało się w ten sposób wymogiem. W grę wchodził także wpływ moralności właściwej filozofom; pozwalała ona na korzystanie z kobiet dla okazjonalnego zaspokojenia potrzeb zmysłowych, natomiast była przeciwna małżeństwu, które przeszkadza w kontemplacji i narusza spokój ducha. Kurtyzana była lepsza niż żona. Przede wszystkim jednak myśl chrześcijańska wciągana była w potężny prąd, który w miastach Wschodu skłaniał intelektualistów do wyobrażania sobie wszechświata jako pola konfliktu między duchem a materią, widzenie cielesności jako świata zła. Nabiera na sile wstręt do kopulacji, do impulsów cielesnych, do prokreacji, a zatem także do małżeństwa. Czyż można było wznosić się ku światłu nie odrywając się od ciała? Niewielkie grupy doskonałych, mnisi, udają się na pustynię i tam w odosobnieniu głoszą wstręt do kobiet. Pisma przypisywane apostołowi Andrzejowi i uczniowi Pawła, Tytusowi, propagowały tę moralność odmowy i wyrzeczenia. Sławiąc czystość św. Tekli podtrzymywały one marzenie o bezcielesnych związkach, o duchowym łączeniu się par, jakie istnieje wśród aniołów.

Do tego dziedzictwa sięgali Ojcowie Kościoła łacińskiego. Św. Hieronim nie ma wątpliwości, że Adam i Ewa żyli w raju w stanie czystości. Ciała ich połączyły się dopiero po upadku, w klątwie i złorzeczeniu.

Wszystkie związki małżeńskie są przeto przeklęte. Nic nie usprawiedliwia małżeństwa, poza tym, że służy ono do zaludnienia nieba, płodząc istoty dziewicze. „Gdyby nie było małżeństwa, nie byłoby dziewictwa.” Samo w sobie jest jednak małżeństwo bez wątpienia złem. Mąż jest z natury rzeczy rozpustny, ale staje się ponadto cudzołożcą, jeżeli tylko zdarzy mu się kochać żonę z nieco większym żarem, ponieważ czyni z żony ladcownicę. Hieronim gromadzi w *Adversus Jovinianum* całą broń zacieklej walki przeciwko kobiecie i przeciwko małżeństwu. Grzegorz Wielki jest bardzo bliski Hieronimowi, wywarł zaś nieporównywalnie większy wpływ na myśl średniowieczną. Czytano go nieustannie i wielokrotnie w klasztorach i w środowiskach katedralnych. Społeczeństwo ludzkie, wedle Grzegorza, pozostaje pod kierownictwem prałatów, którzy są jego przewodnikami. Dzieli się ono na dwie części: na elitę, grupę „wstrzemięźliwych”, którzy potrafią panować nad sobą i opierać się pokusom ciała, oraz marną resztę, którą stanowią „małżonkowie”, mężczyźni i kobiety, wszyscy, którzy nie oparli się małżeństwu. Ci ostatni są niewątpliwie kategorią niższą, podlejszą, jako że małżeństwo z natury rzeczy nosi na sobie piętno zbrukania, piętno rozkoszy. Od upadku Adama, gdy mężczyzna uległ, a duch jego utracił panowanie nad ciałem, nie ma już niestety spółkowania bez rozkoszy. Od tego czasu pierwotne prawo małżeństwa zostało „przekroczone”. Zawierając małżeństwo popełnia się grzech. Granica; między dobrem i złem przebiega między „małżonkami” a „wstrzemięźliwymi”.

Święty Augustyn jest mniej surowy. Co prawda, nie ma oń wątpliwości, że w człowieku trwa stale walka między oświeconą przez inteligencję wolą a podnieceniami pożądliwości. Gdy rozmyśla nad tekstem *Księgi Rodzaju*, dostrzega, podobnie jak św. Ambroży, że w Adamie znajduje wcielenie cała duchowa część kondycji ludzkiej, podczas gdy Ewa jest wcieleniem zmysłowości ludzkiej. Szatan odniósł triumf, gdy udało mu się zawładnąć duchem, osłabiając go poprzez ciało. Ogromna połać myśli Augustiańskiej przepojona jest dualizmem: zło płynie z ciała, a zatem z kobiety, istoty niższej i cielesnej. Podobnie jak Hieronim, jak Grzegorz, tak; i Augustyn umieszcza „małżonków” znacznie poniżej „wstrzemięźliwych”, na samym dole hierarchii zasłużonych. Przyznaje jednak, że człowiek, którego grzech pierworodny rzucił na pastwę złej i nieczej pożądliwości, zachowuje możliwość stawiania oporu tej złowrogiej inwazji. Narzędziem oporu jest właśnie małżeństwo, najmniej niedoskonała forma kopulacji. Akt seksualny jest grzechem, ale w rozpuście jest grzechem śmiertelnym, zaś w małżeństwie staje się grzechem pospolitym i może zostać odkupiony. Augustyn przesuwając w ten sposób granicę między złem i dobrem, przestaje ona już rozdzielać małżonków od wstrzemięźliwych, aby oddzielić rozpustników od małżonków. Małżeństwo ma swoje dobre strony. Jest ono dobre przede wszystkim dlatego, że służy rozmnażaniu ludzi i pozwala zaludniać raj, zastępując upadłych aniołów wybrańcami Bożymi; jest dobre także dlatego, że jest środkiem do okiełznania zmysłowości, tzn. kobiety.

W raju, pisze on, zło wzięło się stąd, że pożądanie przeniknęło „tę część duszy, która powinna była być podporządkowana rozumowi, jak kobieta swojemu mężowi”. Poprzez małżeństwo może zostać odbudowana pierwotna hierarchia, która ciało podporządkowuje duchowi. Tylko wówczas jednak jest to prawdą, jeżeli małżonek nie ma słabości Adama i potrafi panować nad swoją żoną.

Utrwała się poczucie – dochodzące niekiedy do granic obsesji – że zło pochodzi z seksu. Tłumaczy to mnóstwo zakazów formułowanych przez zwierzchników Kościoła łacińskiego. Czym była pokuta, jeżeli nie właśnie decyzją odrzucenia rozkoszy seksualnej? Sytuacja pokutnicza, ten szczególny „stan”, w który Filip I i Bertrada weszli w 1105 r., gdy bosko podeszli ku zebranym w Paryżu prałatom, przede wszystkim nakazuje właśnie abstynencję. Z wyjątkiem takiej sytuacji, która dotyczy tylko wielkich grzeszników, małżonkom nakazuje się wstrzeźliwość, grożąc im, że jeżeli zaniebają tych nakazów, to płodzić będą potwory lub też dzieci cherlawe. Powinni pozostawać w oddaleniu od siebie nie tylko w dzień, ale także w ciągu nocy poprzedzających niedziele i dni świąteczne – dla przygotowania się do uroczystości, jak też w środy i piątki – dla pokuty; dotyczy to także trzech postów, trzech okresów po czterdzieści dni: przed Wielkanocą, przed wrześniowym świętem Podwyższenia Krzyża Świętego i przed Bożym Narodzeniem. Mąż nie powinien także zbliżać się do swojej żony w okresie menstruacyjnym ani też w ciągu trzech miesięcy poprzedzających poród,

jak też w ciągu czterdziestu dni po porodzie. Zaleca się młodzieńcom, by zachowali czystość w ciągu trzech pierwszych nocy po ślubie, aby w ten sposób przywyknąć do panowania nad swoimi zmysłami. Wreszcie idealnym małżeństwem jest oczywiście taka para, która mocą wspólnej decyzji narzuca sobie zachowanie całkowitej czystości. Zwierzchnicy Kościoła łacińskiego w pierwszych wiekach niemal całkowicie odwracają się od małżeństwa, jak od czegoś wstrętnego. Odłączają je najdalej, jak mogą, od świętości.

\* \* \*

Epoka karolińska była dla terenów, które są przedmiotem mojej obserwacji, okresem żywej płodności kulturalnej. Nowe impulsy uzyskała refleksja nad tekstami patrystycznymi, a zryw to był tak potężny, że jeszcze w roku tysięcznym odnajdujemy w nim najlepszych ludzi Kościoła. W epoce karolińskiej powstały właśnie zbiory ksiąg, do których odwoływał się ustawicznie Iwo z Chartres i jego koledzy. Był to także okres, w którym nastąpiło przeorganizowanie społeczeństwa dzięki współpracy władzy duchowej i władzy świeckiej na skalę niespotykaną w dziejach kultury francuskiej. Władca Franków, namaszczony na króla i przez ten obrządek wprowadzony do kolegium biskupów, czuł się w obowiązku stosować głoszone przez nich zasady. Starał się jednak ograniczać je i łagodzić, zmuszając swoich braci-biskupów do chodzenia po ziemi. Powiązanie między dwoma władzami tamowało w ten sposób falę ascetyzmu i obrzydzenia wobec in-



stytucji małżeństwa. Uczeni nadal czytają i kopiują Hieronima i Grzegorza. Porzucają jednak *Adversus Jovinianum* i więcej uwagi przywiązują do tekstów Augustyna, rozmyślając nad dobrymi stronami małżeństwa. W trosce o naprowadzenie ludzi świeckich na drogę dobra, biskupi dostrzegli, że wzbudzanie niechęci do małżeństwa inie prowadzi do niczego dobrego i że znacznie bardziej skuteczne jest sławienie doskonałości stanu małżeńskiego jako ram umożliwiających cnotliwą egzystencję. Dla utrwalenia podstaw społeczeństwa świeckiego zdecydowali się na nadanie małżeństwu właściwego wymiaru moralnego.

W 829 r. zwierzchnicy Kościoła frankijskiego zebraли się w Paryżu wokół cesarza Ludwika Pobożnego. Syn Karola Wielkiego zajmuje miejsce Chrystusa, w samym środku zgromadzenia. Przed dziesięciu laty walczył o zreformowanie duchowieństwa, teraz zaś postanowił zająć się uporządkowaniem wewnętrznych spraw społeczeństwa. Przyjmując za wzór Rzym, którego odrodzenie wówczas właśnie się głosi – ów Rzym Konstantyna – cesarz wysłuchuje zdania mędrców. Przekaze swe polecenia „możnym”, tym, którzy w jego imieniu dzierżą miecz i którzy mają zmusić lud do dobrego prowadzenia się. W ten sposób odrodzone ciało społeczne powróci do form zgodnych z wolą Bożą. Biskupi, oświeceni przez Ducha Świętego, zabierają głos. Dyskurs ich, przeznaczony dla ludzi świeckich, dotyczy oczywiście małżeństwa. Zachowane zostało streszczenie ich wywodów w formie memoriału o ośmiu tezach. Oto one:

1) „Ludzie świeccy powinni pamiętać, że małżeństwo zostało ustanowione przez Boga” (w ten sposób, przez odwołanie się do *Księgi Rodzaju*, małżeństwo zostaje wprowadzone w krąg *sacrum*).

2) „Nie powinno się zawierać małżeństwa dla pożądlivosti, lecz raczej z przyczyny pragnienia potomstwa” (odwołaniem jest tu myśl św. Augustyna, że prokreacja stanowi usprawiedliwienie małżeństwa).

3) „Należy zachować niewinność aż do ślubu.”

4) „Kto ma małżonkę, nie powinien mieć konkubiny” (oczywiste jest natomiast, że kto żony nie ma, może mieć konkubinę).

5) „Ludzie świeccy powinni wiedzieć, jak miłować żonę w czystości i że winni są okazywać jej szacunek jako istocie słabej.”

6) „Intencją aktu seksualnego z żoną nie powinna być rozkosz, lecz spłodzenie potomstwa; mężczyźni powinni wystrzegać się stosunków z żoną, gdy jest ona brzemienna.”

7) „Jako rzekł Pan, nie należy oddalać żony, z wyjątkiem przypadku rozpusty, a raczej starać się żonie udzielać wsparcia, zaś ci, którzy po oddaleniu żony z powodu rozpusty biorą sobie inną, popełniają, wedle słów Pana, grzech cudzołóstwa.”

8) „Chrześcijanie powinni unikać kazirodztwa.”

Moralność małżeńska, jaką kapłani starają się wpoić ludziom świeckim, to znaczy „wielkim” tego świata, jest moralnością mężczyzn, głoszoną mężczyznom jako dźwigającym właściwy ciężar odpowiedzialności. Sprowadza się ona do trzech zasad: monogamii, egzo-

gami, potępienia rozkoszy. Reszta, a więc obowiązek zachowania niewinności aż do chwili ślubu, miłowania żony i szanowania jej, wydaje się mieć znaczenie drugorzędne.

Ten bardzo prosty tekst znalazł wkrótce rozwinięcie w traktacie biskupa orleańskiego Jonasza *O instytucji laików*. Dzieło to jest jednym ze zwierciadeł, jakie stawia się przed książętami, aby rozpoznali swoje błędy, naprawiali je i byli lepiej przygotowani do wypełnienia swej misji, którą jest dawanie przykładu ludowi. Traktat spełniać ma zadania pedagogiczne. Przed *bellatores*, których funkcją jest wojowanie, Jonasz stawia zadanie walki z grzechami i przyrzeka im radość, jaką się odczuwa wieczorami po zwycięskich bitwach. Małżeństwo, jego zdaniem, jest właśnie jedną z broni, których należy używać w takich bitwach. Jest bronią najbardziej skuteczną, gdyż wymierzona przeciwko najgorszemu przeciwnikowi, jakim jest pożądliwość seksualna. Małżeństwo jest lekarstwem ustanowionym dla leczenia z rozpusty. Środek to skuteczny, ale niebezpieczny, toteż należy go stosować z ostrożnością. Wojownik, który nadużywałby go, podlegałby groźnemu osłabieniu. Jonasz w sposób dyskretny naucza moralności stanowej, która jest dostosowana do określonej kategorii społecznej. Nie nakłada ona wcale obowiązku abstynencji, jaki ciąży na mnichach czy też klerykach, ale poleca tylko umiarkowanie. Nie ma tu zakazu, lecz tylko nakaz zachowywania właściwej miary. Jest to sprawa pewnej higieny, która dotyczy przede wszystkim ciała, ale w konsekwencji także duszy.

Jonasz z Orleanu zastanawia się nad wartościami związku małżeńskiego. Jako czytelnik zarówno św. Augustyna, jak i Cycerona, umieszcza on wśród tych wartości *amicitia*. Przyjaźń znaczy wszak także wierność, tę cnotę dobrych poddanych, na której zasadza się siła państwa. Od przyjaźni przechodzi do zaślubin, do miłości, odnajdując w małżeństwie obraz mistycznego związku między Bogiem a stworzeniem, nie zapominając jednak, że jest ono także wizerunkiem i podporą porządku politycznego. Wynika to z poczucia realizmu tych pasterzy, którzy u boku książąt pracują na rzecz poskramiania niepokoju i buntów.

Związek małżeński jest przeto dobry, chociaż nie zawsze w tej samej mierze. Jonasz wyróżnia tu trzy stopnie. Na poziomie najniższym małżeństwo służy uporządkowaniu najbardziej pierwotnych podniet i jest zwykłym ustępstwem wobec grzesznej natury; zasługuje wówczas tylko na tolerowanie. Idąc dalej, doradza się je wówczas, gdy celem jego jest płodzenie potomstwa. Natomiast wysławia się je pod niebiosa, gdy wyzbywszy się wszelkiej treści seksualnej, staje się „związkiem braterskim”. Atoli ta doskonała forma jest nieosiągalna, gdyż na tym padole nie sposób w pełni wypędzić pożądania i rozkoszy z aktu prokreacji, nie ma zatem małżeństwa „bez grzechu”. Transgresja, o której mówi Grzegorz Wielki, jest nie do uniknięcia. Zło może jednak zostać odkupione przez należne pokuty, może też zostać ograniczone poprzez właściwe ćwiczenia duchowe. Dobry książę, napominany przez swojego biskupa, powinien przechodzić sam siebie, zbliżać

się coraz bardziej do wzoru *honesta copulatio*, wprawić się – z podręcznikiem Jonasza w rękę – do przeżywania małżeństwa w sposób coraz bardziej zgodny z wolą Bożą i dzięki temu coraz bardziej pożyteczny dla podtrzymania ładu publicznego.

\* \* \*

Trzydzieści lat później porządek ten kuleje. W północnej Francji renesans kulturalny sięgał właśnie swego apogeum, natomiast budowla polityczna była wyraźnie w stanie rozkładu. Renesans kulturalny i rozkład polityczny tego czasu pobudzają ludzi Kościoła do refleksji nad wzrostem zagrożeń. Tak więc gdy Hinkmar, arcybiskup Reims, obszernie rozwodził się nad związkiem małżeńskim, to ukazywał go przede wszystkim jako szaniec obronny przed przemocą. Zatrzymać się chciałbym nad jego dwoma dziełami – jednym, *O rozwodzie*, i drugim, *O zwalczaniu porwań*. To ostatnie jest dyskursem o pokoju, który jest odbiciem na ziemi Jeruzalem niebieskiej i przedmiotem wspólnej troski króla i biskupów. Chciwość, zasmakowanie w braniu, łamie i druzgoce pokój. Jest to wada typowo męska, jak męską jest cnota siły; chciwość jest zniekształceniem siły. Mężczyzna z natury rzeczy jest uwodzicielem i porywaczem wszelkich dóbr, ale zwłaszcza kobiet. Nawrót do właściwego ładu wymaga zatem umocnienia „paktu małżeńskiego”, który zapewnia pokojowy podział kobiet. Należy zatem wysławiać obrzędy cywilne, świeckie, prowadzące do zawarcia tej transakcji, a więc formalności zawarcia związku, które

określa się po łacinie nazwą *desponsatio* i które są wstępnym aktem procedury ślubnej; chodzi tu o ugodę między oblubieńcem a oblubienicą, a raczej między zainteresowanymi dwiema grupami rodzinnymi. Hinkmar dowodzi tego także w swoim traktacie, *O rozwodzie* wskazując na to, że więź małżeńska nawiązana zostaje wedle „praw tego świata”, zgodnie ze „zwyczajami ludzkimi”. Arcybiskup Reims widzi w małżeństwie to, czym jest ono rzeczywiście, a więc instytucją społeczną podlegającą prawu naturalnemu, rodzaj „spółki”, której uczestnicy mają nierówne prawa. „Między mężem a żoną – pisze Hinkmar – wytwarza się stosunek uczuciowy [*dilectio*] o wybitnym i pierwszorzędnym znaczeniu, atoli pamiętać trzeba, że w tym związku kierownictwo [*proelatio*] przypada mężczyźnie, a podległość [*subjectio*] kobiecie.” Mężczyzna jest „prałatem”, jemu przysługuje kierownictwo. Z faktu hierarchii wypływa jednak także komplementarność. Tak jak księżyc i słońce, jak woda i ogień, zasada męska i żeńska wzajemnie się przez swój związek naprawiają i usuwają swe ułomności. W małżeństwie przebiegłość kobiet, podobnie jak brutalność mężczyzn ulegają złagodzeniu. W ten sposób może rodzić się harmonia, której owocem jest potomstwo – źródło radości i przedłużenie pary małżeńskiej. Powraca tu czynnik religijny – moralność Augustyniańska – ale zostaje on wprowadzony do konstrukcji całkowicie świeckiej.

Koncepcja ta przepojona jest wspomnieniami tradycji rzymskiej i stoi pod znakiem „renesansu”; w istocie rzeczy zachowuje ona sprawy małżeńskie

w domenie jurysdykcji cywilnej. Hinkmar przypomina sprawę, której był świadkiem w pałacu w Attigny za czasów Ludwika Pobożnego. Przed zgromadzonymi możnowładcami stanęła pewna kobieta, oskarżając siebie samą; wyznała ona swój grzech, ale jednocześnie domagała się sprawiedliwości od cesarza co do „nieprzystojnych spraw” – Hinkmar ogranicza się do tych słów – jakie miały miejsce między nią a mężem. Ludwik uznał za właściwe, aby rozpatrzyli to biskupi zgromadzeni wówczas na synodzie. Biskupi oddalili jednak sprawę, pozostawiając jej rozpatrzenie „ludziom świeckim i małżonkom”. Hinkmar dorzuca jeszcze: „Spodobało się to możnym, gdyż w ten sposób potwierdziła się zasada, że do nich samych należy osądzanie ich żon.” W północnej Francji w IX w. małżeństwo należało faktycznie do tych spraw, do których księża raczej się nie mieszała. W tekstach nie ma żadnej wzmianki o błogosławieństwie ślubnym, z wyjątkiem przypadku królowych, kiedy błogosławieństwo to stanowi część składową obrzędów koronacyjnych i konsekracyjnych; tak właśnie było na ślubie Judyty, córki Karola Łysego, która w 856 r. poślubiła króla saskiego (Hinkmar sprawował wówczas te obrzędy liturgiczne), czy też na ślubie Ermentrudy, która w 866 r. poślubiła właśnie samego Karola Łysego. Biskup Bourges zakazał klerykom swojej diecezji uczestnictwa w weselach. Uroczystości weselne, które następowały po zawarciu ugody ślubnej, w śpiewach i pijatykach pieczętowały związek ciał. Jednakże nawet w czasie *desponsatio*, czyli samego zawarcia ugody, a więc ceremonii najzu-

pełniej przyzwoitej, nigdzie – z wyjątkiem diecezji orleańskiej i bazylejskiej – nie spotykamy się z wymogiem obecności kapłanów. Obrzędy zawarcia związku małżeńskiego sytuują się w „warstwie popularnej” czy też raczej na świeckim zboczku kultury; w opisach małżeństw książęcych kroniki karolińskie mówią tylko o zabawach weselnych i o pochodzie, który odprowadzał oblubienicę do łoża. Hinkmar, który był świetnym znawcą prawa, definiuje ślub wyłącznie w kategoriach form cywilno-prawnych, odwołując się do klasycznej tradycji rzymskiej; powiada on, że *copula* prawowitego małżeństwa zachodzi między „osobami wolnymi i równego stanu [...], przy czym wolna niewiasta zostaje mocą decyzji ojcowskiej oddana mężczyźnie, odpowiednio wyposażona, jak też uhonorowana publicznym weselem”, a *commisctio sexuum*, połączenie płci, dopełnia związku małżeńskiego. Nie ma żadnej wzmianki o modlitwach czy też jakimkolwiek uczestnictwie czynnika kościelnego.

W ciągu całego tego okresu historii chrześcijańskiej refleksja teologiczna wynikała bezpośrednio z liturgii. Była ona bardzo płodna w odniesieniu do chrztu, eucharystii, pokuty, natomiast w wypadku małżeństwa mamy wrażenie, że jest ona zahamowana z powodu nieistnienia liturgii matrymonialnej. Hinkmar ani też nikt inny z jego współczesnych nie rozważa sprawy wartości zgody, wymianie przyrzeczeń nie nadaje większego znaczenia niż związkowi ciał. Próbowano jednak tę pustkę wypełniać. Uczeni, którzy wyprodukowali *Falszywe dekretały*, uważali za właściwe, aby



wprowadzić do nich kilka tekstów odnoszących się do błogosławieństwa ślubnego, a przypisywanych papieżom Kalikstowi i Ewarystowi. Widoczne też jest, że Hinkmar jakby po omacku usiłuje wyjść poza „ślub legalny” – jak mówi – który łącząc ciała wprowadza małżeństwo do społeczeństwa „naturalnego”, i dotrzeć do czegoś innego, do owej „tajemnicy”, realizującej się w ślubie „mistycznym”, który jest „znakiem” związku duchowego między Chrystusem a Kościołem. Szuka, stale jednak jest niezaspokojony, bo słownictwo jak też wyposażenie mentalne, jakim dysponuje, nie pozwalają mu iść dalej. Brzemie długiej tradycji paraliżuje go.

\* \* \*

We Francji karolińskiej instytucja małżeńska pozostawała w gruncie rzeczy na marginesie świata sakralnego. Była ona jednak główną podporą pokoju publicznego, o którego podtrzymanie troszczyć się mieli biskupi wespół iż władzami państwowymi, toteż zwierzchnicy Kościoła musieli z wolna coraz usilniej zajmować się sprawami małżeństwa, szerzej i z mniejszym wstrętem niż czynili to ich poprzednicy. Z tą chwilą rozpoczyna się powolna, stopniowa sakralizacja małżeństwa, którą poprzedziła sakralizacja władzy królewskiej jako struktury rządzenia społeczeństwem ziemskim. Obrzędowa otoczka małżeństwa pozostała całkowicie świecka, ale przenikały do niej chrześcijańskie zasady moralne. Prałaci, od których oczekiwano, że będą słać wartości pożycia małżeńskiego, skorzystali z okazji, aby położyć nacisk na

dwóch wymogach. Z jednej strony „ewangeliczne prawo jedynej małżonki – jak mówi Remigiusz z Auxerre – jest przytaczane jako argument napomnienia wobec książąt, którzy zmieniali żony, takich jak król Lotar II czy też hrabia Stefan. Z drugiej zaś strony coraz bardziej rygorystycznie głoszony jest zakaz poślubiania kuzynki aż do siódmego stopnia pokrewieństwa – wedle stopni liczonych w tradycji germańskiej, naiwnej, odniesionej do ciała *per genicula*, poczynając od ramienia, i rozwijającej się w linii prostej, od rozgałęzienia do rozgałęzienia, aż do ostatnich członków palców.

Strefa pokrewieństwa w siedmiu pokoleniach objęta w ten sposób zakazem kazirodztwa była niezmierna w sensie dosłownym, tj. nie dająca się zmierzyć. Tak wiele osób objętych było zakazem zawierania związku małżeńskiego, że przestrzeganie tego zakazu było rzeczą niemal niemożliwą. Sama reguła jest zaskakująca. Widoczne też jest, że uczeni tej epoki stawali wobec niej ze zdziwieniem i poczuciem bezradności. Na próżno szukali oni podstaw tej zasady. W *Piśmie Świętym* nie sposób znaleźć dla niej wytłumaczenia: przepisy zawarte w *Księdze Kapłańskiej* (Kpł. 18 i 20) są sto razy mniej rygorystyczne. W prawie rzymskim znajdują się wzmianki dotyczące szóstego i siódmego stopnia pokrewieństwa, ale tylko w związku z prawem do dziedziczenia, ponadto zaś rzymski sposób liczenia stopni, w górę i w dół, redukowało do mniej więcej dwudziestej części liczbę „zakazanych” kuzynów. Na synodzie w Paryżu, w 829 r., interdikt został ogłoszony bez żadnego wytłumaczenia. Nikt też ze współcze-

snych, nawet sam Izydor z Sewilli, nie daje dostatecznego wyjaśnienia. Znamienne też jest, że ten drugi wymóg w gruncie rzeczy pozostawał w radykalnej sprzeczności z pierwszym, tj. nierozzerwalnością związku małżeńskiego. Podejrzenie kazirodztwa nie tylko uprawniało do zerwania małżeństwa, jak to było w wypadku rozpusty, ale doń zobowiązywało.

Uporczywość z jaką biskupi nieustannie muszą powtarzać, że nie wolno oddalać żony i że nie wolno poślubiać krewnej, świadczy o tym, że w tych dwóch sprawach ich napomnienia trafiały jak kosa na kamień. Spotykały się z oporem zdecydowanie odmiennych sposobów pojmowania związku małżeńskiego i jego funkcjonowania. Opór nie pochodził wcale – jak kapłani zdawali się sądzić – ze złośliwej niepokory i z rozwiązłości. Wywodzi się on raczej z odmiennego porządku, z pewnego zbioru reguł i zasad pochodzenia tubylczego, w odróżnieniu od przyniesionego z zewnątrz porządku chrześcijańskiego. O tym tradycyjnym i czcigodnym, porządku nie wiemy nic więcej niż to właśnie, że stawia on opór zasadom głoszonym przez chrystianizm. Nie zachowały się żadne jego ślady w źródłach pisanych, przekazywany on był na drodze pamięci, jawił się tylko w zwyczajach obrzędowych, w wygłaszanych słowach, w ulotnych gestach. Historyk, który wyciąga ręce w ciemności, próbując wymacać przeszkodę, na ślepo stara się wyobrazić sobie jej kształty i odgadnąć, czym była moralność wojowników, musi wystrzegać się manicheizmu. Jemu także on grozi.

Moralność wojowników nie przeciwstawiała się moralności kapłanów jak dzikość cywilizacji, ani też po prostu jak materia duchowi. System symboliczny, na który nakładała się moralność świecka i praktyki ślubne, nie opierał się tylko na wartościach materialnych; produkcja, pieniądz, rynek nie były wcale jego zasadniczymi kluczami, jak to jest w naszej kulturze. Ludzie, o których chcę się dowiedzieć, jak zawierali małżeństwo, nie myśleli przede wszystkim w pojęciach interesów ekonomicznych. W świadomości rycerskiej ten typ zainteresowań nawet jeszcze u schyłku okresu, którym się tu zajmuję, w początku XIII w., pozostawał marginalny. Z wolna jednak rośnie napór postaw mentalnych, które kształtowały się na niższych szczeblach w stosunku do kultury arystokratycznej, na kresach tej kultury, wśród kadr pomocniczych, rekrutowanych przez książąt w masach ludowych, wśród pchających się w górę ministeriałów i dostawców dworskich. Następuje znamienna zmiana wzorców. W miejsce *cupiditas*, chciwości, pragnienia brania, jakie znamionowały wszystkich tych, którzy dzierżyli władzę, pojawia się *avaritia*, pożądanie pieniędzy; *cupiditas* przechodzi z wolna i nieznacznie w *avaritia*. Kluczowe miejsce w systemie wartości arystokratycznych zajmuje bezsprzecznie to, co w tekstach łacińskich XII w. określa się mianem *probitas*, prawość; jest to szczególna dzielność ciała i duszy, która prowadzi zarówno do zręczności, jak i do szczodrości. Wszyscy byli przekonani, że ten znakomity przymiot przekazuje się w drodze dziedzictwa krwi. I oto ukazuje się w pełni rola małżeń-

stwa, które ma w sposób właściwy, „uczciwy”, honorowy zapewnić przekazywanie z pokolenia na pokolenie tej dzielności, która jest podstawowym przymiotem męskim. Małżeństwo powinno przekazywać krew w taki sposób, aby jej jakość nie ulegała zmianie, aby nie ulegała – jak mówiono wówczas – zwyrodnieniu, aby nie traciła swoich wartości genetycznych. Funkcją instytucji małżeństwa było związanie z dzielnym rodzicielem takiej żony, która zapewni mu prawowitego potomka, istotę, która będzie miała jego krew i imię jednego z zacnych przodków, która będzie w stanie odnowić i przedłużyć jego własne życie. Wszystko zależało od kobiety. Nie traktowano jej jako zwykłe miejsce przejściowego pobytu, jak to występuje dziś w pewnych kulturach Czarnej Afryki. W Europie karolińskiej i po-karolińskiej wierzono w istnienie spermy kobiecej, a w każdym razie we współuczestnictwo w jednakowej mierze kobiety i mężczyzny w akcie poczęcia; wierzono także, iż natychmiastowym skutkiem stosunków seksualnych było nierozłączne zmieszanie obu krwi. Takie są, jak się zdaje, główne podstawy, na których wznosiła się moralność matrymonialna wojowników. O tym, co oni sami myśleli, nie mamy żadnych bezpośrednich przekazów.

\* \* \*

Nieco więcej wiemy o tym, co myśleli królowie, którzy wszak byli, przynajmniej w połowie, wojownikami. Wydawane przez nich rozporządzenia zostały nam przekazane za pośrednictwem pisma, które odra-

działo się pod wpływem sakralizacji władzy cywilnej. Władcy ci, z racji swojego pośredniego położenia między potęgami duchowymi a ziemskimi, przestrzegali tylko tych nakazów biskupich, których treść nie stała w zbyt jawnej sprzeczności ze świecką moralnością. W ten sposób w decyzjach królewskich, zawartych w kapitulacjach, odnajdujemy niektóre rysy tej moralności, przynajmniej te, które pozostawały najbardziej w zgodzie z wymogami Kościoła. Dotyczy to niemal wszystkiego, co widać wyraźnie w sprawie walki z tym, co określano wówczas mianem porwania.

Ściganie porywaczy należało do obowiązków króla, podobnie jak ściganie podpalaczy, morderców i złodziei. W epoce feudalnej porwanie jest jednym z czterech przestępstw podlegających sądownictwu krwi, które było bezpośrednim dziedzictwem karolińskiego sądownictwa królewskiego. Suwerem, wspierany przez biskupów, miał rozdzielać pary, które się połączyły w sprzeczności z zasadami pokoju, tj. nie wedle nakazanych obrzędów; takich związków nie należało uważać za małżeństwa. Należało je unieważnić, zwrócić uprowadzoną kobietę w ręce, z których przemocą została wydartą, ażeby nie pozwolić na rozdzieranie tkanek społecznej i rozszerzenie się tumultów powodowanych przez łańcuch zemst rodowych w górnych warstwach społecznych. W kapitulacjach z początku IX w. tendencja ta jest bardzo wyraźna. Uznają one za niedozwolony związek porywacza z osobą, którą zawładnął; jeżeli dziewczyna była już przyrzeczona komuś innemu, to ten może ją teraz wziąć sobie za prawowitą mał-

żonkę, jeżeli zaś nie zechce, to rodzina zachowuje prawo wydania panny za mąż za kogo chce, z wyjątkiem jednak porywacza. Sprawą zasadniczą jest uniknięcie sytuacji, która popychałaby sfrustrowany ród narzeczonego do wystąpienia przeciwko rodowi porywacza; jeżeli bowiem dziewczyna była jeszcze wolna, a nie została uprzednio komuś uroczyście – z zachowaniem odpowiednich gestów – przyrzeczona (*desponsatio*), to wystarczała zgoda ojca i ponadto jakaś drobna pokuta, aby nielegalnie powstała para mogła stać się związkiem, legalnym. Sprawa jest jasna: małżeństwo jest przedmiotem swobodnej decyzji; tyle tylko, że nie małżonków, a rodziny, do której należy dziewczyna.

Tymczasem jednak w nielicznych tekstach z IX w., które przetrwały, porwanie występuje powszechnie. Wdowy, mniszki, panny, przyręczone już lub jeszcze nie, mężatki – wszystkie wydają się być bezbronnymi ofiarami, osaczonymi nieustannie przez zgraje młodzieńców. Można sobie wyobrazić, że wiele z tych porwań to działania skrywające właściwy cel, a mianowicie ominięcie nakazów prawa lub umowy. Porwanie było dla mężów łatwym sposobem uwolnienia się od niewygodnej żony poprzez zręczne upozorowanie – lub zaaranżowanie – porwania. Dla braci porwanie mogło być środkiem wydziedziczenia siostry, dla ojców – sposobem na uniknięcie wysokich kosztów ceremonii ślubnej. Wśród przyczyn tego rozpasania przemocy znajduje się na pewno także przyjemność zabierania, owa dzika chciwość, nad którą rozpaczal Hinkmar. Wreszcie w grę wchodziła – i to, jak się zda-

je, w decydującej mierze – obrzędowość społeczna. Czyż porwanie nie było zabawą, grą młodzieży, tak jak był nią zbiorowy gwałt w życiu miast francuskich epoki prerenesansu, którym zajął się ostatnio Jacques Rosiaud? Georges Dumézil, rozważając miejsce małżeństwa w indoeuropejskim systemie kulturowym, wyróżnia cztery sposoby zawierania tego związku, które można sprowadzić do dwóch, kontrastujących ze sobą form. W jednej dziewczyna jest przedmiotem zalegalizowanej wymiany; w sposób otwarty i ceremonialny, w toku uroczystości sławiących pokój publiczny, jest ona przekazywana przez ojca lub nabywana przez męża. W drugim przypadku następuje zaprzeczenie pokoju publicznego, naruszenie go przez swobodny, indywidualny czyn, wymykający się spod wszelkiej kontroli: dziewczyna oddaje się lub też zostaje wzięta przez bohatera epopei. Rozróżnienie tych dwóch form wydaje mi się bardzo dobrze odpowiadać sytuacji, która jest przedmiotem moich badań, i jest wyraźnie widoczne w XII w., gdy kultura świecka wychodzi z cienia. Ludziom arystokracji proponuje się mianowicie dwa modele postępowania, w zależności od tego, czy są oni „starzy” czy też „młodzi”. Te dwa pojęcia mają w tej epoce szczególne znaczenie, jako że starość i młodość nie są rozumiane jako dwie kategorie wieku, lecz jako odmienne przypisanie do określonych systemów wartości: z jednej strony do porządku i mądrości, znamionujących pierwszą funkcję, z drugiej strony do gwałtowności i żywiołowej siły, związanych z drugą funkcją. Gdy Wilhelm z Malmesbury zarzuca Filipowi



I zapomnienie, iż „majestat” i „miłość” nie idą w parze, wskazuje na to, że wobec kobiet inaczej powinni zachowywać się ludzie stateczni i poważni, inaczej zaś młodzieńcy. Snując opowieść, umieszcza w samym środku intrygi niezwykle i nieczne działanie – nocne porwanie, popełnione przez czterdziestoletniego monarchę. W górnych warstwach społeczeństwa europejskiego XI w., podobnie jak dwa stulecia wcześniej, głównym antagonizmem zdaje się być ten, który przeciwstawia młodych mężczyzn starym. Czyż kodeks postępowania, do którego stosuje się „młodzież”, nie byłby wówczas rezultatem tej konfliktowej sytuacji? Narzucał on właśnie wzorzec brutalnego zdobywania kobiet, na przekór mężom czy krewnym. Widoczny jest związek między tą praktyką a polowaniem, które spełniało tak ogromną rolę w edukacji arystokratycznej młodzieży. Rytuał porwania nabierał z wolna charakteru symbolicznego i ludycznego. W XII w. został sprowadzony ku kontrolowanej społecznie grze miłości dworskiej. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wszystkie te obrzędy były rzeczywistością w życiu arystokracji karolińskiej. Mówiłem już, że ludzie Kościoła u schyłku XI w. nie podzielali w pełni takiej koncepcji dobrego małżeństwa. Zresztą i sami wojownicy nie byli w tej sprawie jednomyślni. Rozporządzenia, jakie królowie karolińscy kierowali przeciwko porwanom, odpowiadały oczekiwaniom tylko części klasy wojowników, a mianowicie grupie *seniores*, głowom rodzin. Podobnie jak biskupi, opowiadali się oni za porządkiem, aże-

by młodzieńcza zuchwałość nie prowadziła do uszczuplenia ich uprawnień.

Rozważając zakres tych uprawnień – świat porządku i stateczności, małżeństwa społecznie uznawane, dostojne, uformowane wedle zasad mądrości i w pokoju – znajdujemy jeszcze jedno ważne zjawisko: nie można mówić o istnieniu jednej tylko, oficjalnej formy życia w małżeństwie. O jednej z nich mówi wszak Hinkmar, gdy pobieżnie opisuje obrzędy ślubne, wspominając o posagu czy o gestach związanych z wydaniem córki za mąż: nadaje on temu szczególną nazwę „zaślubin w małżeństwie legalnym”, to jest w małżeństwie zawartym wedle „prawa”, wedle prawa rzymskiego. W ten sposób wyróżnia tę formę od innych i milcząco przyznaje, że istnieją inne formy małżeństwa. W sprawozdaniu przedstawionym Ludwikowi Pobożnemu w 829 r. biskupi biorą pod uwagę tę różnorodność form. Przede wszystkim przeciwstawiała ona „małżonkę” „konkubinie”. Uczeni IX w. głosili, że odbudowują z gruzów Rzym starożytny. Z kodeksów prawnych ogłoszonych przez cesarzy starożytnych wydobywali oni *conubium legitimum* jako wzorzec małżeństwa, wskazując na jego ścisłe rygory, wymagające zwłaszcza, aby młodożeńcy byli oboje wolni i mieli ten sam status społeczny. W tekstach starożytnych odkrywali oni jednak ślady innego związku, w pełni oficjalnego, ale prostszego i o wiele bardziej rozpowszechnionego, a mianowicie konkubinatu. Kościół uważał niegdyś tę bardzo pospolitą formę związku małżeńskiego za całkowicie ważną i uznał to jak najbardziej formalnie w siedemna-

stym kanonie soboru w Toledo. Biskupi frankijscy, nieprzejednanie walczący o zasadę monogamii, stwierdzali w 829 r., że mężczyzna może mieć tylko jedną towarzyszkę życia. Tolerowali jednak, w braku pełnej formy zawarcia związku małżeńskiego także konkubinat. Było to konieczne – nie chcieli przecież burzyć społeczeństwa. Dwoistość ta miała swoje dobre strony, gdyż pozwalała na stosowanie przepisów ze znaczną elastycznością. Można było zakazać kapłanowi posiadania żony, zachowując mu prawo do konkubiny, można było uznać, że wojownik, który wyganiał konkubinę, aby zawrzeć prawowite małżeństwo”, nie popełniał bigamii. Wystarczało powołać się na inny tekst kanoniczny, a mianowicie ma list papieża Leona I: „Mężczyzna, który żeni się oddaliwszy swą konkubinę, nie zawiera powtórnego małżeństwa, nie była to bowiem pełna forma małżeństwa [...], jako że nie każda kobieta związana (*iuncta*) z mężczyzną jest jego żoną (*uxor*).” Słowa te pozwalały nie poddawać przyjętych zwyczajów nadmiernym wstrząsom.

Frankijskie prawo matrymonialne jest słabo znane. Wiemy przynajmniej, że poniżej *muntehe*, odpowiednika rzymskiego „małżeństwa prawowitego”, i znacznie powyżej zwykłego związku miłosnego uznawało ono *friedelehe*. Ten związek małżeński niższego rzędu był wykorzystywany dla poddania pewnej dyscyplinie aktywności seksualnej młodzieńców, bez natychmiastowego zaangażowania ich „honoru”. Z takich par rodzili się dzieci dysponujący mniejszymi uprawnieniami niż dzieci z prawowitych małżeństw; jeżeli ich ojcu

zdarzyło się następnie zawrzeć związek małżeński wyższego stopnia, wówczas dzieci z drugiego łoża odsuwały dzieci z pierwszego łoża. Związek zawarty w ten sposób był słabszy, często tylko okresowy. Nie zmniejszało to oficjalnego charakteru związku, który był zawierany w sposób jak najbardziej obrzędowy, czego publicznym znakiem była *morgengabe*, cena dziewictwa, wypłacana nazajutrz po nocy poślubnej. Dziewczyna była raczej wypożyczona niż oddana. Jej rodzina nadawała temu wypożyczeniu charakter uroczysty, na mocy kontraktu i swobodnej decyzji, w pokoju.

O tym, że istniały dwie formy żenienia się, świadczy także zachowanie Karola Wielkiego, który przecież – co prawda znacznie później – został kanonizowany. Cesarz miał córki. Nie wydawał ich za mąż z obawy przed pomnożeniem liczby pretendentów do sukcesji królewskiej, lecz zatrzymał je w domu, w swojej *munt* – w swojej władzy. Pożyczał je w *friedelehe* i w ten sposób zyskał wnuków, których prawa nie liczyły się wobec wnuków zrodzonych z małżeństw prawowitych. Jeśli chodzi o niego samego, to poza czterema prawowitymi małżonkami (z których jedną natychmiast odprawił, a pozostałe zmarły) i co najmniej sześciu przejściowymi związkami o charakterze prywatnym, zupełnie nie publicznym, które nawiązał w okresie wdowieństwa, znamy także jedną towarzyszkę życia, *friedelfrau*, imieniem Himiltruda, którą wziął sobie przed zawarciem swojego pierwszego w pełni formalnego małżeństwa. Papież Stefan II uznał ten związek za le-

galny. Syn, który się z niego narodził, dostał królewskie imię Pepina, co wskazywało na to, że miałby dziedziczyć tron, Kiedy jednak w 806 r. Karol Wielki dokonał podziału mienia, nie zaliczył go do swoich prawdziwych synów i nie zapisał mu królestwa. Pepin próbował stawiać opór; po zdławieniu jego buntu, zamknięto go w klasztorze, podobnie jak rzeczywistych bastardów, zrodzonych z przelotnych związków starego cesarza. Na nieszczęście dla Pepina późniejsze *muntehen* okazały się płodne.

Zwyczaj więzi małżeńskiej o tak znacznej elastyczności utrzymywał się długo. Źródła pisane dają świadectwo, że był on mocno zakorzeniony w życiu arystokracji północno-zachodniej Francji w ciągu X i XI w. Być może, że migracje skandynawskie nadały mu na tych ziemiach nową siłę. Mówi się o nim w każdym razie jako o małżeństwie „na sposób duński”. Oto, co nieco później, około 1040–1048 r., mówi o tym Raul Glaber w IV księdze swoich *Dziejów*: „Normanowie od czasu przybycia do Galii mieli książąt zrodzonych z nieprawych związków [dotyczy to zwłaszcza Wilhelma Zdobywcy, którego matka poślubiła *more danico* Roberta, hrabiego Normanów; Wilhelm nosił dlatego przydomek Bastarda; później matka jego została pewnie prawowitą małżonką jakiegoś wicehrabiego]. Nie ma jednak niczego nagannego w tym zwyczaju, jeżeli przypomni się synów konkubin Jakuba.” (Raul Glabert jest mnichem. Jego moralność jest rygorystyczna, nie uważa jednak wcale, że taki związek zasługuje na potępienie, czy też, że należy dzieci zro-

dzione z takiego związku traktować ze wzgardą; odwołuje się do *Starego Testamentu*, gdzie znaleźć można praktyki małżeńskie niezbyt zgodne z tymi, które zalecali biskupi; stwarzało to pewne kłopoty panegirystom, którzy próbowali porównywać króla karolińskiego do Salomona czy Dawida, zaś ci wszyscy, którzy naruszali wymogi Kościoła w sprawach seksualnych, bez trudu wyciągali z *Biblii* sprzeczne argumenty.) Pomyślmy – mówi Glaber – o konkubinach Jakuba, których synowie, „pomimo swego pochodzenia, odziedziczyli wszystkie godności swego ojca, podobnie jak ich bracia, i uzyskali tytuł patriarchy rodu. Nie należy też zapominać, że za czasów Cesarstwa Helena, matka cesarza rzymskiego, była także konkubiną.” Podobnie jak potomstwo *friedelfrauen* epoki frankijskiej, dzieci kobiet poślubionych *more danico* były jednakże traktowane w X i XI w. jako spadkobiercy drugiej kategorii. Wilhelm Bastard musiał uparcie walczyć o uzyskanie sukcesji po swoim ojcu, a Filip I, jak wspomniałem, dołożył wszelkich wysiłków, aby doprowadzić do pełnego uznania prawowitego charakteru swojego ślubu.

Praktyka konkubinatu utrzymywała się, ponieważ dobrze służyła interesom rodzinnym. Osłaniała dziedzictwa, nie nakładając nadmiernie ścisłych cugli na młodzież i nie godząc także w system świeckich wartości. System ten sławił sprawność męską i podtrzymywał w świadomości tych wojowników i myśliwych marzenie o trudnych wyczynach, stwarzał podniety pchające młodych ludzi w świat przygód. Znajdowali tam towarzyszek życia. Niektóre z tych przypadkowych

związków mogły nabrać trwałego charakteru, jeżeli ojciec lub wuj młodego człowieka dochodził do ugody z rodziną zdobytej dziewczyny, zaspokajał pretensje i zapłacił *morgengabe*. Układ ograniczał samowolę, głowy rodziny zachowywały jednak prawo zerwania go i zastąpienia układem wyższego rzędu. Ojcowie dbali o to, aby do łoża synowskiego wprowadzano tylko te kobiety, których przymioty zostały skrupulatnie zważone. Tylko takim miało przypaść miano małżonek, a konkubiny w razie potrzeby były odsyłane, aby zrobić miejsce żonom.

Umowa o konkubinacie zawierana była nie bez pewnych obrzędów, ale małżeństwu prawowitemu towarzyszyły obrzędy specjalne, o charakterze, z jednej strony, znacznie bardziej preliminaryjnym, zaś z drugiej – znacznie bardziej rozbudowanym i osztentacyjnym. Miało znaczenie, aby przyszła małżonka została najpierw uroczyście przekazana – były to zaślubiny – następnie zaś uroczyście doprowadzona do łoża małżonka – był to obrzęd weselny. Wokół łoża małżeńskiego rozwijała się i przedłużała huczna zabawa weselna, w której uczestniczyły tłumy, przywołane po to, aby potwierdzić związek cielesny publicznym świadectwem, cieszyć się z niego i jednocześnie rozpasaniem własnych rozkoszy przywoływać tajemne siły, które będą mogły uczynić ten związek płodnym. O to bowiem chodziło: o ciało i krew. Dla wojowników, tak jak dla kapłanów, funkcją małżeństwa była prokreacja. Kobieta była odprowadzana w procesjonalnym szyku do domu małżonka, aby tam rodzić mu godnych dzie-

dziców. Po to właśnie była tam oczekiwana, a potem miała być w pełni zajęta oczekiwaniem i wychowywaniem potomstwa. Wynika to wyraźnie z *Podręcznika Duody*. Ta znakomita dama, współczesna Karolowi Łysemu, w księdze VIII swego dzieła poucza syna, jak ma się modlić i za kogo śpiewać psalmy. „Módl się – powiada Duoda – za rodziców twojego ojca, którzy zostawili mu swe mienie w prawowitym dziedzictwie.” Jawi się tu wyraźnie więź między pamięcią o przodkach i przekazem dziedzictwa: oto masz się modlić za rodziców twego ojca, gdyż twój ojciec otrzymał od nich to, co z kolei uczyni ciebie samego bogatym i potężnym. Duoda ciągnie dalej: „Kim oni byli, jakie były ich imiona, znajdziesz to zapisane na końcu tej książki.” W księdze X dzieła znajduje się istotnie lista zmarłych, obejmująca imiona dziadka i babki po mieczu, jak też wujów i ciotek po tej samej linii. Ani słowa nie ma o przodkach po kądzieli. I czyni tak właśnie małżonka i matka: nic nie mówi swojemu synowi o własnych przodkach.

Włączenie kobiety do domu mężczyzny, który miał wyłączne prawo do jej płodności, sięgało tak daleko, że nawet zmieniano jej imię (nie noszono wówczas jeszcze nazwisk przekazywanych z pokolenia na pokolenie): Matylda stawała się w ten sposób nagle Blanką czy Różą. Zawładnięciu kobietą towarzyszyło zerwanie ciągłości jej własnego życia. Po to jednak, aby kobieta mogła spełniać w domu swoją rolę i aby zaludniła go prawowitymi dziećmi, potrzebny był jej brzuch, potrzebna była jej krew. W potomstwie mieszało się nieu-



chronnie to, co przynosiła krew jej przodków, z tym, co wносиła krew przodków jej męża. Skojarzenie to proklamowano publicznie, dokonując wyboru imion dla synów i córek: dobierano je w spisie imion przodków w obu liniach, matczynej i ojcowskiej. Rodzina przywłaszczała sobie żonę, nadając jej nowe imię, ale jednocześnie do wnętrza rodziny wchodzili nagle ludzie obcy, wcieleni w nowe potomstwo, kontynuujące pamięć o przodkach innej rodziny. To nieuniknione wtargnięcie intruzów wymagało ogromnej ostrożności i długich rokowań, zanim ceremonia ślubna dokonywała połączenia dwóch płci i krwi. Do osób odpowiedzialnych za honor każdej wspólnoty rodzinnej należało prowadzenie pertraktacji, na których końcu miała miejsce inna ceremonia i inne obrzędy, odbywające się w atmosferze powagi, a nie w zgiełku i radosnych uniesieniach, jakie później znamionować miały uroczystości weselne. Pertraktacje odbywały się w klimacie rozwagi, uciążliwych i skrupulatnych dyskusji o szczegółach, wiary w zaprzysiężone słowo, w poszanowanie dla zasad pokoju publicznego. Krewni przyszłego męża udawali się do domu przyszłej żony. Następowala wymiana przyrzeczeń, zobowiązujących osobiście kobietę i mężczyznę, których zdecydowano połączyć w związku małżeńskim, ale bardziej jeszcze tych, którzy nad każdym z przyszłych małżonków sprawowali *munt*, jak to określano w narzeczach germańskich. Przy podejmowaniu tych przyrzeczeń i zobowiązań było wprawdzie mniej świadków niż przy uroczystości weselnej, ale zgromadzenie było zbyt liczne, aby wszyscy mogli

słyszeć wyraźnie słowa. Wszyscy jednak mogli widzieć gesty, które im towarzyszyły – gesty zrzeczenia i nadania, oraz przedmioty, które przechodząc z jednych rąk do drugich były znakiem przekazu posiadania. Ceremonia ugody nieraz znacznie wyprzedzała skonsumowanie małżeństwa, co pociągało za sobą pewne ryzyko: jakiś przedsiębiorczy mężczyzna mógł się pojawić i zawładnąć dziewczyną, która już była *desponsata*. Niełatwo przetłumaczyć ten termin; „narzeczona” czy też „przyrzeczona”? Słowa te we współczesnym nam słownictwie straciły już swą siłę znaczeniową. W samej rzeczy *desponsatio* tworzyła więź bardzo ścisłą i mocną; kobieta została już oddana.

\* \* \*

Małżonka, wprowadzona do domu z tak wielu środkami ostrożności, była w nim otoczona ustawiczną podejrzliwością. Traktowano ją jak przeciwniczkę. Mężczyźni przeżywali związek małżeński jako twardą walkę, wymagającą wytrwałości i czujności. W zakamarkach męskiej psychiki wyczuwa się przekonanie, że kobieta jest istotą bardziej rozplómienną, bardziej zachłanną – mimo że w ogólnym obrazie wszechświata sytuowano kobietę raczej po stronie nocy, wody, księżyca, wszystkiego, co zimne i niebieskie. Mąż żył w obawie, że nie zdoła sam ugasić jej zmysłowego żaru. Kiedy Jonasz z Orleanu przestrzegał go przed wyczerpaniem grożącym mu, jeżeli nie będzie się miarkował, dobrze wiedział, że spotyka się ze zrozumieniem. Mąż wiedział jednak także, że partnerka,

z jaką się potykał w zamkniętym polu małżeńskiego łoża, nie gra uczciwie, że udaje, że się kryje. Stąd strach przed ciosem padającym znienacka, przed zdradą.

Zgodność między moralnością kapłanów i moralnością wojowników, starych i młodych, nigdzie indziej nie była tak ścisła, jak w tej postawie, w której łączyła się pogarda z nieufnością wobec kobiety, istoty słabej i wystawionej na niebezpieczeństwa. Postawę tę uzasadniano w różnoraki sposób, także naiwnym argumentem etymologii, do której tak często odwoływali się ówczesni uczeni. Łacińskie słowo określające mężczyznę, *vir*, było w ich przekonaniu bezpośrednio związane z *virtus*, to znaczy z siłą i prawością, podczas gdy określenie kobiety, *mulier*, związane było ze słowem *mollitia*, oznaczającym miękkość, giętkość, uległość.

Z nieufności i pogardy wynikał nakaz trzymania kobiety w podległości, na uwięzi, o czym mówiły zdania z *Księgi Rodzaju* i z *Listów Apostolskich*, stale powtarzane przez duchownych. Ludzie świeccy dawali poklask wszystkiemu, co pozwalało sądzić, że Pan okazywał szczególną surowość wobec rozpusty kobiet i wzywał do ich karania. Biskupi czuli się w obowiązku czuwać nad wdowami i odtrąconymi żonami, jako że powołaniem ich było otaczać opieką słabych, wszystkich określanych mianem „biednych”, jednakże przyznawali mężczyznom pełne prawa do sprawowania władzy nad kobietami w ramach domu rodzinnego, do ich podporządkowywania i karania, tak jak było w zwyczaju podporządkowywać i karać dzieci, niewol-

ników czy też żywy inwentarz. Chodziło tu o prawo, którego nikt nie podawał w wątpliwość, prawo nadrzędne i absolutne, wykluczające jakiegokolwiek odwołania do władzy publicznej. Gdy kobieta ośmieliła się publicznie złożyć skargę w Attigny przeciwko swemu mężowi, w związku z tym, co działo się w domu, a może i w łożu, było to – powtarzam raz jeszcze – oczywistym skandalem. Nawet biskupi tak to odczuli i uznali, że sprawę powinni rozpatrzyć ludzie żonaci, ci zaś bez wątpienia przekazali ją do rozstrzygnięcia małżonkowi i jego krewnym.

Honor domowy zależał w głównej mierze od prowadzenia się kobiety. Największym niebezpieczeństwem było to, że oddawać się ona może grzechowi, grzechowi cielesnemu, ku któremu popycha ją temperament. Aby ustrzec się wstydu, ludzie świeccy uważali za konieczne poddać seksualność kobiecą ścisłej kontroli. Tak jak księża, uważali oni małżeństwo za środek przeciwko rozpuście, przeciwko tej, której się obawiali rzeczywiście: rozpuście kobiet. Obowiązkiem ojców było przeto wydawać córki za mąż, aby uchronić się przed dyshonorem z ich powodu. Karol Wielki zaraz po śmierci był otwarcie krytykowany za to, że zaniedbał oddania córek w prawowite związki małżeńskie i pod należny nadzór małżonków, pozostawiając je w ten sposób na łasce naturalnej przewrotności. Ponoślił odpowiedzialność za ich prowadzenie się, a niektórzy twierdzili wówczas, że przyniosło ono pewien uszczerbek honorowi domu królewskiego. Obowiązkiem mężów było chronić żony przed pokusą; kobieta była nie-

ustannie zagrożona, gdyż nie żyła w odosobnieniu od mężczyzn. W siedzibach arystokratycznych żona pana domu podejmowała gości. Tak jak królowa, której funkcje w pałacu królewskim opisywał Hinkmar, strzegła ona zapasów domu i skarbcza. Ciężył na niej obowiązek magazynowania składanych danin i ofiar, jak też nadzór nad ich rozdzielaniem. Kierując całym zastępem męskiej służby domowej, pozostawała w codziennych kontaktach z kierownikiem tej służby – komorzym. Jakież mogła ona mieć stosunki z tym mężczyzną w tajemnych, ciemnych komorach, gdzie chowano zapasy, klejnoty, instrumenty i atrybuty potęgi? Łatwo mogły powstawać podejrzenia i plotki, jak te, które krążyły na temat Judyty, żony Karola Łysego i komorzego Bernarda. Niebezpieczeństwo to było ogromne. Przede wszystkim pojawiała się obawa, że mogłaby stać się brzemienna za sprawą kogoś innego niż jej własny mąż, że imię jego przodków jak też dziedzictwo przejęłyby dzieci innej krwi. Moźni uważnie słuchali tego, co kapłani powtarzali o winie Ewy.

W gruncie rzeczy wszystko skłania ku myśli, że zwierzchnicy karolińskiego Kościoła znajdowali pełny posłuch, gdy wykładali głowom rodzin arystokratycznych swoją koncepcję małżeństwa. Gorzej było, gdy dochodzili do potępienia tego, co nazywali cudzołóstwem męskim, tzn. oddalania żon, oraz tego, co nazywali kazirodztwem. W tych dwóch sprawach obie moralności nie były w stanie przystosować się do siebie. Główną troską arystokracji było przekazywanie dziedzictwa przodków z ojca na syna, toteż uważali za

rzecz konieczną oddalanie żon, które zwlekały z wydaniem na świat chłopców, a niekiedy także zmienie żon, gdy nadarzyła się okazja bardziej zaszczytnego aliansu. Z tej troski wynikało także, że gdy trzeba było mieszać krew, to lepiej było czynić to w ramach osób jednego pochodzenia i szukać żony w obrębie krewniaczej bliskości, już po przekroczeniu trzeciego stopnia pokrewieństwa.

\* \* \*

Chrystianizacja obyczajów matrymonialnych była, jak się zdaje, dość łatwa w niższych warstwach społeczeństwa, wśród ludzi, którzy posiadali niewiele, a zwłaszcza tych, którzy nie posiadali niczego, wśród różnych kategorii niewolnych, którzy nie dysponowali nawet swobodą własnego ciała. W środowiskach ludowych, o których wiemy bardzo mało, małżeństwo według wzorców kościelnych bez trudu wyparło świeckie formy związków czy też konkubinaty. Inwentarze sporządzone w IX w. ukazują wieśniaków z wielkich włości w ramach wyraźnie uformowanych komórek małżeńskich. Zacieśnienie więzi małżeńskiej służy w tym wypadku interesom panów, bo stabilizuje ludzi zależnych i przyczynia się do zakorzenienia ich w dzierżawach, którymi gospodarują, a także sprzyja ich rozmnażaniu, a więc powiększeniu kapitału domonialnego. Na tym poziomie społeczeństwa chrystianizacja małżeństwa wzmacniała stosunki produkcyjne. Natomiast stwarzała im przeszkody lub osłabiała je wtedy, gdy stawała w opozycji do realizacji strategii

matrymonialnej domów arystokratycznych. Dlatego właśnie konflikt między dwiema moralnościami, który można dostrzec wyraźnie w IX w., występuje na szczycie piramidy społecznej i przeciwstawia sobie prałatów oraz królów i wielkich panów.

Za panowania Ludwika Pobożnego – przydomek jest znamieny – gdy nabierały znamion trwałości zarówno pojęcie cesarstwa, jak i pojęcie obowiązków konsekrowanego monarchy, pałac karoliński otwiera się na oścież przed napomnieniami biskupimi. Cesarz oczyścił pałac wypędzając z niego towarzyszki życia swego ojca oraz umieszczając w klasztorach siostry, których prowadzenie się uznał za bezwstydną. Kiedy Eginhard (Einhard) pisze żywot Karola Wielkiego, w pochwalny wywód zρέcznie wprowadza nutę przygany, którą należało wówczas okazywać wobec życia seksualnego cesarza. W tekście *Visio Wettini* pojawia się twierdzenie, że wielki cesarz grzeszył i że obecnie poddany jest „oczyszczeniu” (*purgatio*); bramy rajy są przed nim zamknięte, dopóki nie zmyje swego grzechu – tajemniczego, ale bez wątpienia natury seksualnej. Wiadome też są kręte drogi podejrzenia ciężącego na cesarzu: Karol połączył się ze swoją siostrą i z tego kazirodczego związku narodzić się miał Roland, siostrzeniec i jednocześnie syn cesarza.

Uległość wobec nakazów Kościoła ustępuje jednak miejsca nieposłuszeństwu i za czasów Karola Łysego wyczuwa się wyraźnie, że następuje zaostrenie konfliktu między dwiema moralnościami. To przeciwko wielkim książętom, którzy byli mniej „pobożni” i nie

wahali się oddalać swych żon, pisze Hinkmar traktat *O rozwodzie*. „Legalnie zawiązane małżeństwo – twierdzi on – nie może być rozwiązane inaczej, jak przez duchową separację obojga małżonków [gdy mąż i żona wspólnie decydują się wstąpić do klasztorów] lub też z powodu cielesnej rozpusty jawnie wyznanej albo też otwarcie wykazanej [...], natomiast poza tymi przypadkami mąż powinien zachować swoją żonę.” Czynić tak ma *volens nolens*, nawet jeżeli jest ona *iracunda* – nieznośną megierą, *malis moribus* – nieobyczajną, *luxuriosa, gulosa* – żądną rozkoszy ziemskich. „Jeżeli zaś małżonek separuje się od rozpustnej żony, to nie powinien już powtórnie się żenić.” Zakazano więc królowi Lotaryngii oddalenia prawowitej małżonki i poślubienia konkubiny, z którą miał już dzieci. Głosem papieża Jana VIII Kościół począł traktować na równi synów zrodzonych w konkubinacie i prawdziwych bastardów, będących owocami przelotnych związków, pozbawiając ich wszystkich w ten sposób wszelkich praw dziedzicznych. Były to nowe rygory, towarzyszące odnowie tendencji ascetycznej. Kończył się pewien okres, *belle époque* episkopatu, kiedy realizm wielkich prałatów, ich rozwaga i poczucie rzeczywistości pozwoliły na wzajemne przystosowanie między doktryną Kościoła a obyczajami arystokracji.

\* \* \*

W pałacu w Compiègne, przy starzejącym się Karolu Łysym, wielki uczony Jan Szkot Eriugena rozmyśla nad tekstami greckimi – niemal nikt poza nim nie



potrafi już ich czytać. Marzy o zbliżającym się powrocie Chrystusa. Przekonuje, że dla powitania światła trzeba odwrócić się plecami do świata widzialnego, uwolnić się od swego ciężaru, to jest od ciała. Kiedy w traktacie *De divisione naturae* rozmyśla o Adamie w ogrodzie Edenu, o człowieku w stanie początkowej doskonałości, z którego miał go wypędzić grzech, ale którego rozdzierające wspomnienie pozostaje i ku któremu każdy powinien zmierzać ze wszystkich swoich sił, Jan Szkot nie wyklucza, że ciała Adama i Ewy mogły się połączyć w raju, ale twierdzi, jakoby Adam był zdolny poruszać swoją męskością tak jak innymi członkami ciała, i to samą siłą woli, bez niepokojów i bez namiętności: „W spokoju ciała i duszy, nie narażając dziewictwa na zepsucie, mąż miał – a raczej miałby – możliwość zapłodnienia łona swej żony.” Wyobraża sobie rozmnażanie rodzaju ludzkiego wcale nie *sine coitu*, bez połączenia seksualnego, lecz *sine ardore*, bez żaru rozkoszy. Pozostaje tu w zgodzie z myślą św. Augustyna. Natomiast na znacznie bardziej wątpliwe ścieżki wchodzi, gdy głosi, że „w momencie zmartwychwstania płęć zostanie zniesiona, a natura zjednoczona”. W ramach *natura* podstawowym rozdarciem jest podział na płcie; koniec świata zlikwiduje dwupłciowość, a ściślej zlikwiduje element kobiecy. Gdy rozjarzą się światła, nastąpi koniec tej niedoskonałości, tej plamy na krystalicznej przezroczystości dzieła stworzenia, jaką jest kobiecość. Jan Szkot stwierdza to wyraźnie. „Będzie tylko męczyzna, jako byłoby wówczas, gdyby nie było grzechu.” W zapleczu jego myśli

rysuje się obraz androgynii pierwszych dni świata. Ewa była wszakże żebrem Adama. Czy miała ona w raju własny byt? Czy rzeczywiście została oddzielona? Czy zostałaby oddzielona, gdyby nie grzech? Dla Eriugeny upadek zdaje się być właśnie tożsamy z podziałem płciowym rodzaju ludzkiego, zaś marzenie o rozmnażaniu na drodze połączenia ciał bez rozkoszy jest po prostu powrotem do początków, nawrotem tego, co już było. Ponowne zjednoczenie płci nie jest jednak możliwe na ziemi, trzeba go oczekiwać i pragnąć, jak pragnie się końca świata cielesnego. Trzeba też przygotowywać się na tę chwilę praktykując abstynencję, odmawiając kontynuowania poprzez akt seksualny tego zbędnego tropu, w groteskowych pozach i frenetycznych gestach, przypominających pozy i gesty potępionych. Związek małżeński kobiety i mężczyzny jest śmiesznym naśladownictwem rajskiej pary. Jest więc potępiony raz jeszcze.

Potępienie małżeństwa nabiera wyraźnego charakteru w ciągu X w., gdy wraz z rozkładem porządku karolińskiego rośnie fala monachizmu i zdaje się z wolna ogarniać całe duchowieństwo. Kim bowiem są mnisi, ludzie czystości, jeżeli nie „trzebieńcami”, o których mówi Jezus? Mocą własnej decyzji odrzucili od siebie wszelką seksualność. Odo z Cluny, którego obsesją jest skalanie, nie przestaje powtarzać, że gdyby nie seks, to panowanie demona nad człowiekiem byłoby znacznie mniej pewne. U samego schyłku X w. Abbon, opat Saint-Benoît-sur-Loire, dowodzi, że hierarchia społeczna odpowiada drabinie doskonałości duchowych, na której

stopnie można się wspinać uwalniając się od seksu. Dobrzy mnisi są nie tylko wstrzemięźliwi, ale dziewiczo czysti. Dlatego właśnie są na pierwszym miejscu, skoro zaś postępują na czele procesji, która prowadzi ludzkość ku zbawieniu, to wszyscy inni powinni ich naśladować. Co się tyczy godnych pogardy mężczyzn i kobiet, którzy zdecydowali się na małżeństwo, to znajdują się oni tak daleko, w samym ogonie procesji, na granicy ciemności, że z trudem można ich odróżnić od tych, którzy żyją w rozpuście. Małżeństwo, niezależnie od tego, czy splamione jest grzechem cudzołóstwa, należy do świata zła. Znowu powracają słowa św. Hieronima: „Ktokolwiek nadmiernie miłuje swą żonę, pograża się w cudzołóstwie.” Małżonkowie, którzy pragną przybliżyć się ku dobru, powinni się rozdzielić. Wielu tak właśnie czyni, pod wpływem rosnącego na sile prądu, który w oczekiwaniu na koniec świata wzywa do pokuty.

Podczas gdy ze zreformowanych klasztorów rozpowszechnia się pogarda dla spraw ziemskich i odrzucenie nakazów ciała, mocne postanowienie oczyszczenia się z wszelkiej nieczystości tłumaczy, dlaczego zakaz kazirodztwa, który w IX w. był ledwie formułowany, powtarzany jest coraz głośniejsze przez późniejsze synody frankijskie. Synod w Trosly w 909 r., występując przeciwko małżeństwom krewniaczym, zaleca uważnie sprawdzać, czy oblubieńcy nie są krewnymi i odpowiedzialnością za przeprowadzenie tej *inquisitio* obarcza kapłana, który powinien koniecznie być obecny przy ceremoniach ślubnych. Ten sam nakaz wydaje synod w

Ingelheim w 948 r., polecając rodzinom dokładne ustalenie listy swoich przodków i swojego pochodzenia. W tych latach zaczynają się z wolna ustalać procedury, o których pisze w swych listach Iwo z Chartres: Utrwalić pamięć genealogiczną, liczyć stopnie pokrewieństwa i zaświadczać je pod przysięgą.

Cóż wiemy o niepokojach ludzi w obliczu zbliżania się tysięcznej rocznicy Męki Chrystusowej? Wiemy przynajmniej, że wówczas właśnie dochodzi do zenitu ruch pokutniczy. Raul Glaber jest doskonałym świadkiem, ponieważ, tak jak wszyscy jego współcześni, przypisuje decydujące znaczenie czynnikom duchowym. Opisując ruch na rzecz pokoju Bożego kronikarz podkreśla znaczenie nakazu wstrzemięźliwości. Na wielkich zgromadzeniach wśród łuk, wokół relikwii świętych, gdzie podejmowano zobowiązania ograniczenia gwałtów, głoszono jednocześnie konieczność zwalczania wszelkich porywów ciała i krwi. Prałaci, którzy wzywali do złożenia broni, do poszczenia, nawoływali także do zapanowania nad namiętnościami seksualnymi. Dla Glabera bowiem było oczywiste, że nieporządek świata wynika z rozpustnego rozpasania, w które wpada nie tylko arystokracja, ale także wyższy kler. Należy się oczyścić, ażeby rozbroić gniew niebios i odnowić przymierze między Bogiem a ludźmi. Jest to wezwanie do wyrzeczenia. Małżeństwo wymaga – bardziej niż kiedykolwiek – ścisłego nadzoru. Dla Abbona małżeństwo jako środek przeciwko pożądliwości jest najbardziej elementarną formą ascezy, jej najniższym

stopniem. Trzeba jednak przeżywać związek małżeński jako ćwiczenie ascetyczne.

Podjmując prześledzenie dziejów pewnej moralności i jej realizacji w powiązaniu z rozwojem struktur materialnych, postanowiłem rozpocząć od tego właśnie momentu, od początku XI w. Jest to chwila w pełni krytyczna. W toku tego kryzysu, w rezultacie istnej rewolucji, w zgiełku i we wściekłości rodzi się system, który zwiemy feudalnym. Podczas pierwszej ćwierci XI w. ten przewrót społeczny i stan niepokoju, który synody pokoju Bożego oraz zbiorowe umartwienia usiłowały uśmierzyć, pozostawał skryty pod resztkami karolińskiej budowli politycznej i kulturalnej. Po szoku wypraw normandzkich i po rozkładzie dynastycznym, można nawet było dostrzec jakby odrodzenie układu karolińskiego; okres niepokoju przeżywano jako rodzaj nawrotu do porządku monarchicznego. Takie przynajmniej wrażenie stwarza lektura kroniki Raula Glabera. Ukazuje ona świat chrześcijański roku tysięcznego, który dwaj przewodnicy wiodą ku zbawieniu – król Francji Robert i król Niemiec Henryk. Inni władcy są niemal bez znaczenia – to lud frankijski przewodzi marszowi dziejów. Dwaj królowie są tej samej krwi, są kuzynami zrodzonymi z braci ciotecznych. Są w tym samym wieku z różnicą kilku miesięcy – w roku tysięcznym mają dwadzieścia siedem i dwadzieścia osiem lat. Pracują zgodnie nad właściwym zorganizowaniem społeczeństwa chrześcijańskiego. Wybrałem ich, aby po kolei poprowadzili pierwsze kroki tego badania.

# XI WIEK

## III

### Małżeństwo według Burcharda

Henryka przedstawiano jako wzór chrześcijańskiego małżonka. Czczono go jako świętego i za wzorowy styl życia w małżeństwie. Nastąpiło to, co prawda, znacznie później, bo cysters na papieskim tronie, Eugeniusz III, kanonizował go w 1146 r. Z tej okazji napisana została biografia; jej tekst uwidocznia zatem koncepcję małżeństwa, jaką pewne środowiska duchowne miały w XII w., a nie w roku tysięcznym. Jeszcze późniejszy jest obraz życia jego małżonki, Kunegundy, której żywot jak też bulla kanonizacyjna pochodzą z 1200 r. Czytamy tam pochwałę absolutnej czystości małżeńskiej. Kunegunda – napisano tam – „poświęciła swe dziewictwo Królowi Niebios i zachowała je aż do końca, za przyzwoleniem swego cnotliwego małżonka”. Biografia tej sławnej dziewicy – pamiętać trzeba o tych, „którzy są trzebieńcami dla królestwa niebieskiego” – oraz bulla Innocentego III informują, że w czasie procesu kanonizacyjnego świadkowie, w oparciu „o wieść powszechną i o świadectwa pisane”, oświadczyli, iż Kunegunda „została wprawdzie połączona węzłem małżeńskim z świętym Henrykiem, cesarzem, ale nigdy nie została przez niego poznana cielesnie”. Bulla przekazuje słowa, które Henryk na łożu śmierci wypowiedział do krewnych swej małżonki: „Oddaję ją wam taką, jaką mi powierzyliście, daliście

mi ją dziewicą i taką ją oddaję.” Bulla opowiada także pewnym cudzie. Kunegundę podejrzewano o zdradę małżeńską i aby się oczyścić z tego zarzutu, postanowiła ona poddać się próbie sądu Bożego: przeszła boso po rozpalonym żelazie, nie ponosząc żadnego szwanku.

Pierwsze ślady tego białego małżeństwa pojawiają się w piśmiennictwie dopiero w końcu XI w. Legenda, o której wspomina Leon z Ostii w swojej kronice klasztoru benedyktyńskiego na Monte Cassino, uformowała się w środowisku promotorów reformy Kościoła. Traktować ją można jako znakomite świadectwo o tym, jak w środowiskach rygorystycznych wyobrażano sobie idealne małżeństwo. Jednakże w pismach pochodzących z okresu życia Henryka i Kunegundy lub też powstałych zaraz po ich śmierci nie znajdujemy żadnych elementów tej legendy. Ani u Thietmara z Mersebunga, ani tu Arnuda z Alberstadt nie ma żadnej aluzji na ten temat. Jeśli chodzi o Raula Glabera, to w żadnej mierze nie sławi on czystości obu małżonków, a właśnie opłakuje bezpłodność ich związku. To właśnie stanowiło genezę powstania legendy. Cesarz Henryk zmarł bezpotomnie i niemiecki tron królewski przejęty został przez Henryka IV, a potem przez Henryka V, zażartych przeciwników papieży-reformatorów: to właśnie w proteście przeciwko nim czczono świętość cesarza roku tysięcznego.

Promotorzy kanonizacji cesarza Henryka mogli się ograniczyć do podkreślenia, że monarcha nie oddalił swej bezpłodnej żony. Ta uległość wobec nakazów kościelnych stała się w połowie XII w. zjawiskiem pospo-

litym, podczas gdy w roku tysięcznym była jeszcze oznaką wyjątkowej pobożności. Henryk został wychowany przez ludzi Kościoła w środowisku katedry w Hildesheim, był przyjacielem wielkich opatów tego czasu – Odylona z Cluny oraz Ryszarda z Saint-Vannes, którzy podjęli dzieło oczyszczenia życia klasztornego. Gdy odziedziczył po ojcu stolec księcia Bawarii, wypadało się ożenić. Zdecydował się na to późno, mając już 23 lata, a w trosce o niepopelnienie kazirodztwa, poszukał sobie żony w niżej usytuowanych kręgach *nobilitas*. W 1102 r., gdy biskupi szukali właściwego następcy dla Ottona III, fakt, że Henryk – syn stryjecznego brata Ottona II – też nie miał dzieci po ośmiu latach małżeństwa, a mimo to nie zdecydował się na oddalenie żony, czynił z niego świetnego kandydata: nadzieja bezpotomnej śmierci monarchy była po myśli elektorów.

Henryk po objęciu tronu dostosował swoje postępowanie do mistycznej koncepcji funkcji królewskiej, która znalazła wspaniałą wyraz w zamawianych przez niego dziełach sztuki sakralnej, w rękopisach perykop, w złotym ołtarzu bazylejskim i w niezwykłym płaszczu, którego hafty w czasie najznamienitszych uroczystości otaczały ciało władcy konstelacjami nieboskłonu. Prąd millenarystyczny wciągnął go. Nabrał przekonania, że jest cesarzem końca świata. W oczekiwaniu ostatniego dnia zmierzał do przywrócenia porządku na ziemi, do przywrócenia pokoju wśród ludu Bożego i do oczyszczenia go. Dla wypełnienia tej misji musiał sam dbać o własną czystość i to jeszcze bardziej wstrzymy-



wało go przed oddaleniem Kunegundy. Prowadził dzieło odnowy wspólnie z biskupami. Zwiększył zakres ich władzy świeckiej, przekazując im prerogatywy królewskie w miastach, którymi władali. Dbał o to, aby wybierać właściwych kandydatów na stanowiska biskupów spośród najlepszych i najmądrzejszych ludzi kaplicy cesarskiej. Dobierał takich, którzy mogli najlepiej wywiązywać się ze swoich obowiązków pasterskich, którzy mieli wpływ na wiernych, potrafili roztoczyć kontrolę nad ich obyczajami i zawracać ze złej drogi. W oczekiwaniu rychło nadchodzącego Sądu Ostatecznego polityka i etyka były nierozdzielnie zespolone.

\* \* \*

Jednym z takich prałatów był biskup Wormacji Burchard, którym chcę zająć się bliżej. Pochodził on z górnych kręgów arystokracji, był człowiekiem wielkiej kultury, kształcił się w klasztorze w Lobbes, w romańskiej części Lotaryngii – trwałe piętno tego wykształcenia odczuwa się w sposobie używania przezeń łaciny – nie był jednak mnichem i służył Bogu w szeregach kleru świeckiego. W chwili objęcia tronu przez Henryka był już biskupem. Podobnie jak prałaci karolińscy, nie odwracał się od świata ziemskiego, pozostawał mu bliski, wstrzymywał też swoich kanoników przed zamykaniem się w klasztorze. Uważał, że jego zadaniem jest reformować społeczeństwo chrześcijańskie przez nauczanie, przez działalność kaznodziejską, przez okresowe podróże kontrolne po całej diecezji. Między rokiem 1107 a 1112 Burchard stworzył narzę-

dzie tak pojmowanego duszpasterstwa, zbiór tekstów normatywnych pod nazwą *Decretum*. Dlatego właśnie prałat nadreński mnie interesuje, ponieważ to zrodzone w cieniu katedry dzieło pozwala mi przeniknąć mroki milczenia i lepiej dostrzec obyczaj małżeński tego czasu.

Burchard nie pracował sam nad tą kompilacją. Pomagał mu jego sąsiad, biskup Spiry, a blisko zaprzyjaźniony z nim biskup Leodium (Liège) zapewnił mu pomoc pewnego mnicha z Lobbes. W okresie, gdy stolice diecezjalne zachowywały daleko posuniętą autonomię, a pierwszeństwo biskupa Rzymu miało tylko charakter doktrynalny, dzieło tego typu nosić jednak musiało charakter osobisty. Biskup Wormacji tworzył narzędzie dla swojej własnej działalności, nie myśląc o stworzeniu jakiegokolwiek kodeksu, który miałby zastosowanie dla całego Kościoła. Każdy prałat mający poczucie odpowiedzialności, gdy ma sądzić, karać, nakładać pokuty zmazujące grzechy na ziemi, odczuwa potrzebę odwoływania się do precedensów, do orzeczeń swych poprzedników, a zatem potrzebuje mieć pod ręką dla każdej sprawy jakiś tekst, jak wówczas mówiono, *auctoritativus*, rozstrzygający sprawę. Szuka więc w otaczających go książkach, gromadzi wypisy, układa je w porządku, który uznaje za najwygodniejszy. W ten sposób organizuje to, co zwykło się określać mianem kolekcji kanonicznej, zbiorem „kanonów”, orzeczeń zawartych w *Piśmie Świętym*, w dziełach Ojców Kościoła, w aktach soborowych i papieskich. Od dawna posługiwano się takimi podręcznikami, ściśle dostoso-

wanymi do potrzeb ich autorów, ale używanymi także przez innych prałatów. Od kilku dziesięcioleci polepszała się ich jakość, zwłaszcza w prowincji, w której Burchard pobierał nauki. Ustalił się zwyczaj dzielenia na kawałki wielkich tekstów normatywnych, systematyzowania tych fragmentów, zestawiania dla określonych spraw orzeczeń zakazujących i zezwalających, odwoływania się wreszcie w szerszej mierze do decyzji soborowych z IX i X w. Tak właśnie wygląda kolekcja Burcharda z Wormacji. Dla każdej sprawy pod zbiorczym tytułem, wykładającym zasadę wyboru, przedstawiano zbiór tekstów, który miał pomóc biskupowi – przez porównanie rozbieżnych orzeczeń – w karaniu z należną *discretio*, to znaczy w rozważnym podejmowaniu wyrozumiałych lub też surowych wyroków. Decyzja zależała od jego woli, bo ustawodawstwo ogólne wówczas jeszcze nie istniało.

Burchard podejmuje decyzje, tnąc, jak mu się to podobało, pisma poprzedników. Czy jednak nie poszedł za daleko? Marc Bloch zarzuca mu to: „Skompilowany w latach 1008–1012 zbiór kanoniczny świętego biskupa Burcharda z Wormacji roi się od mylnie ustalonych związków, zależności i niemal cynicznych przeinaczeń faktów.” W samej rzeczy decyzje świeżej daty są niekiedy przypisane czcigodnym autorytetom, i w różnych miejscach skreślono słowa lub dopisano inne, aby uściślić treść i przystosować do (potrzeb kompilacji. Czy można mówić o cynizmie? W tych czasach po prostu nie obdarzano tekstów pisanych ślepyim szacunkiem, za ważniejszy uważano ogólny sens tekstu lub też przypis-

sywane mu znaczenie. Główną troską Burcharda jest praktyczna użyteczność jego dzieła, przeto drobnymi przeróbkami doskonalił instrument, zamierzając korzystać z niego jak najlepiej, z wiarą i miłosierdziem.

Z instrumentu tego korzystali także inni. Rękopis szeroko kopiowano, dostosowywano do warunków lokalnych w drodze drobnych retuszy. Kopie *Decretum* rozpowszechniły się w bibliotekach biskupich i były w użytku aż do połowy XII w., kiedy wszedł w użycie zbiór Gratiana. Sukces dzieła Burcharda był ogromny, nie tylko na terenach Cesarstwa – w Niemczech i we Włoszech, lecz także w Lotaryngii, a stąd przeniknęło ono do północnej Francji, gdzie weszło w użytek powszechny. Iwo z Chartres zaczerpnął z niego większość swojej dokumentacji. Tekst ten wspierał zatem refleksję i działania zwierzchników Kościoła na terenach, którymi się tu zajmuję, i dlatego wciągam go w zakres moich badań, tym bardziej że bardzo dużo miejsca poświęca on sprawom małżeństwa.

Widoczne to jest od pierwszych stron, w rozdziale 94 pierwszej księgi dzieła. Burchard zajmuje się tu systemem donosicielstwa, który stworzył w swojej diecezji jako formę przygotowania wizyt pastoralnych. W każdej parafii wybierano siedmiu ludzi, którzy zobowiązywali się pod przysięgą, że doniosą biskupowi w trakcie wizytacji danej parafii o wszystkich znanych im wykroczeniach. Aby przyjść z pomocą tym ludziom w prowadzeniu przez nich dochodzenia (*inquisitio*), Burchard układa listę pytań, które powinni postawić sobie samym i swoim sąsiadom. Wybiera więc osiem-

dziesiąt osiem wykroczeń, porządkując je od cięższych do mniej poważnych, od zabójstwa aż do bardzo pospolitych błędów, jak zapomnienie o złożeniu chleba ofiarnego. Czternaście pytań dotyczy grzechu zabójstwa, które przez sprzężony łańcuch zemst, jakie wywołuje, głęboko podważa pokój społeczny. Zaraz potem, na drugim miejscu, kolej przychodzi na dwadzieścia trzy pytania – stanowi to więcej niż czwartą część całej listy – które dotyczą małżeństwa i rozpusty. Zachowany tu zostaje podobny porządek układu, co w całości, a więc najpierw najcięższy grzech cudzołóstwa (pytanie 15), a na końcu (pytanie 37) podejrzenie, czy ktoś nie ułatwiał cudzołóstwa w swoim domu przez brak właściwego nadzoru nad służebnymi i nad kobietami swej rodziny, co zostaje właśnie potraktowane jako drobne niedopatrzenie, które można zresztą bez kłopotu usprawiedliwić nadrzędną koniecznością jak najlepszego traktowania swoich gości. W ten sposób jawi się zstępująca skala winy. Najbardziej winnym jest człowiek żonaty, który zabiera cudzą żonę, już mniej winny jest ten, kto utrzymuje konkubinę, potem wymienieni są tacy, którzy oddalili żony i ożenili się powtórnie, wreszcie ci, którzy tylko oddalili swoje żony. Zwykła rozpusta pociąga za sobą znacznie mniejsze konsekwencje, ale też występuje rozróżnienie – gdy oboje partnerzy są wolnego stanu, wówczas grzech jest mniejszy. Zabawy, którym się oddają młodzieńcy i niezamężne kobiety, traktowane są jako pospolite, gdyż były zjawiskiem normalnym w wielkich domach, w których była liczna żeńska służba. Widoczne jest, że

wymogiem zasadniczym jest monogamia, a gdy tylko nie wchodzi w grę zagrożenie związku małżeńskiego, nadzór represyjny ulega osłabieniu. Małżeństwo pojmowane jest jako lekarstwo na pożądliwość seksualną; ono właśnie wprowadza porządek, tworzy dyscyplinę, podtrzymuje pokój. Mężczyzna i kobieta są przez małżeństwo wyłączeni z przestrzeni, w której można łączyć się bez przeszkód, nie przestrzegając żadnych reguł, w nieporządku. Następne pytania dotyczą porwania, zerwania wstępnego układu małżeńskiego (*desponsatio*), kazirodztwa. (W tym ostatnim wypadku chodzi najpierw o kazirodztwo duchowe (w tej hierarchii duch zawsze wyprzedza ciało) – a więc poślubienie „kumy” lub chrześniaczki, następnie zaś kazirodztwo cielesne. Dalej następują pytania dotyczące stosunków seksualnych wbrew naturze, wreszcie, na samym dole listy, pojawia się sprawa prostytucji. Jeżeli dorzucimy to, co w innych częściach kwestionariusza dotyczy zabójstwa małżonka lub żony, spędzenia płodu, dzieciobójstwa, machinacji, którymi kobiety usiłują zawładnąć sercem męża lub też uniemożliwić poczęcie (pytanie dotyczące praktyk antykoncepcyjnych lub wywołujących sztuczne poronienie pojawia się w kontekście zabójstwa, przed zabójstwem niewolnika i samobójstwem, ale po ojco-  
bójstwie, zabójstwie kapłana, zabójstwie własnego dziecka i małżonka – hierarchia ta jest wymowna), to dochodzimy do bilansu, że trzydzieści pytań na osiemdziesiąt osiem dotyczy życia seksualnego. W samym środku pojęcia grzechu i skalania – tuż po przelaniu krwi, ale przed „zabobonami” – znajdują się sprawy

seksu. W centrum działań oczyszczających z grzechu znajduje się małżeństwo.

\* \* \*

W kwestionariuszu tym widoczna jest intencja moralna: zmierza on do oświecenia sumień i do podtrzymania w nich zbawiennego poczucia grzechu przez wskazanie, gdzie kryje się zło. Ale dostrzec w nim można także intencję policyjną, bo przecież ma on służyć do demaskowania przestępców, aby zostali oni ukarani przez biskupa. Biskup wybierze karę, szukając wskazówek w tekstach normatywnych, które składają się na *Decretum*. Dzieło jest pomnikowe – rodzaj katedry, której plan opiera się na idei postępu ku zbawieniu. Dwadzieścia rozdziałów wyznacza miarę drogi prowadzącej z ziemi do nieba. W pierwszych pięciu rozdziałach mowa jest o tych, którzy powinni prowadzić ludzi, napominać ich i naprawiać, a więc o biskupach i ich pomocnikach, kapłanach i diakonach, potem o parafii jako strukturze, w której odbywa się działanie oczyszczające i wreszcie o instrumentach tego działania, o dwóch sakramentach, którymi zawiaduje kler – chrzcie i eucharystii. Na końcu dzieła pojawia się *Liber speculationum*, ogromna medytacja o śmierci i życiu pozagrobowym, a tuż przed nią rozdział dziewiętnasty, najobszerniejszy z całego dzieła, pod tytułem *Corrector*, czy też w innych kopiach *Medicus*. Tu właśnie znajduje się klucz tamtego świata, zestawienie leków, które przygotowują do dobrego przejścia i mogą wyleczyć z ostatnich ułomności tego, który ma stanąć już

nie przed innym człowiekiem – biskupem, ale przed światłością Boga. Ta lista lekarstw, w odróżnieniu od poprzednich przesłuchań parafian, nie jest już skierowana bezpośrednio do grzeszników. Grzesznik nie może sam się wyleczyć. Księga XIX formułuje taryfę sankcji, czyli penitencjarz na użytek prałata i jego pomocników, których zadaniem, jest naprawianie i karanie.

Jest zupełnie możliwe, że na fali millenarystycznego zespołu właśnie ta część *Dekretu* wydawała się najbardziej pożyteczna, zwłaszcza w oczach samego autora. Burchard z Wormacji w prologu do całego zbioru przejął tekst wcześniejszego penitencjarza. Takich list grzechów, określających jednocześnie karę kompensacyjną dla każdego z nich, było bardzo wiele, jako że ułatwiały one pracę duszpasterzy. Niekiedy nawet nadmiernie ułatwiały, oduczając ich od myślenia; synod w Châlon w 813 r. ostrzegał przed tymi książeczkami „pełnymi błędów i tekstów niepewnego autorstwa”. Były one jednak niezbędnie potrzebne w związku z formami i funkcjami, jakie pokuta przybierała w chrześcijaństwie roku tysięcznego. Dla odpokutowania za błędy grzesznik powinien w określonym czasie zmienić swój sposób życia, „nawrócić się”, a więc przenieść się do pokutniczego sektora społeczeństwa, prowadzić się inaczej, odziewać się i żywić odmiennie niż dotąd. Wspólnota, w ten sposób uwolniona od zdemoralizowanego i noszącego zarazę członka, uzyskiwała przez to właściwą satysfakcję. Pokuta przyczyniała się do utrwalenia porządku społecznego i pokoju. Bur-



chard, myśląc ustawicznie nad zreformowaniem społeczeństwa, postanowił ułożyć dobry penitencjarz i dlatego właśnie zamyka swe dzieło tym instrumentem odnowy.

Między kościelnym i sakramentalnym preludium a tym finałem wyłożone zostały w określonym porządku teksty kanoniczne dotyczące obyczajów ludu świeckiego, które biskup wspólnie z królem, w duchu tradycji karolińskiej, ma naprawiać. Porządek wykładu prowadzi, jak sędzę, od domeny spraw publicznych do prywatnych. Na początku omówione są przypadki stanowiące jaskrawe złamanie pokoju i wymagające uroczystego oczyszczenia, które pozostaje w wyłącznych kompetencjach biskupa. Są to sprawy krwi i *Dekret* przede wszystkim (ks. VI i VII) omawia zabójstwo i kazirodztwo. Dalej zaleca się biskupowi sprawowanie wynikającej z jego urzędu opieki nad pewnymi grupami ludzi „bezbronnych”, a więc najpierw zawodowymi pokutnikami, których „nawrócenie się” nosi charakter ostateczny – mnichami i mniszkami (ks. VIII), następnie zaś kobietami, które nie są „poświęcone” (ks. IX). Warto zauważyć, że mówi się tu o małżeństwie w związku ze sprawą kobiet, tą strefą słabości w budowlu społecznej. Od kobiet przechodzi się wprost do zamówień i zaklęć, potem do postu, do nieumiarkowania (ks. X–XIV), a więc do spraw, które w znacznie mniejszej mierze dotyczą porządku publicznego. W przypadkach następnie wyliczonych (ks. XV–XVI) biskup występuje już tylko jako pomocnik i doradca książąt świeckich. Wreszcie przychodzi pora na sprawy naj-

bardziej prywatne i intymne, tuż przed penitencjarzem pojawiają się teksty przeciwko rozpuście. Uważam za godne uwagi, że w tym porządku występuje wyraźny i jasny przedział między sprawami życia małżeńskiego i sprawami seksualnymi. Jest to w moim przekonaniu świadectwo, że biskup Burchard, podobnie jak Hinkmar i jego karolińscy poprzednicy, rozważa małżeństwo jako przede wszystkim instytucję życia społecznego. Prałat powinien się nią zajmować zgodnie ze swoją rolą opiekuna i gwaranta ładu publicznego. W taki sam sposób przedstawiona jest instytucja małżeństwa w księdze XIX, zatytułowanej *Mecdicus*.

\* \* \*

Jest to znowu seria pytań. Dochodzenie tym razem jednak nie dotyczy całej wspólnoty parafialnej, nie nosi charakteru publicznego, lecz wewnętrzny i osobisty – jest to dialog między spowiednikiem i penitentem. Forma jest krótka, w rodzaju: „Zrobiłeś to? Zaslługujesz na to”, przy czym od czasu do czasu pojawia się krótkie wyjaśnienie, które ukazuje powagę popełnionego czynu. Do zwykłego przesłuchania dorzucony jest dodatek dotyczący kobiet. W wypadku bowiem kobiet i ich grzechów powinno się inspekcję pogłębić. Burchard z Wormacji jest przekonany o tym, że kobieta i mężczyzna stanowią całkowicie odmienne gatunki i że płeć kobieca jest słaba i uległa, kobiety nie powinny zatem być sądzone tak jak mężczyźni. *Dekret* zaleca branie pod uwagę naturalnej kruchości natury kobiecej: „Religia chrześcijańska potępia w tej samej mierze cudzołó-

stwo obu płci. Żony jednak nie są skłonne do oskarżenia swoich mężów o zdradę i nie mają możliwości wywarcia zemsty. Mężczyźni zaś zazwyczaj prowadzą kobiety przed księży w wypadku zdrady.” *Dekret* zaleca nieustannie branie pod uwagę zwłaszcza kobiecej przewrotności: żona jest z natury rzeczy skłonna do oszustwa i zdrady, powinna zatem pozostawać pod ścisłą kuratelą swego mężczyzny, nawet w obliczu trybunału. „Jeżeli po upływie roku lub sześciu miesięcy małżonka twoja twierdzi, żeś jej jeszcze nie posiadał, a ty stwierdzasz, że jest twoją żoną, należy wierzyć tobie, ponieważ jesteś panem kobiety.” Miara i waga nie może być taka sama. Dlatego właśnie *Medicus* bardziej uważnie bada duszę kobiety: „lekarz” czy „naprawiacz” jest mężczyzną. Ten aneks do penitencjarzy ukazuje znakomicie, jak mężczyźni wówczas widzieli kobietę.

Jest ona w ich oczach uosobieniem frywolności, jest gadatliwa w kościele, ma skłonność do zapominania o zmarłych, za dusze których powinna się modlić, jest lekkomyślna; ponosi ona całkowitą odpowiedzialność za dzieciobójstwo, gdyż tylko do niej należy troska o potomstwo. Dziecko zmarło? To pewnie matka je zgładziła, przez niedbalstwo – prawdziwe lub udawane. Albo to pytanie szczegółowe: „Czy nie zostawiłaś dziecka zbyt blisko kociołka z wrzątkiem?” Poronienie to toczy wiście sprawa kobiety. Prostytucja również. Kobiety są skore, dobrze to wiadomo, do frymarczenia swym ciałem lub ciałem córki, siostrzenicy czy też innej kobiety. Są bowiem rozwiązłe i rozpustne. W przesłuchaniu nie ma ani słowa o rozkoszy małżeńskiej.

Mnóstwo pytań natomiast dotyczy rozkoszy, której kobieta może zażywać samotnie lub z innymi kobietami, lub też z dziećmi. W świecie kobiecym, w gynecceum, w izbie piastunek, w całej tej dziwnej i niepokojącej przestrzeni, z której mężczyźni są wykluczeni, a która ich ustawicznie pociąga, wedle wyobrażeń mężczyzn dzieją się nieprawości, z których oni nie korzystają. W ten sposób pod sam koniec kwestionariusza dochodzimy do spraw najbardziej tajemnych. Tekst penitencjarzy jest bowiem zbudowany wedle planu podobnego do całego zbioru kanonicznego, przechodzi od domeny publicznej do prywatnej. W kwestionariuszu wspólnym dla obu płci grzechy zagrażające porządkowi społecznemu, jak zabójstwo, kradzież, cudzołóstwo i kazirodztwo poprzedzają wykroczenia dokonywane najczęściej w obrębie domu, a więc pozamałżeńska rozpusta, magia, nieumiarkowanie, niereligijność. Kary są też bardziej lub mniej ciężkie, w zależności od tego, czy dany grzech narusza pokój publiczny.

Najmniej zamazany obraz systemu wartości, do którego odwołuje się Burchard – przez dyskrecję i w trosce o skuteczność stara się on na pewno trzymać jak najbliżej powszechnej moralności – znajdujemy w taryfie pokut. Hierarchia kar odpowiada hierarchii grzechów. W zależności od tego, czy grzesznik uznany zostaje za mniej lub bardziej winnego, nakłada się na niego karę abstynencji mniej lub bardziej surową, o krótszym lub dłuższym terminie. Można wyróżnić trzy kategorie sankcji, których długą listę zawiera *Medicus*. Karą pierwszego typu jest post o chlebie i wo-

dzie, oczywiście wraz z całkowitą abstynencją seksualną, podczas określonej liczby kolejnych dni, przy czym jednostką obliczenia jest dziesięć dni. Kara drugiego typu trwa znacznie dłużej, a jednostką obliczania jest rok. Jest ona jednak lżejsza, gdyż abstynencja dotyczy tylko spożywania mięsa i uciech miłosnych. Ponadto jest to kara rozłożona w czasie, bo koncentruje się na *jeñae legitimae*, na dniach legalnych, w czasie których Kościół wzywa do skupienia: trzy wielkie posty oraz środa, piątek i sobota każdego tygodnia. Co ważniejsze, pokuta ta nosi bardziej dyskretny charakter; wszak wielu wiernych z samej pobożności podejmuje podobne wyrzeczenia, a więc grzesznik może się skryć wśród tych dobrowolnych pokutników. Trzeci typ pokuty nakłada na grzesznika karę, którą tekst, latynizując termin z języka ludowego, określa mianem *carina*; jest to kwarentanna, rodzaj dodatkowego postu o chlebie i wodzie w ciągu czterdziestu kolejnych dni. Spróbujemy teraz w tych trzech przedziałach pomieścić wykroczenia przeciwko moralności małżeńskiej i seksualnej.

Abstynencja (pierwszego typu, dziesięć dni o suchym chlebie i wodzie, dotyczy, z wyjątkiem kilku przypadków, wykroczeń uważanych za drobne i o charakterze prywatnym. Karę tę stosuje się za masturbację męską, gdy uprawia się ją w samotności (gdy zaś we dwóch – następuje potrojenie kary). Jest rzeczą znamionną, że taka sama sankcja jest przewidziana dla kawalera, który uprawiał rozpustę z „wolną kobietą” lub swoją służebnicą. Jeżeli małżeństwo nie ponosi uszczerbku, męskie przygody seksualne mogą liczyć na

dużą wyrozumiałość; skorzystanie przez mężczyznę z wdzięków młodej służebnicy jeżeli oboje są stanu wolnego, znaczy nie więcej niż masturbacja. Jeżeli jednak mężczyzna jest już w jarzmie małżeńskim, musi panować nad sobą, bo ta sama kara dziesięciu dni postu grozi za każdorazowe naruszenie małżeńskiej czystości. O co tu może chodzić? O miłowanie swej żony z nadmiernym zapałem? W innym miejscu tekstu znajdujemy uściślenie sprawy, kara dziesięciodniowego postu zostaje nałożona na mężczyznę, który miał stosunek ze swoją żoną w zakazanej pozycji, w okresie menstruacji, a gdy była w ciąży, karę się podwaja, jeżeli dziecko już się poruszyło w łonie. Kara zostaje czterokrotnie zwiększona i staje się *carina*, jeżeli zbliżył się do żony w zakazane dni. Kościół uznaje jednak za okoliczność łagodzącą, jeżeli uczynił to po pijanemu i wówczas karę redukuje się do połowy. Jednostką umartwienia jest tu dziesięć dni, gdyż grzech został popełniony w tajemnicy izby i nocy. Skoro jednak „prawo małżeństwa” zostało przekroczone, zbyt popędliwy małżonek uznany zostaje za czterokroć bardziej winnego niż kawaler szukający rozkoszy, gdzie popadnie. Kawaler ma bowiem wytłumaczenie, że nie dysponuje prawowitą małżonką dla ugaszenia trapiącego go żaru. Małżeństwo natomiast jest lekarstwem na pożądliwość. Odsuwa od grzechu; wyraźnie już kiełkować poczyna idea, że jest ono sakramentem. Wymaga jednak dyscypliny. Małżonek, który nie panuje nad sobą, zasługuje na surową karę. I kara jest surowa, bo czterokrotna pokuta dziesięciodniowa jest także karą za oślepienie człowieka, za

obcięcie ręki czy języka. Taka sama kara spada także na zawistne konkubiny, które, gdy zostaną porzucone dla prawowitych żon, próbują przez czary pozbawić męskich sił swych dawnych towarzyszy w dniu ich wesela. Ekwiwalencje te dają wiele do myślenia.

Na drugim końcu skali pojawia się najdłuższa kara, kwarantanna siedmioletnia, która spada nie tylko na tych, którzy popełnili sodomie, lecz grozi także za porwanie i za cudzołóstwo. Siedem lat całkowitej ascezy grozi małżonkowi, który wydał swą żonę innym mężczyznom, tyleż samo grozi mężczyźnie, który zawładnął cudzą żoną lub mniszką, oblubienicą Chrystusa (jeżeli sam jest żonaty to kara rośnie w dwójnasób – nie dlatego, że popełnia podwójne cudzołóstwo i że cała odpowiedzialność spada na mężczyznę, ale dlatego że miał pod ręką możliwość „ugaszenia swego *libido*”; w kategoriach takiej samej logiki trzeba rozpatrywać karę pięciu dni postu dla mężczyzny, który pieścił pierśi jakiejś kobiety, ale kara spada do dwóch dni dla kawalera). W wypadku porwania i cudzołóstwa męska aktywność seksualna przynosi uszczerbek nakazom społecznym. Porywacze kobiet łamią pakty małżeńskie. Są oni odpowiedzialni za zbrodnie publiczne, które powodują wybuch nienawiści między rodzinami, wywołują akty represji, brukają wspólnotę i ją rozrywają. Jest rzeczą naturalną wymagać od nich pokuty, która długo-trwale wystawi ich na widok publiczny. Ta sama kara grozi za zabójstwo, gdyż ono także stanowi naruszenie pokoju. Wyraźne jest, że kodeks kościelny przystaje do kodeksu sprawiedliwości królewskiej. Widać przecież,

że *Dekret* w sprawie tych grzechów zapożycza wiele z kapitularzy karolińskich. Małżeństwo w samej rzeczy ma dwa oblicza. Jedno zwrócone jest ku moralności seksualnej, drugie ku moralności społecznej, ale właśnie ta ostatnia panuje nad pierwszą; jeżeli życie seksualne małżonków jest przedmiotem uważniejszego nadzoru, to właśnie dlatego, że kobiety i mężczyźni, zawierając związek małżeński, wchodzą w zorganizowany sektor budowli społecznej.

Pokuta kategorii pośredniej odpowiada grzechom popełnionym w zaciszu prywatności, we wnętrzu domu, ale noszącym znamiona przewrotności. Służy ona przede wszystkim do karania grzechów kobiecych. Występująca tu gradacja traktuje rok jako jednostkę kary. Taka właśnie kara przypisana jest masturbacji – jeżeli kobieta zażywająca bezpłodnej rozkoszy karana jest ciężej niż mężczyzna, to prawdopodobnie dlatego, że w ten sposób uchyla się od podwójnego przekleństwa *Księgi Rodzaju*, które skazało ją na podporządkowanie mężczyźnie i na rodzenie w bólu. Na końcu skali pojawia się dzieciobójstwo, za które przewidziana jest kara dwunastu lat. Potem stopień po stopniu przechodzi się od spędzenia płodu – zanim pojawiły się ruchy dziecka w łonie – do niedbalstwa (zaduszenie dziecka w łóżku, nieumyślne, w czasie snu – trzy lata), i do prostytucji (sześć lat). Ten sam rodzaj kary spada niekiedy na mężczyzn uprawiających sodomie, na grzeszących z własnymi krewniaczkami w domu rodzinnym, czy też uciekających się do siły czarów kobiecych. W ten sposób karane są u mężczyzny praktyki, które prowadziły



go do utraty siły, do zniewieściałości, do utraty *virtus*, a więc prowadziły go do upadku i oddawały we władanie kobiet. W tej kategorii pokut nie znajdujemy żadnych grzechów, które dotyczyłyby bezpośrednio małżeństwa.

\* \* \*

W *Decretum* zwraca także uwagę kilka spraw dotyczących obyczajów i moralności. Przede wszystkim jest to wyraźne wyodrębnienie kazirodztwa. Poświęcona mu jest księga VII, w której zostały pomieszczone wszystkie kanony synodów frankijskich, zakazujące związków między krewnymi aż do siódmego stopnia pokrewieństwa. Gdy tylko publicznie zostanie wykazane istnienie takiej więzi pokrewieństwa, małżonkowie powinni stanąć przed biskupem i złożyć pod przysięgą następujące zobowiązanie: „Poczynając od dziś, nie złączę się już z moją krewną, nie posiadę jej ani przez zawarcie małżeństwa, ani przez uwiedzenie, nie będę z nią dzielił posiłków, nie będziemy przebywać pod jednym dachem, z wyjątkiem spotkania w kościele lub w miejscu publicznym, w obecności jakiegoś świadka.” To właśnie te słowa musieli wygłosić Filip I i Bertrada, aby uzyskać zdjęcie ekskomuniki, którą ich obłożono, jak wspominałem, jako karą za kazirodztwo. Następowало zatem zerwanie, a rozdzieleni w ten sposób małżonkowie mogli wejść w nowe związki za zgodą biskupa. Małżeństwo kazirodcze uznaje się zatem za związek nie istniejący i niebyły. Po prostu nie jest to małżeństwo. Nie miało ono miejsca. Zupełnie jakby ciała nie

połączyły się, aby stać się jednym ciałem, jakby więź krwi uniemożliwiła to połączenie. Kazirodztwo sytuuje się w innej przestrzeni moralności.

Jednakże stosunki seksualne między krewniakami stwarzają zbrukanie, z którego należy się oczyścić w drodze pokuty. O stosunkach między krewniakami – nie o małżeństwie, jako że jest ono między nimi niemożliwe – jest mowa w księdze XVII, poświęconej rozpuście. Zebrane tu teksty pochodzą, podobnie jak poprzednie, z akt synodów karolińskich – w Verberie, Moguncji, Tryburze. Zakazują one mężczyźnie siostry lub córki własnej żony, żony swego brata, jak też *sponsa*, dziewczyny przyrzeczonej synowi, przyszłej synowej. Wykroczenia te występują również w penitencjarzu, przy czym przypisano im kary drugiego typu. Uwaga, z jaką te domowe słabości są rozważane w księdze *Medicus*, skłania do traktowania intymności domu arystokratycznego jako uprzywilejowanej strefy gry seksualnej. Poza sypialnią małżeńską rozpościera się przestrzeń prywatna, w której pełno łatwych do wzięcia kobiet – służebnic, krewniaczek, kobiet jeszcze nie zajętych, przestrzeń szeroko otwarta dla męskiego rozpasania. W tym zamkniętym małym rajku mężczyźni – nowi Adamowie, młodzi i mniej młodzi, a zwłaszcza sam gospodarz, głowa wspólnoty domowej, mający szczególne prawa – są nieustannie wystawiani na pokusę. Oto bratowa, czy szwagierka, która znienacka wślizguje się do łóżka, innym razem teściowa, czy też obsesyjnie kusząca przyszła synowa, przyjmowana w domu przed weselem. Kobiety ukazane są jako istoty

perwersyjne i znieprawiające mężczyzn. Spójrzmy najpierw na nie jako na ofiary. Dziewictwo w domu arystokratycznym wydaje się być ustawicznie zagrożone. Czy w ogóle nie było ono w cenie? Z zasady w wypadku miłosnych swawoli mężczyźni stawia się pytanie: „Czy pozbawiłeś dziewczynę dziewictwa? Jeżeli jednak miałbyś ją poślubić, tak że tylko naruszyłeś prawo zaślubin, to za to rok abstynencji. Jeżeli jej nie poślubisz – dwa lata.” Nie więcej.

Burchard ułożył podręcznik dla tych, którzy sądzą, a nie traktat moralny. Nie poucza ludzi świeckich. W sprawach małżeństwa nie mówi o sprawach seksu, z wyjątkiem określenia pokuty dla mężów, którzy naruszyli formalne nakazy dotyczące kalendarza czy też postur seksualnych. Jednakże przebija się nieco skąpych wieści o stosunkach między małżonkami. Można je odgadnąć w wywodach Burcharda o zaklęciach, o czarodziejskich machinacjach kobiet, które zawsze są trochę czarownicami, istotami słabymi, uciekającymi się do podejrzanych zabiegów. Celem takich praktyk jest oddziaływanie na miłość, powodowanie, „aby nienawiść zmieniła się w miłość lub odwrotnie, w *mens* człowieka”. *Mens*? Czy to rzeczywiście chodzi o umysł, o uczucie? Chodzi raczej o te pulsacje, które prowadzą do czynu. Kobiety są podejrzane, że używają niekiedy takich uroków poza ramami małżeństwa; gdy kochanek (*amator*) szykuje się do prawowitego ślubu, zazdrosna konkubina gotuje się do zgaszenia za pomocą czarów jego żaru. Najczęściej jednak są to zabiegi żon, które zajmując się kuchnią przygotowują dania lub napoje,

mogące mieć wpływ na zapały ich mężów. Zdarza się także, że używają takich środków, aby osłabić siły męzczyzny i w ten sposób uchronić się od kolejnego macierzyństwa. Burchard ukazuje nam kobiety, które w tym celu nacierają sobie ciało miodem, potem tarzają się w mące, a następnie z tego ciasta pieką ciastka dla natarczywego męża. Częściej zabiegi takie mają na celu pobudzenie żaru męskiego. Wiadomo przecież, że kobiety są nienasycone. Moralność – ta moralność męczyzn, których nęka strach przed niemocą i którzy, jak to stwierdza penitencjarz, sami niekiedy uciekają się do zabiegów magii – staje się surowsza. Tylko dwa lata abstynencji w wypadku chleba wyrabianego na nagich pośladkach żony, czy też ryby zaduszonej na jej podołku, ale już pięć lat, gdy krew menstrualna jest dorzucana do kielicha męża, a siedem lat za wypicie spermy.

Małżeństwo jest traktowane przede wszystkim jako instytucja społeczna. Burchard troszczy się o oczyszczenie go z wszelkiego brudu, ale przede wszystkim o zachowanie porządku i pokoju. Dlatego właśnie na początku księgi IX podaje definicje pozwalające odróżnić prawowite małżeństwo od konkubinatu. Podkreśla publiczny charakter zaślubin. Penitencjarz przewiduje karę – niezbyt dużą i prywatną: trzecia część roku abstynencji – za wzięcie żony bez określenia jej wiana i bez pójścia z nią do kościoła „dla uzyskania błogosławieństwa kapłana, jak to przewidują kanony”. Uważa, że małżeństwo powinno nosić charakter ostentacyjny, ale dość szybko przechodzi do porządku nad sprawą obrzędu błogosławieństwa ślubnego, czy też obo-

wiązku zachowania przez młodą parę czystości w ciągu trzech pierwszych nocy po ślubie. Zdają się to być przerosty dewocji, których wówczas od Wszystkich już się nie oczekuje.

Krótką jest też aluzja do wzajemnej zgody małżeńskiej pary. Akcent kładzie się na sprawę ugody dwóch rodzin. Jako że „prawowite małżeństwa są zawierane z nakazu Bożego”, wypada, aby ugoda zawierana była w sferze świętości, a więc w pokoju, który przychodzi od Boga. Wszelka przemoc musi zostać wykluczona, podobnie jak wszelki podstęp. Jeżeli dziewczyna została wyrwana z rodziny bez uprzedniej ugody, w drodze porwania lub uwiedzenia, kradzież popełniona w ten sposób jest wystarczającym powodem rozłączenia pary. Natomiast w sprawie *discidium*, to jest uroczystego i oficjalnego zerwania oraz możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa, w sprawie nierozzerwalności więzi małżeńskich Burchard wykazuje daleko idącą elastyczność. Rozumie on dobrze, że nadmierna surowość w tej sprawie przeszkadzałaby stosunkom społecznym. Zebrane w dziele teksty pozwalają więc prałatom na rozwiązywanie małżeństwa nie tylko w wypadku kazirodztwa, ale i w wielu innych. Do prałata należy podjęcie decyzji po szczegółowym i dyskretnym rozważeniu tego, co złe w danym stadle małżeńskim. Przede wszystkim rozpatruje zachowanie się kobiety, która jest źródłem zła. Kobiety są rozpustne z natury, jeżeli zatem oskarża się je przed prałatem o cudzołóstwo, (to ma on prawo orzec rozwód. Jezus przewidział taki przypadek. Kobiety są jednak przewrotne i biskup

musi się strzec przed otumanieniem, na przykład przez żony, które wnoszą skargę na to, że mąż, pewnie zbyt stary, nie jest w stanie skonsumować małżeństwa. Wysłucha więc najpierw mężczyznę i jeżeli on temu zaprzeczy, to żona ma pozostać w jego łóżu, jako że należy wierzyć mężczyźnie. Jeżeli jednak po kilku miesiącach kobieta ponownie wniesie skargę, wołając, że chce zostać matką, jeżeli niemoc mężczyzny zostanie wykazana przez „prawy osąd”, to znaczy przez sąd Boży, biskup będzie musiał unieważnić małżeństwo. Musi jednak zachować czujność i sprawdzić, czy nie ma kochanka obok skarżącej się żony. Podobnie, jeżeli żona oskarży męża o cudzołóstwo, biskup powinien potraktować mężczyznę tak, jak traktować zwykłą kobietę, i podjąć decyzję o rozwiązaniu, zbrukanego w ten sposób małżeństwa. W praktyce jednak nie zdarza się często, żeby kobieta zgłaszała się do biskupa ze skargą, prosząc o to, żeby uwolnił ją od męża. Inicjatywę z zasady podejmują mężczyźni. Czy należy zawsze ślepo im dowierzać, gdy się skarżą lub gdy rzucają oskarżenia? Czy nie skłania ich ku temu namiętność do innej kobiety? Jakże wielu rzuca własne żony, których wdziękami się zmęczyli, w objęcia innych, aby przyłapać je na grzechu! Jakże wielu przyciąga do swego łóżka szwagierkę czy synową, aby uzyskać rozwiązanie małżeństwa pod pretekstem kazirodztwa! Jakże wielu mężczyzn twierdzi, że rzucono na nich urok, gdy nie są w stanie połączyć się cieleśnie z żoną!

Jeżeli biskup ma prawo, a niekiedy nawet obowiązek zerwania więzi małżeńskiej, to jednak jego upraw-

nienia do udzielenia zgody na nowe małżeństwo za życia poprzedniego małżonka, czy poprzedniej małżonki, są bardziej ograniczone. Rzeczą niezbędną jest tu właściwe rozpoznanie sprawy. Biskup nie powinien, zapominać, że mężczyźni są skłonni do poligamii, że dysponują władzą, siłą fizyczną, pieniędzmi i że chociaż są może mniej sprytni, to jednak mają w dyspozycji środki skuteczne, aby uzyskać separację i zaspokoić swoje zachcianki. W mniejszej mierze biskup przeciwstawia się powtórnym zamążpójściom, gdyż nie jest rzeczą roztropną pozostawić kobiety bez nadzoru mężczyzny; jako zamężne są one mniej niebezpieczne niż te niezaspokojone kobiety po domach, skłaniające ku gwałtom i ku cudzołóstwu, doprowadzające do zrywania małżeństwa. Czyż można zabronić tymi ofiarom swych mężów, prawowicie rozwiedzionym, aby stały się znowu pożyteczne w korzystnych związkach małżeńskich? Podejrzane są tylko wdowy. Przecież wdowa mogła umyślnie spowodować śmierć swojego małżonka. Jeżeli nawet nie ciążyło na niej podejrzenie morderstwa, a szykuje się do nowego wesela, to zaraz pojawiają się jacyś mężczyźni i twierdzą, że oddawała się ona już po kryjomu temu, którego teraz chce wziąć za męża. Czy należy więc zezwolić wdowom na powtórne zamążpójście? Na synodzie w Meaux biskupi odpowiedzieli „tak”, na synodzie w Tryburze „nie”. Prałat może wybrać, jak chce.

Natomiast w stosunku do mężczyzn, którzy uwolnili się od żony, biskup musi być surowszy. Jego rozważa decyduje o oddzieleniu, o odrzuceniu zgniłego

członka. Rozwaga też wstrzymuje go od wyrażenia zgody na nowy związek. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji, gdy powodem rozvodu był najbardziej pospolity pretekst, a mianowicie zdrada małżeńska żony. Łatwo oskarżać, gdy przemieszanie płci, jakie znamionuje domy arystokratyczne, daje ustawiczne powody do plotek – zawsze znajdzie się jakiś zazdrośnik gotów świadczyć, że sam widział i słyszał. Jakież mężczyzna, chociażby był biskupem, nie da im wiary, skoro wszyscy przekonani są o zachłannej namiętności kobiet! Nawet święty cesarz. Henryk uwierzył przez chwilę, że święta Kunegunda jest winna i wystawił ją na próbę ognia. Biskup musi jednak mieć w pamięci słowa Pawła i musi zrobić wszystko, co w jego mocy, ażeby pogodzić rozłączonych małżonków; powinien szukać sposobności, aby ich kiedyś na powrót połączyć, gdy już pretensje wygasną. A zatem nie ma mowy o powtórnym małżeństwie męża, który został uwolniony od rozpustnej żony, ani też takiego, który zataja, że porwał swą żonę czy też skrywa własną niemoc. Czy jednak mężczyźni nie będą wówczas wystawieni na płomień namiętności, pozbawieni lekarstwa na swoją pożądlivość? Niebezpieczeństwo jest minimalne, bo mężczyzna samotny może bez trudności korzystać z gorszej formy życia wspólnego, jaką jest konkubinaty. Znajdzie tam pełny komfort seksualny, nie mając tylko prawa do legalnych spadkobierców. Przepisy biskupie w mniejszej mierze wpływają na ograniczenie apetytów seksualnych niż na strategię matrymonialne w służbie interesów rodzinnych. *Dekret* uznaje jednak dwa mo-



tywy za wystarczające do oddalenia żony – w sposób uprawniony, a jednocześnie pożyteczny – i do wzięcia nowej: jeżeli mąż dowiedzie, że pierwsza żona godziła na jego życie lub też wykaże, że jest ona jego krewną.

\* \* \*

Oto bowiem w tych dwóch wypadkach w grę wchodzi tabu krwi. Burchard nie troszczył się o ograniczenie swobody seksualnej młodych mężczyzn, nie dbał o przestrzeganie wstrzemięźliwości. Układ małżeński w jego oczach łączył raczej rodziny niż jednostki. Zwracało to jego uwagę na wynikające z pokrewieństwa przeszkody w prawowitości małżeństwa, mimo że był w pełni świadom przewrotnego użytku, jaki z tej zasady mógł uczynić mężczyzna pragnący pozbyć się żony. Główną jego troską było jednak zachowanie pokoju. Uważał małżeństwo za podstawowy kościół porządku społecznego. Duch *Dekretu* jest jak najbardziej karoliński. Mógłby mi ktoś na to powiedzieć, że chodzi tu o tradycję germańską. Ale klasztor w Lobbes, gdzie Burchard pobierał nauki i skąd dochodziły do niego rady i materiały, nie leży na ziemiach germańskich. Gdyby warunki i problemy duszpasterstwa w północnej części królestwa francuskiego były zasadniczo odmienne, to prałaci tego regionu nie przyjęliby tak chętnie zbioru kanonicznego ułożonego przez biskupa Wormacji.

## IV

### Robert Pobożny

Robert, Król Francji, nie został kanonizowany tak jak jego kuzyn Henryk. Niektórzy ze współczesnych mu usiłowali doprowadzić do uznania go za świętego, czego świadectwem jest jego przydomek – Pius, pobożny. W jeszcze większej mierze świadectwem tych prób jest przedsięwzięcie Helgauda, mnicha z klasztoru Saint-Benoît-sur-Loire, który w kilka lat po śmierci monarchy napisał jego biografię, podobną do dzieł, jakie zwykło się pisać ku chwale błogosławionych. „Lektura” ta, proponowana ludziom Kościoła dla podparcia ich medytacji, jak też ich kaznodziejskich poczyznań, opisuje egzystencję wzorcową. Bez przerwy mówi się tu o cnotach króla, o mocy leczenia chorych, jaką osiągnął dzięki swym zasługom; „śmierć w świętości” otworzyła mu natychmiast wrota niebios, gdzie teraz króluje. Nikt też mu nie dorównywał w świętej pokorze od czasów przenajświętszego króla Dawida. Pokora to właśnie naczelną cnotą benedyktynów. Odwołanie się do króla Dawida jest także znamienne. Panegiryk, jak to wykazał Claude Carozzi, jest zbudowany wokół „nawrócenia” króla jako centralnego wydarzenia biografii: oto król postanowił zmienić swe życie i do końca swych dni prowadzić żywot pokutniczy. W ten sposób chciał okupić popełniony grzech, taki sam, jaki niegdyś popełnił Dawid – naruszenie zasad moralnych małżeństwa. Grzech ten jest wzmiankowany dyskret-

nie, ale tkwi w centrum całego dzieła, stanowi podstawową artykulację dyskursu Helgauda.

Oto właśnie Helgaud opowiada o budujących czynach monarchy, sławi jego cnoty w życiu światowym, poczucie sprawiedliwości, szczodrość, dobroć, jaką Robert okazywał w sprawowaniu władzy królewskiej. Przerywa opowieść. Przeciw pochwale wystąpili bowiem „nieżyczliwi”, twierdząc, że „owe dobre uczynki nie posłużą dla zbawienia króla, gdyż ośmielił się popełnić zbrodnię zawarcia bezprawnego związku, biorąc za żonę kobietę, która była jego kumą, a ponadto była z nim połączona więzami krwi”. Zauważmy, że biograf nawet nie wymienia imienia tej nieprawowitej połowicy, mówi o *copulatio*, a nie o małżeństwie, jako że w grę wchodzi kazirodztwo. Helgaud odpowiada oskarżycielom: Któż nigdy nie popełnił grzechu? Któż może się chwalić, że ma „serce czyste”? Spójrzcie na Dawida, „przenajświętszego króla”. Rozwija teraz paralelę między „zbrodnią” Dawida, która polegała na pożądliwości i na porwaniu, a tą, którą popełnił Robert, „działając wbrew prawu świętej wiary”. Dawid popełnił podwójny grzech: cudzołóstwa i zabójstwa rywala; zaś Robert zgrzeszył podwójnie, biorąc za żonę kobietę, która była mu dwojako zakazana: przez powinowactwo duchowe i przez pokrewieństwo cielesne. Jednakże obaj, Dawid i Robert, zostali wyleczeni – jeden przez Natana, a drugi przez opata klasztoru Saint-Benoît-sur-Loire. Król Francji uznał, że jego związek był bezecny, przyznał się do winy, następnie zaś rozszedł się z połowicą, przestawanie z którą go brukało. Dawid i Ro-

bert grzeszyli, ale „nawiedzeni przez Boga odpokutowali za grzechy”. Robert, podobnie jak Dawid, wyznał swój grzech, pościł, modlił się; nie opuszczając stanowiska, które wyznaczyła mu Opatrzność, żył tak jak mnisi, specjaliści od odkupiających umartwień. *Felix culpa*. Zmieniając swój sposób życia mógł krok po kroku postępować ku stanowi błogosławionemu. Helgaud z dyskrecji nie mówi nic więcej. Umieszcza tu natomiast anegdotę: oto ojciec Roberta, Hugo Kapet, wychodząc kiedyś ze swego pałacu, aby udać się na nieszpory, zobaczył w jakimś zakątku parę pogrążoną w miłosnej zabawie i okrył ją własnym płaszczem. Nauka moralna, płynąca z tego drobnego *exemplum*: chwala temu, który nie krzyczy publicznie o cudzym grzechu. Reguła św. Benedykta nakazuje tego typu dyskrecję (XLIV, 6): „Należy leczyć własne rany i ułomności bliźnich nie odsłaniając ich i nie czyniąc ich publicznymi.” Obowiązek powściągliwości sprawia, że Helgaud, uważny świadek wydarzeń, nie zaspokaja naszej ciekawości. Raul Glaber, również benedyktyn, jest jeszcze bardziej dyskretny i nie mówi nam niczego o perypetiach małżeńskich króla Francji. A przecież Robert popełnił najzupełniej publicznie nie tylko grzech kazirodztwa, ale także cudzołóstwa i był równie winny – a może nawet bardziej – niż nim będzie jego wnuk Filip I. Miał trzy żony w prawnym związku, a gdy zenił się po raz trzeci, jego pierwsza małżonka prawdopodobnie jeszcze żyła, druga żyła na pewno, a nawet pozostawała w pobliżu, aby móc wrócić przy pierwszej okazji do łoża królewskiego.

W 988–989, zaraz po elekcji ojca, Robert jako następca tronu został w wieku szesnastu lat ożeniony. Wybranka miała na imię Rozala, ale w domu, do którego weszła, nadano jej imię Zuzanna. Trzy lata później Robert oddał ją, ale żyła jeszcze aż do roku 1003. W 998–997 Robert poślubił Bertę. Oddał ją między r. 1001 a 1006, kiedy to już miał za żonę Konstancję, która w następnym roku dała mu pierwszego prawowitego potomka. Zamierzał ją także oddać, ale Konstancja – *nomen omen* – kobieta gwałtowna, nieznośny babsztyl (*virago*), nie poddała się.

Ta seria ugód i zerwań ukazuje, jaka była praktyka zawierania małżeństw w wielkim domu arystokratycznym, w domu książąt Francji, którzy właśnie doszli do godności królewskiej. Widoczne jest przede wszystkim, że decyzje o zawarciu małżeństwa podejmuje ojciec, głowa rodziny. Gdy w wieku dziewiętnastu lat Robert odesłał żonę, którą mu wybrał Hugo Kapet, przez ten gest chciał, być może, podkreślić swoją niezależność. Dochodził do wieku męskiego i rówieśnicy namawiali go do strząśnięcia jarzma władzy ojcowskiej. Wiele lat później, gdy skarżył się na krnąbrnych synów, opat Wilhelm z Volipiano przypominał mu, że był taki sam w ich wieku. Jedno jest jednak pewne: z pójściem dalej, z decyzją wzięcia innej żony i dokonania samodzielnego wyboru, czekał na chwilę, gdy ojciec będzie na łożu śmierci. Miał wówczas dwadzieścia pięć lat.

Znamienne też jest, że szukał sobie żony co najmniej tej samej pozycji co on sam, wywodzącej się ze „stanu królewskiego”. Bo też w 987 r. wśród argumen-

tów wysuwanych przez zwolenników Hugona Kapeta przeciwko jego konkurentowi do tronu znajdował się także ten, że Karol lotaryński „wziął sobie żonę ze stanu wasalnego, która nie była mu równą. Jakże wielki ksiązę [Hugo] mógł znieść u swego boku królową, panującą nad nim, a pochodzącą z rodu jego wasala?”. Konieczność zmuszała go do rozglądania się daleko. Hugo Kapet, szukając żony dla Roberta, zwracał oczy ku Bizancjum, prosząc o rękę córki cesarskiej. Wypadło jednak zadowolić się Rozalą. Była kandydatką odpowiednią, jako że miała za ojca króla Italii Berengariusza, potomka Karola Wielkiego. Berta, którą Robert sam sobie wybrał za żonę, była jeszcze lepszej krwi: była córką króla Konrada burgundzkiego, wnuczką Ludwika IV Zamorskiego, karolińskiego króla zachodniej Francji. Genealogia Konstancji była mniej znamienita. Ojciec jej był tylko hrabią Arles – w samej rzeczy otoczonym sławą, bo właśnie wyparł Saracenów z Prowansji, zaś matka, Adelajda (lub Blanka), siostrą hrabiego Andegawenii. Czy zatem Robert poniżył się tak dalece, że wziął sobie, jak Karol lotaryński, żonę z rodu wasalnego? Nic nie wiemy o przodkach Wilhelma z Arles, być może, iż również oni wywodzili się z krwi Karola Wielkiego. W każdym razie matka Konstancji była najpierw żoną ostatniego króla z dynastii karolińskiej, Ludwika V, który na pewno nie wziąłby do swojego łoża kobiety, która nie była bardzo dobrej krwi. Mąż oddalił ją niemal zaraz po ślubie, zaś hrabia Arles poślubił, a nikt nie wspomina o cudzołóstwie; a przecież została ona „konsekrowana” przez biskupów kró-

lową, nie można zaś wymazać skutków takiego obrzędu; czy Konstancja nie była zatem z tej przyczyny uważana za córkę królowej? W XIII w. pod piórem Gerwazego z Tilbury stała się ona córką Ludwika V, który jakoby miał ją przekazać wraz z królestwem synowi Hugona Kapeta. Kronikarze współcześni, co prawda, nie przypisywali trzeciej małżonce Roberta pochodzenia karolińskiego czy też królewskiego, ale przecież nie wspominają tego również w wypadku Rozali, będącej niewątpliwie królewskiego pochodzenia. Co rzekłszy, możliwe jest jednak, że w 1106 r. próba przestrzegania zasad izogamii osłabła.

Na przeszkodzie stawała bowiem troska o uniknięcie związku małżeńskiego ze zbyt bliską krewną. Hugo Kapet wykładał tę trudność w liście do basileusa: „Nie możemy znaleźć małżonki równego rzędu w związku z więzami pokrewieństwa, łączącymi nas z królami sąsiednich państw.” Henryk I, syn Roberta, musiał szukać sobie żony w Kijowie. Sprawa rangi przyszłej małżonki stawiana była jednak na pierwszym miejscu. Robert był zapewne dalekim kuzynem Konstancji, zaś Rozala była na pewno jego kuzynką szóstego stopnia, a więc w obrębie sfery pokrewieństwa, którą biskupi obejmowali zakazem kazirodztwa. Najbardziej królewska z żon Roberta była też najbliższą jego krewną wśród nich trzech, bo kuzynką trzeciego stopnia. Tak więc więzią pokrewieństwa, która w oczach współczesnych mogła anulować małżeństwo, była tylko właśnie ta, która łączyła go z Bertą; rzucała się ona w oczy. Synowi „uzurpatora” Hugona Kapeta warto jednak było naru-

szyc interdykt, aby połączyć się z bratanicą Karola lotaryńskiego.

Spośród tych cór królewskich dwie pierwsze poślubiły najpierw hrabiów, co było rzeczą normalną, bo strategia dynastyczna skłaniała do szukania żony dla pierworodnego syna w domu bardziej potężnym niż własny. Nie były one dziewicami, lecz nie zwracano na to większej uwagi. Były wdowami – Rozala po hrabim Flandrii Arnoulu, a Berta po hrabim Blois Odonie. W obu wypadkach wydane one zostały w pierwszych dniach wdowieństwa i motywy tego wyboru były jasne: poprzez takie małżeństwa Kapetyng mógł liczyć na to, że umacnia panowanie, jeżeli nie nad koroną królewską, to w każdym razie nad księstwem Francji. Część ziem wszak już była stracona, znajdowała się w rękach wodzów normandzkich, władców dzikich i ledwie schrystianizowanych. Terytoria środkowe, wokół Orleanu i Paryża, trzymał mocno w ręku, ale hrabiowie Flandrii, Blois i Andegawenii coraz bardziej wzmacniali własną potęgę. Trzeba było we właściwym momencie związać ich ze sobą w drodze aliansów. Temu właśnie służyło małżeństwo.

Hugo Kapet mierzył na Flandrię. W chwili śmierci hrabiego Arnoula jego syn pierworodny był jeszcze dzieckiem. Zamysłem w 989 r. było, aby dać temu chłopcu za ojczyzna dziedzica królestwa. Opieka okazała się jednak trudna. Ryzykowano w tej sprawie utratę zamku w Montreuil, niedawno zdobytego i przekazanego Rozali jako wiano (stał się on później wianem pierwszej żony Filipa I, również pochodzącej z Flan-



drii; niektóre dobra patrymonialne wyraźnie pełnią stale tę samą funkcję, z pokolenia na pokolenie, wyposażenia żony głowy rodziny). Rozala jako niepotrzebna została oddalona w drodze „rozvodu”, separacja w tym wypadku miała bowiem charakter formalny, z tym tylko, że rodzinie udało się nie wypuścić z rąk zamku w Montreuil. W 996 r. rzeczą pilną było dla Kapetynga utrzymanie wszystkiego, co się da, w Turenii, stawienie oporu zakusom hrabiego Andegawenii i hrabiego Blois. Pierwszy z nich był uleglejszy, drugi – potężniejszy i bardziej niebezpieczny. Odo zdołał uzyskać hrabstwo Dreux jako cenę zgody, aby jego senior otrzymał koronę w 987 r.; wszyscy rycerze na granicy ziem orleańskich byli jego wasalami. Na szczęście te dwa domy hrabiowskie pozostawały w stanie konfliktu i rywalizacji. Na dworze stary król skłaniał się ku Andegawczykowi, podczas gdy jego syn i naturalny przeciwnik raczej był po stronie hrabiego Blois. Gdy Odo z Blois zmarł w lutym 996 r., hrabia andegaweński rzucił się na miasto Tours, zaś w kilka miesięcy później Robert, wyzwolony przez agonię ojca, rzucił się na Bertę, wdowę po hrabim Blois. Wedle świadectwa historyka Richera ogłosił się on najpierw „obrońcą” wdowy i z tego tytułu odebrał Tours, następnie zaś poślubił ją, mając nadzieję opanowania hrabstwa Blois, jak niegdyś Flandrii – poprzez synów swojej nowej małżonki, którzy niedawno dopiero uzyskali pełnoletność. Najstarszy syn wkrótce zmarł, zaś drugi, Odo II, stał się arogancki i kłopotliwy, bowiem siecią intryg docierał nawet do serca domu królewskiego. Władca, rozczarowany, zdecydował się

powrócić do przyjaźni andegaweńskiej. Środkiem miała być zmiana żony, bo przecież tak właśnie następowały najczęściej zmiany przymierzy. Odesłał więc Bertę i wziął Konstancję, która była córką stryjecznego brata hrabiego Andegawenii, Fulka Nerry. Odo zachował obrońców na dworze i pracował nad zburzeniem nowego małżeństwa; był bliski sukcesu. Wiadomo o tym z relacji, jaką przekazał Odoranus z Sens. Mnich ten był nie tylko kronikarzem, ale i złotnikiem, bardzo dumnym ze swojego dzieła – relikwiarza św. Sawiniena, zdobionego złotem i kamieniami, ofiarowanego klasztorowi w 1019 przez króla Roberta i królową Konstancję. Dar ten – tłumaczy Odoranus – para królewska złożyła świętemu w podzięcie za okazaną jej opiekę. Gdy Robert wyruszył do Rzymu, a Berta, „królowa odtrącona z powodu pokrewieństwa, towarzyszyła mu, mając nadzieję, że uda się jej przy pomocy zwolenników, jakich miała na dworze królewskim, uzyskać na powrót królestwo decyzją papieża”, wówczas zrozpaczona Konstancja zwróciła się z modłami do św. Sawiniena. W trzy dni później zawiadomiono ją o powrocie króla „i od tej pory Robert otaczał względami swoją małżonkę bardziej niż kiedykolwiek, powierzając jej wszystkie regalia”. W 1022 r. hr. Blois i jego przyjaciele przypuścili ostatni atak. Była to sprawa heretyków orleańskich, znakomitych kapłanów, przyjaciół królowej. Zostali oni spaleni. Konstancja jednak pozostała u boku króla. Wszystkie te intrygi ukazują, że w społeczeństwie akceptującym na szeroką skalę praktykę konkubinat, prawowite małżeństwo było przede

wszystkim instrumentem polityki. Oto widzimy, jak małżonka, dama, przesuwana jest po szachownicy jak zwykły pionek, z pola na pole; przedmiotem gry były sprawy niepoślednie – honor, sława, prawa.

Nic nie mówiłem o głównej trosce: o zapewnienie trwania rodu przez płodzenie prawowitych synów. Tro-ska ta mogłaby sama przez się wytłumaczyć postępo-wanie Roberta. Rozala była płodna, ale przestała już nią być, gdy wziął ją młody król; była „zbyt stara” – po-wiada Richer – i właśnie dlatego została odrzucona. Berta nie miała jeszcze trzydziestu lat i dała dowody swej płodności, ale w pięć lat po poślubieniu Roberta pozostawała nadal bezpłodna – był to w pełni wystar-czający powód, ażeby się z nią rozstać. Zaletą Konstan-cji była jej młodość; bez zwłoki wydała na świat dwóch synów. Wówczas to, między 1008 a 1010 r. Robert czuł się już w prawie, aby wygnać ją ze swego łoża i wziąć na powrót Bertę. W tym właśnie celu wyruszył do Rzy-mu. Na szczęście dla nowej królowej św. Sawinien czuwał.

\* \* \*

Na królewskim dworze Francji, w kraju mniej za-cofanym w rozwoju niż Germania św. Henryka, więz małżeńską łatwo dawało się rozwiązać. Historyk, z ra-cji zewnętrznego charakteru swojej obserwacji, ma ma-turalną skłonność przypisywania wspomnianym trzem małżeństwom odrębnych motywacji: może Rozala zo-stała wybrana dlatego, że była córką królewską, Berta dlatego, że stanowiła podstawowy atut w zacieklej

grze, jaka toczyła się w Turenii, Konstancja zaś dlatego, że koronie trzeba było zapewnić dziedzica. Nie mamy prawa ani słowa powiedzieć o *ardor*, o porywach pożądania. Podkreślić trzeba w każdym wypadku ogromną swobodę, z jaką traktowano przepisy kościelne. Jaka była postawa czołowych reprezentantów Kościoła wobec tych poczynań?

Nie ma śladu jakiegokolwiek poważniejszej reakcji biskupów na zerwanie pierwszego małżeństwa i na zawarciu następnego, które było przecież cudzołożne i wyraźnie podpadające pod potępienie kanonów, które Burchard z Wormacji właśnie włączyć miał do swojego zbioru. Termin techniczny *superductio*, o zabarwieniu wyraźnie pejoratywnym, jakiego używały późniejsze kroniki opisując sprawę Filipa I, współcześnie nie pojawia się ani razu. Jedyne echo postaw negatywnych pojawia się w *Historii* pisanej przez Richera, mnicha z Reims, który nie darzył sympatią uzurpatorów kapeotyńskich. Píše on: „Ze strony tych, którzy obdarowani byli darem bardziej przenikliwej inteligencji [ma tu na myśli swojego mistrza Gerberta], padły słowa krytyki błędu zrywania małżeństwa”, była to jednak krytyka dyskretna i „bez jawnego oporu”. Kronikarz wspomina dalej także, że Gerbert odwodził Bertę od poślubienia Roberta. I to wszystko – żadnej aluzji do popełnionej bigamii. Ślub był uroczysty, celebrowany przez arcybiskupa Tours, w otoczeniu wielu innych prałatów. Przeciwnicy tego związku mówili tylko o zbyt bliskim pokrewieństwie, podobnie jak Helgaud. Biskup Adalberon z Laon, znany ze złośliwości, wymawia w poema-

cie satyrycznym hrabiemu Nevers, że powodowany własnym interesem doradzał to „kazirodztwo”. Słowo padło.

To nie cudzołóstwo, lecz więzi pokrewieństwa zarzucają małżeństwu Roberta z Bertą ci wszyscy, którzy dążyli do zerwania związku. Uwypukla to ten rys kościelnej moralności, który kładzie ogromny nacisk na sprawę kazirodztwa i grzech ten traktuje odrębnie. Widoczne jest w *Decretum* Burcharda, że kazirodztwo jest oddzielone od problemów wynikających ze stosowania ewangelicznej zasady nierozzerwalności związku małżeńskiego. Synod z 997 r. pozywa króla Francji i „biskupów, którzy zezwolili na ten kazirodzcy ślub”, dlatego że Robert „poślubił swoją kuzynkę wbrew zakazowi apostolskiemu”. Rok później, w Rzymie, zgromadzenie biskupów, pod przewodnictwem cesarza Ottona III, zdecydowało, że Robert powinien opuścić swoją kuzynkę Bertę, „którą wbrew prawom poślubił”, nakazując jednocześnie tak jemu, jak i jego fałszywej połowicy siedem lat pokuty; królowi zagrożono klątwą w wypadku oporu, a prałatów, którzy w tej sprawie zawinili, zdecydowano zawiesić w funkcjach, aż do czasu zadośćuczynienia decyzjom synodalnym. Strzeżmy się tu błędnej interpretacji: decyzje te noszą charakter polityczny. Na dworze papieskim domagano się, ażeby król Francji ustąpił w dwóch sprawach, a mianowicie, aby oddał arcybiskupstwo Reims bastardowi karolińskiemu, którego złożył niegdyś z urzędu za zdradę, i aby przestał popierać biskupa Orleanu przeciwko mnichom z Saint-Benoît-sur-Loire, domagają-

cym się wyłączenia spod kontroli biskupiej. Hrabia Andegawenii, bezpośrednio dotknięty małżeństwem królewskim, działał zresztą w kulisach; podjął on we właściwym momencie pielgrzymkę do grobu św. Piotra. Decyzje i groźby poruszyły Roberta i postanowił ustąpić zarówno w sprawie Reims, jak i wyłączenia benedyktynów spod jurysdykcji biskupa Orleanu. Legat papieski przyrzekł mu wówczas „potwierdzenie nowego małżeństwa”. Papież podtrzymał to orzeczenie, ażeby w ten sposób podkreślić swoją nadrzędność nad biskupami północnej Francji, jednak tylko na niedługo i nie przywiązując do niego znaczenia. Król zachował żonę, a Archambaud otrzymał funkcję arcybiskupa Tours. Nie należy dawać wiary pompatycznemu malowidłu Jean-Paul Laurens'a, który poszedł śladami upartej, a nieprawdziwej legendy – król Robert nie został nigdy ekskomunikowany. Oddalił wprawdzie Bertę, ale co najmniej w dwa, cztery lub pięć lat po dekrete synodu rzymskiego i z zupełnie innych względów. Możliwe, że rację ma Helgaud, iż króla urzekać poczyniała droga mnisza i że zaczął myśleć o swojej duszy i uświadamiać sobie popełnione grzechy – są to fakty, których historyk nie może ani potwierdzić, ani odrzucić, bo umykają z pola jego obserwacji. W każdym razie odwołano się do dobrego pretekstu dla zerwania małżeństwa – do kuzynowskiego pokrewieństwa. Odoranus mówi wyraźnie, że Berta została oddalona „z powodu pokrewieństwa”. Po zerwaniu kazirodzkiego związku każdy z małżonków mógł zawrzeć związek powtórnie i pobożny Robert to uczynił. Kiedy jednak w 1008 r.

usiłował uzyskać unieważnienie w Rzymie swojego trzeciego małżeństwa i ponowne potwierdzenie poprzedniego, zrozumiał szybko, że kuria rzymska nie pokryje swoim autorytetem tego, co tym razem zostałoby uznane za skandal nawet przez najbardziej wyrozumiałych.

Tylko kilku złośliwców – jeżeli wierzyć Helgawdowi – śmiało w latach trzydziestych wątpić w świętość Roberta. Przedmiotem ich krytyk było zresztą tylko podwójne kazirodztwo popełnione przez króla Francji, a nie jego trigamia. Nawet gdyby Rzym się uparł, żaden z biskupów francuskich nie śmiałby przeprowadzić obrzędu rzucenia klątwy przeciwko wyświęconemu królowi. Surowość decyzji objawi się dopiero później, po połowie stulecia, w chwili gdy przybywające z południa dzieło reformy pocznie się rozprzestrzeniać i gdy tworzy się legenda czystości cesarza Henryka II. Nagana zostanie sformułowana wśród poprzedników Iwona z Chartres i papieża Urbana II. Pierwsze świadectwo tego znajdujemy pod piórem włoskiego ascety Piotra Damianiego, który w liście do równie jak on rygorystycznego opata Didiera z Monte Cassino – list daitować można na lata (między 1060 a 1072 – przypomina, że Robert, dziad obecnego króla Francji, został ukarany za poślubienie swojej krewniaczki. Syn, którego wydała na świat ta nieprawna połowica, był obdarzony „szyją i głową gęsią”. Następuje potem opis sceny, którą przedstawił Jean-Paul Laurens – biskupi wyklinają oboje małżonków, dobry lud jest pełen przerażenia, król zaś zostaje przez wszystkich opuszczony,

z wyjątkiem dwóch pacholków, którzy wprawdzie zapewniają mu wyżywienie, ale natychmiast rzucają do ognia wszystko, czego jego ręką dotknęła. Przejęty trwogą – zapewnia Piotr Darniami – Robert zerwał dotychczasowy związek, ażeby zawrzeć prawowity. Opowieść ta, której źródeł nie znamy, została następnie powtórzona we fragmencie utworu historycznego, który powstał w otoczeniu króla Ludwika VI, najpewniej po 1110 r. Ludwik pozostawał wówczas w sporze o wiano z Bertradą z Montfort i zmierzał do poniżenia swoich braci przyrodnych. Pozwalał przeto swobodnie krytykować wady swojego ojca Filipa I, który rzeczywiście został wyklęty za popełnienie niewątpliwego kazirodztwa, nie przeszkodził też w przenoszeniu tej krytyki także na pradziada. Autor opowieści, którą można uznać za prawie oficjalną wówczas wersję wydarzeń, jest dobrze poinformowany i mówi nie tylko o pokrewieństwie. Potwierdza relacje Helgauda wyjawiając, że Robert był również ojcem chrzestnym syna Berty i że trwał uporczywie w grzechu, mimo że papież rzucił na niego klątwę. Nie ma wątpliwości, że to *amor*, przewrotne i cielesne uczucie, trzymał go w swoim jarzmie. Oto rezultat: „Berta wydała na świat potwora, a król, zdjęty przerażeniem, został zmuszony do oddalenia jej i dopiero wówczas on sam i jego królestwo zostało rozgrzeszone.” Zwycięstwo niebios, zwycięstwo również Kościoła. W epoce, w której tekst ten powstał, rzeczywiście miało miejsce podporządkowanie się króla Francji Kościołowi. Odczuwano jednak jeszcze w początku XII w. potrzebę stosowania wszelkich środków, aby



uzyskać posłuszeństwo świeckich wobec nakazów Wszechmocnego i prałatów – stąd ten obraz potworo-rodnych skutków małżeństwa krewniaczego, który odwoływał się do lęków zakorzenionych w głębiach świadomości każdego człowieka. Zwycięstwo to zdecydowano się święcić późno. Było to zwycięstwo całkowicie zmyślane; bo w rzeczywistości Robert nigdy nie został pokonany.

## Książęta i rycerze

Robert był królem – liturgia koronacji stawiała go poza ramami pospolitości, przypisywała go do owego *ordo regum*, o którym mówi Adalberon z Laon, do jedynej kategorii społecznej obok sług Bożych, która jawi się jako „stan”, podporządkowany odrębnej moralności, na wzór milicji niebiańskich. Robert, obdarzony przydomkiem Pobożnego, naruszył jednak nakazy Kościoła, popełnił kazirodztwo i trigamię. Nic dziwnego, że w pierwszej połowie XI w. spotykamy wiele innych znamienitych osobistości, które nie będąc wcale wyświęcone, też nic sobie nie robiły z nakazów kościelnych.

Zatrzymam się na dwóch przykładach. Rozpocznijmy od Galerana hr. Meulan, którego prowadzenie się zadziwiało współczesnych. Odnajdujemy wspomnienia tego w dziełach literackich w językach narodowych, które służyć miały rozrywce dworskiej w XIII w. Dowiadujemy się jednak niewiele – pojawia się tylko imię. Pod jego imieniem opisuje się konflikty, jakie mogą pojawiać się w związku małżeńskim. Jeśli chodzi o rzeczywiste fakty z jego życia, to wiemy tylko, że oddalił prawowitą małżonkę. Nie znamy motywów tego czynu, nie wiemy, czy skorzystał z okazji pokrewieństwa czy też rzekomej zdrady i jakie korzyści zamierzał wyciągnąć z następnego małżeństwa. Oddalona żona schroniła się u jakiegoś biskupa – to wszak biskupi byli naturalnymi obrońcami kobiet. W północnej

Francji wielu z nich podejmowało wówczas starania o rozszerzenie pokoju Bożego na „biednych”, na wszystkich bezbronnych, na ofiary soldateski. Gdy w 1024 r. biskup Beauvais zobowiązał rycerzy ze swej diecezji do złożenia przysięgi, że pohamują swoje wybryki, to wymógł od nich wypowiedzenie takich oto słów: „Nie będę atakował szlachealnych dam [wszystkie inne były już wyłączone spod działania przemocy, wraz z chłopami i z ludem, na mocy wymogów przysięgi pokoju], ani też tych, którzy im towarzyszą, gdy podróżują bez męża.” Taką samą ochronę zapewniono wdowom i zakonnicom. Podobnie jak wyświęcone dziewice i wdowy, tak i kobiety mniej zasłużone, a mianowicie żony, pod nieobecność mężczyzny, który zobowiązany jest czuwać nad nimi – ich *dominus*, ich pan – zostają umieszczone pod opieką bezpośrednią Boga, to znaczy prałatów Kościoła. Dotyczy to jeszcze bardziej sytuacji, gdy zostały one wygnane z łoża małżeńskiego. Obowiązkiem biskupów było zatroszczyć się wówczas o ich losy i nakłonić mężów – *Dekret* Burcharda z Wormacji stwierdza to wyraźnie – do przyjęcia ich na powrót. Dlatego właśnie biskup Chartres, Fulbert, zajął się Galeraniem i dzięki niemu poznajemy całą sprawę. Odpowiada on arcybiskupowi Rouen, który informował go o „zuchwalstwie” Galerana: Galeran od dawna sprawia mi kłopoty, powtarzam mu bez przerwy, iż nie może ożenić się powtórnie za życia żony, i oto teraz żąda on, abym mu zwrócił zbiegłą żonę, a jeżeli ona sama odmówi powrotu, to żebym rzucił na nią klątwę; w innym wypadku – mówi mu Galeran – sam go pchnę

ku rozpuście. Otóż właśnie żona odmówiła powrotu, bo znając swego męża, wolałaby iść już raczej do klasztoru. Fulbert nie zmusi jej do przybrania welonu, ale też jej tego nie zakáže. Nie będzie zmuszał jej również do powrotu do męża, który jej nienawidzi i pewnie by ją zamordował. Galeran nalega wówczas, aby biskup zezwolił mu na wzięcie innej żony, twierdząc bezpodstawnie, że pierwsza go opuściła. Biskup odmawia mu zgody „tak długo, dopóki *uxor* nie zostanie mniszką lub nie umrze”. Z listu tego widać, że hrabia Meulan po oddaleniu pierwszej żony już przystąpił do przygotowywania następnego ożenku i że jest zatem – przynajmniej w myśli i ze spokojnym sumieniem – bigami-  
stą. Chciałby jednak, aby ten nowy związek został potwierdzony przez biskupa – pragnienie to w omawianej epoce wydaje się być nagminne w górnych kręgach społecznych – i aby wpływając na prałatów, używa ciężkiego argumentu: pozostaje bez kobiety, płonie, będzie przeto grzeszył. Z listu tego dowiadujemy się również, że dobry biskup i świetny jurysta, jakim jest Fulbert z Chartres, proponuje rozwiązanie na wypadek, gdyby było rzeczą niebezpieczną zaprowadzić kobietę ma powrót do łoża małżeńskiego – wstąpienie oddalonej żony do zakonu. Jest to na pewno lepsze od morderstwa. Klasztory kobiece pełnią także taką funkcję, można tam umieścić bez trudności żony będące w jakichś kłopotach. Niewykluczone, że istnieje jakiś związek między wzrostem liczby klasztorów żeńskich w północnej Francji w ciągu XI w. a rozwojem praktyk małżeńskich

i wzrostem skrupułów, wstrzymujących możliwych przed zwykłym oddaleniem żon.

Mój drugi przykład jest bardziej znaczący: chodzi o syna Fulka Nerry, hrabiego Andegawenii, Gotfryda Martela, który zmarł w 1060 r. Jeden z aktów kartularium opactwa Roncetai, opowiada o całej sprawie nie gorzej niż kronika. Dokument ten, jeden z wielu zachowanych w archiwach kościelnych, zdaje sprawę ze sporu dotyczącego pewnej darowizny jałmużniczej, której donator lub też jego spadkobiercy nie chcą wypuścić z rąk. Klasztor twierdzi, że otrzymał w darze jakąś winnicę w okolicach Saumur. Gotfryd odebrał ją i nadał „swoim żonom czy też raczej konkubinom” (oto twarde słowo, które jednocześnie stanowi potępienie). Znajdujemy też listę tych kobiet: „Agnieszce najpierw, potem Grecie, dalej Adeli, córce hrabiego Odon, potem znowu Grecie, wreszcie Adelajdzie Niemce”. *Primo... deinde... postea... postremo* – dobór słów jest świetny. Mamy do czynienia z pięknym przykładem ciągu poligamii. Dowiadujemy się o tym przez zwykły przypadek, bo posiadłość ta była akurat wianem małżeńskim. Podobnie jak zamek w Montreuil, którym Hugo Kapet wyposażył żonę swojego syna, posiadłość nie pochodziła od przodków, ale została zdobyta jednocześnie z zamkiem w Saumur przez Fulka w 1026 r. Fulko dał ją w wyposażeniu swojej ostatniej prawowitej żonie. Ta zaś, owdowiawszy, postanowiła wybrać się do Jerozolimy w nadziei, że życie zakończy przy Grobie Świętym, przekazała ją przeto swojej córce Ermengardzie, która już także była wdową i która praw-

dopodobnie darowała ją mnichom za spokój duszy swego zmarłego męża. Pierwsza opowieść z tego szeregu daje nowe świadectwo praktyki, którą uważa się za wspólną dla społeczeństw indoeuropejskich. Jest w zwyczaju, że wydziela się z dziedzictwa pewną marginalną część spośród ziem nabytych i nadaje się ją kobietom danego domu, następnie zaś przechodzi ona z matki na córkę, z ciotki na siostrzenicę. Zdarzyło się jednak, że Ermengarda została przez swoich krewniaków powtórnie wydana za mąż za jednego z synów Roberta Pobożnego – Roberta ks. Burgundii. Jan z Fécamp, mnich znany z rygoryzmu, uważa ten związek za bezprawny, gdyż książę, „oddaliwszy swoją prawowitą małżonkę, wdał się w związek niecny i zbrukany kuzynostwem”; okazuje się bowiem, że był on kuzynem czwartego stopnia swojej nowej połowicy. Nie przeszkodziło to ślubowi, ale Gotfryd Martel skorzystał z pretekstu, aby zająć tę część wiana swojej nieboszczki matki. Przekazywał ją następnie swoim kolejnym żonom; ostatnia z nich, Adelajda, dzierżyła tę posiadłość w dwa lata jeszcze po owdowieniu, póki nowy hrabia Andegawenii jej nie zajął. Ukazuje tu się jeszcze jeden istotny rys, a mianowicie słabe prawa kobiet w stosunku do ich *sponsalicium*, wiana, które otrzymują od męża. Jest rzeczą rzadką, żeby mogły z niego korzystać po bezdzietnym owdowieniu, a w wypadku rozwodu prawa ich są jeszcze słabsze. Mężczyźni zawiadujący sprawami domu rodzinnego mają za sobą siłę i nie lubią zostawiać w obcych rękach posiadłości, które niegdyś dzierżyli ich przodkowie po mieczu.

Omawiany tekst informuje nas także, że Gotfryd Martel miał kolejno cztery „konkubiny”, według określenia mnichów, a w rzeczywistości – cztery żony. Ostatnia z nich określona jest mianem *uxor* w dokumentach wystawionych w 1060 r. przez kancelarię hrabiowską. Pierwszy ślub hrabiego Andegawenii miał miejsce w 1032 r. Ojciec jego, na osiem lat przed śmiercią (on sam miał już wówczas dwadzieścia sześć lat, a więc było to dość późno), wybrał mu za żonę majątną dziedziczkę – Agnieszkę, wdowę po Wilhelmie Wielkim akwitańskim, kobietę wysokiego rodu, bo córkę hrabiego Burgundii, wnuczkę jednego z królów Italii, wywodzącą się od Karola Wielkiego. Władcy andegaweńscy w okresie świetności swego rodu żenili się nie gorzej niż Kapetyngowie, a może nawet lepiej. Gotfryd oddał Agnieszkę ok. 1050 r. Przyszło mu to bez trudu, ponieważ powszechnie było wiadomo, że była ona jego bliską powinowatą. Mnich, który prowadził księgę zgonów opactwa Św. Sergiusza, zanotował pod rokiem 1032: „Hrabia zawarł kazirodzcy ślub z hrabiną Agnieszką, która była poprzednio żoną Wilhelma, jego kuzyna” w trzecim stopniu, zaś annalista z Saint-Aubin zapisał: „Gotfryd poślubił Agnieszkę w kazirodczym związku, a miasto Angers spłonęło w wyniku strasznego pożaru” – a więc grzech władcy ściągnął karę na cały jego lud. W tej ostatniej kronice pod rokiem 1000 czytamy także podobny zapis: „Pierwszy pożar miasta Angers, w kilka dni po tym, gdy hrabina Elżbieta została spalona [przez swego męża Fulka Nerę z powodu zdrady małżeńskiej – był to najpewniejszy

środek dla usunięcia przeszkód w następnym ożenku].” Zauważmy, że Gotfryd Martel żył spokojnie w grzechu przez dwadzieścia lat, zaś nabrał poczucia zbrukania dopiero wówczas, gdy postanowił zmienić żonę. Między 1049 a 1052 wziął za żonę inną wdowę, po panu z Montreuil-Bellay, pochodzącą z rodziny władającej Langeais i bardzo majątną. Zgodził się jednak na znaczne obniżenie rangi swego związku, nie wykluczono, że zmusił go do tego król Henryk I. Następnie zaś przez osiem lat trwa korowód żon: oddał Gretę dla poślubienia córki hrabiego Blois, swojej kuzynki czwartego stopnia, co dawało mu możliwość zerwania związku w każdej chwili; z kolei przywołał na powrót Gretę, którą potem zastąpił Adelajdą. Widoczny brak stałości wypływał z głównej troski o zapewnienie sobie dziedzica. W chwili pierwszego rozwodu miał czterdzieści pięć lat, spieszył się więc, gorączkowo próbował to tu, to tam. Bez sukcesu jednak, bo sam był winien bezpłodności swoich związków, a do tego ówczesni mężczyźni nigdy się nie przyznają. Na łożu śmierci musiał wybrać na dziedzica wśród najbliższych potomków męskich swojej krwi, a więc synów swej siostry Ermengardy. Starszy z nich dostał „godność”, czyli hrabstwo, zaś młodszy musiał się zadowolić jednym zamkiem, który miał dzierżyć jako lenno od brata – dokument z 1060 r. podaje jeden z pierwszych przykładów na omawianych terytoriach zastosowania zasady, którą juryści określają mianem *parage*.



W pierwszej połowie XI w. książęta poczynają sobie z małżeństwem równie swobodnie jak królowie, może nawet mniej niż oni zwracają uwagę na zakazy Kościoła. Czy rzeczywiście Kościoła? W każdym razie znacznej części duchowieństwa. Moźni panowie są swobodniejsi niż królowie, a wymogi obrony ojcowizny odczuwają w stopniu nie mniejszym. Dezynwoltura, z jaką postępują, wiąże się, w moim przekonaniu, z przeobrażeniami, zachodzącymi wówczas w strukturach rodzinnych arystokracji. W ślad za Karolem Schmidem i innymi uczniami Gerda Tellenbacha wiele już napisałem o ogromnej wagi zjawisku przechodzenia od jednej struktury rodzinnej do innej. U schyłku IX w. więź rodzinna zachowywała charakter, jeżeli można tak powiedzieć, horyzontalny – była to grupa łącząca na głębokości tylko dwóch lub trzech pokoleń krewniaków i powinowatych, zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Widoczne jest to nie tylko w *Podręczniku* Duody, ale także w *Libri memoriales*, rejestrach służących późniejszemu obrzędowi liturgicznemu; rejestry te ukazują grupy po dziesięciu zmarłych i trzydziestu żywych, dla przykładu, którzy połączeni są we wspólnocie duchowej powinnością modlitwy, a zatem nadzieją zbawienia. Na miejscu tej zbiorowości pojawia się z wolna nowa, o charakterze tym razem wertykalnym, zorganizowana wedle zasady wyłącznie *agnatio* – sukcesji męskiej, po mieczu. Miejsce i prawa kobiet w tej nowej grupie rodzinnej kurczą się, zaś wokół pnia męskiego osnuwa się pamięć o coraz większej liczbie zmarłych, prowadząca ku przodkowi osadzonemu w coraz bar-

dziej odległym wspomnieniu, aby sięgnąć do legendarnego założyciela rodu. Od długiego już czasu dom królewski wytworzył taki właśnie wizerunek swej tożsamości. W pierwszej fazie feudalizacji, w ciągu X w., książęta – władcy formujących się największych organizmów państwowych – przyjęli ten model, który potem w drodze mimetyzmu upowszechniał się, tym razem bardzo szybko, w momencie ogólnej ruchliwości, wokół roku tysięcznego, gdy powstaje nowy system eksploatacji – władztwo ziemskie (senioria). Nowy model więzi rodzinnej ogarnął całą warstwę społeczną, którą system senioralny izolował teraz znacznie silniej niż dotąd od ludu.

Studiując dokumenty z archiwów Katalonii – to zna czy w granicach królestwa Francji, ale daleko od regionu, który jest przedmiotem mojej obserwacji – Pierre Boinmassie dostrzegł, że w latach między 1030 a 1060 pojawiają się oznaki pewnego niepokoju. Obserwuje on tu fakty wyganiania młodych ludzi, którzy muszą iść w dalekie strony pod pretekstem pielgrzymki, kiedy indziej zdarza się, że młodzi podejmują walkę zbrojną przeciwko ojcu czy wujowi, brat zabija brata, a zewsząd rozlegają się narzekania współczesnych na zdeprawowanie młodzieży i jej brak szacunku dla starszych... Otóż, takie same dramatyczne konflikty, jakie występowały np. w łonie rodziny hrabiów Barcelony, odnajduję także w rodzinie hrabiów Andegawenii: Fulko Le Réchin wystąpił do walki przeciwko swojemu starszemu bratu o władanie hrabstwem, odniósł nad nim zwycięstwo i wziął do niewoli, a wydziedzi-

czywszy osadził go w ciasnym lochu, gdzie miał pozostać już do śmierci, aby nie stwarzać bratu kłopotów. Czy na pewno ten typ konfliktów był czymś nowym? Daje się on dostrzec po prostu dlatego, że zmienia się właśnie wtedy rodzaj dokumentów. To w tym okresie, zarówno na północy Francji, jak i w Katalonii, na miejsce dyplomów, zasklepionych w twardych i suchych formułach, nie pozwalających przeniknąć niczemu z konkretów życia, pojawiają się bardzo swobodne i obszerne narracje, które opowiadają na świeżo o debatach, jakie miały miejsce przed zgromadzeniami rozsądżającymi spory. Te dokumenty, które noszą charakter udramatyzowanych relacji kronikarskich, często i z upodobaniem opowiadają o przejawach przemocy. Wiele świadczy o tym, że te nowe niepokoje były zjawiskiem zaskakującym dla współczesnych. W tych latach nastąpił widoczny wzrost napięć w łonie rodzin i było to, jak można przypuszczać, konsekwencją gwałtownej przemiany reguł, które tradycyjnie rządziły podziałami dziedziczenia, a także rezultatem skoncentrowania władzy w rękach *caput mansi*, jak czytamy w jednym z dyplomów klunezyjskich, czy też *caput generis*, jak napisze później Galbert z Bruges – a więc „głowy”, „głowy domu”, „głowy rodu”. Synowie jego, sfrustrowani tą sytuacją, z chwilą dojścia do pełnoletności żądają realizacji swoich praw, chwytają w swoje ręce, co tylko mogą i kiedy tylko mogą, przy użyciu siły; są ustawicznie i z zasady zgorzkniali i pełni tłumionej wściekłości, podobnie jak mężowie ich sióstr i ich ciotek, którym umyka sprzed nosa to, co mieli nadzieję

dziedziczyć. Jednocześnie zwierzchnik rodziny, w trosce o utrzymanie jej świetności i honoru, podejmuje wszelkie wysiłki dla zapewnienia ścisłej kontroli nad rozrodczością dziewcząt i chłopców, pozostających pod jego kontrolą; chętnie wydaje więc za mąż córki, natomiast spośród synów zezwala tylko niewielu na zawieranie legalnego małżeństwa. Ta przezorność prowadzi do utrzymywania w celibacie większości wojowników, podsycając ich poczucie krzywdy i ich awanturniczość. Uważam, że ta zmiana postaw, następująca w pierwszej połowie XI w.” stanowi jeden z podstawowych aspektów „rewolucji feudalnej”.

W ciągu kilku dziesięcioleci zmodyfikowała się struktura klasy panującej, która stała się połączeniem małych dynastii rywalizujących między sobą, zakorzenionych na siwych ojcowiznach, uczepionych wspomnienia męskich przodków, rywalizujących o władzę senioralną i dzielących się nią. W tej głębokiej przemianie małżeństwo zdaje się być problemem pierwszoplanowym. Król i wielcy książęta feudalni zacieśniają więzy przyjaźni wasalnej, rozdzielając żony wśród najbardziej sobie oddanych i wiernych: małżeństwo było narzędziem aliansów. Było ono jednak przede wszystkim środkiem do usadowienia się, znalezienia sobie gdzieś własnego miejsca, bo biorąc kobietę, zdobywając ją lub otrzymując od swego seniora, niektórzy rycerze zdołali wyjść poza kondycję domowników, opuścić dom swojego zwierzchnika, aby założyć swój własny. Dokumenty z tego czasu dają nam szczupłe informacje o zasięgu i istocie wspomnianych zjawisk, ale odbłask

ich odnaleźć można sto pięćdziesiąt lat później we wspomnieniu, jakie potomkowie owych szczęśliwych małżonków zachowali o swym najodleglejszym przodku. Zazwyczaj we wspomnieniu tym nadaje mu się rysy poszukiwacza przygód, „młodzieńca”, błędnego rycerza, który wędruje nieustannie, na wzór Lancelota czy Gawena, aby wreszcie osiąść i ustabilizować się przez zawarcie małżeństwa. Być może, iż wspomnienie to zostało zniekształcone, ale chciałbym powrócić do tego później, gdy zajmiemy się piśmiennictwem genealogicznym. Nie ma jednak wątpliwości, że stosunki wewnątrz pary małżeńskiej zmieniły się w toku przemian, o których mowa. Teksty współczesne omawianej ewolucji są jednoznaczne: kilka dokumentów zachowanych w głębi archiwów i kartulariuszy pozwala dostrzec, jak w drodze stopniowych i drobnych zmian zmieniły się formy układu matrymonialnego.

\* \* \*

Zdarzało się, że mnich czy też kanonik odpowiedzialny za administrowanie włością kościelną zachowywał w aktach sprawy nabycia jakiejś posiadłości dokumenty przekazane mu przez donatora czy też sprzedawcę, które sporządzono kiedyś przy okazji zawierania małżeństwa, a ściślej w ramach pierwszej fazy obrzędów ślubnych, czyli *desponsatio*. W krajach, w których nie wygasła tradycja dokumentów prawnych, zasady gestów symbolicznych wymagały, aby pergamin zawierający postanowienia zawartego kontraktu przechodził z rąk do rąk na oczach zgromadzonych krew-

nych i przyjaciół. Na obszarach, które obejmują badaniami, dokumenty tego typu są rzadkością. Dlatego też chciałbym odejść teraz od tej kategorii dokumentów i powrócić na chwilę do źródła o zupełnie wyjątkowym bogactwie informacji o latach około roku tysięcznego, a mianowicie do kartularzy opactwa Cluny, katedry w Mâcon i innych rejestrów pochodzących z sąsiednich instytucji kościelnych o mniejszym znaczeniu. Pozostało tam kilka zachowanych przez przypadek szczątków dokumentacji, jaką zwyczaj nakazywał spisywać wszędzie, nawet w najmniejszych wioskach, na wszystkich poziomach zamożności, również w środowisku chłopskim, wśród najdrobniejszych posiadaczy, po to, aby w chwili zawiązywania małżeństwa określić prawa każdego z małżonków do majątku rodzinnego. Korzystam z tych źródeł pamiętając w pełni, że zwyczaje na tych terenach mogły być odmienne od tych, jakie panowały w Ile-de-France czy w Pikardii, jak też o tym, że nie należy zbyt wiele oczekiwać po tego rodzaju tekstach. Formalizm notariuszy przesłania głębię rzeczywistości, niemal nic nie przenika, co dotyczy życia małżeństwa, z wyjątkiem spraw posiadania ziemskiego.

Wśród tych dokumentów własnościowych nieliczne tylko dotyczą tego, co określamy dzisiaj mianem posagu, darowizny rodziców dla córki wchodzącej w małżeństwo, a raczej dla formującej się pary. Oto formuła: „Dla ciebie, mój drogi zięciu, i dla swojej żony [tłumaczę wiernie tekst, zachowując błędy w łacinie o dość barbarzyńskim charakterze] ja i moja żona dajemy...” Znamienne, że zięć wymieniony jest na pierwszym

miejscu, wedle właściwej hierarchii, bo mąż jest panem żony. Inny ślad pochodzi z roku tysięcznego; jest to rzeczywiście tylko ślad, bo dokument zaginął i jest tylko wspomniany przy okazji kolejnej transakcji. Na pierwszym miejscu występuje tu żona, ale działając razem z mężem („ja i mój pan [*dominus*]”), aby ofiarować pospołu opactwu Cluny dwie posiadłości wiejskie, które należały niegdyś do matki kobiety, a zostały przekazane tej ostatniej „w chwili małżeństwa jako posag [*in dotem*]”. W tym wypadku matka występuje sama jako ofiarodawca posagu, ojciec zapewne już nie żył. Posiadłość pochodziła od przodków po linii matki, a ciotka donatorki już oddała te ziemie Bogu i mnichom kluniackim. Siostra, matka, córka – raz jeszcze jawi się tu obyczaj przekazywania kobietom części fortuny ziemskiej na ich wyposażenie lub ich jałmużny pośmiertne. Trzecia wreszcie wzmianka pochodzi z drugiej połowy XI w. Pewien rycerz dzieli ze swoimi braćmi dziedzictwo ojcowskie, z wyjątkiem niewielkiej części, którą jego ojciec nadał „swoim siostrom i córkom”, zapewne w momencie wydawania ich za mąż.

Nie można jednak stwierdzić, że było niezbędnie konieczne., aby panna młoda wносиła posag ze sobą. Wymogiem było natomiast, aby mąż ją wywianował, co w regionie Mâcon musiało nawet być potwierdzone przez *carta* – pisemny akt darowizny. Był to dokument bardzo krótki. Oto trzy takie akty, powstałe w tym samym roku 975–976 i wystawione przez wiejskich księży w okolicach Cluny. „Mojej najstarszej i najukochańszej *sponsa* [nazwie się ją *uxor* dopiero po zaślub-

bieniu] ja, Dominik, twój *sponsus*, w chwili gdy; z woli Bożej i za radą [consilium] krewnych nas obojga zawarłem z tobą związek [*sponsavi*] i jeżeli spodoba się to Bogu, wejdem z tobą w prawowitą wspólnotę, z miłości daję ci [są to drobni posiadacze, bo Dominik przekazuje „połowę swego udziału” w posiadłości ziemskiej, którą dzierży wspólnie ze swymi braćmi, a kobieta na mocy tej darowizny staje się uczestniczką niedziału rodzinnego] (...) to daję ci jako wiano.” „Z miłości i dobrej chęci, które mam gwoli tobie, i dla dobrych usług, któreś mi świadczyć i w innych rzeczach przyrzekła, dla tej przyczyny daję ci...” „Dla miłości Boga, moich krewnych i moich przyjaciół, poślubiłem ciebie wedle prawa Gombette [powołanie się na prawo cywilne, stare prawo rzymskie, przyjęte niegdyś przez Burgundów], z mojej części, z wszystkiego, co posiadam, całą połowę ci ja daję, tobie moja *sponsa*, i wyposażam cię [doto] przed dniem wesela, i będziesz mogła z tym zrobić po tym dniu wszystko, co będziesz chciała.” Widać jest, że formuły kontraktów chłopskich są odmienne. Wyrastają one jednak z tego samego pnia i każdy skryba powtarza stale tę samą, którą czerpie z pamięci lub z podręcznika. Wskazują one przede wszystkim na różnicę między „umową małżeńską” a „zaślubinami” czy „weselem”. Układ dotyczący dóbr poprzedza związek ciał, ale żona wchodzi w posiadanie nadanych jej dóbr dopiero po nocy, kiedy mąż ją posiadł. Od tej chwili staje się ona w pełni panią swego udziału, równego temu, jaki zachowuje mąż. Wchodzi ona do domu, który ją przyjmuje jako współniczkę peł-



noprawną, wśród współwłaścicieli ojcowizny. „Daję ci udział – mówi wyraźnie pewien *sponsus* – w mojej braterskiej wspólnotce, która wywodzi się od mojego ojca i mojej matki.” Zauważmy także, że mąż występuje samodzielnie, mówi stale w pierwszej osobie: „ja daję”. Warto też zwrócić uwagę na niezbędne odwołanie się do „miłości”, do „dobrej woli”. Formuły stale jednak podkreślają ten oczywisty fakt, że uczucie i indywidualna decyzja są podporządkowane z jednej strony woli Bożej, z drugiej zaś „radzie”, to znaczy decyzji obu związków krewniaczych.

Akt nabiera formy bardziej uroczystej, gdy rzecz idzie o zaślubiny bogatych i możnych. Oto akt *sponsaliciump* zawarty między Ourym, potężnym panem na zamku Bâgé-en-Bresse, i panem na Beaujeu, z grona wasali hrabiego Mâcon. Został on wystawiony w 994 r. w mieście Mâcon, w bardzo dobrej łacinie, przez jednego z kanoników katedry i podpisany także przez hrabiego i hrabinę. Długa i pompatyczna arenga na wstępie dokumentu wykląda kościelną teorię dobrego małżeństwa, przypominając „starożytny zwyczaj”, „prawo *Starego i Nowego Testamentu*”, „potwierdzenie Ducha Świętego, nauczającego nas za pośrednictwem Mojżesza [?] o małżeństwie mężczyzny i kobiety”. *Księga Rodzaju* (2, 24) cytowana jest także: „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. Również *Ewangelia według św. Mateusza* (19, 6) jest cytowana: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela.” Pojawia się wreszcie odwołanie do wesela w Kanie Ga-

lilejskiej: „Pan nasz, który uczynił się człowiekiem i który stworzył ludzi, chciał być obecny na weselu, aby potwierdzić świętą powagę małżeństwa.” Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa tę część tekstu Oury sam odczytał, słowa *Pisma Świętego* wyszły zatem także z jego ust. Konieczność wystawienia aktu pisanego, jak też odwołanie się w tym celu do umiejętności ludzi Kościoła sprawiła, że głoszona przez tych ostatnich moralność przenikała do umysłów ludzi świeckich i nadawała szczególny sens najzupełniej świeckim gestom: wymianie, przekazaniu córki, odwzajemnieniu daru ze strony tego, który córkę dostał. „Dla tej przyczyny ja, Oury – ciągnął on dalej – w poszanowaniu takiej powagi, powodowany radą i naleganiami moich przyjaciół, wspomagany pobożnością niebios, odwołuję się do ogólnego obyczaju związku małżeńskiego: z miłości i wedle starożytnego obyczaju, daję tobie, mojej *sponsa*, bardzo drogiej i kochającej, na mocy tego *sponsalicium...*” tym razem już nie udział w niedziale, ale szereg posiadłości, wymienionych po kolei, bardzo rozległą połąć dóbr spośród odziedziczonego mienia, za zgodą brata [rodzice już nie żyją] jako dar wieczysty, „abyś mogła go mieć, sprzedawać, dawać, zrobić z nim, co zechcesz, wedle wolnej woli”. Ta sformułowana z emfazą deklaracja w gruncie rzeczy stanowi powtórzenie słów, jakie wiejscy księża zapisywali w języku prymitywnym, na skrawkach pergaminów, gdy ślub zawierali kmiotkowie.

W ciągu półwiecza około roku tysięcznego zmieniły się wyraźnie formy. Ostatnie akty *sponsalium*, które pojawiają się w kopiariuszach omawianego regionu, pochodzą z lat trzydziestych XI w. Fakt, że zanikają one, wynika z przeobrażeń w procedurach prawnych. Nie trzeba już było przedstawiać na zgromadzeniach sądowych świadectw pisanych, gdyż zadowalano się obecnie świadectwami ustnymi lub też odwoływano się do sądów Bożych dla rozsądzenia sporów. Archiwisci przestali przeto troszczyć się o dokumenty tego rodzaju. Utrzymał się natomiast zwyczaj formalnego udzielania darowizny przez męża w momencie (zawierania związku. Z archiwów Noitre-Dame w Beaujeu wyciągam dokument pochodzący z 1097 r., w którym czytamy, że jakiś mężczyzna poślubił żonę „wedle prawa wyposażeniowego, dającego jej trzecią część praw do włości”. Jeżeli jednak mnisi i kanonicy nie dbali o zachowywanie śladów takiego kontraktu, to dlatego zapewne, że po roku 1030 czy 1040 władza mężczyzny nad całością mienia małżeńskiego wzmocniła się do tego stopnia, że prerogatywy żony stały się teraz czysto fikcyjne, toteż nie warto było ich opisywać.

Wydaje się, że taki właśnie był kierunek ewolucji. Równorzędny związek dwóch małżonków zmienia się z wolna w małą monarchię, w której władza należy w pełni do męża. Ewolucja, która sprawia, że stosunki rodzinne zacieśniają się do ram rodu, podkreśla pierwszorzędną rolę mężczyzn; skłania ona do chronienia dziedzictwa przodków przed rozdrobnieniem i do ograniczenia liczby pretendencji do udziału w podziale

dziedzictwa. Wystarczy wykluczyć kobiety z prawa do sukcesji rodzinnej, aby liczbę pretendentów zmniejszyć o połowę. W ten sposób zanikają prawa kobiet do dziedzicznych dóbr. Proces stopniowego zaniku tych praw potwierdzony jest przez różne świadectwa.

Przede wszystkim widzimy, że zmniejsza się część mienia, którą akt *sponsalicium* przyznaje żonie. Sięgała ona połowy pod koniec X w., tak bywało jeszcze w 1008 r., ale w dokumentach wystawionych w latach 1005–1008 mąż nie daje już więcej niż trzecią część swoich ziem, dorzucając jeszcze jako podarek jakieś pola czy winnice. Po roku 1030 ten dodatek już się nie pojawia. Poważniejsze konsekwencje mają klauzule ograniczające prawa kobiety do swobodnego dysponowania swoją częścią. Pojawiają się one w 1004, 1005, 1006 r. Przekazanie nosi już tylko charakter dożywotni, a po śmierci żony dobra wiana mają powrócić, jak to wyraźnie stwierdza się, w ręce dziedziców pary małżeńskiej. Tenże sam Oury z Bâgé, na rzecz tej samej najdroższej i bardzo kochającej małżonki, poruszony tymi samymi uczuciami miłości i życzliwości, powiększa zrobioną przed dziesięciu laty darowiznę. Zapewne brat jego zmarł i właśnie przejął po nim dobra, a więc wypadało przywrócić równowagę w stanie majątkowym obojga małżonków. Tym razem jednak dba o to, aby w dokumencie zaznaczyć, że „po śmierci [żony] wszystko to przejdzie w ręce dzieci zrodzonych lub które się jeszcze narodzą z niej i ze mnie”. Formuły, których używa się teraz po wsiach są jeszcze bardziej restrykcyjne: „Jeżeli będziemy mieli własne dzieci,

wiano przejdzie w ich ręce; jeżeli zaś nie będziemy ich mieli, to będziemy wspólnie użytkować nasze mienie, jak długo będziemy żyć [zauważmy tu, że żona ma już tylko użytkowanie przekazanego jej mienia, przy czym korzysta z tego prawa pospołu z mężem], zaś po twojej śmierci przejdzie ono w ręce moich bliskich.” Taka zasada ustala się mocno we zwyczaju, obok niej zaś pojawia się inna, już mniej ścisła: „Po naszym zgonie trzecia część przejdzie w ręce moich bliskich, z drugą zrobisz, co będziesz chciała.” Akty te sporządzali przeciw księża, dbali więc o to, ażeby zastrzec część do decyzji w chwili śmierci, mając nadzieję, że zostanie ona zużyta na jałmużny testamentowe.

Prawa żony na tym etapie ewolucji zachowują jeszcze charakter realny. Jeżeli przeżyje ona swojego męża, to aż do śmierci może korzystać z dóbr, które nadano jej przy zawieraniu małżeństwa. Między r. 1031 a 1048 rycerz Bernard, wyprawiając się do Jerozolimy, oddał całe swoje mienie; miał dwóch braci i ofiarował opactwu Cluny trzecią część ojcowizny, którą dzierżył w ramach niedziału z braćmi, a także „trzecią część tego, co matka dzierży dożywotnio, aby po jej śmierci przeszło to w ręce mnichów”. Inny Bernard przekazuje w 1037 r. wszystko, co posiada, za zgodą swojego brata, żony i wszystkich przyjaciół, przy czym Cluny ma otrzymać połowę mienia, drugą zaś zatrzymuje brat; jeżeli chodzi o *dotalitium* żony, to mąż dysponuje nim swobodnie, przekazuje je również klasztorowi z zastrzeżeniem, że żona zachowuje prawa użytkowania go do końca życia. Wreszcie, dokument z czasów króla

Roberta: „Mojemu drogiemu synowi,, ja, twoja matka, dla miłości i dobrej woli [powtarza się tu słowa, które wypowiada mąż wyposażając swoją żonę], daję ci to, co dzierzę jako *dotalitium* od mojego pana [*senior*, a więc od męża] i od mojego ojca.” W tym ostatnim przypadku na wyposażenie żony składa się zarówno mienie uzyskane od jej własnego rodu, jak i to, którym obdarzył ją jej mężczyzna. Donatorka przekazuje nagą własność, zachowując prawo użytkowania do końca życia. Sens tego dokumentu jest wyraźny: oto właśnie zmarł mąż, trzeba zatem było ponownie zabezpieczyć prawa wdowy wobec roszczeń jej syna. Jest to potwierdzenie dotychczasowej sytuacji, podobnie jak ma to miejsce w przypadku innego dokumentu, pochodzącego również z archiwum opactwa Cluny: ok. 1080 r. jakaś kobieta, za zgodą swoich trzech synów, czyni darowiznę wielkiej włości, „tę *villa* – czytamy w zapisie – otrzymała w jałmużnie od męża i syna wówczas, gdy mąż dokonywał podziału dziedzictwa”. Na mocy daru ślubnego kobieta była zatem zabezpieczona przed ryzykiem wdowieństwa, jak też rozwodu. W akcie, który poprzednio cytowałem, zapisano, że kościół Notre-Dame de Beaujeu otrzymał od pewnej kobiety *sponsalium*, które zachowała ona do śmierci, mimo że małżeństwo zostało zerwane z powodu pokrewieństwa. Nie wszyscy mężowie poczynali sobie tak swobodnie jak Gotfryd Martel z ziemiami, które nadali swoim żonom.

Postanowienia omawianych dokumentów wchodziły w życie dopiero wówczas, gdy więź małżeńska ulegała rozwiązaniu, gdy kobieta pozostawała sama. Do

tego czasu prawa jej były przytłoczone przez uprawnienia mężczyzny. Prawa kobiety kurczyły się w miarę, jak zacieśniały się stosunki rodzinne w ramach struktur rodowych i jak w świadomości ludzi utrwał się model grupy rodzinnej opartej o sukcesję w linii męskiej. Obraz takiej grupy widoczny jest w akcie donacyjnym z 1025 r.: „W miarę upływu czasu, prawowici synowie zrodzeni z mojego nasienia przez moją prawowitą małżonkę będą kolejno przejmowali dziedzictwo na mocy prawnego i legalnego ciągu generacji.” Mowa tu o synach, a nie o dzieciach w ogóle, bo właśnie tylko synowie są prawdziwymi dziedzicami, zaś córki i bastardowie są wykluczeni z dziedziczenia. Wynika to z przywileju męskości i ze znaczenia prawnego charakteru małżeństwa. W ramach pary małżeńskiej właśnie pan domu, mąż, pan (określa się go mianem (*seigneur*, tak jak Boga Ojca) sprawuje coraz większą władzę, zarządza tą częścią ojcowizny, którą przekazał swojej połowicy, jak też wszelkim mieniem, jakie mogła ona uzyskać od swojej rodziny. Dysponuje nim w pełni. Powołuje się wprawdzie na jej zgodę, ale to on sam mówi i działa. W 1005 r. pewien rycerz daje „wszystkie posiadłości, które ojciec jego żony miał w tym miejscu i które on sam dzierżył [*tenebat*] w imieniu swej żony”. Pod koniec tegoż samiego stulecia jakaś żona ofiarowuje dla kościoła Św. Wincentego w Mâcon wiano, jakie otrzymała: darowizna dokonuje się „poprzez rękę” jej męża Bernarda. Wszystkie prawa społeczności małżeńskiej dzierży coraz bardziej zaciśnięta (tak właśnie!) ręka mężczyzny.

Rosnące na sile panowanie małżonka nad całością mienia należącego do małżeństwa, wraz z postanowieniami zmniejszającymi rozmiary wiana kobiety i przewidującymi jego powrót do linii męskiej rodu, miały ochronić ziemię odziedziczone po przodkach od niebezpieczeństwa złego użytku, jaki ta wprowadzona do rodziny kobieta innej krwi mogła uczynić z przekazanego jej udziału mienia. Wzmocnienie władzy męzowskiej zwiększało jeszcze jedną groźbę. Kto oddawał w małżeństwo swoją siostrę, córkę, siostrzenicę, mógł się obawiać, że obcy człowiek, pod którego władzę przechodziła ta kobieta, będzie próbował zawładnąć dobrami rodowymi. Badane przeze mnie dokumenty rzeczywiście świadczą o tym, że zięciowie mieli do tego prawa. Późno, co prawda, bo dopiero poczynając od połowy XI w. Około 1050 rycerz Archard umierał w swoim domu w okolicach Cluny i na łożu śmierci dyktował ostatnią wolę; wyznaczył ziemię, które ofiarował Bogu dla zbawienia duszy i zwrócił się do swoich krewnych, aby potwierdzili tę darowiznę. Właściwym sensem tego potwierdzenia jest rezygnacja krewnych z przysługujących im prerogatyw, ażeby w ten sposób mogli uczestniczyć w jałmużnie i w duchowych dobrodziejstwach, jakich można było po tym akcie oczekiwać. Pierwsi stawili się wówczas synowie, po nich stawił się jakiś kuzyn, potem inny krewniak, wreszcie zięć wraz z żoną. Zięć był ostatni z procesji, ale stawił się i wymieniony jest przed swą żoną, tak jak hierarchia tego wymaga. W tym samym czasie pojawiają się także – i to wyraźnie coraz groźniejsi – zięciowie



zmarłych dobroczyńców wśród rosnącej liczby tych, których zgodę instytucje religijne muszą kupować za coraz wyższą cenę, aby móc w spokoju korzystać z pobożnych darowizn.

Można było przeciwstawić się temu niebezpieczeństwu zmniejszając prawa dziedziczenia córek wychodzących za mąż, ograniczając je do tych posiadłości, które ich matki dzierżyły jako wiano: w ten sposób poświęcano drobne skrawki na okrainach ojcowizny przeznaczając je na kolejne wiana. Jeżeli jednak głowa rodziny pozostawiała w chwili śmierci tylko córki, to mąż najstarszej z nich przywłaszczał sobie wszystkie dobra. W takim wypadku zastępował on wujów i kuzynów, zajmował miejsce swego teścia. Tak właśnie się stało w wypadku trzech zamków w regionie Mâcon pod koniec XI w. W kartularzach Cluny jeden z owych zapisów, noszących charakter krótkich kronik, opowiada, jak małżonek korzystał wówczas z prerogatyw swojej połowicy. Wicehrabia Mâcon, wracając z Jerozolimy, zmarł z wyczerpania w Lyonie, o dwa kroki od domu. Należał do „młodych”, był jeszcze kawalerem, pozostawiał ogromne dziedzictwo. Hrabia Mâcon, „porwawszy w małżeństwo jego siostrę, zażądał dla siebie całego mienia” (w tym celu właśnie się ożenił, poniżając się przez wzięcie kobiety z rodu wasalnego). Na przeszkodzie stanęli jednak mnisi z Cluny, którym nieboszczyk zapisał prawie całość swoich dóbr. Hrabia wówczas wycofał się, oddalił żonę, z której nie miał już pożytku, powołując się na „racje ustalone”, tzn. na pokrewieństwo; kobieta przypadła wówczas – powiada

tekst – „pewnemu rycerzowi”, wasalowi hrabiego: hrabia oddał swą dotychczasową żonę jednemu, ze swoich ludzi. Najlepszy użytek, jaki mógł zrobić z oddalonej żony, to właśnie przekazanie jej w nagrodę jednemu z „młodych” swojej świty, zapewniając sobie w ten sposób jego wdzięczność.. Zachowała ona swoje dawniejsze roszczenia, które następnie ona i jej nowy mąż drogo sprzedali opactwu. Kobieta ta, gdyby nie mnisi, wniosłaby do małżeństwa całe dziedzictwo swoich ojców – nie miała bowiem braci.

Natomiast w przypadku gdy żona miała brata, to sprawa była oczywista: prawa brata do mienia przodków brały zdecydowanie górę nad prawami męża. Oto przykład pewnego zięcia, Rolanda le Bressan, którego imię świadczy o tym, że mamy do czynienia z poszukiwaczem przygód. Miał on szczęście poślubić córkę władcy zamku, pana Berzé. Była ona wdową i przed swoim powtórным zamążpójściem ofiarowała mnichom z Cluny ogromne posiadłości, których użytkowanie zachowała sobie do śmierci. Posiadłości owe otrzymała od ojca przy pierwszym zamążpójściu – córki nie opuszczały domu z pustymi rękami. Kobieta ta zmarła w 1100 r. Klasztor, dla objęcia powyższych dóbr w posiadanie, musiał pertraktować i zacięcie spierać się z ludźmi, w rękach których pozostawały te ziemie i którzy mieli ochotę nimi zawładnąć – był to mąż i brat. Obydwaj zgodzili się w końcu na wyrzeczenie się swoich praw. Przyrzekli także, iż darowizna zostanie potem potwierdzona przez *infantes*, małe dzieci nieboszczki, gdy dojdą one do wieku, w którym będą

mogły to uczynić. Trzeba było za to zapłacić. Brat zmarłej, Hugo z Berzé, dostał 200 solidów oraz ruma-ka; było to niemało, brat zachowywał przeto znaczną władzę nad tą częścią ojcowizny, którą jego siostra dostała w posagu. Mężowi klasztor musiał dać znacznie więcej, bo aż trzy tysiące solidów. Za tę cenę zarządcy opactwa odkupywali nie tyle własne prawa tego człowieka, co raczej prawa dzieci, które dała mu żona. Gdyż – powiada tekst – Roland musiał dać 36 tysięcy sztuk srebra swojemu szwagrowi, „aby zakupił ziemię na imię rzeczonych dzieci”. Pieniądze otrzymane od mnichów tylko przeszły przez jego ręce, nie należały się bowiem jemu, podobnie jak sam nie miał prawa do wyrażenia zgody – to jego dzieci przemawiały przez jego usta. Ziemie te bowiem nigdy do niego nie należały, a brat żony, wuj chłopców, głowa rodu, zachowywał prawo nadzoru wraz z obowiązkiem opieki nad siostrzeńcami. Do niego właśnie, znakomitego strażnika ojcowizny przodków, należało zainwestowanie w posiadłości ziemskie odszkodowania pieniężnego, jakie otrzymały małoletnie dzieci.

Na tych stale płynnych i trudno poddających się obserwacji zasadach zwyczajowych, znanych tylko ze szczątkowych informacji, oparta jest ówczesna strategia matrymonialna. Jest ona bardzo prosta. Głowa rodziny dążyła do wydania za mąż wszystkich córek w rodzie; rozprzestrzeniając w ten sposób krew swoich przodków, zawiązując alianse, które w następnym pokoleniu były umacniane przez więzi łączące synów z bratem ich matki. Taką politykę uprawiał – powracam tu na pół-

nocne terytoria Francji – pewien zięć, któremu naprawdę się powiodło: Hilduin z Ramerupt. Odziedziczył po rodzinie żony hrabstwo Roucy i aby wzmocnić swoje prawa wobec tego hrabstwa, dał własnemu bratu za żonę swoją owdowiałą teściową. Wydawał za mąż, nieraz po kilka razy, siedem córek, a w trzy pokolenia później historyk odnajduje około stu dwudziestu potomków Hilduina. Natomiast: ostrożność nakazywała, aby tylko jednemu synowi pozwolić na wzięcie sobie prawowitej żony, chyba że udawało się znaleźć dla innego jakąś dziewczynę nie mającą brata, a zatem mającą prawa? dziedziczenia. Dwaj spośród synów Hilduina ożenili się, jeden z nich mógł osiąść w domu swojej żony, drugi zatem mógł przejąć w całości mienie rodzinne, podstawowy zrąb posiadania ojcowskiego.. Jeżeli chodzi o nadwyżkę mężczyzn, to ci, którym nie udało się dzięki wsparciu wuja – przeora czy kanonika – wejść do klasztoru, musieli czekać w nadziei, że jak ów wasal hrabiego Mâcon otrzymają któregoś dnia żonę w prezenzie, lub też wyruszali daleko na poszukiwania bogactwa. Dokumenty tego czasu ukazują w regionie Mâcon w początku XI w. wielu takich, którzy w nadziei znalezienia fortuny, a jednocześnie w trosce o zbawienie duszy, decydowali się na wyprawę ku Jerozolimie.

Wyjątkowa obfitość dokumentacji pozwala obserwować wzrost rodów rycerskich w okolicach opactwa Cluny w ciągu XI w., co wskazuje na skuteczność kontroli sprawowanej nad decyzjami! matrymonialnymi mężczyzn. Zaraz po roku tysięcznym kontrola ta owo-

cowała w postaci zahamowania rozrostu odgałęzień rodzinnych, który trwał od dziesięcioleci i prowadził do rozczłonkowania ogromnych posiadłości powstałych w epoce karolińskiej. W ten sposób ustalała się liczba domów arystokratycznych. Około roku 1100 w tej ograniczonej strefie, którą się zajmujemy, a która pod względem możliwości badawczych nie ma sobie równej w całej Francji, było ich trzydzieści cztery, tyleż ile parafii. Tylko trzy spośród nich powstały dwa pokolenia wcześniej, z rozgałęzienia, jakiemu dało początek małżeństwo młodszego brata. We wszystkich innych rodach ścisła dyscyplina nie pozwoliła – mimo znacznej obfitości urodzeń – aby wokół pnia wyrastały zbędne gałęzie. Oto Bernard Gros, pan na zamku w Uxelles, w początku XI w. Miał sześciu synów; dwóch zrobiono mnichami, trzech inni, rycerze, zmarli w stanie bezżennym; tylko jeden spłodził prawowitego potomka, który ok. 1090 r. dzierżył w swoim ręku bez żadnych podziałów zarówno warownię, jak i wszystko, co do niej należało.

Jednym ze skutków tej krystalizacji było ściślejsze podporządkowanie kobiety mężczyźnie, a jednocześnie, jako przeciwuderzenie, pojawienie się skrywanego poczucia strachu, jakie żony wzbudzały w swych mężach. Strachu przed podstępny rewanżem, przez zdradę małżeńską i zabójstwo. Iluż książąt, o których ówczesni kronikarze opowiadają, że zostali otruci przez żony, ileż aluzji do „intryg kobiecych”, do „niecnych sztuczek”, do wszelkich nieprawości, które wykluwały się w gineceach. Wyobraźmy sobie rycerza z XI w. zastra-

szonogo i podejrzliwego obok owej Ewy, która każdego wieczora przychodzi do jego łóża, a której nienasyconej pożądlwości nie wie czy zdoła zadośćuczynić, która na pewno go zdradza i która, być może nawet tej nocy, zadusi go pod pierzyną podczas snu.

# VI

## Heretycy

Zastanawia mnie uderzająca zbieżność wydarzeń: oto właśnie w latach dwudziestych XI w., gdy następuje zmiana w praktykach matrymonialnych rycerstwa, obserwuje się wykwit ruchów, które kierownicze kręgi Kościoła określają mianem heretyckich. Matmy tu do czynienia ze sprzężonymi między sobą dwoma aspektami ogólnego niepokoju, który objął wówczas królestwo Francji. Fala heretycka wydaje się nierozdzielnie związana z „trwogami roku tysięcznego”, z silnym prądem niepokoju religijnego, który narastał w miarę zbliżania się tysiąclecia Męki Chrystusa. Zewsząd rozlegało się wezwanie do pokuty, do oczyszczenia się, wszędzie powstawały braterskie wspólnoty wyrzeczenia; niektóre z nich wydawały się podejrzane. Jednakże herezja była także, ponad wszelką wątpliwość, jedną z form oporu wobec rozwoju „feudalizmu”, to znaczy nowego podziału władzy. Herezja łączyła wszystkich, którzy mieli poczucie ucisku – zamożnych chłopów, przed którymi zamknięto możliwości życia rycerskiego i którzy poddani byli ciężarom senioralnym, lud budzących się z letargu miast, oraz, rzecz oczywista, kobiety, odczuwające coraz silniejszy przymus i pozbawiane swoich praw przez mężczyzn. Czyż mnożenie się dewiacyjnych sekt nie pozostaje w jakimś związku z degradacją kondycji kobiet?

Jak to zwykle bywa w przypadku kontestacyjnych ideologii, ślady herezji – ściganej, ostatecznie zawsze

zniszczonej, a w każdym razie zmuszonej do ukrycia się, do wejścia w cień – są słabe. Wszystkie świadectwa noszą charakter pośredni. Postrzegamy herezję w momencie, gdy jest ona odrzucana, poprzez szyderstwa i osady, które towarzyszą jej potępieniu. Wybuchać się zdaje wszędzie. Nasi informatorzy wskazują na trzy główne punkty fermentu heretyckiego w północnej Francji: Szampanię – jakiś herezjarcha przepowiadał w pobliżu Vertus; Orlean – represja dotknęła tu jedną z najlepszych grup zajmujących się liturgią i poszukiwaniami duchowymi tego czasu, skupioną w katedrze Sainte-Croix i w kaplicy królewskiej; Arras – główni przywódcy gdzieś się skryli, ale na miejscu pozostali jacyś ich uczniowie czy wyznawcy, *illiterati*, to znaczy świeccy, wcale nie koniecznie ubodzy.

Sekty same wyobrażały sobie, że są małymi grupami wybrańców, którzy, podobnie jak mnisi czy też pokutnicy, nawrócili się, zmienili swój sposób życia, „przenieśli się ze złego wieku do świętego kolegium”. Wspólne odwrócenie się od przewrotnego świata, podążanie ku wartościom niematerialnym i odsuwanie się od zła i od wszelkiej cielesności – sformułowania te są bliskie programowi monastycznemu, z jednym wyjątkiem jednak: odmowy wejścia w kościelne struktury podporządkowania. To właśnie zarzucano heretykom przede wszystkim, co jawi się jasno zwłaszcza w kwestionariuszu, jakiego się używa dla ich demaskowania. Nie zgadzali się na to, aby pobożność była instytucją i aby w kontakcie z Bogiem niezbędne było pośrednictwo księży, głosili zbędność kleru, chcieli zburzyć Ko-



ściół. Kościół przeto się bronił, rozpraszał ich i palił na stosach. Jeśli chodzi jednak o sposób życia, o formę poszukiwania zbawienia, o dążenie do osiągnięcia czystości aniołów, bardzo krótki dystans dzieli herezjarchów – ci z Orleanu należeli wszak do „najlepszych” w środowiskach kleru – od rygorystów ortodoksji. Tak dla jednych, jak i dla drugich głównym złem był seks, a małżeństwo było dla nich, tak jak dla Jana Szkota Eriugeny czymś odpychającym. Heretycy potępiali je jednak w sposób bardziej radykalny. Heretycy orleańscy, wedle Jana z Ripoll, „oczerniali zaślubiny”. Opat Gozlin z Saint-Benoît-sur-Loire, podejrzany o heretyckie sympatie, musiał zaprzysiąc, że „nie zakazywał wesela” – wesela, tzn. połączenia ciał, a nie unii dusz, zawiązywanej w *sponsalicium*. Leutard w Szampanii, ów szalony Leutard, o którym Raul Glaber pisze, że w jego ciele zagnieździł się rój pszczół, „wyginał swoją żonę z domu, twierdząc, że oddała ją, bo tak nakazuje *Ewangelia*”. Wszyscy bowiem rozmyślali nad *Ewangelią*, nad tekstem zawartym u Mateusza w rozdziale 19. Na pytanie: „Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić”, Jezus odpowiada paralelę o trzebieńcach i dodaje: „Kto może pojąć, niech pojmuje.” Czyż to nie do „wybranych”, do „małej liczby” – a więc w przekonaniu adeptów prześladowanych sekt do nich właśnie – skierowane były te słowa? Czytając zaś u Łukasza (20,34–35): „Dzieci tego świata żenią się i za mąż wychodzą. Lecz ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wycho-

dzić”, heretycy przekonywali się, że stan małżeński powstrzymuje przed wzniesieniem się ku światłości. Przygotowując się do powrotu Chrystusa, marzyli o zniesieniu wszelkiej seksualności. W tym duchu przyjmowali kobiety, traktując je jako równe i głosząc, że współżyć z nimi będą połączeni więzami owej *cari-tas*, która w raju jednoczy byty niebiańskie w doskonałej czystości, żyjąc jak bracia i siostry. Propozycja ta szokowała zapewne najbardziej, gdyż stanowiła czołowe zderzenie z podstawową strukturą społeczeństwa. Herezja poniosła klęskę, dlatego że współcześni odebrali ją jako ruch feministyczny i jako taką traktowali ją jej przeciwnicy. Mnich Paweł z klasztoru Saint-Père w Chartres w swojej opowieści o procesie orleańskim pilnie baczy, aby umieścić wśród skazanych na stos pewną kobietę, określoną mianem *monacha*, zaś Raul Glaber insynuuje, że „trucizna” niecnej doktryny została przyniesiona do Orleanu przez kobietę. Był to dobry sposób dla zdyskredytowania sekt: czyż kobieta nie jest narzędziem szatana, przewrotną trucicielką?

Tropiciele herezji głosili, że zwykłą hipokryzją jest odmowa związku seksualnego przy jednoczesnym bliskim współżyciu kobiet i mężczyzn. Jakżeż to – sztydli – mężczyźni świeccy, pozbawieni szczególnej łaski, jaką duchowni uzyskują przez obrzęd kapłańskiego wyświęcenia, mogą żyć w intymnym kontakcie z kobietami nie uprawiając z nimi rozpusty? Na pewno kłamią, są to oszuści. W rzeczywistości pławią się w rozpuście. Zdała od ludzkich spojrzeń, w leśnych mrokach, gdzie szerzą się czary, w których kobiety są

tak biegle, uprawiają wspólnotę seksualną. Kto głosi, że świeccy powinni się wyrzec małżeństwa, ten popycha ich ku rozpuście i ku kazirodztwu. Wszyscy nasi informatorzy są w tej materii zgodni. Raul Glaber twierdzi, że heretycy orleańscy „nie uważali rozpusty za grzech”. Paweł z Chartres powtarza to, co szeptano po kruzgankach klasztornych: pod koniec spotkań heretyków każdy chwyta kobietę, która stoi najbliżej, chociażby to była jego matka czy siostra, następnie zaś rytualnie palą dzieci zrodzone z tych potwornych związków, a z ich popiołów robią amulety.

Powróćmy do rzeczywistości. W tym właśnie czasie, gdy w imię obrony dziedzictwa przodków następuje zaostrzenie kontroli nad zawieraniem małżeństw, wybucha radykalna kontestacja małżeństwa. W herezji przywykło się rozróżniać dwa poziomy: uczony, na którym skupia się cała uwaga – do niego właśnie należą owi klerycy z Orleanu, pewni siebie, idący na stos jak na triumf, oraz drugi, którego nie nazywałbym ludowym, lecz raczej „niepiśmiennym”, świeckim, znacznie bardziej nieśmiały – w Arras wobec biskupiej inkwizycji wystraszeni i ulegli mężczyźni i kobiety bez protestu wyrzekali się herezji. Nie należy też w ślad za propagandą ortodoksyjną sądzić, że w stosunku do instytucji małżeńskiej herezje były jednolite, bez względu na owe dwa poziomy. Niewielka grupa „doskonałych”, wymagająca wstrzemięźliwości lub nawet dziewiczości od wszystkich, aby mogli stać się aniołami, wznosiła się też – i to z daleka – nad ogromną masą sympatyków. Ci zaś wcale nie myśleli o odejściu od świata ani o wy-

rzeczeniu się przyjemności. Kontestacja heretycka była dla nich środkiem przeciwstawienia się ingerencji Kościoła w procedury matrymonialne. Chociaż nowy układ stosunków społecznych zmuszał klasę panującą do roztoczenia ściślejszej kontroli nad swoją rozrodczością, moralność głoszona przez ludzi Kościoła okazywała się coraz bardziej krępująca. Andrzej z Fleury, mówiąc o sekcie orleańskiej, nie mówi po prostu – jak Jan z Ripoll – że „oczerniała ona zaślubiny”, ale jest ściślejszy i zapisuje, że sekta ta twierdziła, iż „weselom nie powinno towarzyszyć błogosławieństwo i każdy niechaj bierze tę, którą chce, kimkolwiek ona by była”. Zdanie to nie powtarza plotek rozpowszechnianych przez mnicha Pawła, a nawet je prostuje. Opisuje ono pewną propozycję, źle przez autora zrozumianą lub też świadomie przez niego zdeformowaną, która leżała u podstaw obiegowych plotek. Heretycka odmowa wesela oznaczała protest wobec sakralizacji spraw cielesnych: księża nie powinni się mieszać do obrzędów, mających miejsce w sąsiedztwie łoża małżeńskiego. Dyskurs, jaki jawi się wówczas, jest w pełni konsekwentny: potępienie przywileju kapłaństwa, potępienie rytualizmu, potępienie ciała. Małżeństwo jest sprawą cielesną i uświęcanie go jest świętokradztwem. Pojawia się ono w „wieku złym”. Nie może dotyczyć doskonałych, którzy nie muszą go kontrolować, bo w każdym wypadku, niezależnie od tego, czy występuje kazirodztwo czy cudzołóstwo, zawsze jest ono zbrukaniem. Kto upiera się przy wzięciu żony, ten może wybrać sobie „tę, którą chce”, bowiem jakąkolwiek by wziął, to i tak

grzeszy. Zbędne są dochodzenia kapłanów w sprawie stopni kuzynostwa czy też bigamii. Głosząc, że jest rzeczą nieprzyzwoitą błogosławić związek ciał, heretycy zdecydowanie przeciwstawiali się rozwojowi liturgii małżeńskiej. Ci wszyscy, którzy tą ewolucją byli zaniepokojeni, słuchali ich uważnie. Liturgia małżeństwa sprawiała, że małżeństwo prawowite stawało się ściśle odgraniczone od konkubinatu, a ten ostatni ulegał deprecjacji i był wypychany ku sferze zakazanej, gdzie już znajdowało się kazirodztwo i bigamia. Dlatego zapewne skłonni byli udzielić poparcia kontestacji heretyckiej wszyscy ci księża, którzy mieli konkubiny i nie chcieli żyć bez kobiety, ale także możni, którzy chcieli móc swobodnie sobie dobrać połowicę i swobodnie też ją oddać, jeżeli uznają za stosowne wziąć sobie inną. Powtarzam przeto pytanie, jakie postawił Francesco Chiovaro: czy herezja nie rozwijała się szczególnie szeroko i gwałtownie w regionach, gdzie wcześniej pojawiła się ingerencja kleru w obrzęd małżeński i właśnie w momencie pojawiania się tego nowego obyczaju? Dotyczy to nie integrystycznego centrum herezji, ale szeroko rozchodzących się fal, jakie wzbudzało kaznodziejstwo heretyckie. Ze szczególną uwagą trzeba w tym kontekście potraktować fakt społeczny, jakim była niechęć do pozostawienia w rękach księży decyzji o małżeństwie: głowy rodzin nie mogły oddać w ich ręce kontroli, od której zależały trwałość i kontynuacja władzy arystokratycznej.

\* \* \*

Wyzwanie heretyckie zostało podjęte. Uczynił to – jako jeden z wielu – biskup Cambrai-Arras, Gerard. W książeczce opracowanej na jego polecenie po procesie z 1024 r. argumenty, jakich użył dla przekonania heretyków, zostały rozbudowane i wzmocnione odwołaniami do *Pisma Świętego*, aby stać się w ten sposób rodzajem wykładu prawowiernej doktryny. Znajduje się tu wywód o małżeństwie tym cenniejszy, że ujawnia postawę oświeconego episkopatu.

Gerard stawia sobie za cel obronę instytucji kościelnej, ukazanie wartości sakramentów i wykazanie, iż księża mają przywilej zarządzania stosunkami między wiernymi a Bogiem. Wskazuje więc na konieczność rozróżniania „stanów” (*discretio ordinis*) jako że wolą Bożą ludzie zostali podzieleni na zhierarchizowane kategorie funkcjonalne. Ludzie, którzy poświęcają się na ziemi służbie Bożej, zajmują stopień najwyższy, zaraz po milicjach anielskich. Muszą więc zbliżać się do czystości aniołów, gdyż właśnie na czystości zasnada się ich pierwszeństwo. Myśli biskupa Cambrai są zbieżne z tymi, jakie wyłożył biskup Laon Adalberon w zadedykowanym królowi Robertowi poemacie, ułożonym między 1028 a 1031 r. Rozpoznać tu można wyraźniej artykulację systemu. Członkowie „stanu kościelnego” podlegają „prawu Bożemu”. To „święte prawo stawia ich poza zasięgiem wszelkiego brudu ziemskiego” i nakazuje im „oczyszczać swego ducha i ciało”; jeżeli są czyści, to Bóg „poddaje im rodzaj ludzki”. Po to, aby pozostali w czystości, zabroniono im małżeństwa. Ale tylko im. Nie można przecież za-

bronić go wszystkim, bo konieczne jest zapewnienie, aby rodzaj ludzki dożył ostatniego dnia. Funkcją „szlachetnych” i „poddanych” jest płodzenie potomków. Adalberon z sarkazmem szydzi z kluniatów, którzy wzywają moźnych do mniszej wstrzemięźliwości. Ta funkcja reprodukcyjna powinna być jednak wypełniana jak najlepiej, we właściwym porządku, co oznacza, że żenić się każdy powinien wewnątrz „stanu” (*ordo*), grupy funkcjonalnej, w której Bóg go umieścił – a więc zakaz mezaliansów. Ponadto właściwy porządek oznacza także, że związek męczyzny z kobietą powinien przybierać formę prawowitego małżeństwa. W tej sprawie nie ma wątpliwości – małżeństwo nie tylko nie jest zakazane, ale jest nawet ludziom świeckim nakazywane, pod warunkiem, że jest to dobre małżeństwo, zgodne z zasadami chrześcijańskimi i pod kontrolą księży.

Tak sprawę wyklada Gerard z Cambrai, gdy przystępuje do odrzucenia heretyckiej doktryny o małżeństwie. Wedle niej, „ludzi żonatych nie można w żaden sposób zaliczać do wiernych”; małżonkowie, którzy nie wyrzekną się łączenia w akcie cielesnym, zostają wyrzuceni poza sektę, w mroki zewnętrzne. W małżeństwie nie ma mowy o zbawieniu. Co na to odpowiedzieć? Muszę zważyć – powiada Gerard – aby wskazywać oba istniejące niebezpieczeństwa. Nie byłoby dobrze, gdybym wszystkich bez różnicy odstręczał od małżeństwa, podobnie jak nie powinienem wszystkich do niego popychać. „Jako że istnieje między ludźmi świeckimi a duchownymi różnica stanu, wypada pod-

trzymywać między nimi (także różnicę sposobu życia.” Swoje stanowisko w sprawie małżeństwa wspiera Gerard obrazem społeczeństwa o zamkniętych i zhierarchizowanych przedziałach, który przeciwstawia egalitarnemu programowi herezji. Prawo moralne zostaje rozdwojone. „Mąż duchowny [pada tu w sposób znamienne słowo *vir*, dyskurs zwrócony bowiem jest do mężczyzn i świadomie nie mówi o kobietach, podkreślając zasadniczą *distinctio*, przedział między obu płciami, który uważa za tak fundamentalny i tak oczywisty, że w ogóle o nim nie wspomina], porzuciwszy milicje świeckie i wkroczywszy w granice władania Bożego, nie może bez szkody dla *cingulum* [tj. pasa, symbolu profesji duchownej, ale wyraźna jest tu aluzja do aktu seksualnego] poddać się władzy łoża małżeńskiego [straciłby wówczas wyróżniającą go wolność, przestałby być poddanym prawu Bożemu, które – Adalberon powtarza – uwalnia od poddaństwa ziemskiego].” Jeśli zaś chodzi o człowieka „świeckiego”, to „ani *Ewangelia*, ani *Listy* apostołów inie zakazują mu prawowitego małżeństwa”. Pod jednym warunkiem: „Rozkosz [*voluptas*] małżeńska powinna być przez niego zawsze miarkowana [*subjecta*].” Są różne okresy dla związku ciał – takie, kiedy można współżyć ze swymi żonami, i takie, kiedy powinno się od nich oddalać. Nie podobają się bowiem Bogu małżeństwa, które prowadzą ludzi do rozpusty i do rozkoszy, na wzór zwierząt, do oddawania się przyjemności, jak czyni koń lub muł! Natomiast „kto używa małżeństwa w taki sposób, że w bo jaźni Bożej intencją jego jest bardziej (umiło-



wanie dzieci niż zaspokojenie ciała, nie może z winy małżeństwa [*culpa conjugii*] zostać wykluczony ze wspólnoty wiernych”.

Gerard dodaje tu, że małżeństwo podlega „prawu zwyczaju ludzkiego”. *Lex, consuetudo* – znakomity znawca retoryki dobrze wie o przeciwstawnym znaczeniu tych dwóch pojęć, które wykazał Cyncero w *De inventione* i co podkreślał zupełnie niedawno Abbon z Saint-Benoît-sur-Loire w swoim zbiorze kanonicznym. Łączy w pełni świadomie te dwa słowa. W ten sposób pragnie podkreślić różnicę między prawem Bożym a prawem ludzkim, ponizając to ostatnie do roli prostego zwyczaju. Mówi do heretyków i pragnie ich przekonać. Wie o tym, jaki użytek robią intelektualiści sekty ze słowa *lex* i nie chce ich wzburzyć. Przyznaje, że „prawo” Boże wyklucza małżeństwo, ale dotyczy to tylko kleryków, pozostających w granicach „władania Bożego”. Małżeństwo przynależy do innego systemu regulacji – do systemu zwyczajowego, podrzędniejszego, ale solidnie zbudowanego. Słowa te mają świetny walor pedagogiczny. Mają też poważne skutki, gdyż pozwalają sądzić, że małżeństwo należy do spraw cielesnych, a zatem nie należy do domeny sakralnej, nie jest sakramentem, nie jest instytucją kościelną.

Gerard – i Adalberon także – odwołują się do różnych autorytetów patrystycznych: do Grzegorza Wielkiego, do Augustyna, ale także do Dionizego, do Szkota Eriugeny. Pisma te mają pod ręką wśród książek zgromadzonych w katedrze; umacniają ich one we wstręcie do ciała. Wstręt to wcale nie mniejszy niż ich

przeciwników. W tym zakresie widoczna jest myślowa bliskość Gerarda i tych, których zwalczał, jako że „mistrzowie” heretyccy czytali wszak te same teksty. Małżeństwo w oczach Gerarda jest nieczyste z samej swojej istoty. Stanowi część „złego wieku”. Jest udziałem tych niższego rzędu ludzi, którzy pozostają w podległości od spraw ziemskich, pogrążeni w materialności. Małżeństwo byłoby doskonałe i dobre, gdyby została z niego wygnana wszelka radość cielesna. Nie można jednak iść tak daleko. Rozkosz może zostać tylko „miarkowana”, opanowana. Małżeństwo jest zatem zawsze „błędem”, dlatego właśnie wszyscy ludzie świeccy, nawet królowie, podlegają „czystym” kapłanom. Nie sądzę jednak, żeby z racji tych myśli można było uznać Gerarda z Cambrai za zwolennika tradycji preaugustiańskiej. Przypisywałbym go raczej do tradycji takich biskupów, jak Jonasz z Orleanu czy Hinkmar z Reims, jego właściwych poprzedników. Podobnie jak oni, opiera się on na św. Augustynie, twierdząc, że „umiłowanie dzieci” usprawiedliwia małżeństwo. Podobnie jak oni baczy na to, aby dyskurs swój zamknąć słowami o tym, iż „prawo zwyczaju ludzkiego” jest wzmocnione i „potwierdzone” przez „autorytet” Boży. Wprawdzie prawo to, bez wątpienia, nie zostało ogłoszone przez Boga, ale autorytet Boży je wspiera. Gerard cytuje tu *Nowy Testament, Ewangelią Mateusza, Listy Piotra i Pawła*. Pozwala mu to położyć nacisk na niezbędnej podległości żony wobec męża i ukazać u podstaw wszelkiego porządku społecznego ustanowioną przez Stwórcę niższość płci żeńskiej. Pozwala

mu stwierdzić, że małżeństwo jest nierozdzielne i że – zwłaszcza – „uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie” (I Kor. 7,14). Związek małżeński, umożliwiając wymianę usług, ma w sobie coś dobrego – pomaga w obiegu łaski. Dlatego właśnie doktryna hereetycka jest tak zgubna. „Gdyby wspólnota małżeńska miała być przyczyną zguby człowieka, [Zbawiciel] przybyły po to, aby naprawić to, co zostało zepsute, nie dawałby ani ostrzeżeń, ani nakazu w sprawie tej przewiny [*culpa*].” Małżeństwo jest niewątpliwie przewiną – w tym tkwi manicheizm koncepcji Gerarda. Jednakże ta przewina może zostać „naprawiona”, można się jej wyzbyć, podobnie jak innych zarodków zepsucia, którymi zajmował się Jezus. W bezpośredniej kontynuacji myśli Jonasza z Orleanu Gerard zalicza stosunki małżeńskie do grzechów powszednich, które można odkupić.

Biskup Cambrai przez tę „powściągliwość”, której daje znakomity przykład, powraca – podobnie jak biskup Laon – do karolińskich struktur porządku, w obliczu niepokoju, jakie przechodzą wówczas przez północne ziemie Galii. W moralności małżeńskiej, jaką głosi w oparciu o *Nowy Testament*, stawia na pierwszym planie – niepokoje epoki skłaniają go ku temu – obowiązki o charakterze pokutniczym: zachowywać okresy abstynencji, nie oddawać się nigdy rozkoszy. Gerard broni się jednak przed wszelkimi przerostami ascetyzmu w przekonaniu, że Bóg, nie oczekuje od człowieka, aby udawał anioła i, w ślad za Hinkmarem,

wszystko, co dotyczy małżeństwa, przerzuca na stronę *saeculum*, tzn. do domeny spraw świeckich.

\* \* \*

Małżeństwem między świeckimi kłopotce się biskup Cambrai mniej niż sprawą celibatu księży. W rozbudowanym dyskursie łacińskim, jaki zawiera *Libellus*, nie zwraca się przecież do niepiśmiennych prostaczków z Arras. Zwraca się do kleryków. U progu XI w., w wielkim ruchu, w toku którego powstawał nowy układ władzy, prałaci stawali przed trudnym zadaniem zachowania przywilejów sług Bożych, ich monopolu i ich immunitetów. W tym celu odwoływali się do rozpowszechnionego przekonania, że mężczyzna, sprawujący ofiarę i spełniający funkcję pośrednictwa i wstawiennictwa wobec potęg niewidzialnych, powinien trzymać się z dala od kobiet. Głosząc wyższość czynnika duchowego nad doczesnym i podtrzymując hierarchię podporządkowującą lud świecki klerowi, trzeba było ustanowić wśród mężczyzn ściśle rozgraniczenie o charakterze seksualnym i zmusić część z nich do stałej czystości. Oświadczenie Gerarda z Cambrai stanowiło w ten sposób – podobnie jak przedsięwzięcie Burcharda z Wormacji czy współczesne im debaty cesarza Henryka II i króla Francji z papieżem w sprawie środków mogących przywrócić ład na ziemi – wstęp do reformy duchowieństwa, do walki z nikolaizmem, tzn. przede wszystkim z małżeństwem księży. Ideologia tysiąclecia i przygotowawczych pokut skupiała wielu ludzi świeckich wokół grup monastycznych i wokół ka-

noników, którym biskupi narzucali dyscyplinę. Wielu przywódców rodów popierało wysiłki tych, którzy głosili konieczność celibatu kościelnego, gdyż byli zainteresowani w stworzeniu przeszkód na drodze zakorzeniania się dynastii klerykalnych, które stanowiły dla nich konkurencję. Szczególnie zaś byli zainteresowani w tym, aby chłopcy, umieszczani w kapitułach katedralnych właśnie dla ograniczenia rozrostu rodzin, nie mogli płodzić prawowitego potomstwa.

Bitwa jest jednak zacięta. Toczy się ona w północnej Francji w 1031 r., gdy synod w Bourges wyklucza księży synów z prawa do święceń, zakazuje oddawania córki księdzu lub diakonowi czy też ich synom, jak też brania za żonę córki „żony” księdza czy diakona. Trzydzieści lat później biskupi zebrani w Lisieux nadal jeszcze muszą powtarzać kanonikom, że powinni wygnać od siebie swoje towarzyszki, natomiast z rezygnacją zezwalają klerowi wiejskiemu na zachowanie ich. Trzeba było nieustannie powtarzać ataki, a w obliczu upartego oporu trudno osiągnąć sukces. Niewiele pozostało z tego, co napisali ci, którzy w Kościele bronili strony przeciwnej reformom – w końcu zostali przecież pokonani. Zachowane ułamki pism tego rodzaju przekazują argumenty oponentów reformy. Wstrzemięźliwość – mówili oni – jest darem łaski. Nie można przeto jej narzucać i zmuszać ludzi do czystości. Wzywali przeto do innego rodzaju wyróżnienia, mniej instytucjonalnego, a bardziej dostosowanego do indywidualnych sytuacji. Wzywali do miłosierdzia. Cytując św. Pawła mówią o małżeństwie jako o lekarstwie na pożą-

dliwość. Dlaczego zatem odmawiać księżom prawa do korzystania z niego? Opowiadają także historię Lota i jego córek, ukazując poprzez ten przykład, że zuchwalec, który myśli, że może obejść się bez małżeństwa, znajduje się w niebezpieczeństwie rozpusty. Wstrzeźliwość jest na pewno lepsza, przyznają to, ale małżeństwo ma jednak dobre strony. Oni także odwołują się do tradycji karolińskiej i głoszą, że granica między dobrem i złem dotyczy wszystkich i że rozdziela ona małżeństwo od rozpusty; wcale nie jest tak, żeby dla sług Bożych granica ta przebiegała inaczej – między wstrzeźliwością a małżeństwem. Jednakże gdy domagali się, aby wszyscy mężczyźni – księża czy świeccy – byli traktowani w ten sam sposób, gdy zaprzeczali istnieniu podziału społecznego między domeną prawa Bożego a domeną prawa ludzkiego, na czym opierała się cała działalność reformacyjna, wystawiali się na oskarżenie o herezję. Kontrowersja była bardzo napięta i lud często popierał kleryków, którzy odmawiali zerwania swych związków. Wydaje się jednak, że z wolna protesty ucichły w ostatnich dziesięcioleciach XI w. Zwyciężyli „gregorianie”.

Ofiarą tej długotrwałej walki był ów półśrodek – konkubinat. Zaciekłość bitewna dyktowała Gerardowi z Cambrai ideę najprostszego podziału: dla *viri ecclesiastici* nie ma mowy o żadnej połowicy, prawowitej czy też nie, natomiast *viri seculares* powinni mieć towarzyszkę życia, ale ma nią być prawowita małżonka. Zakazany jest wszelki związek ciał poza ramami *cun-nubium legitimum*, uroczyście zawiązanego przez

świeckie i religijne obrzędy. Na soborze rzymskim w 1061 r. cytowano jeszcze kanon soboru w Toledo (398 r.), wymagający monogamii, ale pozostawiający swobodny wybór między małżeństwem a konkubinatem, ale nigdy już później oficjalne dokumenty ortodoksji o nim nie wspominają. Od tej pory przywódcy Kościoła wraz z wysiłkami na rzecz wypędzenia współżycia małżeńskiego z obyczajów duchowieństwa podejmują myśl o tym, aby lud świecki objąć siecią organizacji, której podstawę stanowić będzie pobłogosławiona komórka małżeńska. Nie ma już miejsca na zjawiska marginesu – dla wolnych związków, a bezżenni muszą się włączyć w ramy „domu”, na którego czele stoi legalnie ożeniony mężczyzna. W ten sposób oba modele małżeństwa, klerykalny i arystokratyczny, przystosowywały się do siebie. Ewolucja, następująca w ciągu XI w. w górnej warstwie społeczeństwa, a wyrażająca się w umocnieniu nierozzerwalności ojcowizny, usztywnieniu struktur rodowych, rozszerzeniu władzy męża i ojca, była – jak wspominałem – nie bez związku z fermentem heretyckim tego czasu. Przede wszystkim mam tu na myśli frustracje społeczne, jakie rodzą owe innowacje. Trudno jednak nie dostrzec oczywistej zgodności tej ewolucji z programem realizowanym przez reformatorów Kościoła. Odpowiadała wszak ona ich nadziejom, gdy młodych mężczyzn grupy krewniczej poddawała kontroli najstarszego w rodzinie i gdy utrzymywała przekonanie, że kobiety powinny przechodzić bezpośrednio od stanu dziewictwa do prawowitego macierzyństwa, od ścisłego podporządkowania władzy oj-

ca do zależności od męża, przyszłego ojca ich dzieci. Wartość małżeństwa w wyniku tego samego ruchu w obrębie etyki rodowej i etyki głoszonej przez księży rosła w sposób niewątpliwy.

Między tymi dwiema moralnościami występują jednak i zdają się rosnąć na sile sprzeczności w innych dziedzinach. Promotorzy reformy wzywali wszak przede wszystkim do odcieleśnienia związku małżeńskiego. Dla przeciwdziałania kaznodziejstwu heretyckiemu biskupi musieli podjąć jeden z jego tematów. Nade wszystko mnisi, z natury rzeczy główni wrogowie świata cielesnego, stanęli na czele tej walki, powtarzając głośniejsz niż ktokolwiek inny, że małżeństwo może i powinno żyć w czystości. Wzywali do wygnania pożądania z łoża małżeńskiego. W płaszczyźnie symboliki pracowali nad zredukowaniem w rytuale małżeńskim, roli wesela, głosząc jednocześnie pochwałę zaślubin, w rezultacie których powstaje związek dusz, i zwracając główną uwagę na zgodność woli oblubieńców, na wzajemne obietnice, na „miłość duchową”, będącą cementem wspólnoty małżeńskiej. Gdy już dzieci zostały poczęte, w toku krótkich zejść do piekieł, małżonkowie powinni żyć w duchowym braterstwie, podobnym do tego, jakie głosili herezjarchowie. Do wymogu czystości dochodzą jeszcze roszczenia kontrolowania kontaktów małżeńskich. Małżeństwo poddane umoralnieniu przechodziło z wolna w stronę domeny duchowej, a więc pod władzę kapłanów. Zyskiwali oni pełne poparcie przywódców rodowych, gdy głosili zakaz wszelkich tajnych związków. Gorzej było, gdy du-



chowni zaczęli stawiać pytania przyszłemu małżonkowi: czy nie oddalił konkubiny, pierwszej małżonki? Czy nie był kuzynem przeznaczonej mu dziewczyny? Przesłuchania tego typu i przeszkody, jakie miały one ujawniać, krępowały umowy rodzinne. Postępy reformy czyniły zaś władze kościelne coraz bardziej ekspansywnymi. Dochodzą one do tego, że – świadomie zrywając tym razem z tradycją karolińską – domagają się wyłączności praw do sądzenia sporów dotyczących związku małżeńskiego. Około 1080 r. pojawiają się w północnej Francji pierwsze ślady tego wygórowanego żądania.

Procesy „feudalizacji”, rozwoju systemu senioralnego, przygotowały z wolna przywódców Kościoła do przypisania sobie tej władzy sądowniczej. W ciągu XI w. biskupi i opaci przypisali sobie władzę senioralną. Odrzucając wszelkich świeckich konkurentów – wójtów, hrabiów, panów zamkowych, udało im się uzyskać nad częścią swoich poddanych uprawnienia sądownictwa królewskiego, a mianowicie karanie zbrodni publicznych. Wśród nich znajdowało się porwanie oraz cudzołóstwo. Przyzwyczajwszy się do ścigania tych wykroczeń przeciwko prawu małżeńskiemu, prałaci zaczęli przenosić sprawy tego typu w zakres tego, co Gerard z Cambrai nazywał „połacią Bożą”. W drodze zwykłej praktyki sądowej „prawo Boże” w ten sposób wkraczało nieznacznie w domenę „prawa zwyczaju ludzkiego”. Trudności walki prowadzonej przeciwko żonatym księżom były jednak główną przyczyną, która popychała biskupów do rozszerzania kompetencji

w tym zakresie. Trzeba było wszelkimi siłami dążyć do wykluczenia opornych na margines społeczny, do wypchnięcia ich w sferę nielegalności, a zatem trzeba było ich sądzić. Pierwszymi podsądnymi, jacy stanęli przed trybunałami wyłącznie kościelnymi w sprawach dotyczących małżeństwa, byli na pewno oporni kanonicy, którzy zwlekali z odseparowaniem się od swoich żon.

Mówiłem już o zaciekłości walki z nikolaizmem. Wymagało to zacieśnienia szeregów pod kierownictwem papieża. Niezbędna koncentracja *auctoritas* stopniowo ograniczała *discretio pastoralis*, ową władzę odpowiedniego dozowania kar, jaką dysponował każdy z prałatów w ramach swojej diecezji. Penitencjarze wyszły z użycia. Eksperci zabrali się w bibliotekach do pracy nad ujednoczeniem kodeksów, nad ukuciem generalnej reguły, która nie miałaby tylko charakteru ogólnej wytycznej, jak to było w wypadku „zwyczaju”, ale która byłaby „prawem” równie ścisłym co „prawo Boże”. Małżeństwo zostało wypchnięte na sam skraj tego, co dozwolone, na granicę oddzielającą zbawienie od nieuchronnej zguby. Pozostawać miało po dobrej stronie, nie zostało wypchnięte do domeny zła, jak to w dwudziestych latach XI w. czynili herezjarchowie, a jak to teraz próbowały ponownie głosić odradzające się bezkarnie sekty dewiacyjne. Instytucja małżeńska miała jednak podlegać coraz dalej idącej sakralizacji, ażeby prawo Kościoła do sprawowania kontroli nad nią było lepiej usprawiedliwione i ażeby weszła w pełni w zakres kompetencji specjalistów prawa kanonicznego.

Rozpoczyna się wówczas, w ostatnich dziesięcioleciach XI w., epoka jurystów. To wtedy właśnie Urban II i oddany mu Iwo z Chartres postanowili potępić króla Francji, tak jak potępiano zatwardziałyh nikolaitów, i wykluczyć go ze wspólnoty wiernych, ponieważ jego życie małżeńskie nie było zgodne z przepisami prawa. Paralelna ewolucja struktur rodzinnych i doktryny kościelnej pozwala zrozumieć, dlaczego ten władca został potraktowany w sposób surowszy niż jego dziad Robert, dlaczego Filip I został obłożony klątwą i także, dlaczego okazywał tak silny upór.

### Żywoty świętych

Oto więc powracam do momentu wyjściowego tej książki, do okresu, gdy starcia między przywódcami wielkich rodów a prałatami mnożyły się i nabierały na sile. Głośne potępienie króla Francji jest najbardziej wyraźnym znakiem zaostżenia sytuacji, ale wcale nie jedynym. Wspomnę tu tylko jeden przykład dotyczący innego władcy – hrabiego Poitiers, Wilhelma IX akwi- tańskiego, wsławionego swoimi pieśniami. Stał on zdecydowanie po stronie swego seniora, polecając ki- jem przegnać z Poitiers biskupów przybyłych tam po to, aby ponownie rzucić klątwę na króla Francji. On sam znajdował się wszak w podobnej sytuacji, bo już dwukrotnie oddał żonę dla wzięcia innej. Uzyskaw- szy separację od pierwszej żony z powodu łączących ich więzów pokrewieństwa, wkrótce zastąpił drugą żo- nę przez następną, która zresztą sama była już zamężna. Prałaci obłożyli ekskomuniką Wilhelma, tak jak Filipa I, za kazirodztwo. Powstałe wówczas napięcia wyma- gają szczegółowego rozpatrzenia. Zachowane świadec- twa pochodzą wyłącznie ze środków kościelnych. Ży- cie świeckie wywiera jednak coraz większą presję na pisarzy kościelnych; niezależnie od tego, czy wyrzekają się go i odwracają się od niego, czy też rzucą się w jego nurt, ażeby sprowadzić je na szlaki dobra – zaczynają

coraz więcej i coraz lepiej mówić o konkretnych aspektach życia.

Prałaci, którzy prowadzili akcję reformacyjną, przypuszczali frontalne ataki na stanowisko możnych seniorów, wszczynali przeciwko nim głośnie procesy. Chodziło o to, aby wskazując na tych możnych panów jako na sługi szatana, odwieść lud od naśladowania ich przykładu. Jednocześnie zaś prałaci wskazywali na przykłady właściwe, na bohaterów dobrej sprawy, sławiąc ich cnoty i upowszechniając wspomnienia ich czynów. Wzywali do naśladowania ich sposobu życia. Umieszczali ich wśród świętych, wśród owych opiekuńczych istot, znajdujących się już w zgromadzeniach niebiańskich razem z wybranymi. To od nich każdy grzesznik, jeżeli był pobożny, mógł się spodziewać pomocy, skutecznego wstawiennictwa u najwyższego sędziego. U grobu owych błogosławionych opowiadało pielgrzymom dzieje ich życia. Zazwyczaj sporządzano pierwszą wersję opowieści dla uzasadnienia kanonizacji, dla uzyskania od biskupa danej diecezji i od arcybiskupa prowincji decyzji o uroczystym wyniesieniu relikwii na ołtarze. Opracowany po łacinie w jakimś klasztorze, jak to było w wypadku opowieści o życiu króla Roberta, żywot taki był wielokrotnie czytany w zaciszu wspólnot religijnych, ale także dostarczał materii anegdotycznej dla kaznodziejstwa, które rozpościerało przed niepiśmiennymi wiernymi szeroki obraz życia. Początkowy utwór jest jedynym śladem, jaki dochodzi do naszych rąk, zaś kaznodziejskiego rozwinięcia możemy się tylko domyślać. Tekst unosi

jedynie rąbek zasłony. Pozwala on rzucić okiem na przedsięwzięcia duszpasterskie, a zwłaszcza na niektóre aspekty propagandy zmierzającej do tego, aby ludzie świeccy żenili się lepiej. Obarczone banałami i stereotypami, ujęte w sztywne i tradycyjne ramy, opowieści te na pierwszy rzut oka wydają się mało interesujące. Jeśli jednak uzna się żywoty świętych za to, czym one na prawdę są, to znaczy za jeden z najlepszych orężów walki ideologicznej, ukazują one wówczas, w jaki sposób rzeczywistość przeżyta była materia manipulacji na rzecz jakiejś sprawy, w jaki sposób była dostosowywana do celów indoktrynacyjnych. Wybrałem cztery takie budujące teksty, dotyczące terenów, którymi się zajmuję, opracowane w okresie nasilenia kryzysu, między rokiem 1084 a 1138.

Jeden z nich nosi charakter szczególny. Pochodzi z odległego warsztatu pisarskiego z opactwa Saint-Claude w Jurze, gdzie życie mnisze praktykowane było w formach skrajnie ascetycznych. Głosi on radykalną pogardę dla świata i mówi o małżeństwie jako o upadku. Jest to biografia św. Szymona. Ojciec jego, Raul, wywodził się od Karola Wielkiego; zdołał on skupić w swoim ręku wiele hrabstw. (Posiadł już hrabstwo Vexin i (hrabstwo Crépy, gdy przez korzystne małżeństwo z wdową-dziedziczką zdołał opanować jeszcze hrabstwo Bar-sur-Aube. Układ został już zawarty, wdowa była już jego *sponsa*, ale przed weselem rycerze z zamku Joigny wydali ją innemu panu. Raul pędzi co tchu, przybywa pod Joigny, zdobywa zamek i przyrzeczoną mu oblubienicę, aby zamknąć ją – ledwie upew-

niwszy się, że nie jest brzemienna – w La Ferté-sur-Aube. Jednakże pod jego nieobecność zawładnął ją jakiś okoliczny szlachcic, znowu udało się ją jednak wyrwać mu z rąk. Dotarła wreszcie do łóża hrabiego Crépy i dała mu dwie córki i dwóch synów. W 1060 r. Raul oddał żonę – może tę właśnie, a może już inną – bo oto król Henryk I zmarł i hrabia poślubi wdowę po nim, Annę kijowską, w ten sposób przybliżając się do tronu. I to niebezpiecznie: Filip I był jeszcze dzieckiem. Porzucona żona skarży się papieżowi: „Pozbawiona wszystkiego przez swego męża, zostałam wygnana pod fałszywym zarzutem rozpusty.” Raul został obłożony ekskomuniką, ale wcale nie za cudzołóstwo, lecz za kazirodztwo: „połączył się wbrew prawu z małżonką nieboszczyka króla, który był jego kuzynem”.. Perypetie te, znane dzięki Klariuszowi z Sens oraz tekstom, z których korzystał Chifflet i Mabillon, jasno ukazują, jaki użytek robiono z małżeństwa w tym środowisku społecznym przed ofensywą gregoriańską.

Raul zmarł, jego najstarszy syn zginął w boju, wszystkie córki zostały wydane za mąż i całe dziedzictwo przypadło w udziale Szymonowi, który dzielnie go bronił przeciwko wszelkim zakusom, a zwłaszcza przeciwko królowi Filipowi. Nękanym wspomnieniem grzechu ojcowego – bezgranicznej *cupiditas*, chciwości wobec wszystkiego – napominany przez Grzegorza VII, przez opata Cluny, przez legata Hugona z Die, Szymon przez długi czas oddaje się po kryjomu praktykom mniszym, aby wreszcie przyłączyć się do eremitów z Saint-Claude. Zmarł w Rzymie między rokiem

1080 a 1082. Śmiertelny wstręt, jakim napawały go światowe uciechy, nie pozwolił mu wypełnić obowiązków głowy rodu, które spadły na niego w związku z niespodziewaną śmiercią starszego brata – nie spłodził synów. Uparcie odmawiał ożenku. W układzie pokojowym, jaki zawarł z Kapetyngiem, przeznaczono mu już nawet za żonę szlachetną i oczywiście bardzo piękną córkę hrabiego Marche. Szymon udawał, że wyraża zgodę. Wyruszył do Owernii, poddał się obrzędowi *desponsatio*, wrócił z wielką pompą na wesele. Na powitanie *sponsa* wzięła go w ramiona, Szymon pozwolił na to, ale baczył pilnie, aby uściski były pozbawione – przynajmniej z jego strony – jakiegokolwiek żaru. Odprowadzono go następnie do małżeńskiej łóżnicy i wtedy, gdy wszyscy myśleli, że nurza się w rozkoszy, on począł głosić nauki swojej małżonce i na tym cała noc im przeszła. Lepszy był niż św. Aleksy, powiada nasz biograf, bo zajął się sprawą zbawienia żony, „nawrócił” ją i przekonał, że powinna „zrezygnować z rozwiązłości, zachować czystość, złożyć ślub dziewictwa”. Przed świtem jeszcze wyprawił ją do klasztoru La Chaise-Dieu i sam szybko się oddalił z trudem uchodząc przed zemstą ojca oblubienicy. Zaledwie Szymon znalazł się z powrotem w Ile-de-France, już Wilhelm Zdobywca przyzywa go do Normandii. „Od dawna znając twoją wierność i przywiązanie, pragnę – pisze książę – coś dodać do strawy, którą miałeś u mnie [ojciec Szymona umieścił go w domu Wilhelma, ażeby go tam „żywiono”, czyli wykształcono], odmówiłem wielu sławnym konkurentom oddania mojej córki, ale daję ją tobie za



żonę, ciebie wybieram i ciebie uznaję za syna mojego dziedzictwa.” Książęta wyrywają sobie z rąk tego już potężnego, ale jeszcze młodego człowieka – nie miał jeszcze dwudziestu pięciu lat – marząc o tym, żeby mieć go za zięcia i ażeby jego synowie byli siostrzanami ich synów i dzięki tej uprzywilejowanej więzi zostali włączeni do ich własnego domu. Szymon, „uznając tę przychylność za diabelski dar”, bardzo pokornie podziękował: „Dobrodziejstwa, jakimi otoczyłeś moje dzieciństwo, są ogromne [...], ale natykamy się na poważną przeszkodę: królowa pani, twoja małżonka, jest ze mną związana pokrewieństwem.” Było to prawdą, chociaż chodziło o dość odległe pokrewieństwo, dopiero szóstego stopnia. Wilhelm zaproponował, żeby naradzić się ze starszyzną, żeby rozmawiać z biskupami i opatami – na pewno dałoby się tę przeszkodę uchylić poprzez odpowiednie jałmużny. Hrabia Crépy, uformowany już przez gregorian, odpowiedział, że dyspensa powinna przyjść od papieża. Wyruszył wnet do Rzymu, aby ją uzyskać, ale po drodze przywdział habit mnisi. Jest w tym żywocie zawarta apologia heroicznej czystości, chociaż trudno też tu nie dostrzec świętej obłudy; Szymon kłamie jak najęty, oszukał wszystkich – hrabiego Marche i jego córkę, swoich towarzyszy bronin nie wiedzących o tym, że pod zbroją nosi włosiennicę, wreszcie księcia Normandii. Ideał czystości formułowany tak jak to kreśli żywot św. Szymona, można uznać za skrajny przykład ascetycznych przerośków przedsięwzięcia reformatorskiego. Był on bardzo oddalony od duszpasterstwa, które było skuteczne, bo

umiarkowane i dostosowane do rzeczywistości społecznej. Pozostałe trzy żywoty służą właśnie potrzebom duszpasterstwa. Powstały one na zachodnich kresach Flandrii, między Boulogne a Bruges, i dostarczają ludziom świeckim, powołanym do rozmnażania się, wzorów pożycia małżeńskiego, które oświeceni prałaci uważają za zdrowe i zbawienne.

Bohaterem jednego z żywotów jest Arnul, „bardzo szlachetnie urodzony” potomek flamandzkiego domu Pamele-Audenarde. Anioł ukazał się jego matce, gdy była brzemienna, i zalecił, aby dziecku nadano imię Krzysztof: nosiłby Chrystusa na swoich ramionach, zrobiono by go klerykiem. Jednakże przywódca rodu wziął go i narzucił mu własne imię na chrzcie, a potem zdecydował – jako że Arnul był dobrze zbudowany – że uroczyście zostanie pasowany „w obrzędach rycerstwa szlachetnie urodzonych” i że będzie szermierzem rodu. Stał się nim rzeczywiście, gromił nieprzyjaciół, zdobył chwałę i sławę. „Zaofiarowano mu najświętsze ożenki,” ale odrzucił wszelkie oferty. Wreszcie zdołał uciec od świata. Oszukując własną matkę, udając, że wybiera się w pełnej zbroi na dwór króla Francji, dotarł do klasztoru Sainit-Médard w Soissons, tu zrzucił „pas wojskowy”, aby podjąć lepszą powinność – służbę Bożą.

Arnul, tak jak Szymon, odmawiał przyjęcia kondycji człowieka żonatego, ale nie odstręczał nikogo od wejścia na tę drogę, a raczej nawet starał się pomagać w znalezieniu właściwego sposobu życia w małżeństwie. Opowiadanie ukazuje dwa poziomy moralności

kościelnej. Małżeństwo jest niebezpieczne, toteż doskonali odsuwają się od niego – jest to etyka zaciekłych zwolenników ascetyzmu, głosili ją także heretycy. Małżeństwo jednak jest właściwą drogą dla większości śmiertelników i Bóg je błogosławi, gdy zapewnia ono reprodukcję społeczeństwa w jego hierarchicznych układach – jest to etyka karolińska.

Tonsura nie wyparła jednak obyczajów wojskowych i Arnul sprawiał kłopoty w klasztorze. Umieszczono go w celi zewnętrznej. Przez czterdzieści dwa miesiące życia pustelniczego zachował pełne milczenie, potem zaś zaczął mówić i odtąd nieustannie przemawiał przez okienko celi. Umacniał w wierze swoich słuchaczy, dawał im rady, zajmując się głównie Flamidami i Brabantczykami. Rośnie jego sława jako obrońcy honoru rodowego i cnót rodzinnych; staje się nauczycielem i światłym doradcą w trudnościach dotyczących stosunków pokrewieństwa, jakie trapią ówczesną arystokrację. Wspomagał małżeństwa w tym, aby były dobre – a więc płodne. To właśnie za jego wstawiennictwem, jak wspomniałem, Opatrzność dała królowej Bercie syna, a Arnul wybrał mu królewskie imię Ludwika. Inna jeszcze małżonka uciekła się do jego pomocy. Mąż jej, niegdyś towarzysz broni Arnula, stał się bardzo zły. Niebiosa go ukarały i zmarły mu wszystkie dzieci, jedno po drugim, teraz zaś ciężko chory spoczywa na łożu śmierci. Bratankowie czekają teraz jego śmierci, aby wygnać żonę i zawładnąć jej wianem – odnajdujemy tu świadectwo niebezpieczeństw czyhających na bezdzietną wdowę. Boży

człowiek wziął pod swoją opiekę zagrożoną w swoich prawach małżonkę. Przyniesiono umierającego rycerza „pod okno”. Arnul napominał go, aby począł się lepiej prowadzić, a zwłaszcza, aby oddawał dziesięcinę biskupowi. Żonie zaś święty przyrzekł wielką radość, „gdyż wiernie troszczyła się o swojego męża w czasie choroby”, moralność dobrego małżeństwa wynagradza bowiem kobiety, które umieją starannie troszczyć się o swego pana. Wyleczony z choroby mąż w trzy miesiące później spłodził syna, dziedzica rodziny, ku wielkiemu żalowi jego krewnych, zaś dobra matka „żyła dość długo, aby ujrzeć jeszcze małżeństwo syna i narodziny jego własnych synów”.

Sława talentów Arnula rozchodzi się szeroko i staje się on nadzieją rodów. Działał właśnie w tym punkcie, gdzie obie moralności łączyły się najściślej – w sprawie płodności. Występował jednak także na innym poziomie zgodności dbając o to, aby mądrość wspólnoty krewniaczej, dbającej o unikanie mezalian-su, kontrolowała związek małżeński. Oto Gwido z Châtillon-sur-Marne dał swoją córkę pewnemu rycerzowi na mocy układu ślubnego. Była to świetna partia, był on bowiem jej równy zarówno urodzeniem, jak majątkiem. Niestety, córka wolała innego, niższej kondycji. Przysięgała, że popełni samobójstwo, jeżeli odmówi się jej „uścisków, jakich pragnęła”. Rodzina zwróciła się do pustelnika. Arnul, wierny doktrynie biskupów, rozpoczął od przypomnienia zasady wzajemnej zgody. Zdawać by się mogło, że słyszemy biskupa Iwona z Chartres, który walczył o przyjęcie tej zasady

w tym właśnie momencie, gdy opat Oudenbourga szykował się do opracowania żywota św. Arnula. „Autorytet kanoniczny zakazuje połączenia dziewczyny z tym, którego ona nie chce. Radzę wam przeto dać pannę mężczyźnie, którego kocha, aby nie zmusić jej do nieprzyzwoitości.” Czekajcie jednak spokojnie, a zobaczycie, że „córka wasza przybiegnie co tchu prosząc o tego *sponsus*, od którego pragnie teraz być daleko”. Zróbcie więc teraz tak, jak sobie życzy, honor wasz na tym nie ucierpi. Rodzina usłuchała rady i nie pożałowała tego. Nie sądźmy, że Arnul liczył na „niestałość dziewcząt”, jak czytamy w tekście, nie przypisujmy mu myśli, że młoda małżonka mogłaby wejść na drogę niewierności i połączyć się w cudzołóstwie z pierwszym konkurentem, zerwać małżeństwo, aby zawrzeć nowe. Nie. Arnul zapowiadał cud. Ukochany był jednym z „młodych”, owych uwodzicieli, na których rodziny spoglądały złym okiem, gdy kręcili się wokół panien lepszej krwi, licząc na wzbudzenie namiętności. Był sławnym rycerzem i dla zwiększenia swojej sławy nie zaprzestał ryzykować życia. Szybko też je stracił. Nieposłuszna córka z panny młodej stała się młodą wdową. Niebiosa wybrały ten środek, aby „powróciła do miłości tego małżonka, którego rodzice jej poprzednio wybrali, i połączona z nim węzłem małżeńskim z ukojonym sercem znosiła żal po pierwszym”. Miłość przeto przystoi dobremu małżeństwu. Bóg, poruszony modlitwą swego wiernego sługi oraz cnotą nadziei, jaką wykazali dobrzy rodzice, pozwolił na to, aby strategię rodową pogodziły się z nakazami biskupów.

Dwa ostatnie utwory, do których świadectwa teraz się odwołam, są bogatsze niż poprzednie. Opowiadając koleje losu dwóch kobiet, z których jedna została źle wydana za mąż, druga zaś była płodną małżonką, ukazują one, jaka powinna być postawa kobiet wobec małżeństwa. Jednocześnie zaś dają one świadectwo, jak rzeczywiście wyglądało pożycie małżeńskie w środowiskach arystokratycznych. W tym, co mówią, w tym, co przemilczają, w sposobie ukazywania rzeczywistych faktów i ich upiększania lub przyczerniania, można ujrzeć, jak zwierzchnicy Kościoła dyskretnie i delikatnie przystępowali do naprawy praktyk matrymonialnych.

Pierwsza z tych opowieści, a przynajmniej jej pierwotna wersja, została ułożona w 1084 r., w momencie gdy biskup Noyon-Tournai we współpracy z hrabią Flandrii zajął się umacnianiem struktur organizacyjnych na błotnistych brzegach Morza Północnego, w dzikich okolicach wiejskich z wolna wydzieranych stojącym wodom. W pobliżu Oudenbougtra, w miejscu, które prałat powierzył św. Arnulowi dla założenia wspólnoty benedyktyńskiej, w parafii Ghistelle, w pobliżu jakiegoś grobu powstał spontanicznie ośrodek kultowy. Chorzy przybywali tu, aby pić wodę z kałuży, w (nadziei wyleczenia. Wokół grobu błoto zamieniło się w białe kamienie, ci zaś, którzy z pobożności zabierali je ze sobą do domu, spostrzegali, że przekształcają się one w klejnoty. Czczono pochowaną tu kobietę, prosząc ją o święte wstawiennictwo. Była ona męczennicą, zamordowaną przez zbirów, których nasłał na nią własny mąż. Rozkwit ludowej religijności musiał zo-

stać ujęty we właściwe ramy i poddany kontroli. Zdecydowano dokonać uroczystego, wyniesienia relikwii i ogłosić świętość tej kobiety. Dla przygotowania ceremonii powierzono mnichowi z sąsiedniego opactwa, Drogonowi, wyspecjalizowanemu w hagiografii, aby opracował legendę i uczynił z niej budującą opowieść. W kilka lat później, dla zwiększenia skutecznego funkcjonowania tekstu, inny zakonnik opracował wersję poprawioną.

Kobieta, której dobroczynne moce rozpościerały się dookoła Ghistelle, nosiła imię Godeliwa. Imię wyraźnie pochodzenia niemieckiego. Drugi biograf uważał za konieczne imię to przetłumaczyć, kult bowiem poczynał się rozprzestrzeniać na romańskim obszarze językowym. *Cara Deo* – oblubienica Boża – imię takie przystoi świętej. Czy nie aż za dobrze? Nie jest to jednak postać mityczna. W dokumentach z tego czasu można się natknąć na ślady jej ojca, rycerza i wasala hrabiego Eustachego z Boulogne. Tak więc także Godeliwa pochodzi od „sławnych rodziców”, ale jednak z niższej warstwy arystokracji, podobnie jak jej mąż.. Została wydana za Bertolfa, „możnego”, „z rodu nieznanego wedle ciała”; był to urzędnik administracji hrabiowskiej w okolicach Bruges. Małżonkowie zostali więc dobrze dobrani, z tej samej warstwy. Było to jednak złe małżeństwo. Żywot opisuje, na czym to zło polegało, aby lepiej ukazać, gdzie jest dobro. Ważne jest. nade wszystko, aby dobre małżeństwo zostało zdecydowane przez dwie grupy krewniacze, które powinny przede wszystkim rozważyć moralne cechy obojga

małżonków. To ojciec i matka Godeliwy dokonali wyboru. Spośród całego roju konkurentów gorejących „miłością”, którzy krążyli wokół córki, biernej, jak należy i ładnej – mimo że była brunetką i miała czarne włosy i brwi. (Drogon natychmiast wnosi poprawkę: ciało jej zdawało się dzięki temu bielsze, „co jest rozkoszne, stanowi o wdzięku kobiet i jest przez wielu wysoko cenione”) – wybrali Bertolfa z powodu jego *dos*, był najbogatszym z kandydatów. Małżeństwo dla pieniędzy, to złe małżeństwo. Inną jeszcze wadą obarcza autor Bertolfa. Wprawdzie ustrzegł się wystąpienia w roli uwodziciela, o małżeństwie nie rozmawiał z córką, która nie miała nic do powiedzenia w tej sprawie, ale z jej rodzicami, jednakże działał „z swej własnej woli”, jako młodszy syn, szukający fortuny z dala od domu. Miał przecież ojca, matkę – powinien był przynajmniej ich się poradzić. Wymawiano mu to później i zarzut miał swoje znaczenie.. Pierwszą zasadą przyjętą powszechnie przez głowy rodu było, że dobre małżeństwo nie jest sprawą jednostek, lecz rodzin.

Drugą zasadą było, że mąż powinien trzymać się blisko żony, że ma obowiązek czuwać nad nią. Bertolf znienawidził swoją żonę. Stało się to bardzo szybko, bo już wtedy, gdy zgodnie ze zwyczajem prowadził ją z domu jej rodziców w Boulonnais do swojego domu we Flandrii nadmorskiej, do Ghistelle. Mieszkał tam wraz z matką, żyjącą w separacji od męża – w tej „małej siedzibie” łoże małżeńskie było zatem wolne. Podróż trwała długo – wiemy, że trzeba było spać w drodze – i oto diabeł zawrócił mu w głowie. Niechęć



do żony wzrosła w nim jeszcze bardziej, gdy usłyszał, co jego matka mu powiedziała po przybyciu do domu, wyśmiewając wygląd fizyczny panny młodej, czarne włosy tej cudzoziemki. Zło tkwiło zatem także w rodzinie męża, bo matka Bertolfa powinna była lepiej przyjąć kobietę, którą syn sprowadził do domu. Jednakże – powiada Drogon – „wszystkie teściowe nienawidzą swoich synowych, najpierw chcą jak najszybciej ożenić syna, ale potem są zazdrosne o niego i o jego żonę”. (To także dlatego biografia ta mnie interesuje, bo zachowuje kontakt z konkretami życia, z jego aspektem codziennym, najbardziej pospolitym, bo przekazuje powszechne powiedzenia i porzekadła – daje lepsze świadectwo niż kronika). Bertolf oddał się więc od swojej żony. Odmówił już uczestnictwa w ceremonii zaślubin, która odbyła się, zgodnie ze zwyczajem, w jego domu. Podczas trzech dni wesela miejsce jego zajmuje matka, a zatem kobieta występuje w roli pana domu. Wywołuje to skandal. Naruszony został porządek moralny i hierarchia płci. Godeliwa pozostaje potem sama w domu małżeńskim. *Desolata*, w dzień zajmuje się tkaniem, noc spędza na modlitwie. „Za pomocą tych pancerzy [pracy i modlitwy] odrzucała marzenia, które zwykle przynosi wiek młodzieńczy.” Drugi biograf Godeliwy troszczy się o to, aby uczynić bardziej przekonującą wersję opracowaną poprzednio i dlatego stara się wykazać, że pozostawiona sobie samej i własnym decyzjom kobieta nie weszła na drogę bezwstydu. W opinii ludzi kobieta, a zwłaszcza młoda kobieta, grzęźnie w grzechu, tzn. w rozwiązłości, gdy

tylko mężczyzna spuszcza ją z oka. Obowiązek tego nadzoru spada na mężów. Mają być obecni w dobre i złe dni. „Mocą prawa” są zobowiązani wspierać swe połowice, przeto mają dźwigać ciężar współżycia z nią „cierpliwie” aż do samej śmierci, jako że są dwoje w jednym ciele: a raczej, że „przez związek małżeński stali się jednym ciałem”. Powtarza się słowo „ciało”; promotorzy kanonizacji Godeliwy, w moim przekonaniu, nigdy nie zamierzali czcić w tej męczennicy dziewicy (właśnie dlatego w późniejszym okresie, gdy „bolandyści” wydawali drugi *Żywot*, kult Godeliwy zachował się głównie już tylko w Ghistelle). W XI w. uważano ją za małżonkę, za kobietę w pełnym sensie tego słowa i dlatego właśnie obie wersje jej *Żywota* służyły wykazaniu cnót związku małżeńskiego.

Małżeństwo skonsumowane, dopełnione przez *copulatio eonjugii*, nosi charakter nierozzerwalny – oto trzecia zasada. Bertolf zaniedbał Godeliwę. Chciał się jej pozbyć. Najprostszy pomysł, ażeby ją oddalić, nie przyszedł – wedle biografów – do głowy ani jemu, ani jego ojcu. Spiskowano w domu nad traktowaniem jej w tak dokuczliwy sposób, aby się sama zniechęciła. Trzymano ją o chlebie i wodzie. Zmęczona tyłu „znie wagami” uciekła z domu. Był to błąd, na który właśnie czekano. Drogon nie zdaje sobie z tego sprawy. Mnich z Oudenbourga poprawiając pierwszą biografię przyznaje, że Godeliwa przekroczyła w ten sposób „prawo ewangeliczne”, zakazujące rozdzielania tego, co Bóg połączył: żona nie powinna opuszczać małżeńskiego domu. Zbiegła z domu boso, wygłodniała, ale oczywi-

ście w towarzystwie sługi – tylko bezwstydnice wybierają się w drogę bez eskorty. Zwróciła się o sprawiedliwość do mężczyzny, który zamiast męża powinien bronić jej praw – do swego ojca. Ten zaś, bez entuzjazmu, poskarżył się hrabiemu Flandrii, który był seniorem złego małżonka. Oba *Żywoty* podają tu wywód o wyłącznej kompetencji Kościoła w sprawach małżeństwa; jest to najstarszy znany mi w tym regionie przykład jawnego postawienia takiej sprawy. Drogon bardzo zręcznie oddaje głos władcy Flandrii, który stwierdza, że nie może rozsądzać tego typu spraw, bo należą one do „spraw chrześcijańskich”. Do biskupa należy sprowadzenie na właściwą drogę tych, co „odeszli od świętego stanu”. „Ja sam – głosi hrabia Flandrii – jestem tylko pomocnikiem”, świeckim ramieniem. Zadaniem biskupa jest napominanie, zaś hrabiego zmuszanie, jeżeli zajdzie tego potrzeba. Po jednej stronie jest *auctoritas*, po drugiej zaś *potestas* jest to podział gregoriański, przyznający władzy duchowej pierwszeństwo przed świecką. Biskup Noyon-Tournai uważał za swój obowiązek pogodzenie małżonków. Nie było wszak podejrzenia cudzołóstwa, nie ma skarg na impotencję małżonka, nie ma wątpliwości co do skonsumowania małżeństwa. Godeliwa miała mniej szczęścia niż żona hrabiego Meulan; prawo kanoniczne już się umocniło z biegiem lat i wymagało, żeby odprowadzono ją do domu Bertolfa.

Zaprzysiągł on, że nie będzie już jej maltretował. Utrzymywał ją jednak w samotności, z dala od mężczyzn. Było to rzeczą szokującą. Litowano się nad Go-

deliwą, że pozbawiona jest „przyjemności cielesnych”. Ona sama głosiła, że gardzi nimi. W tym miejscu opowieści, pełnej odniesień do liturgii maryjnej, pojawia się przelotnie element ideologii *contemptus mundi*. Święta, w życiu pełnym umartwień, podąża szlakiem wiodącym ku męczeństwu. Bertolf zdecydował zgładzić ją, nasłać na nią nocą morderców – dwóch swoich poddanych chłopów. Pojawia się pewnego wieczora z uśmiechem na ustach, prosi osłupiałą żonę, żeby usiadła przy nim na poduszce, w klasycznej pozie miłosnych rozmów. Bierze ją w ramiona, całuje, ściska. Godeliwa zachowuje rezerwę, ale jest posłuszna i poddaje się swemu mężowi, gotowa do wypełnienia obowiązków małżeńskich, gdy tylko jej pan tego zażąda. On zaś, trzymając ją w ramionach, mówi uwodzicielsko: „Nie jesteś przyzwyczajona do mojej obecności ani do radowania się słodkimi słowami i wspólną rozkoszą cielesną [to także potrzebne jest w dobrym małżeństwie], [...] pragnę położyć rzeczywisty kres rozwodowi dusz między nami, traktować cię jako najdroższą małżonkę i porzucając z wolna nienawiść, doprowadzić nasze dusze i ciała do jedności [...]; znalazłem taką kobietę, która jest zdolna doprowadzić do połączenia nas mocnymi więzami miłości i sprawić, abyśmy kochali się stale i mocniej niż jacykolwiek inni małżonkowie na ziemi.” Zawarta jest tu pochwała miłości duchowej, ale także miłości cielesnej, jeżeli zaś użycie „filtra” miłosnego jest do tego niezbędne, to trzeba się uciec do tego środka magicznego. Jest tu także pochwała uległości kobiecej. Godeliwa waha się, ale wyraża zgodę: „Je-

stem służebnicą Pana, powierzam się Jego woli i jeżeli może to się stać bez występku,” to pójdzie ze sługami, którzy po nią przyjdą, aby zaprowadzić ją do czarodziejki. Pójdzie na śmierć, bo w rzeczywistości słudzy zaduszą ją po drodze. Hagiograf w tym miejscu wyraża podziw dla tak wielkiej cnoty. Kobieta zwróciła się najpierw ku Bogu, w obawie, że magia mogłaby ją odeń oddalić. Poddawała się jednak propozycji czarów, stając – powiada nasz autor – po stronie małżeństwa, „ażeby nie odejść od woli Pana Boga, który łączy małżeńskie pary”. Oto wielka i zadziwiająca lekcja płynąca z tej pobożnej lektury. Związek małżeński jest spleciony przez samego Boga. Ponieważ jest on uświęcony, uświęcone też jest ciało i także miłość, o której jest mowa w opowieści stale, od początku do końca utworu. Jest to miłość, która wcale nie narusza koniecznej hierarchii, mocą której uległa żona powinna być posłuszna. Małżonkowie nie tylko mówią o miłości, ale także ją uprawiają. I nie wydaje się, aby w 1084 r. biskup Noyon, odważniejszy niż wielu biskupów wówczas i znacznie później, przenikliwy, świadomy rzeczywistego układu rzeczy ludzkich i konieczności dostosowania swojego nauczania do życia prawdziwego, mógł pragnąć wzięcia tej opowieści o kobiecie źle wydanej za mąż jako pretekstu do wysławiania w małżeństwie czegoś innego niż pełni połączenia miłosnego, związku ciała i duszy.

Kolejna mistrzyni cnót małżeńskich jest postacią całkowicie odmienną. Miała oma pożycie małżeńskie bardzo szczęśliwe, była wielką damą: Ida, hrabina Bou-

logne. Władze kościelne kanonizowały ją nie pod presją pobożnego ludu, ale pod naciskiem jej wnuczki i dziedziczki, żony Stefana z Blois. Gdy rosły właśnie szanse Stefana z Blois na objęcie tronu angielskiego, jego małżonka podjęła około 1130 r. starania o uznanie świętości drugiej ze swoich babek, bo pierwsza, Małgorzata Szkocka, została już oficjalnie uznana za świętą. Mnisi z Vasconwillier, którzy czuwali nad grobem Idy, dostali polecenie opracowania opowieści o jej życiu. Życie Idy nie miało w sobie nic nadzwyczajnego, poza tym, że hrabina była matką Gotfryda z Bouillon. Hagiograf musiał więc umieścić macierzyństwo w centrum panegiryku. W prologu widoczne jest, jak bardzo jest tym zakłopotany i czyni, co może, aby się usprawiedliwić. Święci, powiada, wspierają ludzi w oporze wobec agresji demonów, toteż Opatrzność rozmieściła ich na wszystkich szczeblach ciała społecznego; także w części najniższej, kobiecej. Wśród świętych znajdują się kobiety, i to nawet kobiety zamężne, pod warunkiem jednak, że były matkami. Zdarza się im wówczas, że zostają „wpisane do księgi życia w wyniku swoich własnych zasług oraz zasług syna”. Następuje potem pochwała dobrego małżeństwa – jest ono lekarstwem przeciw rozwiązłości, „wedle prawa” płodność je błogosławi, trzeba je przeżyć w czystości. „Dziewictwo jest zaiste dobre, ale wykazano już, że czystość po zrodzeniu dzieci jest rzeczą wielką.” Podejmując w tych słowach niezbędne środki ostrożności, benedyktyn może już przyjąć ryzyko wykazania świętości kobiety zamężnej. Czyni to wstrzemięźliwie, na sposób kluniacki,

z silnym poczuciem potrzeb społecznych, dostosowując – podobnie jak biskup Noyon, ale w innym kierunku – nauczanie *Ewangelii* i św. Augustyna do świeckich wartości, wysławianych w domach najwyższych kręgów arystokracji.

*Genus, gignere, generositas* – te słowa skandują opis wzorowego życia małżeńskiego. Zwróćmy uwagę na ich konotację cielesną, wszystkie dotyczą krwi, dobrej krwi. Ida była „z łaski Bożej” jednym z ogniw łańcucha genealogicznego. W 1057 r. wyszła dobrze za mąż. Ojciec roztropnie wydał ją w wieku szesnastu czy siedemnastu lat za potężnego księcia Lothier. Zasięgnął najpierw rady i ufając dobrej sławie, która pozwalała „walecznym żenić się”, przyjął prośbę, którą we właściwy sposób przedstawił mu przez wysłanników Eustachy II hrabia Boulogne, „bohater”, z „bardzo szlachetnego rodu”, „z krwi Karola Wielkiego”. Poślubiona „wedle zwyczaju Kościoła katolickiego”, Ida żyła w małżeństwie tak, jak to wszystkie chrześcijanki czynić powinny. Przede wszystkim w uległości: jej pobożność rozwijała się „za zgodą jej męża i z jej woli”. Czyż można sobie wyobrazić, żeby kobieta była pobożna wbrew swojemu mężowi? Posłuszna zatem, rozważna w rządzeniu domem, czysta. „Wedle nakazu apostolskiego”, „używając męzczyzny jakby go w ogóle nie miała”, odwracając się od rozkoszy, poczęła trzech synów (nic nie wiemy o córkach), z których drugim był Gotfryd z Bouillon, a ostatnim Baldwin, król Jerozolimy. Ida od czasów młodości była uprzedzona o chwale, jaka wyjdzie z jej łona, bo miała wi-

dzenie we śnie i ujrzała, że słońce, schodząc z nieba, przebywało przez chwilę w jej piersi. Biograf troskliwie odrzuca jakikolwiek erotyzm młodzieńczy, którego ślad można by odnaleźć w tym śnie. Ida spała – opowiada – ale umysł jej zwrócony był „ku rzeczom wyższym”. Sen ten nie popycha jej ku lubieżności. Zapowiadał święte macierzyństwo. Synów swoich Ida zdecydowała sama wykarmić – pochwała ta pozwala sądzić, że powszechny zwyczaj w środowiskach arystokratycznych był odmienny. Chciała w ten sposób ustrzec swych synów od tego, żeby mleko z innej piersi nie „zaraziło” ich i „nie sprowadziło na drogę złych obyczajów”. Ze szczodrego ciała, podporządkowanego władzy męzowskiej, pochodziło wszelkie dobro, jakie wedle naszego tekstu emanowało z tej świętej małżonki.

Po śmierci męża w 1070 r. pozostała w stanie wdowieństwa, „ciesząc się szlachetnością swych synów”, „wzbogacona przez płynącą z góry miłość”; „połączyła się z nieśmiertelnym małżonkiem przez życie w czystości i w celibacie”. Niegdyś przeszła spod władzy ojca pod władzę swego męża. Teraz zaś przeszła – kobiety nigdy nie powinny pozostawać bez przewodnika – pod władzę najstarszego z synów, Eustachego III, który przejął dziedzictwo po ojcu. Nadal rodziła dzieci, ale już nie dzięki swojemu łonu, ale dzięki swemu bogactwu, a ściślej dzięki pieniądзом. Swoje dobra dziedziczne oddała za pieniądze krewniakom, a pieniędzmi, których odległym źródłem był *genus* ojcowski, posłużyła się – oczywiście za „radą” i „wedle zdania” hra-



biego Eustachego – ażeby spłodzić inne dzieci, tym razem duchowe. Zapłodniła ziemie hrabstwa odbudowując, odnawiając i zakładając trzy klasztory. Były to wspólnoty męskie, nadal liczy się tylko męska część potomstwa. Powoli wchodzi do innej rodziny, bo oto opat Cluny przyjął ją „za córkę”; uwolniła więc od siebie dom syna, nie zostając jednak mniszką. Stale pozostając pod kierunkiem jakiegoś, mężczyzny, teraz przeszła pod kuratelę opata Capelle-Sainte-Marie i żyła u bram tego klasztoru, wraz z tymi, które poszły jej śladem. Śpiewa psalmy, ale z umiarkowaniem. Jest przede wszystkim żywicielką. Żywi biednych, żywi zakonników. „Służy” mężczyznom, tak jak kobiety powinny stale czynić. Dokonuje także cudów, które raz jeszcze dają świadectwo jej zdolności płodzenia. Jakaś młoda niemowa schroniła się kiedyś pod jej płaszcz – było to tak, jakby znowu stała się brzemienna: i oto rodzące się w duchu dziecko poczęło mówić, a pierwszym słowem, które wymówiło, było słowo „matka”. Gdy zaś ta dziewczyna później dwukrotnie zgrzeszy mając dzieci poza małżeństwem i na skutek tego wpadnie na powrót w swoje kalectwo, święta Ida po dwa-kroć ją uzdrowi, oczyszczając z grzesznego macierzyństwa. Napisany na zamówienie panegiryk skierowany był do mężczyzn-kierujących domami arystokratycznymi. Mówił im o czystości o „zwyczajach Kościoła katolickiego”. *Mezzo voce*. Po to jednak, aby coś z tego przesłania trafiło, tekst kładzie bardzo mocny nacisk na niezbędne podporządkowanie się żon i na funkcje genetyczne ciała kobiecego. Nie starał się nawet wspomnieć o miłości.

Sławiąc rodzenie i porządek, głosił chwałę świętości czysto macierzyńskiej. Kluniaci dobrze wiedzieli, jaką podstawową wartość przypisuje się kobietom w siedzi-  
bach możnych oraz co chcą usłyszeć głowy wielkich rodów.

## VIII

### Gwibert z Nogent

Przechodzę teraz do dwóch dzieł współczesnych owym żywotom świętych, a imających wyjątkowe znaczenie dla problematyki, którą się tu zajmujemy. Wyszły one spod pióra dwóch ludzi pochodzących z tego samego regionu – z Beaiuvaisis. Jedno z nich dotyczy przede wszystkim życia wewnętrznego. Nosi też piętno monastyczne: tekst został ułożony w małym opactwie w okolicach Laon. Jest to dzieło wyraźnie introwertyczne; jego autor, benedyktyn Gwibert, całkowicie porzucił życie świeckie i kreśli obraz małżeństwa wedle upiornych wizji nękających go w cieniu klasztornej schronienia. Natomiast drugie dzieło jest szeroko otwarte na sprawy świata realnego. Jest to, z jednej strony, otwarcie intelektualne, przez szkołę, z drugiej zaś – otwarcie społeczne, przez miasto. Powrócić chcę do dzieła biskupa Chartres Iwona, który bez reszty poświęcił się bezpośredniej działalności i stopniowo, podejmując konkretne i szczegółowe problemy, zbudował system działań duszpasterskich w sprawach małżeństwa, sformułował teorię dobrego małżeństwa wedle uczonych i rygorystycznych nakazów Kościoła.

\* \* \*

W 1115 r., jedenaście lat po pogodzeniu się Filipa I z Kościołem, sześćdziesięcioletni wówczas Gwibert, opat Nogent-sous-Coucy; pisze swoje pamiętniki. Jest to niezwykła książka. Autobiografia na wzór św. Augu-

styna jest tu ściśle spleciona z kroniką. Spojrzenie na bieg historii zatrzymuje się na niedawnym i skandalicznym wydarzeniu, jakim był wybuch walk komunalnych w pobliskim mieście Laon w 1112 r. Być może, że to właśnie te rozruchy skłoniły mnicha do napisania swego dzieła, do rezygnacji z ucieczki od spraw ziemskich i do zajęcia się miastem, ludźmi pieniądza, rycerzami-rabusiami, zepsutym i brudnym światem, od którego powinno się uciekać. Gwibert ukazuje w pełni mroczność tego świata. Po co? Aby ci, którzy będą słuchać lektury kreślonych przez niego na pergaminie słów, pożądali goręcej ziemi bez zła, rajy przyrzeczonego i odzyskanego, którego symboliczną prefigurację na tym padole stanowią klasztory oraz Ziemia Święta. Siedem lat wcześniej Gwibert napisał inną książkę, *O działaniu Boga za pośrednictwem Franków*, w której wysławia wielką wędrówkę na Wschód, stwarzającą możliwość wyładowania się zapałów wojennych i uwolnienia soldateski od grzechów: wchodząc na szlak wiodący ku Jerozolimie rycerze chronią się przed zepsuciem doczesnym, tak jak inni to czynią zamykając się w klasztorze. Kiedy znowu teraz chwyta za pióro, pragnie poprzez budujące anegdoty i „przykłady” (*exempla*) wzmocnić swoich braci zakonników w ich wysiłkach na rzecz doskonałości, a jednocześnie ma nadzieję, że echo tych nauk rozlegać się będzie poza murami opactwa. Jego pedagogika opiera się na stwierdzeniu, że życie ziemskie jest ohydne. Posługując się dziełem Gwiberta nie wolno mi zapominać o systematycznym pesymizmie autora, gdyż pesymizm ten

w oczywisty sposób prowadzi do zniekształcenia obrazu. A jednak, nawet przez swą przesadę, dzieło daje bardzo cenny obraz postaw rycerstwa wobec instytucji małżeństwa w drugiej połowie XI wieku. Gwibert rozwodzi się nad swoim dzieciństwem, opisuje stadło własnych rodziców. Ojciec jego, podobnie jak ojciec Godeliwy, należał do arystokracji niższego rzędu – był jednym z wojowników przywiązanych do zamku Clermont-en-Beauvaisis. Ożenił się w 1040 r., gdy reforma ledwie stawiała pierwsze kroki. Żonę dostał od człowieka ważnego – teść był protektorem klasztoru Saint-Germer-de-Fly (którego przeorem przez jakiś czas był Anzelm z Canterbury) i wcale potężnym panem. W hierarchii honorów znajdował się o stopień wyżej niż jego zięć. Był to przypadek raczej pospolity: Eustachy z Boulogne także dostał kobietę lepszego rodu, podobnie jak Bertolf. Dziewczyna nie była dziedziczką i zamieszkała u swego męża. Mówiąc o weselu Gwibert określa swojego ojca mianem „młodego”, co nic nie mówi o jego wieku. Panna młoda nie miała jeszcze dwunastu lat, była więc na granicy wieku, poniżej której zwyczaj świecki i prawo kanoniczne zabraniały wprowadzania dziewicy do łoża małżeńskiego. Zrozumiałe wydaje się, że małżeństwo nie zostało natychmiast skonsumowane; a jednak niezwłocznie podniósł się krzyk, że to skutek czarów, przy czym wyobrażano sobie jeden z zabiegów opisywanych przez Burcharda z Wormacji w *Medicusie*. Źródłem czarów nie była jednak, jak to zazwyczaj bywało, porzucona konkubina, ale pewna „starowinka”, macocha kawalera, pełna za-

zdrości i rozzłoszczona tym, że małżeństwo to krzyżowało jej plany – chciała ona, aby jej pasierb poślubił jedną z jej siostrzenic. Gwibert nie ma żadnych wątpliwości co do prawdziwości tego oskarżenia. Sądzi, że „wśród ludzi nieuczonych” – to znaczy wśród świeckich – te praktyki magiczne były zwykłą, rzeczą. Zapamiętać warto, że obyczaj wydawania za mąż zbyt młodych dziewcząt prowadził często do takich zdarzeń.

Niespełnione małżeństwo było bezużyteczne dla rodu, bo nie mogło dać dziedziców. W oczach wielu z ludzi Kościoła takie małżeństwo nie znajdowało uznania, bo nie gasząc żaru pożądania, nie wypełniało swojej funkcji. Czyż można nawet uznawać je za prawdziwe małżeństwo? Nie jest pewne, czy w tym okresie obrzędowi zawarcia małżeństwa towarzyszyło kościelne błogosławieństwo, czy zatem prosta więź kontraktu małżeńskiego wydawała się tak ścisła, że nie można jej było bez skrupułów rozedrzyć? W każdym wypadku jest rzeczą znamienne, że wstrzymywano się przed brutalnym zerwaniem małżeństwa. Próbowano przybrać zerwanie w należne formy. Przede wszystkim więc radzono temu niby-mążonkowi, aby wraz z żoną wstąpił do klasztoru. Czyż nie w klasztorze miejsce dla impotenty? Wielu ludzi Kościoła uważało taki sposób rozdzielania się pary małżeńskiej na zasadzie obopólnej zgody za środek zbawienny. W tym wypadku jednak mąż odmówił wyrażenia zgody. Po trzech latach spróbowano uciec się do innego środka prawnego. Teksty kanoniczne zebrane przez Burcharda z Wormacji zezwalały mężczyźnie niezdatnemu do cielesnego pozna-

nia swej żony na rozwód. Trzeba jednak (było niezdolność tę udowodnić. Jacyś „źli doradcy” skłonili chłopaka do zrobienia próby z inną partnerką. Przyszły ojciec Gwiberta, powodowany brakiem rozsądku i zapalczywością, „jak to bywa z młodymi”, posłuchał tej rady. Wziął konkubinę i wcale nie został uznany za bigamistę – czyż naprawdę był żonaty? Ponadto partnerka wybrana do tego doświadczenia, dziewczyna niskiej kondycji, nie miała tytułu małżonki. Instytucja konkubinatu trwała nadal obok prawdziwego małżeństwa. Rezultat próby był przekonujący, bowiem narodziło się dziecko, które zresztą wkrótce zmarło, jak to wówczas często bywało z noworodkami prawowitymi, a jeszcze częściej z dziećmi nieprawego łoża – działo się tak czasem przez przypadek, a czasem nie. W ten sposób próba usunęła motyw dla rozwiązania małżeństwa na drodze prawnej.

Wówczas ród zwrócił działania w stronę młodej kobiety. Próbowano najpierw zmusić ją przez złe traktowanie do ucieczki, aby w ten sposób sama zerwała małżeństwo i opuściła ognisko domowe. Dziewczyna zniosła upokorzenia, którym święta Godeliwa nie zdołała się oprzeć. Paralela między tymi dwiema przygodami kobiecymi jest uderzająca i można przypuszczać, że Gwibert chciałby także, aby uwierzono w świętość jego matki. Podkreśla jej urodę, podkreśla jej siłę. Wszystko zniosła. Pozostawała już tylko jedna droga uzyskania separacji – wykazanie, że żona uprawiała rozpustę. Próbowano więc skłonić ją do złamania wierności małżeńskiej, albo przynajmniej skłonić jej rodzi-

ców, aby sami zerwali *desponsatio* dla jakiejś lepszej partii. Sprowadzono do domu pewnego „bardzo bogatego mężczyznę”. Oparła się także temu. Bóg – opowiada jej syn – użył tej dziewczynie pobożności silniejszej od jej „natury” i „młodości”. Łaska powstrzymała jej namiętność, zachowała w pełni kontrolę nad swym sercem – to znaczy nad porywami krwi. Gwibert widzi w swej matce anti-Ewę, mocną kobietę z *Pisma Świętego*, mądrą dziewicę, wstrzemięźliwą i zimną jak należy. Wreszcie, w siedem lat po „ceremonii ślubnej” (trudno tu powstrzymać się przed nieufnością, zważywszy symboliczny charakter liczby siedem; jeżeli rachunek czasowy jest ścisły, to kobieta miałaby wówczas około dwudziestu lat) mąż pozbawił ją dziewictwa. Złe czary zostały rozwiązane przez inną „starowinkę”, dzięki zaklęciom przeciwnej potęgi, takim właśnie, do jakich mąż Godeliwy udawał, że chce się odwołać. Mnich z Nogent, podobnie jak ten z Bergues-Saint-Winock, który opowiadał żywot świętej, nie uznał wcale za naganne tego odwołania się do czarów. Magia podobna się Bogu, skoro jest biała, skoro sprzyja prawowitemu życiu małżeńskiemu. W każdym razie od chwili tego odczarowania małżonka – uległa jak kiedyś Godeliwa – „poddawała się obowiązkom małżeńskim”. Była bierna, jak winny być dobre małżonki, bez wzdragania poddające się mężczyźnie, aby oczyścił się z nadmiaru swojego wigoru.

Małżeństwo jest błogosławione, jeżeli ma potomstwo. W tym wypadku było ono obfite. Nie licząc córek, o których w tekście się nie wspomina, narodziło się



czterech synów (z których jeden został mnichem w Nogenet wraz ze swym bratem). Gwibert urodził się jako ostatni. Wydając go na świat, matka była bliska śmierci. Poród, szczegółowo tu opisany, był jeszcze jednym ciężkim przeżyciem – trwał przez cały dzień. Bóle rozpoczęły się w Wielki Piątek, we współczuciu z Męką Pańską. Położnica była konająca, przeto mszę postanowiono odprawić nazajutrz; liturgia dnia poprzedzającego Wielkanoc nie pozwalała na to. Wówczas przed ołtarzem Najświętszej Marii Panny dokonano ofiarowania oczekiwanego dziecka: jeżeli będzie to chłopiec, zostanie oddany Kościołowi, jeżeli zaś dziewczynka – dziecko „płci niższej”, *deterior*, powiada Gwibert – to dziewictwo jej zostanie poświęcone. Dziecko przyszło na świat. Matka wróciła do życia. Był to syn.

Gwibert miał osiem miesięcy w chwili śmierci ojca. Pisze o niej jako o zrządzeniu Opatrzności, gdyby bowiem ojciec żył, to bez wątpienia zrobiłby z niego rycerza, łamiąc przyrzeczenie podczas ofiarowania. Ród zamyślał teraz, jak pozbyć się wdowy. Nie było z niej żadnego pożytku – wydała już na świat synów, w liczbie dostatecznej, nawet zbyt dużej. Zachowywała swoje wiano i wpływ na synów. Zasięgnięto języka u jej rodziny: czy nie wzięłaby z powrotem tej młodej jeszcze kobiety, która mogła być pożyteczna dla nawiązania nowych aliansów? Przeciwno tym, którzy chcieli ją wygnać z domu, odwołała się do opieki Jezusa. Trudno było wygnać kobietę leżącą u stóp krzyża. Pozostała więc, ale pod władzą krewniaków męża. Syn szwagra stał się głową rodu i uważał za swój obowiąz-

zek, aby traktować ją na równi ze swymi siostrami, córkami czy też siostrzenicami. Szukał więc dla niej nowego męża. Władza w ramach wspólnoty domowej była tak rozłożona, że nie mogła się opierać tej decyzji. Zażądała jednak, aby mąż był lepszego pochodzenia niż ona sama. Nie można jej było tego odmówić, bo sama była lepszego pochodzenia niż rodzina, do której weszła, i to stanowiło jej siłę. Wspominałem już, że w małżeństwach arystokratycznych zasadą była hypergamia mężów: mężczyźni szukali żon lepszego pochodzenia niż ich własne. Taka różnica rangi podtrzymywała w męskim sercu strach przed kobietą. Sprawiało to, że właśnie na nią zrzucano piętno zbrukania, aby w ten sposób – jak to wykazała Mary Douglas – uchronić się przed złem, którego nosicielką jest właśnie kobieta. W przypadku, o którym mowa, powstała przeszkoda nie do pokonania. Nie sposób bowiem było znaleźć odpowiednią partię, odwracając właściwy kierunek nierówności. Matka Gwiberta, dzięki swemu uporowi, zdołała nie złamać „związku swego ciała z ciałem męża przez zastąpienie go innym ciałem”. Oficjalny Kościół nie potępiał, jak czynili to heretycy, powtórnego ślubu. Jednakże rygoryści w rodzaju Gwiberta wysławiali stan wdowieństwa, który wprawdzie ustępował dziewictwu, ale był wedle nauki św. Hieronima znacznie bardziej zasłużony niż stan małżeński. Matka Gwiberta, podobnie jak św. Ida, zdecydowała się poddać szczególnym obowiązkom wymaganym od członków tego *ordo*.

Pierwszym z nich było niesienie pociechy znękaney duszy nieboszczyka poprzez pobożne praktyki, których

skuteczność Gwibert podkreśla mimochodem. Notuje więc, że matka miała wizję, w której objawił się jej mąż w postaci cielesnej, podobny do zmartwychwstałego Chrystusa. Widmo męża nie pozwala dotknąć swego ciała. Miał ranę w boku, a tuż przy nim jęczało małe dziecko. Rana w miejscu żebra Adamowego oznaczała, że zerwał pakt małżeński: narrator jest przekonany, że jego ojciec zgrzeszył, biorąc już po *desponsatio* konkubinę. Podziela przeto zdanie Iwona z Chartres, który w tym samym czasie podejmuje trud przekonania ludzi, że nawet jeżeli nie było wesela, nawet jeżeli ciała się nie połączyły, to małżonkowie są nierozdzielnie związani przez wymianę przyrzeczeń, przez wiążące wyrażenie woli. Umacnia się przekonanie, że konkubinaty nie różni się od rozpusty. Gwibert uważa przeto ojca za rozpustnika i bigamistę. Co tyczy się dziecka ze wspomnianej wizji, to jest to oczywiście owo dziecię z nieprawego łoża, zmarłe bez chrztu, a zatem nękane mękami. Wdowa zapytuje: co czynić? Nieboszczyk odpowiada, że ma czynić jałmużny. Wyjawia także imię swej nieprawej połowicy, która, jak się okazuje, żyła nadal w tym samym domu, pod jednym dachem z wdową – stanowi to nowe potwierdzenie domowego charakteru wykroczeń seksualnych. Dobra matka postanawia adoptować jakiegoś noworodka, aby przyczynić się do dzieła odkupienia zmarłego dziecka, wzięła w ten sposób grzech na siebie i jako pokutę przyjęła znoszenie płaczu noworodka. Wskazuje to także, warto zauważyć, że damy z arystokracji zazwyczaj nie zajmowały się swoimi niemowlętami.

Wdowia kondycja zakładała także posty, gorliwe uczestnictwo w nabożeństwach liturgicznych, a przede wszystkim szczodrość w jałmużnach. Oto więc wdowa trwoni dochody ze swojego mienia, rozdaje dokoła jałmużny. Krewniacy męża czują się pokrzywdzeni. Wreszcie pozbywają się jej po dwunastu latach, bo z własnej woli odeszła. Wyobraźmy ją sobie jako kobietę trzydziestoletnią otoczoną mężczyznami, pogrążoną bez reszty we wstrzemięźliwości. Przesunęła się z wolna pod władzę księży, a zwłaszcza duchownego, którego żywiła w domu, aby kształcił jej synów. Był jej spowiednikiem, tłumaczył jej sny. Pewnego poranka, ku wielkiemu zdziwieniu swych dzieci, przyjaciół i krewniaków, powiedziała, że śniło się jej powtórne zamążpójście. I usłyszała wyjaśnienie: nowym mężem ponad wszelką wątpliwość był Chrystus. Dążyła do połączenia się z Nim. Sfrustrowane kobiety były otoczone przez duchownych różnej rangi, którzy zdobywają na nie wpływ. Ale tu spotykają się z przeciwnikami: Gwibert określa mianem szaleńca i nawiedzonego przez demona człowieka, który biega po domu wołając: „Księża wbili krzyż w lędźwie tej kobiety!” Tak więc opuściła dom w towarzystwie spowiednika i osiadła u bram klasztoru Saint-Germer. Obcięła sobie włosy, postarzyła się specjalnie, przywdziała strój zakonny. Podjęła więc decyzję i najmłodszy syn przyłączył się do niej, przystępując do mniszej wspólnoty.

Inteligencja i żywa wrażliwość Gwiberta są czymś wyjątkowym. Widzę w nim przedstawiciela wszystkich tych chłopców późno zrodzonych z par małżeńskich

uformowanych w ten sposób jak ta. Wszystko, co wiemy o jego dzieciństwie, ukazuje go jako odtrąconego – przez nieobecność ojca, przez to dziecko adoptowane dla odkupienia grzechu ojcowskiego. Jest wykluczony. Przeznaczony został Kościołowi. W tym militarnym środowisku cała uwaga jest skierowana ku jego starszemu bratu, rycerzowi oraz ku kuzynowi sprawującemu funkcje głowy rodziny, a którego Giwibert nienawidzi. Uraza i rezerwa sprawiają, że jest tak bardzo przywiązany do matki i że otacza ją bezgraniczną czcią. Była piękna, skromna, a zwłaszcza czysta. Przynajmniej ona żywiła wstręt do spraw ciała, zamykała uszy przed nieprzyzwoitymi opowieściami, uciekała przed zwierzęcym charakterem rasy brutalnych i krwawych rycerzy. Gwibert jest uczepiony matczynej sukni. Po raz pierwszy rozstał się z matką w 1104 r., gdy został opatem Nogent – miał wówczas ponad pięćdziesiąt lat. Podobna więź łączy go z Dziewicą Marią. Był jej jednak przyrzeczony jeszcze przed narodzeniem. Jest dla niego damą, niedostępną matką – i to niepokalaną. Gdy ma lat dwadzieścia, pisze w Saint-Germer traktat o dziewictwie, zbija argumenty Euzebiusza z Cezarei, dowodzi, że św. Paweł nigdy się nie ożenił. Gwibert jest świetnym świadectwem frustracji młodszych synów. Jedni z nich, w stanie rycerskim, znajdują wyładowanie w przygodzie, w porywaniu w złagodzonych formach, jakie ono przybiera w ramach rytuału dworskich miłości. Inni zaś, duchowni lub mnisi, zwalczają zawzięcie wszelki element krwi oraz radości w małżeństwie i pogrążają się w pobożności maryjnej. Gwibert –

jak wszyscy „młodzi”, których dyscyplina rodowa utrzymuje w celibacie – ma wiele przeciw *seniores*, którym przypadło szczęście posiadania kobiety. Potępia ich w osobie swego ojca, którego obciąża wszelkimi przewinami, podobnie jak czynili to młodzi Katalończycy, opisywani przez Pierre'a Bonnassie na podstawie dokumentów z XI w., które ukazują synów pozrywających ojców przed trybunały, oskarżających ich o herezję, o pijaństwo, o lubieżność. Do tych uraz dołączają się dwie obsesje: fobia krwi i przemocy, a więc siły męskiej – Gwibert wyraża ją w swoim *Traktacie o relikwiach* przez wstręt, jaki w nim budzą szczątki cielesne, które czczono w relikwiarzach; fobia seksu, znajdująca wyraz w *Pamiętnikach* w serii opowieści o kastracji, powtarzanych za plotkami krążącymi o panach ziemi laońskiej, którzy w pobitewne- wieczory obcinali przyrodzenie swym przeciwnikom czy wieszali ich za jądra. Gwibert zapamiętał historię opowiedzianą mu przez bratanka opata Cluny. Spodobała mu się i wprowadził ją do swojego dzieła. Jest to opowieść o młodym mężu, który zawinił, bo nadmiernie kochał swoją żonę („nie talk, jak małżonek, co byłoby normalne, ale jak lichwiarz, co jest miłością anormalną” – w tym porównaniu w naturalny sposób nastąpiła zbitka pojęciowa między nieumiarkowaną zachłannością na pieniądź, i na przyjemność seksualną). Wyruszając na pielgrzymkę do Compostelli wziął ze sobą przepaskę ukochanej. Ukazał mu się wówczas zagniewany św. Jakub – w rzeczywistości był to diabeł – nakazując mu wykastrowanie się. Posłuchał go, a potem się zasztyle-

tował. Utrata męskości – strach przed kobietami. W mrokach siedzib klasztornych podtrzymywany on był przez to wszystko, co o ich nienasyceń opowiadali ci z mnichów, którzy późno złożyli śluby zakonne i którzy nie zachowali, jak Gwibert, czystości. Przykładem może być ów stary rycerz z ziemi bowezyjskiej (Beauvaisis), który schronił się w Saint-Germer wyczerpany i na wpół żywy: „W służbie łoża małżeńskiego żona wykazywała więcej wigoru niż on sam.” Kobieta budzi pomieszenie i trwogę zarówno wdowców biorących w powtórny ożenek podlotki, jak i młodzieńców żenionych z dziewczynkami. Dawniej – pisze Gwibert – kobiety były przynajmniej cnotliwe; jakżeż można się tego teraz spodziewać, gdy noszą nieskromne ozdoby, gdy bez przerwy otoczone są przez uwodzicieli i gdy zły przykład zwodzi je z drogi cnoty? Zamiar wychowywania i zbudowania współczesnych zniekształca obraz świata zewnętrznego w oczach opata Nogent. Przyczyniają się do tego pewne dyspozycje duchowe autora, wynikające z jego doświadczeń dziecięcych, a więc w ostatecznym rachunku ze sposobu, w jaki korzystano z małżeństwa w klasie i w czasach Gwiberta.

\* \* \*

To, co wydarzyło się w unieście Laon w 1112 r., świadczy o zgniliznie świata. Gwibert ukazuje jak wrzód, który pękł podczas rewolty miejskiej, dojrzewał z wolna w ciągu długiego konfliktu. Bohaterami wydarzeń są Tomasz z Marle, lubieżny możnowładca, po-

grążony w perwersji seksualnej, oraz nowa małżonka (*superinducta*) jego ojca, pana ma Coucy, Sybilla. Machocha jest równie rozwiązła i perwersyjna jak jej pasierb. Pojedynek między Marsem a Wenus, opowieść o krwi i seksie. U początku wszystkiego był grzech cielesny. Sybilla jest nową Messaliną; aby ją poślubić, pan na Coucy oddalił swoją dotychczasową żonę, matkę Tomasza, głosząc, że jest rozpustnicą, a sam Tomasz pewnie bękartem. Tak więc końcowa eksplozja, wojna społeczna, gniew ludu zuchwale buntującego się przeciwko swoim naturalnym panom i zjednoczonego w nieszczęsnym spisku, początek swój bierze w pożądlivości, Gwibert jest o tym przekonany, co widoczne jest zwłaszcza, gdy przy okazji opowieści o wydarzeniach wypadnie mu wspomnieć o instytucji małżeńskiej.

Czytając go odnosi się przede wszystkim wrażenie, że postawy moralne zmieniały się niezmiernie wolno. Jest to dobra lekcja dla historyków, którzy są zawsze skłonni do uprzywilejowania innowacji, nawet w jej zaczątkowej postaci. Zachowania, o których informuje nas ten tekst, ledwie się różnią od tych, które zarysowywały się w tekstach roku tysięcznego. Herezja jest obecna, dobrze zakorzeniona, tym bardziej, uparta, że chłopska i to właśnie ta sama, którą osiemdziesiąt lat wcześniej demaskował Gerard z Cambrai i która zdecydowanie potępiała małżeństwo. W opisie herezji Gwibert sięga do słów Ademara z Chabannes i mnicha Pawła z klasztoru Saint-Père w Chartres: odmowa małżeństwa otwiera drzwi przed wszystkimi podnietami



i pokusami rozwiązłości. Sekta jest stowarzyszeniem równych, jest gminą równie nienawistną co gmina miejska, chociaż charakter ma odmienny: jest komuną seksualną. I znowu powraca ta sama historia: oto nocą odbywają się tajemne spotkania mężczyzn i kobiet, w pewnym momencie gasi się pochodnie i rozlega się okrzyk: *Cahos!* Rozpoczyna się orgia. Owoce jej zostaną spalone; popioły miesza się z chlebem i jest to herezycka eucharystia. Tym razem pojawia się jednak nowy element. Oto pod pozorami wstrzemięźliwości kryje się homoseksualizm: „mężczyźni idą z mężczyznami, a kobiety z kobietami, bo uważają za bezbożność, aby mężczyźni wchodzili w kobietę”. Jakżeż mogłoby być inaczej? Nie ulegają pokusom tylko małżonkowie, którzy jak Szymon z Crépy i jego *sponsa* zamykają się w klasztorach.

Obok pozostałości herezji pojawia się także wspomnienie nikolaizmu. Rodzice Gwiberta chcieli wydstać go z klasztoru Saint-Genmer po to, aby zrobił karierę świecką w Kościele. Wtedy właśnie około roku 1075 rozpoczynały się, wedle *De vita sua*, w północnej Francji – na północ od Alp, jak pisze Gwibert – potężne działania skierowane przeciwko małżeństwu księży. Niektóre rodziny możnowładcze udzielały poparcia temu ruchowi w nadziei, że czystki w łonie duchowieństwa pozwolą im łatwiej umieścić synów na dobrych stanowiskach kościelnych. Głowie rodu, do którego należy Gwibert, udało się usunąć pewnego żonatego kanonika i zamierzał właśnie na opróżnionej prebendzie osadzić jednego ze swych młodych kuzynów. Usunięty

kanonik przystąpił jednak do ataku i, jak się okazało, miał mocne poparcie, bo zdołał uzyskać rzucenie klątwy na całą rodzinę za symonię – za handel mieniem Kościoła; w rezultacie utrzymał zarówno prebendę, jak i żonę. Opór przeciwko reformie gregoriańskiej był zatem silny i wcale skuteczny. Nie został jeszcze złamany w chwili, gdy Gwibert kończył swoje dzieło w 1121 r.; synod w Soissons z trudem walczył o celibat kapłański i napotykał ogromne przeszkody. *Żywot św. Norberta*, założyciela klasztoru w Prémontré w pobliżu Nogent, opowiada o cudownym wydarzeniu; oto w 1125 pięcioletniemu chłopcu, nieświadomemu tego, że staje po stronie tych, którzy uważali duchownych za mężczyzn takich samych jak inni i nie zgadzali się na to, aby ich pozbawić prawa do posiadania połowicy, objawiło się Dzieciątko Jezus w ramionach żonatego księdza.

Rutyna kładła się wcale nie mniejszym ciężarem na praktykach małżeńskich w początku XII w. Utrzymuje się, zwłaszcza w środowisku arystokracji, obyczaj konkubinatu. Wspomniałem już, że Gwibert nie lubi głowy swojego rodu; „odmawiał on – powiada – podporządkowania się prawu świeckich, oznacza to, że nie chciał zawrzeć małżeństwa prawowitego, zgodnie z regułą gregoriańską. Na tym właśnie polegała jego „rozpusta”. O kobiecie wójta, który administrował w Laon prawami królewskimi, o matce jego dzieci Gwibert mówi po prostu: „konkubina”. W ustach duchownego słowo to oznacza zawsze żonę nieprawą z powodu bigamii lub kazirodztwa. Tym mianem określona jest Sybilla z Coucy. Można jednak przypuszczać, że określe-

nie to wyraża dezaprobatę Gwiberta i hierarchii Kościoła w stosunku do małżonków, których ślub nie został pobłogosławiony wedle przepisanych obrzędów. „Rozpustny” kuzyn, być może, po prostu nie chciał poddać się ceremoniałowi, który księża usiłowali mu narzucić. Wiadomo, że w tym samym czasie, w 1116 r., mnich Henryk – z Lozanny, skazany za herezję w Tuluzie w 1119 r. – głosi kazanie w Le Mans, wprowadzenie występując przeciwko małżeństwu, a tylko przeciwko jego sakralizacji, podobnie jak spirytuałowie z Orleanu w 1022 r. „Sama zgoda małżonków tworzy małżeństwo – głosił Henryk z Lozanny, w zgodzie zresztą tym razem z ortodoksją – ktokolwiek by to był [uznawał w ten sposób, że sprawy krwi czy więzi pokrewieństwa nie powinny obchodzić księży] i bez tego, aby były konieczne jakieś obrzędy, ogłoszenia, czy też zatwierdzenie przez Kościół.” Rygoryści mogli: łatwo wskazywać, że w tych słowach zawarta jest zachęta do wolnego związku, a .zatem do rozpusty. W gruncie rzeczy u podstaw stanowiska heretyków leżała pogarda dla ciała, przekonanie iż jest rzeczą nieprzyzwoitą mieszać święte obrzędy do działań przed prokreacją, do związku płci, który jest w oczywisty sposób wstrętny. Głowy rodów były jednak poruszone sprawą i niechętnie głoszeniu pełnej swobody przyrzeczeń małżeńskich, bo stało to w sprzeczności z polityką aliansów rodzinnych – mnich Henryk musiał uciekać. Kaznodziejstwo jego stało także na przekór intencjom księży, którzy pragnęli zapewnić sobie prawo mieszania się do ceremonii ślubnych. Próbowali już to robić w północnej Francji w po-

czątku XI w., a reakcja kanoników orleańskich w 1022 r. jest tego świadectwem. Czy sto lat później cel swój osiągnęli?

Wydaje się, że poza domem królewskim i kilkoma domami książęcymi rytuał małżeński pozostał świecki przez długi czas. Dotyczy to na pewno wesela, uczyty, pochodu do siedziby małżeńskiej i do łożnicy. A w wypadku uroczystości kontraktu małżeńskiego, *traditio*, obrzędu oddania dziewczyny przez kierowników jej grupy krewniaczej? Dokumenty klunezyjskie w sprawie *sponsalicium*, poczynając od roku tysięcznego, mówią o Bogu i o miłości, chociaż przede wszystkim zajmują się sprawą wiana. W kościele w Civaux znajdujemy na jednym z (kapiteli (można go datować na koniec XI w.), jedynym, który przedstawia fabułę, swego rodzaju napomnienie dla świeckich. Na jednym z boków kapitelu przedstawione zostały syreny kuszące mężczyzn, żeby wyszli z łodzi. Mężczyźni żeglują po morzu grzechu, pełnym niebezpieczeństw, a zagrożenie przychodzi właśnie ze strony kobiet. Człowiek świecki powinien przeto żenić się, aby zabezpieczyć się przed nimi. Takie jest przesłanie tej rzeźby, która na innym boku, na przeciw poprzedniej sceny, przedstawia małżeństwo. Widać tu żonę i męża trzymających się za ręce. Nie spoglądają na siebie, jakby przez to pouczając, że w akcie prokreacji czyści małżonkowie odwracają się, jak mogą, od tej nieczystej sprawy. Są tu tylko dwie osoby. Trzeciej nie ma. Ojciec jest nieobecny, zgoda zależy od swobodnej woli obojga małżonków. Ale nie ma też kapłana, o którego koniecznej obecności

późniejsza ikonografia chrześcijańska będzie niestru-  
dzenie przypominała. Inny kapitel, rzeźbiony w Véze-  
lay ok. 1100 r., przedstawia scenę kuszenia św. Bene-  
dykta. Jakiś mężczyzna prowadzi za rękę kobietę do  
innego mężczyzny. Słowo *diabolus* napisane jest dwu-  
krotnie, nad głową tego, który daje, oraz nad głową tej,  
która jest dawana: rozwiązłość jest córką diabła. Tym,  
który żeni, jest tu ojciec, a nie ksiądz.

Obraz w tych czasach zapewniał najszersze upo-  
wszechnienie przesłania. W trudnym badaniu ewolucji  
obrzędów jest on jednak mało użyteczny, gdyż niezwy-  
kle rzadko dotyczy spraw małżeństwa i opornie podda-  
je się interpretacji. Rzadkość występowania obrazu  
małżeństwa w ikonografii jest także pewną wskazówką:  
skoro cała sztuka tego czasu jest sakralna, można z tego  
wnosić, że małżeństwo nie nosi charakteru sakralnego.  
Świadectwo tekstów, zwłaszcza ksiąg liturgicznych,  
jest ważniejsze od ikonografii. Pozostaje ono jednak  
hipotetyczne, bo księgi te trudno ściśle datować i nie  
bardzo wiadomo, jaki z nich robiono użytek. Gdy  
stwierdzamy pojawienie się jakiejś formuły w pontyfi-  
kale, nie znany nam pozostaje czas, miejsce i właściwy  
kontekst rzeczowy jej zastosowania. Ślady tego typu  
prowadzą na drogę wysoce niepewną. Zwyczaj włącza-  
nia duchownego do następujących po sobie uroczysto-  
ści *desponsatio* oraz *nuptiae* wydaje się przenikać oby-  
czaje tradycyjne; promieniując z Normandii kieruje się  
ku Cambrai, Arras i Laon. Podręcznik ułożony  
w Évreux w XI w. zawiera teksty modlitewne wygła-  
szone przez kapłana. Działa on wewnątrz domu. Udzie-

la błogosławieństw. Błogosławi wszystko; podarki, pierścień, sypialnię przed wejściem małżonków, łoża nowożeńców. Czy chodzi tu o co innego niż o rozliczne egzorcyzmy, które miały wypędzić złe siły, o środki ostrożności podejmowane w momencie najbardziej niebezpiecznym, gdy wraz z zapadnięciem nocy para ma się połączyć? Późniejszy nieco pontyfikat, datowany na drugą połowę XI w. i używany w diecezji Cambrai-Arras, ukazuje, że część ceremonii została już przeniesiona do kościoła. „Po tym, gdy kobieta została już poślubiona (*desponsata*), mężczyźnie i prawnie wywianowana, niechaj wejdzie do kościoła, wraz z mężem.” Mają tu otrzymać przed mszą, na klęczkach, błogosławieństwo. Praktyki obrzędowe zastosowane dwa stulecia, wcześniej przy małżeństwach królewskich znalazły przeto powszechne zastosowanie. Władze kościelne uzyskały, że wśród, obrzędów przejścia, między przekazaniem kobiety i wymianą przyrzeczeń słownych a wejściem kobiety do łożnicy małżeńskiej, powinna ona stanąć przed ołtarzem. Para już związana, ale jeszcze niepołączona przez kopulację, powinna uzyskać błogosławieństwo.. I nic więcej. Mszał z Soissons, z XI wieku, przewiduje przed mszą poświęcenie łożnicy. W ten sposób, w drodze powolnej ewolucji,, znajduje zastosowanie to, co przewidywał synod w Rouen w 1012 r. Przed posiłkiem weselnym – nakazywano wówczas – „niechaj małżonek i małżonka na czczo uzyskają błogosławieństwo w kościele z rąk kapłana, także będącego na czczo”. Sakralizacja związku ma sankcjonować uprzednio przeprowadzone rozpoznanie

sprawy: „Kapłan, zanim udzieli małżonkom błogosławieństwa kościelnego, powinien sprawdzić, czy nie ma przeszkód w postaci kazirodztwa lub bigamii.” Dopiero jednak w XII w. znajdziemy jednolity system liturgiczny w zachowanych do naszych czasów podręcznikach kapłańskich. Są one w większości pochodzenia normandzkiego, ale dysponujemy także podręcznikiem pochodzenia angielskiego, używanym w Laon w latach 1125–1135. Miejscem zaślubin nie jest już dom panny młodej. Przed bramą kościoła następuje pobłogosławienie obrączek, odczytanie aktu wywianowania, wymiana słów zgody między małżonkami. Ceremonię prowadzi ksiądz. Obecność jego jest już elementem stałym, spełnia rolę uprzywilejowanego świadka, chociaż nadal jeszcze biernego; nie spełnia żadnego z gestów rzeczywiście ważnych, nie przykłada do tego ręki – w sensie dosłownym. „Niechaj przyjdzie wówczas ten, kto ma przekazać dziewczynę [jako główny aktor i ten, który dokonuje ożenku, występuje tu głowa rodu, ojciec, brat lub wuj], niech ją trzyma za prawą rękę [jak diabeł na kapitelu z Vézelay] i niechaj przekaże ją mężczyźnie jako prawowitą małżonkę, jeżeli jest panną, to z ręką zaciśniętą, jeżeli jest wdową, to z ręką otwartą.” Małżonek następnie nakłada obrączkę kolejno na trzy palce prawej ręki małżonki, w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, następnie zaś osadza ją na lewej ręce. Wygłasza formułę zobowiązania: „Tym pierścieniem poślubiam cię, tym złotem cię zaszczycam, tym wianem cię obdarzam.” W Laon kobieta powinna wówczas paść do stóp swego pana. Następnie wchodzi

się do kościoła, gdzie małżonkowie zostają pobłogosławieni, pod welonem, jeżeli nie jest to powtórne zamążpójście. Po mszy, wraz z zapadnięciem nocy, gdy udają się do łóżka, niechaj ksiądz pobłogosławi izbę sypialną, a następnie ponownie parę małżeńską: „Boże Abrahama, Izaaka i Jakuba, pobłogosław tę młodą parę i zasiej w ich sercu nasienie życia wiekuistego.”

A zatem sakralizacja, chociaż jeszcze dyskretna. Kapłan nie zajął jeszcze miejsca ojca w podstawowym momencie połączenia rąk, przekazania małżonki. Najstarszy ślad tej decydującej zmiany spotykamy w Reims w drugiej połowie XIII w. Gdy opat Nogent pisał swoje *Pamiętniki*, daleko jeszcze było do rozstrzygnięcia sprawy. Hildebert z Lavardin, biskup Le Mans, twierdził, że błogosławieństwo „łączy w małżeństwo”. Odpowiadał w ten sposób na kaznodziejstwo mnicha Henryka. Należy zauważyć jednak, że błogosławieństwo to uważał za szczególną łaskę, a nacisk, jaki kładzie na jego wysławianie, skłania do przypuszczenia, że musiał pokonywać ogromne opory w tej sprawie. Dla ludzi świeckich małżeństwo pozostawało sprawą świecką. Uznawali za właściwe, aby księża przychodzili odmówić modlitwy wokół łóżka, podobnie jak czynili to na polach dla ściągnięcia deszczu, nad mieczami czy też nad psami. Chcieli jednak utrzymać kler z dala od sprawy.

Małżeństwo wśród rycerzy, których gromi Gwibert z Nogent, jest środkiem zachowania lub podwyższenia honoru domu. Wszystko jest dobre, co temu służy – porwanie, oddalenie żony, kazirodztwo. Czytam tekst



Gwiberta i oczyma autora obserwuję „możnych” z sąsiedztwa: Jana, hrabiego Soissons, Enguerranda, pana na Coucy, jego syna Tomasza, zwanego z Marle, bo w oczekiwaniu na śmierć ojca rezydował na dziedzictwie matczynym. Ci dwaj ostatni wydają mi się drapieżni, porywają przemocą bogate panny, „panny z zamkami” – jak mówi Dominique Barthélémy. Muszą bronić swych władania przed potężnymi rywalami. Muszą żenić się pożytecznie. Nie jest to łatwe i wymaga często przemocy. Enguerrand, wedle Gwiberta, dokonał kolejno dwóch porwań. W 1075 r. wyrwał Adę z Marle jej mężowi, hrabiemu Beaumont, następnie pozbył się jej, aby zabrać żonę hrabiemu Namur. Ten ostatni, walcząc na służbie cesarza Henryka IV, zostawił żonę w jednym ze swych zamków w Ardenach; Enguerrand przybył tam i ją uwiódł. Przyszło mu to z łatwością. Sybilla sprzyjała mu. Gwibert uważa, że pożerał ją ogień namiętności: Gotfryd z Namur, mimo że młodszy od Enguerranda, nie był w stanie jej zaspokoić. Opat nie widzi tu żadnej gry politycznej, dostrzega tylko *libido*. Do porwania i cudzołóstwa dołącza się tu jeszcze kazirodztwo. Enguerrand nie był wprawdzie – tak jak to miało miejsce w wypadku Filipa I czy Wilhelma akwitańskiego – kuzynem tej kobiety, lecz kuzynem jej pierwszego męża, ale też, podobnie jak król, podobnie jak książę akwitański, został obłożony ekskomuniką. Biskup był jednak jego kuzynem, został przeto wkrótce uwolniony od klątwy. W swoich *Pamiętnikach* Gwibert stwierdza, że w wypadku Tomasza małżeństwo służy do zawłaszczania dóbr; ok. 1107 r. porwał jedną ze

swych kuzynek, już zamężną; wypędził ją następnie, gdyż nie dała mu dziecka.

Oddalenie żony jest rzeczą łatwą, bo na kobietach ciąży kazirodztwo albo cudzołóstwo. Ada z Marle została oskarżona o zdradę małżeńską. Jan z Soissons, aby się uwolnić od żony, prosił jednego z domowników, aby po wygaszeniu świateł, wśliznął się do jej łóżka, ale ona zdołała przy pomocy swoich służebnic obronić się przed intruzem. Czy to tylko plotka? Jeden z listów Iwona z Chartres potwierdza, że Jan wszczął postępowanie sądowe przeciwko tej, której zarzucał niewierność. Wołał, że może dowieść zbrodni przez próbę rozpalonego żelaza.

Czy można Gwiberta uważać za pesymistę? To, co wiemy o zachowaniu się króla Filipa, nie pozostaje w sprzeczności z informacjami Gwiberta o życiu jego sąsiadów, seniorów niższego stopnia. Jeśli chodzi o poligamię, to Fulko Le Réchin, hrabia Andegawenii, jest jeszcze bardziej obciążony. Jego wuj, Godfryd Martel, ożenił go w 1060 r. z córką jednego ze swoich ludzi. Kobieta ta zmarła. Stał się zięciem pana z Bourbon. Powołując się na pokrewieństwo zerwał ten związek i wziął Orengardę z Châtelaillon. W 1081 r. znudził się nią: została zamknięta w klasztorze Beaumont-les-Tours. Fulko przyrzekł wówczas Wilhelmowi Zdobywcy, że poślubi jedną z jego córek dla przypieczętowania zawartej ugody, ale następnie wycofał się ze złożonego zobowiązania. Legaci baczyli na niego pilnie i musiał anulować *desponsatio* w przewidzianych dla tego formach; w opactwie Saint-Aubain w Angers ułożono za-

tem tablice genealogiczne, które sięgając do siódmego stopnia pokrewieństwa wykazywały, że *sponsa* była jego krewną. Inny schemat genealogiczny, tego samego pochodzenia, skłania do przypuszczenia, że Fulko rozszedł się z tego samego powodu także z jedną z córek hrabiego Brienne, tym razem jednak po weselu. Przed 1090 r. prowadził pertraktacje z Robertem Krótkoudym, aby uzyskać Bertradę z Montfort. Ta jednak, jak wiemy, opuściła go. Kronikarze donoszą, że to właśnie ona zrobiła pierwszy krok, nie chcąc być potraktowana podobnie jak poprzednie żony i „odesłana jak nierządnicą”. Fulko, jak powiedziałem, przekraczał wszelkie granice. Podobne manewry spotyka się jednak wszędzie. Henryk I, król Anglii, za żadną cenę nie chciał, alby jego bratanek Wilhelm Clitoin wziął za żonę córkę hrabiego Andegawenii. Papież zgodził się wreszcie na anulowanie przyrzeczeń małżeńskich z powodu pokrewieństwa. Henryk uzyskał zgodę papieża, jak notował Orderyk Vital „dzięki modlitwom, jak też dzięki ogromnemu ciężarowi złota, srebra i różnych korzeni”. Korupcja i przemoc, zakaz kazirodztwa używany dla ominięcia zakazu oddalania żony lub dla dorzucenia piętna infamii na niewłaściwych związkach, prałaci raz pedantycznie skrupulatni, innym znowu razem w pełni ulegli i zamykający oczy na przewiny możliwych, często prowadzący własną grę – ponad wszelką wątpliwość Gwibert był daleki od przesady.

Można sądzić, że Gwibert fantazjuje, gdy wspomina o życiu seksualnym rycerzy ze swego otoczenia. Enguerrand z Coucy zasługiwałby wedle niego na

wszelkie pochwały – jest prawym rycerzem, szczodrym, dwornym, pełnym szacunku dla księży; niestety jednak jest lubieżny i stale otoczony przez kobiety. Jego syn Tomasz utrzymuje u siebie cały zastęp „prostytutek” – stale powracają te same słowa: *meretrices, pellices*. Wilhelm z Malmesbury jest pod władzą tych samych obsesji. Kreśli obraz księcia Akwitanii jako mężczyzny lubieżnego, który w Niort zakłada wesołe opactwo dla swoich konkubin. Złe towarzystwo znieprawilo także Jana z Soissons. Żyje w otoczeniu heretyków, Żydów i oczywiście „dziewczynek”. Tym, co lubi najbardziej, jest gwałcenie zakonnicek. Porzuca młodą i piękną żonę dla starej kobiety, którą odwiedza w jakimś domu żydowskim. Został za to ukarany – zachorował. Pewien duchowny po zbadaniu uryny orzekł, że musi się miarkować; lekarze, z zasady noszący suknię duchowną, są przekonani, że zbrukanie duszy, a zwłaszcza rozpusta, ma wpływ na humory cielesne i dzięki ternu są oni najcenniejszymi pomocnikami w nawoływaniu do wstrzeźliwości. Hrabia posłuchał rady. Jednakże pewnej Wielkanocy, w porze ro-ratów, gdy kapelan dworski tłumaczył mu tajemnicę Zmartwychwstania, Jan począł szydzić powtarzając, że są to bajki i zmyślenia. Kaznodzieja zapytuje go: „Po co tu przychodzisz?” i otrzymuje odpowiedź: „Z powodu tych pięknych dziewczyn, które przychodzą tu *coexcubare* – razem ze mną noc spędzić poza domem.” Słowa te skłaniają do zastanowienia się nad niewiarą, czy też raczej nad wpływem, może mniej ograniczonym niż się to sądzi, doktryn heretyckich. Oto na łożu

śmierci ten zatwardziały grzesznik odpowiada księdzu, który nakłania go do skruchy za najcięższy swój grzech – upodobanie do ciała kobiecego, w takich słowach: „Dowiedziałem się od mądrzejszego, niż ty sam, że kobiety powinny być wspólną własnością i że grzech ten uchodzi bezkarnie.” Słowa, które Gwibert mu przypisuje, są analogiczne do tych, jakie przypisywano sto lat wcześniej heretykom orleańskim. Czy rzeczywiście należy sądzić, że Gwibert fantazjuje, opisując w najciemniejszych barwach ów nienawistny mu wiek ziemski i łącząc nierozdzielnie herezję i zdeprawowanie? Czy ascetyczne rygory, którym poddawali się nieliczni „doskonali”, nie zdawały się zezwalać wszystkim innym dawać swobodny upust swoim namiętnościom, skoro owi abstynenci brali na siebie ciężar oczyszczenia pozostałych? Uznałem, że autor *De vita sua* tak bardzo nie przesadza, gdy opisuje przechodzenie żon z jednego małżeństwa do drugiego w środowisku rycerskim ziemi laońskiej. Czy pozostaje w większym stopniu pod wpływem trapiących go wizji i marzeń, gdy przedstawia, jaki użytek ci wojownicy czynili z kobiet? Historyk, jak powiedziałem, nie jest w stanie mierzyć siły i znaczenia pożądania.

\* \* \*

Co sądzić o pożądaniu kobiecym? Sybilla, pani z Coucy, nigdy nie panowała nad swoim temperamentem. Możny opiekun opactwa Saint-Jean w Laon przechwalał się, że dzielił jej łóżko, zanim weszła w pierwsze małżeństwo. Opowiadano wszędzie, że hrabia Na-

mur poślubił ją brzemienną i – na co warto zwrócić uwagę – oburzano się z tego powodu. Opuściła tego małżonka – nie zaspokajał jej. Gdy była stara już i otyła, wydała córkę za młodego człowieka, w którym sama się podkochiwała, aby w ten sposób zamieszkał pod tym samym dachem co ona. Tego zięcia i kochanka w jednej osobie uczyniła sojusznikiem swego podstarzałego męża przeciwko jej pasierbowi. Potęga żony jest tu ukazana jako nadmierna i zła, bo jest sprzeczna z porządkiem naturalnym, rodzi nieład, tumult i zgniliznę, która w końcu zatruwa miasto Laon i cały kraj. Władzę tę Sybilla zawdzięczała randze krwi i swemu bogactwu. W oczach Gwiberta zawdzięczała ją przede wszystkim swoim podstępny urokom.

Jeżeli wypada przyjąć, że kobiety były zdolne do uzyskania przewagi w małżeństwie dzięki swym wdziękom, to jednak nie należy zapominać o tak licznych ofiarach przemocy, nękanym, porzucanym. Gdy uciekały się pod opiekę biskupów, to ci w upartym dążeniu do przywrócenia zgody małżeńskiej, odsyłali je na powrót do ich prześladowców. Wspólnoty abstynencji dawały pewniejsze schronienie. I tak na kresach Bretanii wiele szlachetnych dam zmęczonych małżeństwem poszło za Robertem z Arbrissel. Niewielka grupa, ustawicznie wystraszona, błąkała się po lasach, trudna do odróżnienia od grup heretyckich. Kobiety były razem z mężczyznami, towarzyszącymi mistrzowi. Wraz z zapadnięciem nocy rozdzielali się na dwie grupy, mężczyźni spali z jednej strony, kobiety z drugiej, zaś w środku leżał mistrz, w ten sposób przewodnicząc

temu ćwiczeniu panowania nad sobą, którego zwyczaj wyszedł z Wysp Brytyjskich i z wolna się upowszechniał. Był to wyczyn szczególnego rodzaju – spać w pobliżu kobiet i odnieść zwycięstwo nad własnym ciałem. Zupełne szaleństwo, skandal. Robert miał wkrótce z tego zrezygnować i założył regularną instytucję, klasztor w Fontevraud, wprawdzie mieszany, ale obie wspólnoty żyły tam rozdzielone murami.

A kondycja kobiety? Rzeczywista władza kobiety? Pytanie pozostaje bez odpowiedzi. Nie można go postawić, nie dostrzegając danych społecznych obok cielesnych – zwyczajowej niższości statusu i pochodzenia męża w stosunku do żony, zależności mężczyzny od pożądania seksualnego, a także wieloznacznej gry, prowadzonej przez ludzi Kościoła. Gra ta była wieloznaczna, bo ich własna sytuacja była daleka od jednoznaczności. Przygoda Abelarda pochodzi przecież właśnie z tego okresu. Podaje się dzisiaj w wątpliwość autentyczność jego korespondencji z Heloizą. Rzekome listy – może tylko podredagowane – stanowią budujące kazanie ukazujące drogę zbawienia, stopniowego wznoszenia się. Obnażają one jednak także postawę pewnych kół klerykalnej inteligencji. Intelektualiści w ślad za św. Hieronimem potępiali małżeństwo, ponieważ przeszkadzało w filozofowaniu. Zachowywali jednak upodobanie do kobiet. Abelardem miotało pożądanie, od budzących wstręt prostytutek i godnych pogardy mieszczek do szlachetnie urodzonych dam, których uwiedzenie zmusza do straty mnóstwa czasu. Wreszcie decyduje się na siostrzenicę kanonika, swojego gospo-

darza, którą łatwo było uwieść w domowej intymności; proponuje nadać oficjalny charakter związkowi, ale z zachowaniem faktu w tajemnicy, bez rozgłosu, bez błogosławieństwa, bez wesela – a więc konkubinat. Nie miał innego wyboru: albo ten skryty związek, albo kastracja, cielesna czy też duchowa. Iluż było takich Abelardów wśród duchowieństwa – kuszonych, rozdwojonych, głoszących ludziom świeckim konieczność zawierania nierozzerwalnych związków, a jednocześnie zazdroszczących im i marzących o narzuceniu im wstrzemięźliwości, do której sami byli zmuszeni?

Na przełomie XI i XII w. liczba klasztorów żeńskich w północnej Francji znacznie wzrasta. Schronienia te stają się coraz bardziej potrzebne. Ścisła kontrola rodu nad zawieraniem małżeństw przez mężczyzn, postępy reformy kościelnej, która wyrzucała na bruk księże konkubiny, czyniły koniecznym tworzenie instytucji, w których nadwyżka panien mogłaby znaleźć schronienie. Ale czy nie więcej jeszcze mogło być źle wydanych za mąż kobiet, które decydowały by się na opuszczenie domów małżeńskich, aby szukać schronienia w tych azylach dewocji? Prałaci przeczuli niebezpieczeństwo. Powróćmy do dziejów Ermengardy, którą ojciec, Fulko Le Réchin, oddał Wilhelmowi akwitańskiemu. Porzucona przez niego, przypadła w udziale hrabiemu Nantes. Z kolei ona zażądała anulowania małżeństwa, pragnąc opuścić męża i zamknąć się w Fontevraud. Biskupi odmówili. Robert z Arbrissel musiał zwrócić ją mężowi, jednocześnie napominając i nauczając; powinna być uległa, pozostawać w swoim



„stanie” (*ordo*) małżonki i matki, nabrać cierpliwości, pocieszyć się, postępować według małej reguły na jej własny użytek – dużo jałmużn, nie za dużo modlitw, nie za (wiele umartwień, aby zachować siłę i zdrowie. Powinna tak postępować, choćby miała zostać zabita czy spalona, tak jak to zrobiono z żoną jej pradziadka, Fulka Nerry, pod pretekstem cudzołóstwa. Ale czyż ta książęca córka, która śmiała stanąć przed osłupiałymi biskupami synodu w Reims w 1119 r., nareszcie już jako wdowa, aby oskarżyć swego pierwszego męża o bigamię, czyż ona sama nie jawi się jako żona nieznośna i niepokorna w swoich obu kolejnych małżeństwach?

Ingerencję duchownych w sprawy małżeńskie mężowie przyjmowali z urazą i niechęcią. Wilhelm akwitański uchodzi za autora najstarszych poematów prowansalskich. Czyni się z niego pierwszego piewcę dworskiej miłości. W *Pieśni X*, z wydania opracowanego przez Jeanroy, wyśmiewa się z kobiet, które wiążą się z księżmi i mnichami i „odwracają się od miłości rycerzy”. Popołniają one grzech śmiertelny. Zasługują na spalenie, tak jak rozpustne żony. Następuje tu metafora żagwi, której sens erotyczny jest oczywisty. Chodzi tu oczywiście o piosenkę do śmiechu, o męski żart. Nie uważam jej za preludium do debat i sporów wokół miłości dworskiej i dworności, jakie sto lat później będzie prowadził kleryk z rycerzem. Widzę tu raczej najżywszy wyraz niechęci męzowskiej do owych przewodników sumień, którzy podawali w wątpliwość władzę mężów i podtrzymywali oziębłość seksualną kobiet. Jest to jedyne echo bezpośrednio, jakie w tej

sprawie do nas doszło. W momencie, w którym się znajduję, w początku XII w., głos sług Bożych zagłusza wszystkie inne. Wysłuchaliśmy mnicha Gwiberta, posłuchajmy teraz biskupa Iwona.

## Iwo z Chartres

Twórczość pisarska Iwona z Chartres jest mniej barwna. Jednak także ona dostarcza nam ważnych informacji o małżeństwie rycerskim, gdyż prałat postawił sobie zadanie naprostowania zachowań, które uznawał za godne potępienia. Opisuje je. Na świat spogląda chyba nie mniej surowo niż opat Nogent. Iwo nie był mnichem, ale długi czas przebywał we wspólnotach regularnych: uczył się razem ze Św. Anzelmem w opactwie Le Bec, w 1073 r. otrzymał od biskupa Beauvais kierownictwo wzorowym klasztorem w Saint-Quentin, bardzo surową wspólnotą kierującą się regułą Św. Augustyna. Doświadczenie to uczyniło go gorącym zwolennikiem reformy. Wykazał to w sprawie Filipa I.

\* \* \*

Sprawa ta dała mu okazję do publicznego zabrania głosu i do jasnego określenia zasad. Przede wszystkim więc ludzie świeccy, a wielcy panowie przede wszystkim powinni się podporządkować autorytetowi Kościoła, zgodzić się na to, że sprawuje on kontrolę nad ich obyczajami w ogóle, a seksualnymi w szczególności. Właśnie w ten sposób, przez małżeństwo, można ich trzymać na wodzy. Wszystkie sprawy matrymonialne powinny być przedstawiane Kościołowi i do niego tylko należy ich rozwiązywanie. W tym celu trzeba odwoływać się do jednolitego zbioru prawnego. Iwo z Chartres został kanonizowany za to, że sumiennie pracował

nad uformowaniem takiego instrumentu normatywnego. W latach 1093–1096, w szczytowym okresie konfliktu między królem Filipem a tymi, którzy chcieli go odseparować od Bertrady, Iwo oddał się bez reszty temu zadaniu. Rezultatem pracy prowadzonej w oparciu o dwa wstępne zbiory tekstów kanonicznych jest *Panormia*, jasno i dobrze zbudowane dzieło syntetyczne. Zamiast siedemnastu działów *Dekretu* Burcharda mamy tu osiem działów, z których każdy podzielony jest na poddziały o odrębnych tytułach. Można dostrzec w tym postęp racjonalizacji, jaki dokonał się w ciągu XI w. Świątek elit kościelnych oczekiwał tego doskonałego instrumentu.

Iwo dokonał znacznie trafniejszego niż poprzednie uporządkowania tekstów kanonicznych. Nie krył znajdujących się w nich sprzeczności i rozbieżności. Zwiększał je nawet przez wprowadzanie wyjątków z praw rzymskich, które z pasją odgrzebywali z zapomnienia juryści bolońscy. Chciał bowiem pozostawić sędziom swobodę wyboru odpowiedniego tekstu, w zależności od okoliczności. „Jeśli inni napisali coś przeciwnego – odpowiadał na list biskupa Meaux – to rozumiem to w sposób następujący: powodowani litością chcieli wyjść na przeciw słabościom niektórych ludzi i woleli złagodzić surowe wymogi kanonów. Nie widzę innej różnicy między dwiema opiniami niż ta, jaka istnieje między sprawiedliwością i miłosierdziem. Te zaś w każdej sprawie, w której stają wobec siebie, podpadają pod ocenę i decyzję rektorów [tzn. biskupów]. Oni to powinni mieć na uwadze zbawienie duszy

i rozpatrzywszy jakość osób, jak też okoliczności czasu i miejsca, podjąć decyzję, czy zastosować surowość Kanonów, czy też uciec się do wyrozumiałości.” Jednakże od czasów Burcharda z Wormacji zmieniła się natura „swobodnej rozwagi”, jaką dysponowali pastarze. Miejsce rozróżniania, co jest sprawą rozumu, zajęło umiarkowanie, które jest sprawą serca. Iwo z Chartres przyjmował jako postulat wyjściowy, że jeżeli wolno interpretować w duchu miłości chrześcijańskiej zasady prostej dyscypliny, to nikt nie potrafi być niezłomnie surowym, gdyż w prawie wyraża się wola Boża. Mówiąc o małżeństwie opiera się na dwóch nierozdzielnych filarach – związek małżeński jest niepodważalny i nosi charakter z gruntu duchowy. Wynika z tego, że obowiązkiem prałatów jest podkreślenie znaczenia wzajemnych przyrzeczeń małżonków i jednocześnie tłumienie porywów ciała. Potępiając (bez wahania wszystko, co dotyczy namiętności, rozpusty i (kazi-rodztwa, dokonuje wyboru tekstów pod kątem wydobycia na pierwszy plan tych właśnie nakazów, wyłuskania ich z plątaniny zaciemniającej ich znaczenie. Biskup Chartres nie ułożył penitencjarza, jak to zrobił biskup Wormacji. Pracował nie dla spowiednika, ale dla ludzi sprawujących jurysdykcję w dziedzinie, w której Kościół przypisywał sobie wyłączność sądzenia. Dlatego właśnie umieścił w samym centrum swojego zbioru kanonicznego, przechodząc od kanonów dotyczących spraw duchownych do kanonów dotyczących świeckich, dwa główne działy o zasadniczym znaczeniu dla całego dzieła – „o małżeństwie” oraz „o rozwodzie”.

Cztery kwestie przyciągają uwagę tych, którzy muszą rozsądzać sprawy. Przede wszystkim – gesty i słowa, przez które następuje zawiązanie wspólnoty małżeńskiej. Iwo pragnął dopomóc w utrwaleniu się rytuału, który czynił niezbędnym udział księdza w decydujących ceremoniach zawarcia małżeństwa. Zebrał przeto teksty dotyczące publicznego charakteru wesela oraz błogosławieństwa kościelnego. Ale zaraz na wstępie kładzie akcent na podstawowym znaczeniu dobrowolnej wymiany przyrzeczeń, a zatem na kontrakcie zaślubin. Panna przekazywana ręką ojca, jak też kawaler, który dostaje jej rękę i bierze w swoją, nie mogą być bierni. Łączą się z własnej woli i świadomie. Muszą zatem być już w wieku rozsądnym i mieć ukończone siedem lat. Sformułowana zostaje zasada, że wesele ma charakter drugorzędny, że małżonkowie są już połączeni, zanim nastąpi połączenie cielesne. Układ *desponsatio* jest zatem nierozwiązalny. Prowadzi to do drugiego punktu, do jak najdalej idącego odcieleśnienia małżeństwa: skromność w uroczystościach weselnych, nie za wiele radości, odrzucenie bezwstydných tańców. Odpowiednie ustępy z pism św. Augustyna przypominają, że jedynym celem małżeństwa jest poczęcie. Fragmenty pism św. Hieronima skłaniają do czystości: „Lubieżne i nieumiarkowane uprawianie miłości w małżeństwie jest cudzołóstwem.” *Illicitus concubitus*, nadużywanie uległości swej małżonki to używanie tych części jej ciała, które nie są przeznaczone do prokreacji. A tymczasem właściwym źródłem rozpusty w małżeństwie jest kobieta, to ją przeto trzeba okiełznać. Iwo

gromadzi zatem urywki pism Ambrożego i Augustyna, którzy kobietę podporządkowują panowaniu (*dominium*) jej mężczyzny: „Jeżeli między kobietą a mężczyzną wybucha niezgoda, mężczyzna powinien ujarzmić kobietę, zaś ujarzmiona kobieta niechaj się podda woli męża. Żona uległa wobec męża to pokój w domu.” A skoro „to Adam został przez Ewę wwiedziony w pokuszenie, nie zaś Ewa przez Adama, właściwe jest, aby mężczyzna sprawował rządy nad kobietą”; „mężczyzna winien rozkazywać [*imperare*], kobieta zaś ma być posłuszna [*obtemperare*]”; „porządek naturalny ustanawia, że kobieta ma służyć mężczyźnie”; „niechaj kobieta będzie posłuszna mężczyźnie, tak jak mężczyzna podlega Chrystusowi”; niechaj osłania się welonem, „gdyż nie jest chwałą ani obrazem Bożym”. Natomiast mężczyzna niechaj nie dba przesadnie o swoje owłosienie. W jednym z kazań Iwo surowo potępił „bezwstydne mody”: „z nakazu Bożego mężczyzna ma prymat nad kobietą”, a zbyt obfite owłosienie, które osłaniałoby mu twarz, byłoby oznaką jego abdykacji. Jego sposób ubierania się i traktowania swego ciała powinien świadczyć, że zasadnicza odmienność kobiety i mężczyzny oraz zasada podporządkowania kobiety mężczyźnie stanowią podstawę porządku społecznego.

Trzeci punkt stanowi prawo monogamii. Staje tu sprawa konkubinatu. Najlepszym sposobem wchłonięcia tego rodzaju związku jest utożsamienie go z prawnym małżeństwem. Jeżeli mężczyzna używa konkubiny jak małżonki, to para taka jest związkiem nierozwalnym. Nie można już oddalić konkubiny po to,

aby się ożenić. W ten sposób następuje formalne potępienie małżeństwa „na sposób duński”. Wiele tekstów ma także dostarczyć argumentów dla zakazu powtórnego ożenku czy zamążpójścia po rozwodzie. „Przyczyny cielesne [rozpusta lub kazirodztwo] mogą stanowić podstawę ogłoszenia rozwodu. Separacja nosi jednak wówczas tylko charakter cielesny, natomiast więź duchowa pozostaje nierozrwalna. Księga VII *Panormii* ma znamienny tytuł: *O rozdzieleniu związku cielesnego z powodu cielesnej rozpusty*. Ciało jest godne pogardy, można przeto ciało traktować jak przedmiot, wziąć je z jednego miejsca i położyć na inne. Jednakże – i tu przechodzimy do czwartego punktu – tylko Kościół ma prawo to czynić. Kościół może separować z powodu cudzołóstwa, może także to uczynić z powodu rozpusty duchowej, gdy jeden z małżonków zdradza Boga, gdy – na przykład – przyłącza się do herezji. Pasterz może się zdecydować na ogłoszenie zerwania związku tylko w ostateczności, gdy już zrobił wszystko, co mógł dla przywrócenia siły związku. Gdy chodzi natomiast o drugą z przyczyn cielesnych, tj. kazirodztwo, unieważnienie związku jest jego obowiązkiem. „Pogodzenie” jest w tym wypadku niemożliwe, bo nikt nie jest w stanie zmienić swej krwi. W jednym ze zbiorów przygotowawczych zamieszczony jest tekst dotyczący rozwodu Roberta Pobożnego i Berty, przytoczony zapewne dla wsparcia wysiłków na rzecz oddalenia Filipa I od Bertrady. Małżeństwo jest anulowane samo przez się, gdy tylko stwierdzono więzi pokrewieństwa między małżonkami.



Zrozumiałą rzeczą jest, że w tych latach prałaci walczący z bigamią – czy to króla Francji, czy to księcia Akwitanii – postawili na pierwszym miejscu kazirodztwo. Jak jednakże pogodzić sen absolutny zakaz – o którym nie ima mowy ani w *Ewangelii*, ani w całym *Piśmie*, bo *Księga Kapłańska* wcale nie jest tak rygorystyczna – ze sformułowaną przez Jezusa zasadą absolutnej nierozzerwalności małżeństwa? Iwo obchodzi tę sprzeczność. Cały jego wysiłek doktrynalny skierowany jest na rzecz poszanowania dla monogamii. Łącząc teksty kanoniczne, zebrane przedtem przez Burcharda z Wormacji, dokonuje odpowiednich manipulacji z niemniejszą beztróską niż poprzednio Burchard. Skreśla z tego czy innego dekretu kilka słów, które mu zawadzają, bo zezwalają na zawarcie powtórnego małżeństwa po rozwodzie. Cytowany przez Burcharda autorytet zezwalał „mężczyźnie, którego żona chciała zabić”, na wygnanie jej i na „wzięcie innej żony, jeżeli taka będzie jego wola”. Iwo, przejmując cytat, opuszcza cały ten fragment zdania. Podobnie rzecz się ma ze sprawą wygnańców, którzy zbyt długo pozostają z dala od swych domów rodzinnych: w zbiorze biskupa z Wormacji można znaleźć słowa: „niechaj wezmą sobie inne kobiety, jeżeli nie mogą się powstrzymać”, natomiast *Panormia* opuszcza to zdanie. Iwo odwołuje się do niego w jednym ze swoich listów, ale w formie okaleczonej. W jego czasach był to problem pałacy. Bardzo wielu północnofrancuskich rycerzy szukało przygody w dalekich stronach. Orderyk Vital podaje, że w okresie podboju Anglii opuszczone damy normandz-

kie groziły: „weźmiemy sobie innego mężczyznę”. Cóż teraz powiedzieć krzyżowcom, którzy powracają z wyprawy i odkrywają, że ich żony oddawały się rozpucie? Co mają robić biskupi? Czy rozdzielać małżeństwa? W odpowiedzi na pytania arcybiskupa Sens, Iwo pisał: niechaj rycerze szykują się do zgody, biorąc pod uwagę „słabość niewiasty i potrzebę wyrozumiałości wobec słabszej płci, niechaj także zapytają się siebie samych, czy nigdy nie zgrzeszyli”. W innym wypadku niechaj narzucą sobie wstrzeźliwość aż do śmierci swej połowicy, aby nie popełnić cudzołóstwa. Tu właśnie cytowany jest tekst Augustyna w okaleczonej formie.

\* \* \*

Mówiłem bardzo mało o instrumentach normatywnych, które stworzył święty kanonista. Były one już przedmiotem uczonych rozpraw, łatwo zresztą dostępnych. Norma interesuje mnie tylko o tyle, o ile ukazuje ona zachowania, które ma zwalczać. Stąd właśnie bardziej przyciąga mnie korespondencja Iwona z Chartres, stanowiąca uzupełnienie jego zbiorów kanonicznych. Ukazywała ona użytkownikom tych dzieł, jak z nich korzystać. Historykowi ukazuje, w jaki sposób teoria podlegała konfrontacji z praktyką.

Zbiory listów były wówczas rodzajem piśmienniczym kwitnącym. Były to zazwyczaj dzieła gładkie, ułożone według ściśle określonych reguł. Niektóre z nich ułożone zostały dla przyjemności lektury, większość dla pożytku, dla nauki. Po 1114 r., gdy zewsząd

zwracano się do niego i odwoływano się do jego kompetencji, stary prałat opracował to, co zachował ze swoich listów, dokonując cięć i wprowadzając uzupełnienia. Chciał przygotować pożyteczne dzieło. Udało mu się to i książką posługiwano się szeroko. Kopiowano ją zwłaszcza w zachodniej Francji. Kopiowano ją także w Laon, gdzie w niektórych rękopisach wpisywano ją obok pism teoretycznych dotyczących małżeństwa. Traktuje bowiem ona szeroko o kwestiach matrymonialnych.

Kilka listów, noszących charakter porad i napomnień skierowanych do ludzi świeckich, wysławia zalety życia w małżeństwie. Taki właśnie jest list skierowany do króla Ludwika VI. Monarcha miał właśnie poślubić siostrzenicę hrabiny Flandrii, „pannę w wieku właściwym do zamążpójścia, szlachetnej kondycji, dobrych obyczajów”, a zatem jak najbardziej godną polecenia. Król się jednak waha, mimo nacisków. Iwo z Chartres też go namawia. Społeczeństwo ludzkie złożone jest z trzech „kondycji”, a mianowicie „z małżonków, z wstrzemięźliwych i z ludzi Kościoła [...], kto zaś znajdzie się przed trybunałem sędziego wiekuistego nie należąc do żadnego z tych trzech powołań, ten zostanie pozbawiony wiekuistego dziedzictwa”. Człowiek powinien znać swoje miejsce i nie opuszczać go; nie uznaje się już żadnej marginesowości. Ludwik jest królem. Nie ma tu wątpliwości – prokreacja jest jego obowiązkiem. „Gdyby nie zostawił potomka, królestwo stanęłoby przed groźbą niesnasek i podziałów wewnętrznych.” Musi wzdać sobie żonę. Oczywiście –

żonę prawowitą. Musi opuścić miejsce pośrednie, musi przejść na wyznaczone mu miejsce – to znaczy do „stanu życia małżeńskiego”. Trzy przyczyny skłaniają do pośpiechu. Trzeba rozwiać nadzieję tych, którzy czyhają na koronę, trzeba „stłumić niedozwolone porywy ciała”, trzeba wreszcie zmusić do milczenia tych, którzy sobie podkpiwają. Z czego? Z impotencji, ze skłonności homoseksualnych? Inny list w tym samym stylu do hrabiego Troyes. Zamyślał on o wyruszeniu do Jerozolimy i o zmianie swojego *ordo* – o oddaniu się służbie Bożej. Niechaj się strzeże, bo szatan niekiedy przebiera się w anioła światła i „przekonuje niektórych mężczyzn, aby nie wypełniali swoich obowiązków małżeńskich; w ten sposób chce on pod pozorem czystości popchnąć ich do niedozwolonej rozwiązłości, zaś ich żony popchnąć do dokonania cudzołóstwa”. Masz żonę. Nie możesz jej opuścić bez jej zgody. „Gdybyś bez zgody twojej żony służył czystości, nawet jeżeli czyniłbyś tak dla Boga, nie służyłbyś związkowi małżeńskiemu i składałbyś ofiarę tnie z siebie, ale z kogoś innego.”

Korespondencja biskupa Chartres jest ważnym źródłem informacji, ponieważ rozpatruje trudne sprawy, w których rektorzy Kościoła mieli podejmować decyzje. Analizy te są przedstawiane jako odpowiedzi na konsultacje. Można się zastanowić, czy dialog nie jest czasem zmyślony, czy niektóre sytuacje nie były rozważane teoretycznie, aby przewodnik był kompletny. Nasuwa to przeto pewne wątpliwości, czy można listy Iwona traktować jako rzeczywisty obraz instytucji małżeństwa w środowisku arystokracji północnofrancu-

skiej. Czy to znowu nie teoria wysuwa się na pierwszy plan obrazu, przynajmniej w niektórych jego szczegółach? Nie możemy oddzielić faktów przeżytych od wymyślonych,» ale jeżeli nawet te ostatnie mają swój udział w korespondencji, Iwona, to jednak zasadnicza część informacji dotyczy sytuacji rzeczywistych. Spośród trzydziestu jeden listów, którymi się zająłem, jedenaście dotyczy prowadzenia się mężów, a dwadzieścia – zachowania tych, co żenili lub wydawali za męż. W pierwszej kategorii cztery listy zajmują się konkubinatem, a siedem cudzołóstwem, w drugiej kategorii osiem dotyczy *desponsatio*, a dwanaście kazirodztwa. Ta pośpieszna klasyfikacja ukazuje trzy fakty godne uwagi. Przede wszystkim władza biskupia mniej troszczy się o sprawy pożycia małżeńskiego niż o sprawę zawierania małżeństwa. Następnie, widoczne jest, że w momencie zawierania układu małżeńskiego decyzje grupy krewniczkiej usuwają w cień decyzje jednostek, a zwłaszcza decyzje panien. Wreszcie główną trudność sprawia kazirodztwo. Zajrzyjmy do wnętrza tej dokumentacji.

\* \* \*

Biskupi zastanawiają się i zwracają się do swego kolegi z Chartres. Potykają się o pojęcie zbrukania. Oto kobieta znajduje się już w łóżku mężczyzny. Niekiedy jest już nawet brzemienna.. Czy można teraz spełnić życzenie mężczyzny i przez odpowiednie gesty i formuły przekształcić ten konkubinaty w prawowite małżeństwo? A czy można żonę, poślubioną według

wszelkich wskazań obrzędów i która za trzy miesiące ma rodzić, pozbawić godności małżeńskiej za to, że zgrzeszyła? Czym jest godność małżeńska? Wahają się między rozbieżnymi tekstami kanonicznymi. Iwo wskazuje im właściwy kierunek. Trzeba – powiada – rozpatrywać szczegółowo sprawę i osoby, których dotyczy. Powinno się zawsze okazywać więcej surowości w stosunku do tych, którzy dają przykład innym. Pierwszą zasadą jest jednak nie rozdzielać małżonków, jeżeli nie są kuzynami i nie popełnili cudzołóstwa, nie oddalać od siebie kobiet i mężczyzn, którzy wspólną wolą połączyli się i którzy przez związek seksualny „stali się jednym ciałem”. Dodatkowym czynnikiem wzmacniającym tę zasadę jest istnienie „owocu nie zepsucia, lecz natury”. Rzeczywiste życie społeczne to właśnie daleko idąca powszechność stosunków przedmałżeńskich i mnóstwo par, które powstały bez obrzędów kościelnych, ale które teraz chciałyby, aby ich związki uzyskały błogosławieństwo, tak jak związki królów i książąt. Ale jednocześnie fakt, że tego typu sprawy stanęły przed biskupami, świadczy o tym, że zwyczaj błogosławieństwa upowszechnił się w ramach obrzędów zawierania związku małżeńskiego i że w środowisku arystokratycznym z wolna następuje zdyskredytowanie zwykłego konkubinatu. Iwo z Chartres wzywa w tych wszystkich wypadkach do przewyciężenia odrazy i do uznania, że *commixtio sexuum* jest nie bez wartości i że bez aktu seksualnego „prawa małżeństwa nie zostałyby doskonale wypełnione”. Że cielesność nie znajduje się cała po stronie zła. Odpowiedzi te kładą nacisk na

sprawę monogamii. Przede wszystkim tego dotyczy za- troskanie prałatów:, jak powstrzymać tych wszystkich mężów – często ich własnych braci i kuzynów – nie- cierpliwie dążących do zmienienia żony? Jak doprowa- dzić ich do przestrzegania układu małżeńskiego, skoro tyle układów pokojowych i aliansów zrywa się przy ja- kiegokolwiek okazji? Otóż istnieje motyw prawowitej separacji – cudzołóstwo.

W korespondencji Iwona mowa jest jedynie o cu- dzołóstwie kobiet. Ale pojawia się ono nieustannie. Występują w tej sprawie mężczyźni, ustawicznie nieuf- ni i czujni. Rycerz Wilhelm powrócił po dziewięciu miesiącach z wyprawy do Anglii i zastał sytuację, która wydaje mu się podejrzana: żona rodzi siedem dni przed terminem. Podejrzenia Wilhelma kierują się ku innemu rycerzowi. Iwo z Chartres zabiera głos w tej sprawie: nie należy obliczać z taką dokładnością, bo „natura” działa żywo lub powolnie, jak to widać wyraźnie z róż- nic, jakie występują z roku na rok w dojrzewaniu zbóż. Następnie zjawia się znów Jan z Soissons, wołając, że żona jest mu niewierna – widziano, jak ze swym ko- chankiem „rozmawiała na osobności”. Trzeba – powia- da Iwo z Chartres – aby zostało to potwierdzone przez co najmniej trzech pewnych świadków. Wreszcie spra- wa spadkobierców dotkniętych, przez powtórne zamąż- pójście wdowy, którzy oskarżają ją, że nowy mąż był poprzednio jej kochankiem. Iwo z Chartres każe im zamilknąć, „jeżeli ze strachu lub z przyjaźni nie zdema- skowali grzesznicy za życia jej pierwszego męża”, to stali się współnikami cudzołóstwa. Kobiety podejrzane

o cudzołóstwo znajdują opiekunów w bracie czy w ojcu, którzy stają w obronie ich honoru i przeciwko „infamii”, a same oświadczają, iż gotowe są udowodnić, „że nie były nigdy jednym ciałem” z człowiekiem, na którego się wskazuje. Gotowe są składać przysięgę, zdać się na *ordalia*, czyli sąd Boży, wziąć w rękę rozpalone do czerwoności żelazo. Iwo, tak jak wszyscy mężczyźni, sądzi, że kobieta jest z natury skłonna do grzechu i do zdrady. Jeżeli generalnie zakazuje uciekania się do ordaliów, to uważa jednak, że w pewnych wypadkach, gdy oskarżenie zostało przedstawione we właściwy sposób, a żaden świadek mu nie zaprzeczył, nie ma innego sposobu, jak odwołać się do próby rozpalonego żelaza. Nade wszystko namawia jednak do godzenia. Zerwać związek można tylko w ostateczności, pilnie wówczas bacząc, aby rozwiedzeni nie weszli w nowe związki małżeńskie. Słowa, które wygłosili w czasie obrzędów zaślubinowych, na zawsze wiążą ich dusze.

Przypisanie takiej wartości obrzędom *desponsatio* każe je poddać ścisłej kontroli, zawiadywać nimi, walczyć przeciwko korzystaniu z nich w sposób niewłaściwy. Korespondencja ukazuje, że w trzech punktach występuje niezgodność między modelem, który Iwo starał się udoskonalić, a praktyką tych, którzy decydowali o zawieraniu małżeństwa, zwłaszcza ze strony kobiet. A więc przede wszystkim przyjął się zwyczaj, że rodziny porozumiewały się zbyt wcześnie i decydowały o łączeniu zbyt młodych dzieci, zanim nawet dojdą do „wieku rozumu”, którego wprowadzie nie określa ani



prawo kościelne, ani prawo ludzkie, ale o którym każdy wie, że zaczyna się od siedmiu lat. Czyniono tak z dobrych pobudek, dla pokoju i dla rozszerzania „miłości”. Cóż można jednak myśleć o zobowiązaniach, które wypowiadali nie sami zainteresowani, ale ojcowie? Drugim złym zwyczajem było łatwe zrywanie ustalonej ugody, co było konsekwencją poprzedniego zwyczaju, gdyż im wcześniej zawierano układy, tym większe było niebezpieczeństwo, że zanim wesele stanie się możliwe, rodziny zmienią zdanie. Ta niefrasobliwość świadczy o tym, że w świadomości ludzi świeckich tym, co naprawdę tworzy małżeństwo, było połączenie ciał, wymieszanie krwi, wesele. Nie wiedzieli, dla przykładu, co może stawać na przeszkodzie w zastąpieniu przyrzeczonej małżonki przez jej siostrę – przecież przyjaźń pozostała nienaruszona. Cień kazirodztwa? Znika on zupełnie, jeżeli dobierano zastępczynię w innej grupie krewniaczej. Zdarzało się wreszcie, że układ małżeński ulegał zerwaniu przez wtargnięcie przemocy. Porwania nie zaniknęły. Były jednak wyraźnie w odwrocie – Iwo z Chartres zajmuje się nimi tylko jeden raz.

Ojciec złożył skargę. Córka, przyrzeczona już Galeranowi, rycerzowi na służbie królewskiej, została porwana przez siostrzeńca biskupa Troyes. Nikomu nie przyszło na myśl, żeby kwestionować kompetencję sądownictwa kościelnego – zwrócono się do biskupa Paryża, ten zaś zwołał swój trybunał. Przesłuchano dziewczynę. Czemu się opiera? Odpowiada: byłam już przyrzeczona, wzięto mnie siłą, broniłam się, płakałam,

matka też płakała. Stawił się przed trybunałem także porywacz, ale nie odpowiada na pytania, wykręca się i wkrótce w ogóle znika. Dziesięciu świadków potwierdza zeznania ofiary. Uwolniono ją zaraz, „nie powiem, że od małżeństwa, lecz od konkubinatu”. A więc konkubinat może zostać zerwany? Iwo zdaje się być w sprzeczności z sobą samym. W tym wypadku chodzi w jego przekonaniu tylko o związek ciał, nie zaś o zgodę wyrażoną z własnej woli, a to właśnie dobrowolna zgoda jest źródłem nierozzerwalności związku. Kobieta ta mogła wejść do łóża innego mężczyzny nie popełniając grzechu. A raczej mężczyźni jej rodu mogli się nią posłużyć dla zawarcia innego układu. Galeran już jej nie chciał. Inny rycerz zdecydował się ją wziąć, ale bał się zarzutu bigamii. W liście do biskupa jego diecezji w Auxerre Iwo usuwa wątpliwości i opowiada o całej tej sprawie.

W innym miejscu wyklada swoje zdanie, że kto zaprzysiągł układ małżeński, wypełnił zasadniczą część „sakramentu”, obrzędu; wszak Józef był małżonkiem Marii – po raz pierwszy pojawia się powołanie na Świętą Rodzinę. Kto natomiast nie zobowiązał się własnym słowem, ten nie jest związany. Dotyczy to pańien, w imieniu których ojciec zawarł układ i które mogą teraz same mu zaprzeczyć. W imię takich zasad zwolennicy reformy zwalczali trzy zwyczaje, o których mówiłem. W ten sposób uderzali w jedną z głównych podpór społeczeństwa rodowego – w prawo głowy rodziny do dysponowania kobietami domu.

Pozostaje najliczniejsza grupa listów, dotyczących kazirodztwa. Iwo wykląda doktrynę w liście do Hildeberta z Lavardin. Skoro „małżeństwo zostało uświęcone [z wolna wyłania się idea sakralności, sakramentu] od samego początku [podobnie jak podział ludzi na trzy funkcje, tak i stan małżonków powinien być ustanowiony *ab initio*, poza historią] kondycji ludzkiej, to jest to instytucja naturalna”. Nie można go zerwać, z wyjątkiem przypadku przewidzianego przez „prawo” i przez Kościół – rozpusty. Jednakże inna jeszcze przyczyna rozwodu została dorzucona później, „w rozwoju religii chrześcijańskiej” (a zatem w historii, w kulturze, a nie w naturze; nigdzie nie widać jaśniej, przed jakimi kłopotami stawał prawnik w związku ze sprzecznością między wymogiem monogamii i zakazem pokrewieństwa). Wynika ona z tego, że „wedle doktryny apostołskiej związek powinien być godzien szacunku i bez skazy w niczym”. Iwo odwołuje się do *honestas*, do pojęcia zbrukania. Nic więcej nie mówi. Nie jest w stanie lepiej przekonać i wykazać jasno za pomocą argumentów podpartych silnymi autorytetami, że uparte wymogi księży w tym zakresie są usprawiedliwione. Udoskonalenie instrumentarium intelektualnego, szczegółowa klasyfikacja tekstów i ich ostrzejsza krytyka niczemu nie służą. Problem pozostaje w całości na naczelnym miejscu. Mnich z Saint-Bertin, układając w 1164 r. genealogię hrabiów flandryjskich, mówi wyraźnie w sprawie Baldwina VI, który został obłożony ekskomuniką wraz z żoną, wdową po jednym z jego krewnych: „kazirodztwo jest gorsze od cudzołóstwa”.

Kazirodztwo jednak nadal kwitło. W świadomości rycerzy niechęć do mieszania krwi wywodzącej się ze zbliżonych gałęzi rodu wydaje się być słaba. Nie aż tak jednak, żeby można ją było uważać za nieistniejącą. Owszem, wiąże się ona ze strachem przed zrodzeniem dzieci-potworów i z tego strachu rygorystyczni reformatorzy, jak Piotr Darniami, starali się korzystać. Autor *Powieści o Tebach* wygrywa tę trwożę, gdy około 1150 r. wprowadza do opowieści o braciach-nieprzyjaciołach wątek Edypa, czyniąc zeń tragiczne tło całości. Jednakże w moralności świeckiej sfera zakazu wydaje się znacznie bardziej ograniczona. Książęta i rycerze, których biskupi skłaniali do sprawdzenia swojego pochodzenia poza trzecim stopniem pokrewieństwa i aż do siódmego, z trudem rozumieli, dlaczego się tego od nich wymaga, tym bardziej że wielu duchownych oddalających się od ortodoksji ustawicznie i wszędzie powtarzało, że nie wypada księżom zwracać oczu ku tym sprawom czysto cielesnym. W badaniu genealogicznym, prowadzącym z reguły do odkrycia więzów kuzyństwa, widzieli książęta i rycerze najpewniejszy środek do anulowania związków, których mieli już dosyć.

Inicjatywa wychodziła od głów rodzin pragnących uzyskania uroczystego i publicznego ogłoszenia rozwodu dziewczyny – tego właśnie życzył sobie stary król Filip i jego syn Ludwik – kiedy indziej zaś od prałatów, którzy zamierzali stanąć na przeszkodzie jakiemuś projektowi małżeństwa, ponieważ im sprawiał kłopoty. Zwoływano wówczas przysięgłych, „możnych szlachetnie urodzonych z tego samego rodu”, aby pu-

blicznie obliczyli stopnie pokrewieństwa i złożyli przysięgę przed sądem kościelnym. Duchowni, obeznani ze sztuką pisania, zapisywali składane deklaracje. W ten sposób mnożyła się liczba pergaminów, na których wypisywano stosunki filiacji. Posługiwano się nimi następnie wiele- kroć. Wspominałem już o dokumentach, którymi posłużył się Fulko Le Réchin, by uzyskać separację od swoich żon. Iwo z Chartres miał „pod ręką” kolekcję drzew genealogicznych tego typu, „które rozpoczynają się od pnia i które rozszerzają się stopień po stopniu aż do osób, o które chodzi”. Są one zbudowane na wzór genealogii biblijnych.

Procedury tego rodzaju pobudzały pamięć o przodkach. Była ona żywa. Papież Aleksander II dobrze o tym wiedział. W 1059 roku uzasadniał szerokie ramy interdyktu małżeńskiego zapewniając, że aż po siódmy stopień pokrewieństwa istnieje między krewniakami przyjaźń i naturalna *caritas*, tak że nie potrzeba ożywiać jej nowymi aliansami, jako że do tego stopnia filiacje mogą być łatwo „wyprowadzone z pamięci”. Jednakże, przechodząc z domeny słowa mówionego do zapisu, wspomnienie nabierało jasności i solidności. Niezliczone procesy w sprawie kazirodztwa sprzyjały więc u schyłku XI w. umocnieniu świadomości rodowej. Skutki tego zjawiska były równoległe do przemian zachodzących w strukturach społecznych, aby wspólnie prowadzić do zmiany obrazu własnej więzi krewniaczej rodzin arystokratycznych – z osi horyzontalnej środek ciężkości przenosił się ku osi wertykalnej.

Tablice genealogiczne – w rodzaju tej, jaką Iwo z Chartres przedstawił królowi Anglii, ażeby „majestat królewski nie zezwalał na to, co powinien karać”, tzn. na małżeństwa wśród krewnych – ukazują, że w poprzednich pokoleniach małżeństwa takie występowały często. Prałaci byli wówczas znacznie mniej wymagający, niektórzy z nich zaczęli sprawę traktować surowo, ale nie wcześniej niż po 1075 r. i na wielkiej fali ruchu reformatorskiego. Wynika z tych tablic także, że wielcy panowie nie mieli nic przeciwko żenieniu się z córkami, które Henryk, król Anglii, spłodził poza prawowitym małżeństwem. Przeciwnie, nawet – kłócili się o nie. Świadczy to, w moim przekonaniu, że pod koniec XI w., w najwyższych kręgach arystokracji Normandii wcale nie występowała jakakolwiek niechęć do małżeństwa gorszej kategorii, małżeństwa na sposób duński, czy też do jego owoców, pomimo gwałtownych napomnień reformatorskiego kleru. Powszechnie było wiadome, że dzieci z tych związków niższego rzędu nie miały praw do dziedziczenia, ale jednak w ich żyłach płynęła krew ojcowska. Królewska krew stanowiła o wartości owych panien. Można wątpić, aby taka postawa była znamienna tylko dla Normandii. Sam król Ludwik VI szykował się do poślubienia córki z nieprawego łoża margrabiego Bonifacego. Układ został już zawarty, ale Iwo z Chartres zobowiązuje króla do zerwania, przez szacunek dla *majestas*: król nie może się poniżać do sprzecznego z „poczciwością” związku z dziewczyną obarczoną piętnem infamii przez nieprawo pochodzenie. Przed tymi, którzy dążyli do napro-

wadzenia społeczeństwa chrześcijańskiego na drogę tego, co uważali za dobro, piętrzyły się przeszkody w postaci praktyk i obyczajów stosowanych od wieków. Stanowiły one tamę nie do pokonania. Księżom-rygorystom udało się powoli osłabić tę konstrukcję poprzez propagandę słowną i groźne obrzędy wykluczenia. Długi jednak czas bezowocne były ich wysiłki dla przekonania wszystkich, że konkubinat i bastardi są czymś „uwłaczającym”. Jeszcze bardziej uporczywy okazał się obyczaj poślubiania kuzynek. Związki uważane za kazirodzkie nie tylko bowiem dobrze służyły chwale rodowej, ale wiele spośród nich było przypadkowym rezultatem rodzinnej bliskości i przemieszania kobiet i mężczyzn w wielkich domach. *Dekret* Burcharda z Wormacji dawał świadectwo znaczenia namiętności seksualnej w życiu domowym. Iwo z Chartres był również zaniepokojony tym zjawiskiem. Trzy spośród jego listów wyraźnie na to wskazują.

Pewien mężczyzna sam się oskarża. Przed swoim weselem poznał cieleśnie siostrę żony. Co robić? Sześciu ludzi zgłasza gotowość potwierdzenia pod przysięgą jego zeznań, także zresztą zaprzysiężonych. Po separacji żona ma zachować swoje wiano „jako cenę – powiada Iwo – swego dziewictwa”. Jakaś kobieta twierdzi, że dzieliła łożę kuzyna swego męża (nie zgłasza sama swoich zeznań, ale to właśnie ów kuzyn przedstawia sprawę). Odpowiedź: inni powinni to zaprzysiąc wraz z nim, a ona sama będzie mogła oczyścić się z oskarżenia przez złożenie przysięgi. Wreszcie pewien mężczyzna wyznaje przed zawarciem małżeństwa, że

zbrukał matkę przyrzeczonej przez „polucję zewnętrzną”. Podobny przypadek był rozpatrywany przed papieżem Urbanem, który odmówił udzielenia rozwodu. Oto bowiem *disjonctio* małżeństwa „źle rozpoczętego lub pogwałconego” nie może zostać ogłoszone, jeżeli nie było żadnych stosunków seksualnych. Tu Iwo wnosi interesujące uściślenie, że to „na drodze pomieszania ciał, *commixtio carnis*, stają się małżonkowie jednym ciałem przez przemieszanie sperm”. Widoczne jest, że wewnątrz rodziny istniała szeroka swoboda seksualna. Dzięki rozpowszechnieniu tego zjawiska, kto tylko chciał uzyskać legalnie separację od swojej żony, mógł przed księżmi opowiedzieć o takich zapomnieniach się i był pewien, że znajdzie świadków, gotowych do potwierdzenia jego słów. Któż bowiem w tych siedzibach bez przegród wewnętrznych nie widział (lub wydawało mu się, że widział), iż cna przyjaźń rodowa odchyłała się ku uściskom mniej czystym?

Znaczenie tego dokumentu polega także na tym, że pozwala dostrzec, poza osłoną mgieł, jak najbardziej oświeceni prałaci zmuszeni byli do złagodzenia swojej surowości. Iwo jest niezłomny w sprawie nierozzerwalności związku małżeńskiego. Pewien kanonik paryski ożenił się – niechaj zatem zrezygnuje z prebendy, niechaj zejdzie do niższej kategorii, tj. do stanu małżonków i tam zostanie, nie można bowiem rozdzielać tego, co Pan złączył. Nadchodzi jednak chwila zachwiania pewności. Przedstawiają mu sprawę: mąż odkrył, że jego żona jest kondycji niewolnej. Powinien to być wystarczający powód dla oddalenia żony, bo nie można



mieszać krwi „szlachetnych” z krwią „niewolnych”, a ponadto ci, którzy wydali dziewczynę za mąż, popełnili oszustwo. Iwo jest jednak nieugięty i odpowiada, że wolno udzielić zgody na zerwanie „dzieła wesela ślubnego”, wolno rozdzielić ciała, ale nie można unieważnić „sakramentu”. Stanowisko jego spotyka się jednak z repliką: czyż on sam nie uznał, że wolni mężczyźni oddalają żony, które nie są wolne? Próbuje się bronić z wyraźnym wysiłkiem. To, co ja rozwiązałem, nie było małżeństwem, lecz złym konkubinatem. Na potwierdzenie swoich słów cytuje dekret papieża Leona i stwierdza ponadto, że tylko układ zawarty w dobrej wierze tworzy dobre i nierozzerwalne małżeństwo. Jeżeli miało miejsce oszustwo, Bóg nie mógł zawiązać węzła małżeńskiego. To ludzie sami źle go zawiązali, jest on zatem mniej zaciśnięty i można go rozwiązać. Znakomity kanonista usiłuje znaleźć wyjście z trudnej sytuacji. Sięga do argumentów nienajlepszej próby. Jakże bowiem mógłby on wystąpić przeciwko podstawowym strukturom porządku społecznego, przeciwko hierarchii *ordines*, rang i klas, przeciwko zasadzie, którą sam formułował, gdy polecał zdegradować żonatego księdza i poniżyć go przez przejście z pola prawa Bożego na pole prawa ludzkiego? Prawo ludzkie określa status małżeństwa. A więc wedle tego prawa „naturalnego” – sam Iwo o tym pisał – nie ma ani wolnych, ani niewolnych. A więc? Między dwiema „kondycjami” społeczeństwa świeckiego została jednak wzniesiona bariera. Przez samego Boga. Teoria dobrego małżeństwa nie

mogła iść na przekór teorii o opatrnościowej nierówności, której przysługiwał niewątpliwy prymat.

Iwo waha się, kroczy po omacku. Ten trudny przypadek, przed którym stanął biskup Chartres, skłania go do rozszerzenia refleksji nad duchowością związku małżeńskiego. Tym, co tworzy małżeństwo, nie jest *coitus* – powiada – lecz dobrowolne zobowiązanie, wiara, zaufanie. Nie może być prawdziwej *dilectio* między małżonkami, którzy spostrzegli, że zostali oszukani, że krew jednego z nich może doprowadzić do spodlenia krwi drugiego, że jedno sprowadza drugie do niewoli przez konkubinat. Pojawia się tylko pretensja i nienawiść. Jeżeli „nakaz miłości” nie jest przestrzegany, małżeństwo nie może oznaczać związku Chrystusa i Kościoła, nie może być sakramentem” – znakiem tej tajemnicy. Wypracowywanie prawa – krok po kroku, w miarę pojawiania się przypadków do rozstrzygnięcia – przygotowywało budowę teologii małżeństwa, pozostającej z kolei w ścisłej zależności od stopniowego wykształcenia się liturgii małżeństwa.

\* \* \*

Okolo roku 1100 w środowisku elit kościelnych, których oczyszczanie postępowało coraz szybciej, byli prałaci – jak Iwo z Chartres – pracujący nad doskonaleniem narzędzia prawnego, które określając, jakie pary mogą zostać w imię Boże związane lub rozdzielone, i podporządkowując kontroli kleru obyczaje matrymonialne, zapewniało w ten sposób panowanie władzy duchowej nad życiem świeckim. Ci sami prałaci, współ-

nie z innymi, działali na rzecz umocnienia systemu ideologicznego, który panowanie to usprawiedliwił. Systemem takim jest teologia małżeństwa. Rozmyślenia środowisk katedralnych w Laon, Chartres czy Paryżu koncentrować się z wolna poczynają wokół tajemnicy wcielenia. Pytania, jakie sobie stawiali prałaci z kościelnych trybunałów w sprawie małżeństwa, zbiegały się z dwoma problemami, przed którymi stawali mistrzowie komentując *Pismo Święte*. Była to sprawa macierzyństwa i dziewictwa Marii oraz związków łączących Chrystusa z Kościołem.

Pierwszy problem stawał się coraz bardziej pilny w tych latach, kiedy to rozszerzał się kult maryjny. Przypadek Gwiberta z Nogent wskazuje, że dewocja maryjna nie była bez związku z rosnącymi rygorami wymogów seksualnych wobec księży – znajdowała tam wyraz pochwała dziewictwa – oraz z okrzepnięciem struktur rodowych, w czym realizowała się pochwała macierzyństwa. Maria jawi się jako kobieta, która znajduje się w prawdziwym związku małżeńskim, wydaje na świat syna, a jednak wymyka się złu. Jest to model dobrej małżonki. Mistrzowie opracowujący model cnotliwego życia małżeńskiego odwoływali się nie tylko do słów Jezusa, ale także do anegdotycznych opowieści, kanonicznych lub apokryficznych, których wiele obracało się wokół osoby Syna Bożego.

Nawrót niepokoju eschatologicznego nadawał aktualność również drugiemu pytaniu. Póki trwa świat ziemski – a nie wierzą już, że zbliża się jego koniec – Jezus jest na nim obecny przez tych, którzy głoszą

słowo Boże. Jak należy wyobrazić sobie wspólnotę – *societas* – ustanowioną między Tym, który siedzi po prawicy Ojca, a wszystkimi Jego ludzkimi braćmi, którzy na Jego pamiątkę łamią chleb, i tymi, znacznie liczniejszymi, którzy ten chleb spożywają i szepczą słowa modlitwy? Stosunek człowieka do Boga jest nie do wypowiedzenia, można go uchwycić tylko na drodze analogii, biorąc za punkt wyjścia ludzkie doświadczenia innych stosunków, także wielce szacownych i godnych, jak stosunek wasala do seniora, ozy też bardziej jeszcze znamiennej i o większej sile metaforycznej stosunek małżonki do mężczyzny, który nad nią panuje, karze ją i troszczy się o nią.

Tego typu rozważania prowadziły do uściślenia pojęcia sakramentu. Ludzie nauki zgrupowani wokół katedr oddawali się nauczaniu kleryków. Ci zaś nieśli słowo, ale także łaskę. Za ich pośrednictwem owo mistyczne dobrodziejstwo schodzi z niebios i rozchodzi się wśród ludu. Mistrzowie znajdowali w księgach, którymi renesans karoliński wypełnił biblioteki biskupie, słowo *sacramentum*. Święty Augustyn mówi o „sakramencie zaślubin” i wymienia sakrament wśród trzech wartości stanowiących o tym, że małżeństwo jest dobre. „To, co jest wielkie w Chrystusie i w Kościele – pisze on – jest małe w każdym mężu i żonie, a jednak sakramentem są związani w nierozzerwalnym połączeniu.” Prawdę mówiąc, sens tego słowa był już niepewny w łacinie Ojców Kościoła, a stał się jeszcze bardziej mętny w dzikiej myśli wczesnego średniowiecza. W języku powszechnym termin ten oznaczał przede wszyst-

kim i najzupełniej po prostu przysięgę. Było to podjęcie zobowiązania, przy którym brano Boga za świadka, dotykając jakiegoś przedmiotu sakralnego – krzyża czy relikwii. W tym znaczeniu słowo to miało naturalne miejsce w polu słownym obrzędów matrymonialnych. Słowo to miało jeszcze szersze zastosowanie do wszystkich formuł i gestów, których używano przy każdej okazji dla pobłogosławienia przeróżnych rzeczy: przy poświęcaniu obrączki czy łoża małżeńskiego to słowo o niejasnym znaczeniu przychodziło natychmiast na myśl. Uczni rozumieili *sacramentum* jako znak, symbol. Berengariusz, mistrz szkoły w Tours, został uznany w połowie XI w. za heretyka, ponieważ w komentarzu do *Pisma Świętego* słowo *sacramentum* rozumieć chciał tylko w tym sensie. Szeroka konfrontacja, którą wywołały jego twierdzenia, pobudziła środowiska intelektualne do pracy nad semantycznym uściśleniem terminologii. Mimo aktywnej pracy w tym zakresie, gdy Iwo z Chartres układał swe zbiory kanoniczne, pojęcie sakramentu pozostawało nadal płynne i niepewne: nie wiadomo było, czy dotyczyć ono ma tylko małżeństwa, czy także, dla przykładu, przysięgi wasalnej. Uparte przekonanie, że małżeństwo jest sprawą cielesną i z tego powodu nieuchronnie obciążone winą, powstrzymywało przed umieszczeniem małżeństwa obok chrztu i eucharystii.

Niechęć ta jednak malała w miarę, jak upowszechniał się zwyczaj przenoszenia pod bramy kościoła obrzędów słownych, które miały miejsce w obecności kapłana i stanowiły właśnie duchowe, a nie cielesne

zawarcie układu małżeńskiego, oraz w miarę jak umacniały się narzędzia prawne. Od końca XI w. teksty pochodzące z Italii zaczęły wchodzić do zbiorów kano- nicznych: nakazy św. Ambrożego dotyczące *sponsalia* oraz nakazy prawa rzymskiego dotyczące wzajemnej zgody małżonków. Iwo z Chartres opiera się na nich dla wyraźnego rozróżnienia obietnicy małżeństwa – „przrzeczenia zgody” – które wypowiedzieć mogli tylko ci” którzy wydawali za mąż i żenili, od właściwego ślubu, który tworzyło zawiązanie małżeństwa na mocy uroczystej deklaracji woli, wygłoszonej przez każdego z małżonków, a zwłaszcza przez; pannę młodą. W szkole laońskiej komentatorzy *Pisma Świętego* rozróżniali między wstępnym układem zobowiązań a ostatecznym między *consensus de futuro* a *consensus de presenti*. Wtedy właśnie Hildebert z Lavardin, jeden z głównych interlokutorów Iwona z Chartres, zdobył się na śmiałość zaliczenia małżeństwa do „sakramentów”, i to w bardzo uprzywilejowanym usytuowaniu. „W państwie Bożym – powiada on – trzy sakramenty wyprzedzały inne pod względem czasu ich wprowadzenia i są najważniejsze dla zbawienia dzieci Bożych [rysuje się tu nowe znaczenie słowa – *sacramentum* mogłoby oznaczać już nie tylko znak, lecz także kanał, czy też wehikuł łaski działającej]; są to: chrzest, eucha- rystia i małżeństwo. Z tych trzech pierwszym [to zna- czy najdawniejszym] jest małżeństwo.” A zatem – i właśnie o to chodziło Hildebertowi – małżeństwo pod- lega prawom kościelnym i jurysdykcji prałatów, pomi- mo osnuwającej je cielesności.

W ciągu dziesięcioleci, które nastąpiły po śmierci Iwona z Chartres, między 1120 a 1150 r., w rozkwicie, który w tych prowincjach doprowadził do odbudowy Saint-Denis, czy do powstania rzeźb z tympanonu w Chartres, rozwój doktrynalny uległ wyraźnemu przyspieszeniu. Badacze pogłębili symboliczne znaczenie związku małżeńskiego, biorąc słowo *sacramentum* w jego najwyraźniejszym sensie i podkreślając jego znaczenie jako znaku. Za punkt wyjścia przyjęli metaforę o Kościele jako małżonce Chrystusa. Między Kościołem a Chrystusem ustanowiona została więź miłości duchowej. Ożywczy prąd płynący od *sponsus* wznosi *sponsa* ku światłości. Nie jest to wcale *amor*, który pochodzi z ciała, ale *dilectio*, owa bezcielesna i wyrozumiała troska działająca w ramach koniecznej hierarchii, która przyznaje mężczyźnie prymat nad kobietą. Hierarchia ta jest wszak podstawą całego porządku ziemskiego. Wkrótce po 1124 r. Hildebert z Lavardin, znakomity retor, ale nieco zagubiony na krętych drogach niepewnej dialektyki, podjął próbę określenia, czym jest wzajemne zobowiązanie w ramach układu małżeńskiego. Według Mateusza i Pawła mąż i żona powinni pozostać związani aż do śmierci. Dlaczego? Oto Chrystus i Kościół „oboje nie umierają”; przepływ *Caritas* między nimi nie może ulec przerwaniu, jako że to „najświętsze i duchowe” małżeństwo nie może być zerwane. Stanowi to desygnat trwałości małżeństwa cielesnego. A zatem „to trwałość w małżeństwie jest sakramentem, gdyż jest ona znakiem [symbolicznym ekwiwalentem] rzeczy świętej”, jest projekcją niewi-

działnego w widzialne. Małżeństwo ludzkie, gdy nie podlega zerwaniu i gdy okazuje się zdolne do utrzymania miłości duchowej aż do śmierci, jest sakramentem i przynależy mu miejsce obok chrztu i eucharystii, obok rzeczy świętych, ustanowionych przez Pana. Sto lat wcześniej Gerard z Cambrai, prowadząc walkę z herezykami, poglądy takie uznałby za nierozsądne, a nawet bluźniercze.

Po zrobieniu tego kroku, pora była na następny. Przyjmijmy, że małżeństwo jest znakiem świętości. Czy jednak staje się przez to wehikułem łaski, mogącym się przyczynić do „zbawienia dzieci Bożych”? W klasztorze Św. Wiktora, u bram Paryża, kanonik regularny Hugo zabrał się do rozstrzygnięcia tego problemu. W traktacie *Sakramenty wiary chrześcijańskiej* rozważa sposoby oddziaływania kleru na społeczeństwo. Tytuł traktatu jest znamienny. Sakramenty w większej mierze niż znaki są środkiem tej działalności pośredniczącej. W księdze II, 11, 2, Hugo od św. Wiktora rozpatruje małżeństwo jako lekarstwo, które kapłani mają aplikować ludziom świeckim, aby ich wyleczyć. Małżeństwo jest więc nosicielem pewnej „cnoty” przybliżającej do zbawienia, pod warunkiem jednak, że zostanie pozbawione treści seksualnych. Hugo jest przedstawicielem tendencji ascetycznej. Dąży do całkowitej spirytualizacji małżeństwa. W tej intencji nadaje zasadnicze znaczenie wzajemnej wymianie zobowiązań w ramach ceremonii zaślubin, w jeszcze większej mierze niż czynił to Iwo z Chartres, również związany z tendencją ascetyczną. „Kiedy mężczyzna



oświadcza: przyjmuję cię jako moją tak, abyś stała się moją żoną, a ja żebym stał się twoim mężem, zaś ona składa takie samo oświadczenie [...], gdy mówią i czynią to wedle istniejącego zwyczaju [otoczka obrzędowa nie ma znaczenia] i gdy dochodzą do zgody w tej sprawie, to właśnie od tego momentu są już poślubieni.” Czy uczynili to przed świadkiem (jest ważną rzeczą, żeby tak robili), czy też „przypadkowo „uczynili to sami, na osobności, w tajemnicy i bez obecności świadków mogących to potwierdzić (jak czynić nie należy) – to w obu przypadkach są ponad wszelką wątpliwość poślubieni”. Śmiałość tych słów jest uderzająca. Była to odpowiedź na wyzwanie heretyckie, atakująca Henryka z Lozanny na jego własnym terenie. Uwalniała ona jednostki spod władzy decyzji rodowych. Nie dba się tu o interes rodowy, ani o wstępne układy, sprawy wiana, pieniędzy, pierścienia ślubnego. Zupełne obnażenie. Obrzędy są bez znaczenia. Małżeństwo, sprowadzone do wymiany przyrzeczeń, ulegała całkowitej desocjalizacji. Traciło swoją podstawową funkcję, jaką było oficjalne wprowadzenie pary prokreacyjnej do środowiska innych. Łatwo domyślać się można oporu i niechęci ze strony systemu tradycyjnego – społeczeństwo broniło się przed zmianą. Ale Hugo od św. Wiktora poszedł jeszcze dalej i orzekł, że jest możliwe – niedozwolone, ale jednak możliwe – stać się mężem, i żoną przed Bogiem nie uzyskawszy w ogóle błogosławieństwa, bez udziału kapłana w obrzędach, a zatem bez żadnej kontroli, bez poddania się przesłuchaniu w sprawie pokrewieństwa. Twierdzenie to, zda-

wać się może, odrzuca cały dotychczasowy wysiłek zmierzający do włączenia decydującej procedury zawarcia układu matrymonialnego w ramy obrzędów kościelnych. Była to ogromna ofiara. Konieczna jednak po to, aby osiągnąć zasadniczy skutek: że wesele już nie ma znaczenia, że seks już nie ma znaczenia, że małżeństwo zostaje odcieleśnione w swojej istocie, w tym, czemu zawdzięcza swoje właściwości lecznicze i co mit pozwala oczyszczać – podobnie jak chrzest – z grzechu. Myśl Hugona od św. Wiktora zmierzała ku radykalnemu spirytualizmowi.

Badania Francesca Chiovaro prowadzą mnie do jeszcze jednego dzieła Hugona, a mianowicie do traktatu *O dziewictwie Marii*, pochodzącego z około 1140 r. Autor rozmyśla o tajemnicy: jak Matka Boża mogła być „prawdziwą małżonką”, pozostając dziewicą? Wynika stąd konkretne i ziemskie pytanie, jako że chodzi tu o historię rzeczywistą i na domiar tego wzorcową: czy zobowiązanie matrymonialne, implikujące podporządkowanie się drugiej osobie w wypełnianiu obowiązku małżeńskiego, jest do pogodzenia z doktryną dziewictwa? Małżeństwo jako prawowity związek ustanowiony przez wzajemną zgodę zmusza obie strony do wypełniania wzajemnych zobowiązań. Hugo, nawiązując do Hildeberta z Lavardin, widzi główny element wzajemnej zgody w przyrzeczeniu nie zrywania związku aż do śmierci. Przyznaje jednak, że wzajemna zgoda ma jeszcze inną konsekwencję, a mianowicie, że małżonkowie „domagają się i wzajemnie akceptują stosunki seksualne”. To zobowiązanie jest różne od pierw-

szego, jak ciało odmienne jest od duszy, toteż nosi charakter podrzędny; Hugo traktuje je jako „towarzysza [comes], a nie jako twórcę [effector] małżeństwa”. Spełnia ono rolę funkcjonalną (*officium*) i pochodnią. To nie ono spleta parę węzłem małżeńskim. Raz jeszcze wchodzi w grę, i to w sposób decydujący, pojęcie hierarchii, podporządkowującej ciało duchowi, wszystko co cielesne temu, co duchowe – jest to wszak zworNIK całej ideologii „gregoriańskiej”. „Jeżeli zanika cielesna funkcja małżeństwa, nie można mniemać, że zanikła prawda czy też cnota małżeństwa, lecz wprost przeciwnie, można sądzić, że małżeństwo jest bardziej prawdziwe i bardziej święte, gdy opiera się na samej tylko więzi miłości duchowej, niż gdy rządzi nim pożądliwość cielesna i namiętność zmysłowa.” Hugo przechodzi teraz do komentarza słów *Księgi Rodzaju*: „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją [...]”. Mąż powinien odnajdywać w żonie to, co dla niej porzucił: to, co go dotąd łączyło z innymi. Z rodzicami łączył go przecież nie związek płci, lecz „uczucie serca i więź współłączającej tkliwości”. „Tak właśnie – powiada Hugo – należy sobie wyobrazić sakrament małżeński, który jest w duszy”, podobnie jak duchowym uczuciem jest tkliwość matki dla syna. Odkrywamy w tym kanoniku o czystym sercu uczucie nieodpartego przywiązania do matki, a przez nią ku Marii, podobnie jak to było w wypadku mnicha Gwiberta z Nogent. Skoro zatem powiedziano, że mężczyzna „zwiąże się ze swoją małżonką, to mowa tu o sakramencie [znaku] niewidzialnego związku, który powstaje między Bogiem

a duszą”. Glossa dochodzi wreszcie do przeszkody w postaci końca wersetu, mówiącego, iż „będą dwoje w jednym ciele” – przeszkodą nie do ominięcia jest ciało. Słowa te są „sakramentem [znakiem] niewidzialnego uczestnictwa, które nawiązuje się w ciele to znaczy w świecie ziemskim] między Chrystusem a Kościołem. Drugi znak [drugi element metafory] jest wielki, ale pierwszy jest większy – będą dwoje w jednym sercu, w jednej tkliwości wobec Boga i duszy.” Stosunki cielesne zostały w ten sposób wyrzucone na miejsce dodatkowe, pomocnicze. Mogą zostać zerwane, a mimo to układ małżeński nie zostaje zerwany. Byłoby dobrze, żeby małżonkowie brali przykład z Józefa. Hugo od św. Wiktora porzucił świat. Wziął do siebie nauki płynące z żywota Św. Szymona z Crépy i z dziejów życia cesarza Henryka, którego papież ma właśnie kanonizować. Obojętny wobec losów rodowych i wobec losu rodzaju ludzkiego przyłącza swój głos do tych, którzy uparcie wzywali do dziewictwa w małżeństwie – choćby nawet były to głosy heretyków.

Prałaci zważający na potrzeby pozytywnego działania wśród ludzi, a zwłaszcza w domach arystokratycznych, zachowywali ostrożność i nie odważali się pójść tak daleko. Dziesięć lat później Piotr Lombard w środowisku paryskim wypracował definicję, która została uznana za ostateczną: „sakrament jest wyraźnym i skutecznym znakiem łaski” (do idei znaku, który w wypadku małżeństwa implikuje nierozzerwalność związku, dochodzi tu idea rzeczywistego przenoszenia dobrodziejstwa). W istocie rzeczy punktem wyjścia tej

definicji jest wprowadzone przez Hugona rozróżnienie. Między małżonkami istnieje – powiada Piotr Lombard – podwójne połączenie „wedle ugody dusz i wedle przemieszania ciała”. Kościół jest związany z Chrystusem w ten sam sposób, przez wolę i przez „naturę” – Kościół chce tego, co Chrystus, a Chrystus przyjmuje na siebie naturę ludzką. „Małżonka jest dana małżonkowi duchowo i cieleśnie, to znaczy w duchowej miłości i w zgodności natury. Ugoda ślubna [*desponsatio*] jest przeto symbolem związku duchowego między Kościołem i Chrystusem, zaś wesele i połączenie płci jest symbolem ich związku cielesnego.” Małżeństwo nie skonsumowane pozostaje przeto świętym związkiem. *Consensus de presenti*, osobiste zobowiązanie małżonka wobec małżonki, „wystarczy samo przez się do zawarcia małżeństwa”.. Reszta jest tylko dodatkiem (*pertinencia*). Dotyczy to zarówno udziału rodziców, którzy odstępują dziecko, jak i uczestnictwa kapłana, który błogosławi, bo ani jedno, ani drugie niczego nie dorzuca do siły sakramentu, czynią go tylko bardziej „zacnym”. Jednakże seks zachowuje swoją rolę i swoje istotne miejsce, zwłaszcza w ramach ciała, jakim jest społeczeństwo ludzkie, gdyż to on właśnie i tylko on jest nosicielem owego wtórnego aspektu połączenia mistycznego między elementem Boskim i elementem ludzkim, „tego, co przez wcielenie łączy członki z głową...” Jest to wywód o kapitalnym znaczeniu. Ciało i wesele w ten sposób zostają wyjęte spod potępienia. Piotr Lombard poszedł daleko, ale dlatego też wstrzymuje się przed stwierdzeniem, że mał-

żeństwo przekazuje łaskę. Zasługa małżeństwa, przekazana w pełni od chwili *desponsatio*, i jego skuteczna siła noszą charakter „negatywny”, małżeństwo bowiem chroni od złego. Małżeństwo jest sakramentem, ale nie jest ożywczym źródłem, jakim jest sakrament ordynujący. Działanie jego jest profilaktyczne. Sprawilo to, że chociaż małżeństwo w tym właśnie czasie zostaje uznane oficjalnie za jeden z siedmiu sakramentów kościelnych, to jednak pozostaje jakby w cieniu, zachowując ślady pewnego niepokoju i odrazy, wynikających z tego, co dzieje się w łóżu małżeńskim w nocy.

Małżeństwo jest jedynym spośród siedmiu sakramentów, który nie został ustanowiony przez Jezusa, lecz tylko „przezeń odnowiony”, bo przecież istniało w raju przed grzechem pierworodnym. Grzech ten wpełchnął właśnie małżeństwo w zepsucie i można je teraz oczyszczać, podnosić, a zawsze jednak pozostaje na nim piętno tamtego upadku i może to je popchnąć ku jeszcze głębszemu upadkowi. Sakrament małżeństwa, będąc na styku domeny duchowej i cielesnej, jest także tym spośród siedmiu sakramentów, który daje znak najbardziej wyraźny i jawny tajemnicy wcielenia – na linii połączenia, w pozycji środkowej, w sytuacji zagrożenia. Ważne jest to, że mogło ono w połowie XIII w. wreszcie zostać uświęcone nie ulegając odcieleśnieniu. W tym momencie konflikt między obu modelami małżeństwa – kościelnym i świeckim – tracił już zdecydowanie swoją ostrość.

### W domu królewskim

Dla określenia właściwego frontu tego konfliktu,, dla poznania jego kroków do przodu i do tyłu w ciągu XII w. jest rzeczą najprostszą powrócić do najwyższego z rodów, do rodu króla Francji. Lepiej niż w jakimkolwiek innym przypadku można poprzez przebieg trzech spraw matrymonialnych uchwycić momenty zgody i momenty konfliktu między moralnością wojowników a moralnością kapłanów.

\* \* \*

W 1152 r. Ludwik VII rozszedł się ze swoją żoną Alienor. Przy niej pozostało należne jej dziedzictwo, księstwo akwitańskie, które objął jej nowy mąż, Henryk Plantagenet. To wydarzenie z życia rodzinnego ze względu na swoje polityczne konsekwencje stało się przedmiotem uważnej analizy historyków XIX i XX wieku. Rozwód w rodzinie królewskiej wzbudził także szerokie echa w opinii współczesnych. Mówiono o nim. Pisano o nim wiele i długo. Warto przeczytać na nowo sporą garść opisów sprawy, jakie zachowały się z tych czasów. Jeden z nich przedstawia taką wersję wydarzeń, jaka była zgodna z życzeniami dworu francuskiego. W 1171 r., a może nawet nieco wcześniej, pewien mnich z Saint-Germain-des-Prés napisał pochwałę „króla bardzo sławnego”. Okazję do tego panegiryku

stanowiły zapewne narodziny w 1165 r. Filipa, potomka męskiego zesłanego Ludwikowi przez Boga dla wyrównania jego utrapień. Było to dobrodzieństwo o wielkim znaczeniu, uchroniło bowiem Francuzów – przedstawiam tu wywód autora – przed tym, aby ich królestwo stało się przedmiotem walk między różnymi pretendentami, jak to miało miejsce przez tak długi czas w królestwie angielskim. Widać z tego, że Wszechmocny wyróżnia Francję; historia zapisywana w Paryżu, w pobliżu tronu, jest szowinistyczna – nie można o tym zapominać, usiłując na podstawie tego tekstu zrekonstruować przebieg sprawy.

Obecne ojcostwo król Ludwik zawdzięczał trzeciej małżonce. Pierwszą dano mu w 1137 r. Miał wtedy szesnaście lat, a ona trzynaście-piętnaście. Alienor nie miała brata, ojciec niedawno zaś zmarł, zostawiając jej dziedzictwo. Poprzez to małżeństwo Ludwik stał się głową domu akwitańskiego. To on wydał za mąż siostrę swojej żony i oddał ją, nie zważając na więzy pokrewieństwa, Raulowi z Vermandois, kuzynowi swego ojca, ażeby w ten sposób wzmocnić związek między dwoma rodami. Alienor długo nie dawała mu dzieci. Urodziła w 1145 r. córkę i drugą w 1149. Para królewska wracała właśnie z Ziemi Świętej. Oficjalny dziejopis nic nie mówi o tym, co się zdarzyło między małżonkami w trakcie podróży.

Sprawą rozwodu zajmuje się w rozdziale XV. Jeżeli mu wierzyć, to krewni i kuzyni króla zebrali się i przedstawili mu, „że istnieje linia pokrewieństwa między nim a jego żoną Alienor, co przyrzekli potwier-



dzieć pod przysięgą”. W rzeczy samej małżonkowie byli spokrewnieni w czwartym i piątym stopniu. Oto po około trzynastu latach krewniacy nagle odkryli fakt kazirodztwa. „Zaskoczony” tym faktem król nie mógł znieść myśli o kontynuowaniu życia w grzechu. Zwrócił się do biskupów, do biskupa paryskiego, którego był parafianinem, oraz do arcybiskupa Sens, z racji jego metropolitalnego zwierzchnictwa. W marcu 1152 r. zebrał się w Beaugency czterej arcybiskupi, których władza obejmowała władania zarówno męża, jak i żony, obok nich zgromadzili się ich sufragani jak też „wielcy panowie i baronowie królestwa Francji”. To mieszane zgromadzenie stwierdziło w obecności obojga małżonków łączące ich więzi pokrewieństwa. Rozwód, zgodnie z oczekiwaniami, został ogłoszony.

Opowieść, którą się posługujemy, ukazuje dalej, że Alienor spieszno było do następnego małżeństwa. „Co tchu” pędzi do swych władztw akwitańskich i „bez zwłoki” poślubia Henryka, księcia Normandii. W rzeczywistości najpierw wymyka się czyhającemu na nią hrabiemu Blois, a następnie Gotfrydowi Plantagenetowi, bratu Henryka. To właśnie temu ostatniemu przypadła w udziale i znalazła się w jego łóżu w maju; już w lipcu Ludwik VII, wspomagany przez Gotfryda, atakuje Henryka. Wojna ciągnęła się jeszcze w następnym roku. Ludwik zaś zajmuje się, jak wypada to głowie rodziny, wydaniem za mąż swoich córek. Pierwszą wydał za hrabiego Troyes – miała osiem lat, druga zaś, w wieku trzech lat, wydał za hrabiego Blois, który za-

miast matki uzyskiwał córkę. Potem sam król się ożenił.

Bez przeszkód mógł to uczynić, bo jego pierwszy związek jako kazirodczy po prostu nie istniał. Mnich z Saint-Germain troszczy się jednak o to, aby uzasadnić drugie małżeństwo króla dwiema przyczynami. Ludwik pragnął żyć przede wszystkim „zgodnie z prawem Bożym”, które nakazuje ludziom świeckim życie w małżeństwie. Z drugiej zaś strony król musiał przestrzegać zasad moralności rodowej i działał „w nadziei na następcę, który objąłby po nim rządy w królestwie francuskim”. W 1154 r. „cesarz” Hiszpanii oddał mu swoją córkę. Narodziło się dziecko. Noworodek płci żeńskiej został niemal natychmiast „połączony” małżeństwem (*sociata*) z Henrykiem, synem króla Anglii d Alienor, urodzonym i w marcu 1155 r. Nasz dziejopis uspokaja nas, że to małżeństwo, tak niezgodne z najbardziej oczywistymi nakazami kanonicznymi, zarówno ze względu na wiek, jak i na powiązania rodzinne obojga małżonków, zostało zawarte na mocy „dyspozycji uzyskanej od Kościoła rzymskiego”. „Dyspozycja”, czy też „dyspensa” – widać, że słownictwo pozostaje jeszcze niepewne, ale mechanizm już funkcjonuje doskonale: przy uszanowaniu władzy papieskiej można obejść prawo. W 1160 r. rodzi się następna córka, a królowa umiera przy porodzie. Król żeni się znowu. Czyni to bardzo szybko – wedle angielskiego historyka, Raula z Dicet, piętnaście dni później, w rzeczywistości pięć tygodni po śmierci poprzedniej żony. Nie mógł długo czekać, czas naglił, stawał się już wiekowy. Panegiryk

tłumaczy ten pośpiech. Król więc podjął swoją decyzję „za radą i za podszeptem arcybiskupów, biskupów i innych baronów królestwa” – małżeństwo głowy rodziny nie jest prywatną sprawą, ale dotyczy całego jego domu, a w tym wypadku chodzi o ten ogromny dom, który dzięki więziom zależności feudalnej rozciągał się na całość północnych ziem Francji. Ludwik działa przede wszystkim „dla swojego zbawienia”, woląc ożenić się niż płonąć z namiętności (czy rzeczywiście była ona jeszcze tak silna?). Dochodzi do tego motyw podstawowy i rzeczywisty: „obawiał się, że królestwo francuskie nie będzie rządzone przez dziedzica zrodzonego z jego nasienia”. Dla zapewnienia sukcesji wybrano mu córkę Tybalda z Blois. Ojciec jej nie był królem, miała braci, a zatem nie przynosiła ze sobą praw do dziedzictwa. Dwa względy przemawiały za nią: najpierw krew – była z krwi Karola Wielkiego, a następnie młodość – zapowiedź płodności. Zapomniano przeto o więziach rodzinnych, które w tym wypadku były bliskie – Ludwik VII poślubił siostrę swojego zięcia. W pięć lat później narodził się Filip.

Odmienne światło na sprawę rozwodu rzuca opis, który powstał bliżej czasu wydarzenia, bo w 1160–1161 r.; Jan z Salisbury, autor *Historia pontyficalis*, jest świadkiem wiarygodnym. W 1149 r. widział Ludwika i Alienor, gdy w powrotnej drodze z krucjaty przemierzali ziemie włoskie prowadzeni do papieża Eugeniusza III. Papież „wysłuchawszy zarzutów obu stron, całkowicie uspokoił niesnaski i konflikt, jaki powstał w Antiochii między królem a królową [...] Zakazał, aby kie-

dykolwiek wspominało o pokrewieństwie między nimi. Potwierdził ich związek małżeński. Zakazał także w słowie i w piśmie, aby ktokolwiek śmiało, pod groźbą klątwy, wystąpić przeciwko prawomocności tego małżeństwa i dążyć do zerwania go [...] Położył ich następnie do wspólnego łoża, które przybrano najkosztowniejszymi ozdobami papieskimi.” Epizod to niezmiernie ważny i interesujący. Na scenę wchodzi wszak osobiście papież, monarcha, którego decyzje w strukturze zreformowanego Kościoła były wyniesione ponad wszelkie inne. Eugeniusz III zdecydowanie przekłada nakaz nierozzerwalności małżeństwa ponad wymogi egzogamii. Nie przeczy on kazirodztwu w tym wypadku, ale zakazuje, żeby o tym mówić. Unieruchamia mechanizmy sądowo-kościelne i zapowiada, że nie będzie rozvodu, bez względu na wysuwane argumenty. Papież wreszcie dokonuje potwierdzenia zaślubin, czy też nawet dokonuje powtórnych zaślubin pary królewskiej, ponieważ, nie zadowolając się uśmierzeniem „niezgody ducha”, jak to określa żywot św. Godeliwy, łączy także ciała, prowadząc małżonków ku łożu, wystawnie ozdobionemu, aby stać się mogło jakby głównym ołtarzem obrzędu zaślubin. W obrzędzie tym papież zajmuje miejsce ojca, błogosławiąc parę małżeńską i nawołując ją do życia w „miłości”. Po wysłuchaniu skarg obu stron wszak już wydał wyrok, w pełni swojej funkcji duszpasterskiej. Pogodził małżonków. Stanowi to powinność biskupią. W jakim przypadku? Wystarczy zajrzeć do zbiorów kanonicznych, aby stwierdzić, że chodzi o podejrzenie cudzołóstwa. Według prawa kano-

nicznego rozpusta jest wystarczającym powodem decyzji o separacji, ale orzeczony z tego powodu rozwód wyklucza powtórne zawarcie związku małżeńskiego. Ludwik ma wówczas tylko jedną córkę, a jest przecież królem, Ze wszystkich sił trzeba go skłonić do wyrozumiałości wobec żony. Dowiadujemy się w ten sposób tego, co paryska wersja sprawy skrzętnie ukryła: przetrwaniu małżeństwa królewskiego zagrażało nie tylko kazirodztwo. *Historia pontificalis* zawiera relację bogatszą w szczegóły, co jest zrozumiałe, bo centralizacja rzymska sprawiała, że do kurii dochodziły wszelkie pogłoski i plotki. Wszystko zaczęło się w Antiochii. Król i królowa zatrzymali się tam przez pewien czas, bo trzeba było uporządkować wojska. Byli gośćmi księcia Rajmunda, stryja Alienor; poufałość księcia wobec królowej, ich ustawiczne rozmowy, ciągnące się niemal bez przerwy w czasie tego pobytu, wzbudziły podejrzenie króla. Rozmowy, słowa – oto pierwszy etap w obrzędowości miłości dworskiej, stanowiący przygotowanie do innych przyjemności.

Gdy Ludwik VII postanowił wyruszyć w dalszą drogę do Jerozolimy, Alienor odmówiła towarzyszenia mężowi. Jak wytłumaczyć postawę Rajmunda z Antiochii? Czy tylko bawił się? Był wszak stryjem. Czy nie zamyślał o odebraniu bratanicy, aby ją wraz z jej świętym dziedzictwem oddać w jakieś inne ręce, nie bez zysku? Było rzeczą ważną, aby mogła ona zawrzeć ponowny związek małżeński, a więc ażeby rozwód został orzeczony z powodu kazirodztwa, a nie rozpusty. I to właśnie w Antiochii mowa była o więzach krwi łączą-

cych Ludwika i Alienor. To nie kuzyni króla zwrócili na to uwagę, jak głosił kapetyński historyk, ale właśnie drugi ród. Królowa „wspomniała o swojej paranteli mówiąc, że rzeczą niedozwoloną jest pozostawanie w tym związku, skoro są kuzynami w czwartym i piątym stopniu”. Alienor mówiła (prawdę i Jan z Salisbury dorzuca tu: „Słyszano już o tym we Francji, zanim opuścili kraj, gdy nieboszczyk Bartłomiej, biskup Laon, wyliczał stopnie pokrewieństwa; nie mógł jednak wykazać z pewnością czy wyliczenie to było dokładne czy też nie.” Ta rewelacja (?) miała wzburzyć Ludwika VII. Już przedtem wzburzył go zapewne strach, że został zdradzony. List, jaki otrzymał od opata Sugera, zobowiązywał go, aby zapanował na swoją „urazą” aż do czasu powrotu do kraju. Jednakże otaczał królową „uczuciem niemal nieumiarkowanym [...] Kochał ją [i to nie ową *dilectio* czy też *caritas*, lecz miłością prawdziwą, ziemską, cielesną, prowadzącą do grzechu] gwałtownie i w sposób prawie dziecinny.” Winą króla było – według Jana z Salisbury – że nie zachowywał się tak, jak to wypada seniorowi”, podobny zarzut sformułowano w stosunku do jego dziadka Filipa. Zło bowiem wkracza do życia pary małżeńskiej, gdy mężczyzna poddaje się namiętności i kobieta zyskuje nad nim przewagę. Ludwik zgodził się na separację, ale najpierw zasięgnął rady ludzi swojego domu.

Do spraw małżeńskich mieszają się tu obok krewniaków także ci wszyscy, którzy byli związani więzią wasalną z seniorem. W XII w. pojawiła się moda, że młodzi wasale oblegali damę, małżonkę seniora, udając

w ramach gry dworskiej, że mają zamiar ją mu odebrać. Było jednak ich obowiązkiem ją nadzorować i pilnować seniora, aby nie porzucił swej żony, żeby nie brał sobie innej bez zasięgnięcia rady swych „przyjaciół”. Jeżeli dom wymyka się z rąk seniora, ogarniętego młodzieńczą miłością, wówczas występują w nim wewnętrzne podziały. Alienor miała swoich obrońców i drwiła sobie z innych. I tak o jednym z najwierniejszych domowników mówiła ze śmiechem, że jest on eunuchem. Był nim zresztą z decyzji duchowej, bo chodziło o templariusza. Człowiek ten ze złości i za wzorem zazdrośników z opowieści o miłości dworskiej, udzielił królowi rady, żeby jak najszybciej wywiózł swoją żonę, a w żadnym wypadku, żeby się nie rozwodził, gdyż „za przyczyną jego krewnego mogłaby wieczysta hańba spaść na królestwo francuskie, gdyby wśród innych niepomyślności opowiadano o królu jeszcze i to, że zabrano mu małżonkę lub też, że go ona porzuciła”. Niebezpieczeństwem był wstyd: król Ludwik zostałby „okryty wstydem przez kobietę”, jak to się zdarzyło Isengrynowi wyprowadzonemu w pole przez Renarda le Goupil.. Czy pod słowami o wieczystej hańbie nie kryje się obawa o narodziny bękarta? Oboje małżonkowie odjechali razem, przeżuwając swą gorzyc. Czy Eugeniusz III zdołał ich uspokoić? Nie mówił im o *amor*, lecz o *caritas*, jednak on także chciał ich uchronić przed hańbą i dlatego przygotował im łożę dla prawowitej prokreacji. Pomimo zakazu papieskiego Ludwik i Alienor w trzy lata później, w Beaugency, rozwodzą się.

Inne kroniki z tego okresu potwierdzają niemal wszystkie informacje Jana z Salisbury. Lambert z Watrellos był prawdopodobnie jednym z pierwszych, którzy pisali o rozwodzie królewskim. Zarzuca także królowi, że „zachowywał się jak pachole”. Rozmyślając o klęsce trzeciej krucjaty, Wilhelm z Tyru dostrzega jej właściwą przyczynę w grzesznym życiu książąt. Największą winą obciąża Rajmunda z Antiochii, którego żądza pchnęła do tego, że chciał porwać (*rapere*) małżonkę królewską „na drodze przemocy i tajemnych machinacji”. Zadanie miał łatwe, bo Alienor była jedną z owych „szalonych kobiet”, które lubią się bawić. Wielce nierozważna, „zaniedbała prawo małżeństwa, ze szkodą dla godności królewskiej”; była „niewierna w łożu małżeńskim”. Wążąc swe słowa Wilhelm wyjawia to, co wszyscy myśleli w Antiochii i Tyrze. Sprawa była banalna: po prostu zdrada małżeńska. U schyłku XII w. po stronie angielskiej historycy byli bardziej surowi w swoim osądzie. Niezależnie od tego, czy sprzyjali królowi Henrykowi II czy też byli mu przeciwni, obciążają Alienor. Wilhelm z Newburgh przypisuje klęskę wyprawy do Ziemi Świętej namiętności króla Ludwika. Dał zły przykład zabierając ze sobą żonę w świętą pielgrzymkę. Wojska krucjatowe powinny były pozostać czyste, bez kobiet. Krzyżowcy powinni byli zachować wstrzemięźliwość; tak postępować powinni wojownicy chcąc wygrać bitwę. A zatem to właśnie królowa, nowa Ewa, kusicielka i zwodnica, była przyczyną klęski. Dla Wilhelma, podobnie jak dla Gerwazego z Canterbury, ciążył na niej grzech cudzo-



łóstwa. Niezadowolona z obyczajów króla skarżyła się, że poślubiła mnicha. Marzyła o innych „weselach”, „lepiej odpowiadających jej obyczajom”. Powiedzmy, że lepiej odpowiadających jej temperamentowi. Użyła rozwód, odwołując się do przewrotnej przysięgi. Dla Gerarda z Galles jest ona Meluzyną, złą czarodziejką i przez nią angielski ród królewski został znieprawiony. Henrykowi Plantagenetowi przypada piękna rola. Nie był on dziecinny jak Ludwik, ale zachowuje się jak „młodzieniec” w dobrym sensie tego słowa, w jakim występuje ono w romansie dworskim i w opowieściach o przygodach rycerskich. Pełen młodzieńczej pasji porywa królowi Francji żonę i „rycerską miłością” dokonuje aktu szlachetnej zemsty za swojego przodka, Fulka Le Réchin. Grzech w całej sprawie spada na Alienor, i to podwójny. Oto bowiem ojciec Henryka, „Gotfryd Plantagenet, gdy był seneszalem Francji, korzystał z jej wdzięków”. Wyraźnie zakazał synowi zbliżenia się do niej i to z dwóch powodów: „Ponieważ była małżonką jego seniora; ponieważ ojciec ją wcześniej poznał [cieleśnie]; przekraczając wszelkie miary król Henryk, wedle tego, co się mówi, śmiał zbrukać cześć królowej Francji w cudzołożnym związku.” Alienor „prowadziła się nie jak królowa, ale jak nierządnica” – cysters Hélinand z Froimont nie uważa za konieczne bardziej się nad tym rozwodzić.

\* \* \*

Perypetie tej sprawy są wymowne i znaczące. Ukazują one na tym wysokim poziomie społecznym

ogromne poszanowanie dla form prawnych ze strony zhierarchizowanego aparatu Kościoła, dbającego o to, aby wszystko odbywało się w sposób łagodny i elastyczny. Pozwalają one także stwierdzić, jaką rolę odgrywa wówczas, w trzydzieści lat po śmierci Iwona z Chartres, zakaz zawierania małżeństwa między krewnikami. Władze kościelne trzymają interdykt w rezerwie, aby się nim posłużyć w razie potrzeby. Wilhelm z Newburgh notuje, że ślub Alienor i Henryka został przyspieszony; czy to nie dlatego, że prałaci Zachodu gotowali się, za poduszczeniem króla Francji, do uniemożliwienia zawarcia związku, powołując się na pokrewieństwo rzeczywiście łączące tę parę? Częstszą sytuacją było zapewne, że wysuwano podejrzenie kazirodztwa po to, aby przygotować odpowiednią dyspensę, ów akt łaski, za który trzeba było – w taki czy inny sposób – zapłacić. Argumentem tym posługiwali się jednak przede wszystkim ludzie świeccy. Alienor i Ludwik VII kolejno się doń odwoływali. Czy rzeczywiście wierzyli w siłę kazirodczego zbrukania? Nie przypuszczam, żeby papież Eugeniusz III wierzył w to. Spoza relacji, których autorzy są niemal wszyscy ludźmi obeznanymi z życiem dworskim, wyziera gra miłosna, jej rytualne pozy, korowody, formy, jakie w dobrym towarzystwie przybierała teraz sztuka uwodzenia. Wyraźna jest swoboda zbliżenia do damy w domach książęcych. Alienor nie wydaje się być strzeżona w Antiochii, podobnie zresztą jak w Paryżu, jeżeli wierzyć historii – być może zmyślonej – o jej stosunkach z Gotfrydem Plantagenetem. Taki układ sprzyjał budzeniu się podejrzeń w sto-

sunku do żony. Łatwość kontaktów czyniła także ze sztuki uwodzenia element składowy strategii działań dotyczących sprawy dziedziczenia, a ściślej mówiąc – dziedziczek. Wiedząc o tym, prowadziły one swoją własną grę. W środowisku, które jest przedmiotem mojej obserwacji, zdrada kobieca nie wydaje się być tylko koszmarem mężów. Jest to rys życia społecznego. Zazdrościcy i oszczercy wiedzą o tym dobrze i korzystają z tego. Zdrada jest pretekstem do rozwodu. Mężczyzna ma opory przed odwołaniem się do argumentu zdrady, bo okrywa się hańbą. Powszechne jest jednak przekonanie, że rozwiązłość żony rozłącza, zrywa związek cielesny małżeństwa. Prałaci powinni przeto, gdy uda się im pogodzić małżonków, doprowadzić do powtórzenia obrzędu zaślubin. Ludwik VII, z którego naśmiewano się we wszystkich dworach ówczesnych, był zapewne dobrym małżonkiem w rozumieniu Kościoła. Był wszak uległy, może nawet za bardzo, jak na gust swojej żony. Na pewno jednak stawiał na pierwszym planie wymogi interesów rodowych, skoro oddał Alienor, pomimo zakazu papieża, ostrzeżony przez niebiosy, które w piętnaście lat po ślubie zesłały mu znowu córkę. Jeżeli Alienor nadal nie dałaby mu męskiego potomka, Akwitania i tak byłaby stracona. Dla francuskiego rodu królewskiego nie było już żadnego pożytku z tej kobiety. Przynosiła mu szkodę. W zgodzie z biskupami gallikańskimi, w poszanowaniu dla prawa kanonicznego, Ludwik VII rozwiódł się.

\* \* \*

Rozwód Raula z Vermandois nie przeszedł tak łatwo. Sprawa ciągnęła się przez sześć lat. W 1142 r. Raul oddał swoją żonę po to, by poślubić siostrę Alienor. Biskup Tournai, brat Raula, a wraz z nim biskupi Laon i Senlis zostali sprowadzeni, aby dokonać wyliczenia i zaprzysiężenia stopni pokrewieństwa, łączącego Raula z jego dotychczasową żoną. Było ono jednak mniej ścisłe niż w wypadku więzi krwi łączących Raula z tą, którą teraz zamierzał poślubić. „Pogłoska o krzywoprzysięstwie – powiada Herman z Tournai – rozchodzi się po całym regionie, zaś hrabia Tybald z Szampanii zawiózł ją na dwór apostolski; oddalona przez Raula żona była jego bratanicą i nie mógł znieść tej hańby.” Tybald bronił honoru jako mienia rodziny, domagał się sprawiedliwości w Rzymie, gdzie podejmowano decyzje w sprawach książęcych. Papież przyjął skargę. Była mu ona na rękę, bo dawała możliwość wywarcia presji na króla Francji, aby wymóc na nim ustępstwa w sprawie wyborów biskupów. Innocenty II popierał cystersów. Święty Bernard stanął całkowicie po stronie hrabiego Szampanii, swego dobroczyńcy. Czynnie zaangażował się w sprawę i gwałtownie wzywał do działania. Listy opata Clairvaux – podobnie jak korespondencja Iwona z Chartres – ukazują dodatkowy wymiar sprawy z punktu widzenia kościelnego.

„To, co Kościół połączył – pisze Bernard do papieża – jakżeż izba [*camera*] mogłaby rozłączyć?” Znamienne to słowa. Przede wszystkim św. Bernard wydaje mi się być pierwszym, który z taką jasnością mówi o władzy Kościoła w tym zakresie. W 1084 r. dla bio-

graфа Godeliwy tym, który zawiązywał małżeństwo, był Bóg i wedle świętych tekstów to właśnie Bóg dokonuje połączenia. Teraz zaś śmie się twierdzić, że rola ta przypada kapłanom: wedle św. Bernarda nie tylko błogosławia małżeństwo, ale je zawiązują. Rozszerzenie się zakresu jurysdykcji kościelnej leży u podstaw tego zadziwiającego przeniesienia mocy sprawczej. Używając określenia „izba”, Bernard, który jest świetnym pisarzem, korzysta z wieloznaczności słowa. *Camera* to przede wszystkim izba sypialna, miejsce gdzie pan domu ma uprawiać miłość, to łożo małżeńskie; słowo ma zatem odniesienie cielesne, kojarzy się z grzechem. Ale we wszystkich wielkich domach arystokratycznych, także w pałacu papieskim, mianem *camera* określa się miejsce, w którym przechowywano pieniądze. I wszak właśnie pod wpływem pieniądza życie duchowe ulega zepsuciu, także w wypadku małżeństwa. Pojawia się aktor, którego rola odtąd będzie stale rosła na znaczeniu, nadając większą elastyczność stosunkom społecznym, a zwłaszcza małżeńskim i zmieniając także postawy mentalne; do pożądliwości, popychającej ludzi wysokiego rodu do wzięcia lub porzucenia jakiejś kobiety, przenika apetyt na pieniądze, jeszcze skrywany przez troskę o sławę. Bernard ostrzega papieża. Żeby nie sprzedano dyspensy, która pozwoliłaby na zalegalizowanie nowego małżeństwa Raula.

Ostrzeżenie nie było konieczne. W Lagny, na terytorium należącym do hrabiego Szampanii, a jednocześnie tuż obok domeny kapetyńskiej, zebrał się synod, któremu przewodniczył legat papieski. Wydał on orze-

czenie podobne do tego, jakie półtora wieku wcześniej wydano przeciwko Robertowi Pobożnemu: Raul miał pod karą ekskomuniki przyjąć z powrotem swoją pierwszą żonę, zaś trzech biskupi, którzy poprzednio zaprzysięgali sprawę pokrewieństwa, zostali zawieszni za przyłożenie ręki do rozwodu. Ludwik VII, który patronował nowemu małżeństwu, poczuł się znieważony. Chwycił za broń. Hrabia Szampanii został zwyciężony i zmuszony do uległości. Ale nie Bernard: w grę wchodziła władza Kościoła, cała gregoriańska budowla, w której władza świecka była podporządkowana władzy duchowej. Opat zwrócił się do papieża, aby nie ustępował ani na jotę. Naciska na Tybalda, aby ripostował, doprowadzając do innych małżeństw – do ożenienia swego syna w domu flandryjskim, do wydania za mąż córki w domu hrabiego Soissons. Król natychmiast zaprotestował: Tybald powinien z nim konsultować te sprawy, ponieważ projekty matrymonialne określały przyszłość ziem, które hrabia Szampanii dzierżył jako lenno od niego. Spór ukazuje tu pretensje seniora feudalne go w stosunku do rodzin wasalnych: chce on przyłączać się do grupy krewniaczej w sprawowaniu kontroli nad planami małżeńskimi. Potrzeba pretekstu? Oto on: lenno jest dziedziczne. Przechodzi z pokolenia na pokolenie, z rąk mężczyzny do rąk innego mężczyzny. Jeżeli obaj są tej samej krwi, to można sądzić, że wspólna krew i uzyskane wychowanie predysponują do utrzymywania przyjaźni i do lojalnej służby. Jeżeli natomiast sukcesor jest zięciem pochodzącym z innego rodu, nic nie wskazuje na to, że będzie się zachowywał

jak „przyjaciół”. Senior ziemi chce mieć coś do powiedzenia, zanim córka zostanie przyrzeczona.

W toku trudnej gry, jaką Ludwik VII prowadził przeciwko machinacjom kleru, wypadło mu wystąpić przeciwko ważności, dwóch kontraktów małżeńskich zawartych przez Szampańczyka. Powoływał się na zwyczaj feudalny, ale jednocześnie zwracał uwagę na kazirodztwo – pisze o tym Herman z Tournai. Święty Bernard zmienia wówczas kierunek uderzenia i zabiera się do interdyktu z powodu pokrewieństwa. Podobnie, jak to poprzednio głosił Henryk z Lozanny, św. Bernard uznał sprawę za całkowicie cielesną. Widoczna staje się siła kierunku, który w tych latach, gdy pracował Hugo od św. Wiktora, z wolna odbierał sprawie kazirodztwa nadrzędne miejsce, jakie nadali mu reformatorzy społeczeństwa chrześcijańskiego z czasów Iwona z Chartres. Powołując się na chrześcijańską duchowość, kierunek ten spychał kazirodztwo na drugi plan. Wystarczało ukazać to, co ściśle łączy pojęcie kazirodztwa z ciałem i krwią. Więź małżeńska łączy dusze.. Święty Bernard oświadczył już, że to Kościół zawiazuje małżeństwo. Oświadcza teraz, że Kościół może – gdy w grę wchodzi jego autorytet – przejść do porządku dziennego nad bliskością krwi i odmówić rozwiązania małżeństwa. Pisał o tym: „Jeżeli istnieje pokrewieństwo [między przyrzeczonymi z Szampanii, Flandrii i Soissons], to ja o tym nic nie wiem; nigdy niedozwolonych małżeństw nie aprobowiałem ani nie aprobuje świadomie [bo właśnie nie przyjmuje do wiadomości informacji na ten temat!]; ten, kto uniemożliwi

te zaślubiny, powinien wiedzieć, że rozbraja Kościół: i pozbawia go wielkiej części jego siły.” Nigdzie jaśniej nie jawi się fundamentalny związek między zasadą, że małżeństwo jest nierozzerwalnym sakramentem, a postawą, że jest konieczne, aby Kościół w niczym nie ustępował ze swoich uprawnień i ze swojej, władzy.

Tybald zrezygnował w końcu ze swoich planów. Ale Raul i król Francji uzyskali satysfakcję dopiero w 1148 r. Jan z Salisbury, przebywający wówczas w otoczeniu Eugeniusza III, opowiada w *Historia pontificalis*, jak to się stało. Raul zrozumiał, że musi zdobyć sobie popleczników w kolegium kardynalskim. Tu bowiem było miejsce podejmowania decyzji. „Nie da się wykluczyć – pisze z ironią Jan z Salisbury – że pieniądze odegrały również pewną rolę.” Wszystko zostało załatwione po cichu. Pozostawał jeszcze publiczny, uroczysty aspekt sprawy. W wyznaczonym dniu Raul stawiał się przed konsystorzem zwołanym przez: papieża w Reims. Pewien swojej sprawy złożył przysięgę, że podda się decyzji papieskiej. Jego pierwsza żona była także obecna. Podobnie jak jasne i publiczne wyrażenie zgody przez obie strony tworzy małżeństwo, tak i dla zerwania go trzeba, żeby oboje małżonkowie stanęli twarzą w twarz i żeby publicznie wypowiedzieli swoje zdanie. Papież Eugeniusz szykował się do unieważnienia wyroku podobnego do tych, które zwykli byli wydawać wszyscy jego poprzednicy i którego zasadności nikt dotąd nie podawał w wątpliwość. Otworzył proces zwracając się najpierw do małżonki i do ludzi z jej rodu, którzy przybyli tu dla wsparcia swej krewniaczki.



Biskup Rzymu, jako obrońca kobiet porzuconych,, przyrzeka jej życzliwość: „Skarżysz się, że nie chciano ciebie wysłuchać, że padłaś ofiarą przemocy, że strona przeciwna wyrządziła ci krzywdę. Wprowadzam cię na powrót w sferę sprawiedliwości, ażebyście wszyscy, zarówno ty wraz ze swoją rodziną, jak i hrabia, mogli swobodnie przedstawić, co wam się podoba.” Małżonka – mająca wówczas wyłączne prawa do uważania się za legalną połowicę Raula – oświadczyła wtedy, że nie zależy jej na powrocie do męża, którego *animus* już do niej nie należy. Podziękowała i oznajmiła, że chętnie wysłucha tego, co ma do powiedzenia strona przeciwna. Wystąpili wówczas przedstawiciele Raula, „aby z ręką na *Ewangelii* zaprzysiąc istnienia związków pokrewieństwa, które niegdyś sfalszowali”. Na ich czele znajduje się Bartłomiej, biskup Laon, człowiek święty, przyjaciel św. Norberta i św. Bernarda. Papież przezornie go powstrzymał, gdy wyciągał rękę, aby złożyć przysięgę na *Ewangelię*. Świadectwo zostało jednak uznane i rozwód został niezwłocznie ogłoszony. Małżeństwo było kazirodcze, a zatem nieważne, zarówno mężczyzna, jak i kobieta mieli prawo do zawarcia nowego związku. Ustalono jednocześnie, że hrabia Vermandois zwróci posag tej, która była jego małżonką. Nie bez zdziwienia dowiedziano się wówczas, że hrabia Tybald już uzyskał odszkodowanie. W ten sposób pozorność tego ceremoniału wyszła na jaw. Niektórzy, a wśród nich św. Bernard, byli oburzeni. Zagniewany triumfem hrabiego, którego postępowanie „od tak dawna budziło oburzenie ze strony Kościoła”, św. Bernard

prorokował, że „nic dobrego nie wyjdzie z jego łoża”. Przepowiednia ta, ciągnie dalej Jan z Salisbury, częściowo się sprawdziła. Druga żona Raula wkrótce zmarła, pozostawiając troje dzieci, syna i dwie córki. Chłopiec padł ofiarą trądu, co stanowi wyraźny znak zepsucia. Córki, którym w związku z tym przypadło dziedzictwo, zostały dobrze wydane za mąż – jedna za hrabiego Flandrii, zaś druga za hrabiego Nevers. Pozostały jednak bezpłodne. Niebiosa potępiały więc cudzołóstwo, dotykając karą jego owoce. Raul wziął sobie trzecią żonę, ale wkrótce potem zachorował. Lekarz zakazał mu uprawiania miłości, ale Raul był *uxorius*, tzn. poddany pożądaniu kobiety, był niewolnikiem *libido*: nie posłuchał zaleceń lekarza i w trzy dni później zmarł. Nauka z tej historii jest podwójna. Wydaje się, że Jan z Salisbury wcale nie sądzi, iż krew hrabiego Vermandois została zepsuta przez kazirodztwo. Któż mógł wierzyć w jego szkodliwość powyżej trzeciego stopnia pokrewieństwa? Raul został ukarany przede wszystkim za dwa grzechy: za pożądliwość, za to, że nie umiał zapanować nad sobą, czy też nad swoją żoną, oraz za krnąbrność, za to, że „wywoływał oburzenie Kościoła”. Drugim zaś wnioskiem jest, że grzesznik, który poddaje się osądowi kapłanów, może liczyć na przebaczenie. Dobry chrześcijanin powinien poddać się regułom gry. Jest to gra złożona i delikatna. Komplikuje ją zarówno „chciwość”, która obejmuje nawet najwyższe stopnie hierarchii kościelnej, jak i rozbieżność podstawowych tekstów kościelnych. Opierając się na nich Eugeniusz III może rozwiązywać w Reims, a za-

wiązywać w rok później w Tusculum. Za każdym razem działa dla „pożytku” Kościoła. Podstawową rzeczą było, aby autorytet Kościoła był w pełni uznawany.

\* \* \*

I rzeczywiście w ciągu drugiej połowy XII w. autorytet Kościoła uzyskuje coraz szersze uznanie. Papieżami byli teraz uczeni tacy, jak Aleksander III (1159–1180), znany przedtem jako mistrz Roland, znakomity prawnik. Wygnany z Rzymu przez Fryderyka Barbarossę rezydował on długi czas we Francji, w przyjaźni z królem Ludwikiem VII. Tutaj właśnie, podejmując na nowo i w większym majestacie, rolę Iwona z Chartres, udziela odpowiedzi biskupom w sprawie prawa małżeńskiego, podejmuje decyzje, wydaje wyroki, otaczając uwagą sprawy matrymonialne bardziej niż to czynił ktokolwiek z jego poprzedników. Uznawał za nienaruszalne zasady, że wymiana słowa nosi charakter nierozdzielny i że zaślubiny zawarte mają być uroczyście w kościele, koniecznie w obecności księdza. Z prawa do rozwiązywania związku i do udzielania dyspens korzystał swobodnie i elastycznie, w zależności od okoliczności i od osób. W czasie jego pontyfikatu wraz z ogólnym postępem we wszystkich dziedzinach życia następuje przyspieszenie ewolucji, w toku której moralność głoszona przez Kościół i moralność głoszona przez głowy rodów przystosowują się do siebie wzajemnie. Po nim wybucha jednakże największy kryzys w łonie domu kapetyńskiego, związany nierozdzielnie

z meandrami polityki tego czasu, podobnie jak w poprzednich wypadkach.

Młodego Filipa, syna Ludwika VII, ożeniono 28 kwietnia 1180 r. Ojciec jego nie był już w stanie działać. Od czasu swego ostatniego ożenku skłaniał się on ku rodowi szampańskiemu, podczas gdy sam młodzieniec przez naturalną przekorę zwracał się raczej ku Baldwinowi, hrabiemu Flandrii. Ten ostatni pochodził z dynastii karolińskiej. Znał on przepowiednię, o której wiele mówiono w kraju: w siódmym pokoleniu po Hugonie Kapecie – a właśnie Filip do niego należał – korona Francji powróci do prawowitej linii karolińskiej. Sam Baldwin nie miał dzieci, bo jego żona nosiła w swym łonie przekleństwo za nieposłuszeństwo swego ojca Raula z Vermandois. Baldwin nie oddalił jednak żony od siebie. Pół wieku wcześniej w powszechnym mniemaniu rozwód Baldwina byłby rzeczą nie tylko dozwoloną, ale nawet konieczną; obecnie niechęć Baldwina do oddalenia bezpłodnej małżonki jest dowodem zwycięskiego panowania moralności klerykalnej nad zachowaniami arystokracji. Baldwin miał także siostrzenicę, którą opiekował się troskliwie i traktował jak własną córkę, a której ojciec, także z rodu karolińskiego, był bardziej niż ktokolwiek zafascynowany legendą Karola Wielkiego. Izabela została rok wcześniej uroczyście przyrzeczona hrabiemu Szampanii. Układ ten został jednak zerwany. Izabela miała wówczas dziewięć lat. Została przyrzeczona, *sponsa*, Filipowi, który miał lat piętnaście. Uroczystości weselne miały się odbyć, gdy tylko Izabela dojdzie do odpowiedniego wie-

ku. W 1184 r. uznano, że osiągnęła już wiek właściwy, ale tymczasem odwróciły się alianse: Filip teraz znajdował się pod wpływem wujów z linii szampańskiej, którzy zmierzali do zerwania małżeństwa, zanim zostałyby ono skonsumowane. W tym celu do Senlis zwołany został synod. Rozpoczęto rozważania nad więzami pokrewieństwa, łączącymi młodą parę. Kronikarze Flandrii i Hainaut donoszą, że młoda Izabela chodziła po ulicach miasta boso, w otoczeniu trędowatych i żebraków, którzy wraz z nią upominali się o jej prawa pod oknami pałacu. Filip bierze na powrót swoją małżonkę, jednakże „nie łącząc się z nią w łożu i bez wypełniania powinności małżeńskiej”. Izabela była bardzo młoda, ale bardzo wiele dziewcząt w jej wieku oczekiwało już dziecka. Była cierpliwa. W 1187 r. wydała na świat syna, Ludwika. Trzy lata później zmarła – być może właśnie dlatego, że zbyt wcześnie została matką. Wypełniła swoją funkcję. Została szczerze wyposażona przez wuja i przez ciotkę. Wdowiec, w imieniu swego syna, zachowywał teraz całe obfite *maritagium*.

Filip wyruszał właśnie na wyprawę krzyżową. Powrócił z niej schorowany i załęczniony. Chciał się ponownie ożenić, podobnie jak jego ojciec i dla tych samych powodów: „płonął”, a ponad to powinność dynastyczna tego wymagała. Mały Ludwik był chorowity i wielu myślało o przepowiedni. Filip potrzebował córki królewskiej, z bardzo dobrej krwi. 14 sierpnia 1193 r. Filip poślubił Ingeborgę duńską. Wszystko było już przygotowane do koronacji, która miała nastąpić najszybciej po ślubie. Oto jednak rankiem król oświadcza, że

już nie chce Ingeborgi. Nagle, w ciągu nocy poślubnej wygasła w jego sercu miłość i zamieniła się we wstręt, podobnie jak to było w wypadku męża Godeliwy. Mnich Rigord tłumaczy sprawę: oto tak jak ojciec Gwiberta z Nogent, Filip nie był w stanie wypełnić swej powinności, bo „na przeszkodzie stanęły czary”. Król nie mógł czekać siedmiu lat do czasu oduroczenia. W Compiègne, wobec zgromadzenia baronów i biskupów, pod przewodnictwem arcybiskupa Reims, piętnastu przysięgłych, z których dwunastu pochodziło z domu królewskiego, z wielką pompą wyliczyło stopnie pokrewieństwa, wykazując, że małżonkowie byli krewnymi w czwartym stopniu. Wykorzystano najprostszy środek. Brat Ingeborgi, król Danii, odczuł jednak zniewagę równie dotkliwie, co Tybald z Szampanii i podobnie jak on odwołał się do papieża. Przedstawił szczegółowe genealogie, tym razem dokładne, i dowodził, że wyliczenia z Compiègne zostały źle wykonane. Celestyn III zwrócił się do Filipa z ostrzeżeniem. Zachował jednak ostrożność i ograniczył się do tego. W czerwcu 1196 r. król wziął sobie za następną żonę Agnieszkę, córkę księcia merańskiego. Ingeborga jednak żyła, a zatem popełnił bigamię. Nowy papież, Innocenty III, zaraz po objęciu godności w 1198 r., z wysokości swoich roszczeń teokratycznych zwrócił się do Filipa, aby wypędził ze swego łoża ową kobietę i w ten sposób położył kres nie tylko cudzołóstwu, ale i kazirodztwu, bowiem siostra Agnieszki miała za męża siostrzeńca Filipa Augusta. Legat papieski Piotr z Kapui nie posunął się aż do rzucenia ekskomuniki. Obłożył

jednakże królestwo interdyktem, z którym związane jest przerwanie posług religijnych. Rozpoczęły się rokowania. Trwały przez piętnaście lat i w zależności od tego, czy papież czuł się silny, czy też słabszy, stosowane były rygory interdyktu lub też górę brała wyrozumiałość. Prałaci nie przestrzegali zresztą w pełni orzeczenia o interdykcie. Coraz większy niepokój budzi wówczas problem herezji. Był to jednak czas wielkiego przyływu fali katarskiej, herezja rozszerzała się płomieniem, wystarczyło przeto, żeby Filip zdecydował się na zewnętrzne okazanie uległości i poddał się sądowi kardynałów, aby sankcja została anulowana. Proces odbył się w Soissons, w 1201 r., przed dwoma legatami, z których jeden był krewnym króla i łagodził sprawę, zaś drugi, dawny benedyktyn, był nieugięty. Dwa tygodnie trwały zażarte dyskusje prawników. Pewnego dnia Filip nagle wyjechał, zabierając ze sobą Ingeborgę. Wedle mniemania Rigorda „wymykał się ze szponów Rzymian”.

Papież potrzebował wówczas, więcej niż kiedykolwiek, przyjaźni kapetyńskiej, a posłowie królewscy urabiali opinię w kurii. W sierpniu zmarła Agnieszka, podczas gdy Ingeborga zostawała przy życiu; samotna przez długie lata nie była wystawiona na niebezpieczeństwa kolejnych połogów. Filip nie był już bigamistą, ale żył w grzechu – w 1205 r. jakaś „panienka z Arras” urodziła mu bękart. Czyż można było wystawiać jego duszę na niebezpieczeństwa? Protestował, że traktuje się go z większą bezwzględnością niż Fryderyka Barbarossę, niż Jana bez Ziemi, czy też jego własnego

ojca, Ludwika VII. Ludzie dworu francuskiego budowali projekty aliansu małżeńskiego, który mógłby być po myśli Innocentego III. Papież z wolna miękł. W listopadzie 1201 r. uznał syna i córkę zrodzonych z Agnieszki merańskiej. Uzasadniał to stwierdzając, że działa dla dobra publicznego, bowiem usuwa w ten sposób ryzyko ciężące nad sprawą sukcesji tronu. Czy Filip zresztą był aż tak winny? Przybył wszak do Compiègne i uznał w ten sposób władzę Kościoła. Krok po kroku zmierzano do kompromisu. Nie można już było posługiwać się pretekstem pokrewieństwa. Znaleziono teraz inny. Otóż małżeństwo nie zostało skonsumowane. Przypomniano decyzję Aleksandra III, fetory zezwolił na powtórne małżeństwo piętnastoletniego chłopca, fetory poprzednio „uszkodził” swoją żonę, o trzy lata od niego młodszą. Przeszkody stawiała jednak Ingeborga, która uparcie odmawiała uznania, że nie doszło między nią a Filipem do zbliżenia. Kazuiści usiłowali dowodzić różnicy między „połączeniem płci” a „połączeniem sperm w naczyniu kobiecym”. Trzeba było myśleć o ostateczności: żeby królowa zgodziła się na welon zakonny. W 1213 r., szykując się przy poparciu papieża do podboju Anglii, Filip ogłasza jednak, że bierze na powrót Ingeborgę. Zbliżał się do pięćdziesiątki. Synowi królewskiemu Ludwikowi, urodził się chłopiec. Sprawa była zamknięta.

\* \* \*

Trwała ona długo i w toku kolejnych nawrotów pobudzała uczonych do refleksji. Wyobraźmy sobie tę



chwile. Ogromny wysiłek intelektualny doktorów, kaniści pracują nad usuwaniem, sprzeczności między tekstami normatywnymi, wszyscy praktycy prawa i sprawiedliwości wciągani są w miastach do rozstrzygnięcia konkretnych trudności, zaś w Paryżu komentatorzy *Pisma* podejmują metaforę małżeństwa i rozstrzygają związki między ciałem kościelnym a inspiracją Bożą. Rozważania te doprowadziły teraz do ukształtowania się obrazu koronacji Panny Marii, owego wielkiego spektaklu, jaki rzeźbiarze przedstawiają w tympanonie Sen-lis w tym samym czasie, gdy Filip odrzucił Ingeborgę. Przedstawiać Marię – Kościół u boku Chrystusa małżonka, na tym samym poziomie, oznaczało głosić równość małżonków w ramach związku małżeńskiego. Jednakże gest koronacji, anulujący podporządkowanie syna swojej matce, narzucał także myśl, że mąż jest zwierzchnikiem kobiety, która jest przez niego obdarowywana, ale też pragnie tego, czego on pragnie, i jest mu zdecydowanie podporządkowana. Symbolika służyła zdecydowanie wysławianiu małżeństwa. Guy Lobrichon zwrócił mi uwagę, że po początku XIII w. zanikają w glossach do *Apokalipsy* jakiegokolwiek wzmianki o niższej godności stanu małżeńskiego.

Ale mistrzowie szkół paryskich w trosce o wykształcenie skutecznych kaznodziejów zmierzali już do takiego zorientowania „lekcji” – tj. komentowanej lektury *divina pagina*, ażeby wyprowadzić z niej lekcję moralną. Sprowadzali tekst święty do spraw codziennych, do rzeczywistości społecznej, za pośrednictwem budujących anegdot. Spośród tych uczonych wielu było

związanych z kaplicą królewską (*capella*). Byli zatem bezpośrednio zamieszani w sprawę rozwodu i uczestniczyli w działaniach proceduralnych. Na przykład Piotr, kantor kapituły Notre-Dame.

Z notat, jakie zachowały się z jego nauczania, widoczne jest, że niepokoi się aktualną sytuacją instytucji małżeńskiej, niepewnościami interpretacji i pewną dowolnością, jakie się pojawiają w praktyce jej funkcjonowania. „Małżeństwo jest głównym sakramentem Kościoła. Jest nim z mocy tego, który je stworzył i w związku z miejscem, w którym zostało ustanowione – rajem [...] Zdziwiał mnie przeto, że podlega ono tak wielu różnorodnościom: żaden inny sakrament nie jest tak różnorodnie interpretowany.” Winę za ten stan rzeczy ponosi arbitralność decyzji papieskich. Papież stał się mistrzem prawa. „W jego mocy jest wydawać dekry, interpretować je i unieważniać.” Arcybiskup Lyonu, Jan Bellesmains (1182–1193 r.) powiedział klerykom paryskim, udającym się do Rzymu, że muszą być czujni, bo będą mieli do czynienia z ludźmi nawykłymi żonglować tekstami. Żonglerka ta przynosiła korzyści, bo pozwalała lepiej sprzedawać dyspensy i udzielać ich nawet kuzynom trzeciego stopnia. Inny mistrz, Robert z Courçon, bierze za przykład przypadek Alienor. Rozważając łaskawość decyzji, które pozwoły jej najpierw pozostać w związku z Ludwikiem VII, a następnie poślubić Henryka Plantageneta, zadaje sobie pytanie, czy władza papieska udzielając takich przywilejów, działa rzeczywiście dla „pożytku” wspólnoty chrześcijańskiej? Wystarczy spojrzeć na wojny, które z tego

wynikły. W oczach moralistów odpowiedzialność za te niekonsekwencje spada jednak przede wszystkim na *curiales*, na ludzi dworu, zarówno z kurii rzymskiej, jak i z wszystkich satelickich dworów, działających wokół każdego z biskupów. Wskazywali na chciwość ludzi sprawujących sprawiedliwość i na rolę pieniądza w odsyłaniu sprawy sprzed trybunału papieskiego do sądów lokalnych, okazujących większą wyrozumiałość. Piotr Kantor przywołuje wspomnienie osobiste. Oto spokrewnione z nim małżeństwo zwróciło się do niego o radę. Wiedzieli, że łączy ich pokrewieństwo „poniżej siódmego stopnia”. Czuli się tym skrepowani. Szybki rozwój kaznodziejstwa i spowiedzi prywatnej zaostrzał poczucie winy wśród ludzi świeckich. Co zrobić dla uspokojenia sumienia? „Idźcie do Rzymu, ale nie ustąpcie, póki nie uzyskacie jasnego wyroku potwierdzenia małżeństwa lub orzeczenia rozwodu.” Na próżno: odesłano ich do arcybiskupa Sens, który ich odesłał do biskupa Paryża, który wreszcie potwierdził małżeństwo. Była to decyzja mądra, ale niezbyt zgodna z zasadami, które Iwo z Chartres ze wszystkich swoich sił starał się uczynić obowiązującymi. A do tego ileż straconego czasu, wydanych i rozdanych pieniędzy! Robert z Courçon, z kolei, gromi tych ludzi, „którzy – a pełno ich w Kościele francuskim – są opłacani za to, że ogłaszają rozwody [tzn. zaprzysięgają istnienie pokrewieństwa i którzy zrywają więź małżeńską, tak jakby chodziło o coś nędznego”. Wskazuje na skandaliczny, w samej rzeczy, kontrast między dezynwolturą tych poczynań a sakralną szatą, którą się nadaje obrzędowi za-

ślubin. Stefan Langton opowiada anegdotę pochodzącą z jego ojczystej Anglii. Król, podobnie jak jego poprzednik Henryk I, chciał „doprowadzić do małżeństwa osób nie mających do tego prawa. Napisał do papieża, aby uzyskać potrzebną dyspensę. Jeden z kardynałów zobaczył list. „Sądziłem – powiedział – że król zna się lepiej na rzeczy” – istnieją przecież inne drogi, znacznie krótsze. Mistrz wyciąga z tego naukę: „Kościół pozwala na wiele rzeczy i skrywa to, czego nie popiera.” Nadużycia, hipokryzja, krzywoprzysięstwo i brzęk liczonych pieniędzy obracają w pośmiewisko prawa małżeństwa. Wyraźnie rzeczy mają się niedobrze – wymóg egzogamii i wymóg nierozzerwalności stoją w sprzeczności.

Piotr Kantor słyszał, że pewien rycerz na krótko przed ślubem mówił o swojej oblubienicy w takich oto słowach: „Podoba mi się ona, gdyż ma wielki posag; jest wprawdzie związana ze mną powinowactwem trzeciego stopnia, nie jest ono jednak tak bliskie, aby z nią zrywać. Jeżeli natomiast przestanie mi się podobać, to będę mógł łatwo uzyskać rozwód z powodu kazirodztwa.” To exemplum wskazuje z całą ostrością, że „skrzyżowanie więzi pokrewieństwa i powinowactwa otwiera drogę do nieograniczonego przekraczania norm”. Przegrywają na tym zawsze biedacy. Pieniądz w ten sposób psuje wszystko. Trzeba uważnie odczytać *Księgę Kapłańską*, jedyny tekst święty, który uzasadnia interdykt małżeński. Okaze się wówczas, że jest on bardzo powściągliwy i że zabrania łączenia się ze sobą tylko w dziesięciu przypadkach. W imię czego iść da-

lej? Aby rozszerzyć zastosowanie interdyktu? Wiadomo przecież, iż traci on naturalne podstawy, gdy przekroczy się czwarty stopień pokrewieństwa i drugi powinowactwa. Dla upowszechnienia go i utrzymania ludzi w jego ramach, trzeba szerzej zezwolić na małżeństwa. Wszystko skłania do ograniczenia pojęcia kazi-rodztwa i do obniżenia o trzy stopnie bariery incestu. Ku wielkiemu ubolewaniu kardynałów, adwokatów, zawodowych „zaprzysięgaczy”, ojcowie soboru laterańskiego w 1215 r. przyjęli tę ugodową propozycję.

## Literatura

Po 1150 r. mgły, które zasłaniały nam praktykę funkcjonowania instytucji małżeńskiej, poczynają się rozpraszać. Pozostaje stale przesłona: głos zabierają nadal tylko ludzie Kościoła. Przesłona ta staje się jednak nieco bardziej przezroczysta, a przede wszystkim znacznie mniej zniekształca obraz. W zachowanym do naszych czasów piśmiennictwie znajdujemy rosnącą z biegiem czasu liczbę utworów, które odpowiadać miały upodobaniom arystokracji i rycerstwa, dając tym kręgom rozrywkę, poczucie spokoju, swoistą edukację. Literatura ta nie ukazuje rzeczywistych zachowań ludziach, ale postulowany ich wzorzec. Upowszechnia ona pewien system wartości, pozostający pod silnym wpływem ideologii klerykalnej. Mamy tu na myśli nie to, co arystokracja mówiła sama o sobie, lecz dyskurs, który był do niej kierowany, który kierowali do niej ludzie Kościoła. Dyskurs ten pozostaje przeto pod presją obu antagonistycznych modeli, świeckiego i kościelnego. W poszczególnych rodzajach literackich górę brał jednakże jeden lub drugi model.

\* \* \*

Ciężar ideologii klerykalnej sięga szczytu w piśmiennictwie kaznodziejskim. Znamy kilka kazań pochodzących z tego okresu. Jacques Le Goff zwrócił moją uwagę na trzy nie publikowane kazania, które Jakub z Vitry ułożył u schyłku panowania Filipa Augusta.

Napisał je po łacinie jako wzorcową propozycję dla współbraci. Kaznodzieje tłumaczyli je następnie na język narodowy. Mówili kazania do kobiet i mężczyzn, ustawionych w dwóch oddzielnych grupach. Zwracali się jednak do mężczyzn, kładąc nacisk na kilka spraw. Przede wszystkim poruszają temat odwieczny: że kobieta jest zła, pożądliva jak żmija, zręczna jak węgorz, a nadto jeszcze ustawicznie ciekawa, niedyskretna, kłótniwa. Mężowie lubią słuchać takich słów. Ci, którzy mają córki, powinni je starannie przygotowywać do przynależnego im stanu, do życia małżeńskiego; powinni odwracać ich uwagę od pieśni miłosnych, od wszelkich gier rąk, które rozbudzają smak rozkoszy. Normy zawartego układu małżeńskiego powinny być ściśle przestrzegane, unikać należy wszelkiej tajności. Nie należy wydawać córek za kleryków. Księża konkubiny są kobyłami diabła. Małżeństwo zostało ustanowione w raju, a Kościół jest jego wizerunkiem, przeto zawierane powinno ono być u bram kościelnych. Ci słuchacze, którzy się jeszcze nie ożenili, powinni się pospieszyć, aby uchronić się przed grzechem rozpusty, homoseksualizmu, sodomii. Powinni panować nad swoimi żonami. Ewa nie została wyciągnięta z nóg Adama – nie należy kobiety deptać. Ale też Ewa nie została wyciągnięta z głowy Adama – kobieta nie powinna rządzić. W jednej tylko płaszczyźnie małżonkowie są sobie równi: w płaszczyźnie obowiązków małżeńskich. Mężczyzna zobowiązany jest odpowiadać na prośby kobiety. Do niego jednak należy kontrola. W tym właśnie punkcie leży „reguła” tego szczególne-

go „zakonu”, jakim jest stan małżeński. Reguła ta jest jasna. Trudniej jest stosować się do niej niż do innych reguł kościelnych. Mąż powinien przestrzegać wstrzeźliwości w dni zakazane. Musi zachowywać miarę – wiadomo wszak, że potop był karą za nadużycia seksualne. Gdy posłuszny jest życzeniom małżonki, niechaj zważa na to, aby nie przekraczać nakazów natury. Zły użytek seksu jest jednym z niebezpieczeństw życia małżeńskiego. Znacznie gorszym jest jednak cudzołóstwo. Ze strony kobiety, oczywista. Tu właśnie tkwi grzech, przejawiający się w różnych kształtach: przekracza się przysięgę wierności, narusza się błogosławieństwo kapłana. Żona, która dopuszcza się tego wykroczenia, popełnia kradzież. „Kochankowi przypada biały chleb, a mężowi razowy.” Konsekwencje są przerażające: któż jest ojcem tego chłopca? Czy nie wyzuje on z praw dziedziczenia prawowitego dziedzica? Biorąc za żonę kobietę, którą uważa za sobie obcą, czy nie poślubi własnej siostry? Pierwszym obowiązkiem mężów jest zatem okazywanie czujności. Nie powinni pozwalać swoim żonom, ażeby nosiły się zbyt zalotnie, bo wzniecałyby pożądanie innych mężczyzn. W razie najmniejszego podejrzenia niechaj je odrzucają od siebie, aby uwolnić się od grzechu. Kaznodziejstwo to wydaje się nieco prymitywne. Ale właśnie dlatego mogło liczyć na odbiór.

\* \* \*

Skuteczniejszym sposobem przekazywania posłania religijne go była jego teatralizacja. W rozważanym



przeze mnie okresie główną innowację stanowiło wsparcie nauczania w języku pospolitym przez przedstawienie sceniczne. *Igra o Adamie (Jeu d'Adam)* nie daje się dokładnie datować ani też zlokalizować. Ta paraliturgia na święto Bożego Narodzenia powstała najprawdopodobniej – bo z precyzją nie da się tego ustalić – między 1150 a 1170, zapewne w pobliżu najświetniejszego środowiska twórczości literackiej, jakim był wówczas dwór Henryka Plantageneta. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że tekst napisano dla publiczności arystokratycznej, do wystawienia we wnętrzu kościelnym. Instrukcje inscenizacyjne zawarte w rękopisie wskazują, że odwoływano się do wszystkich środków wprawnej i zręcznej już dramaturgii. Główną treścią sztuki jest grzech pierworodny – a zatem małżeństwo. W raju, to znaczy w tym miejscu, w którym ustanowiony został sakrament małżeństwa, „igra” przedstawia cztery osoby: męża – Adama, kobietę – Ewę, Boga – dobro, Szatana – zło. W czterech kątach tego pedagogicznego kwadratu rozmieszczony jest tekst *Księgi Rodzaju* i komentarz do niego. Podany w formie wierszowanej z siłą przenika on umysły ludzi świeckich. Kościół zamierza wszczepić im swoją moralność matrymonialną.

Na pierwszym planie jawią się zamiary Boga: jaka forma została pierwotnie przypisana związkowi małżeńskiemu i do czego wypadałoby powrócić, uwalniając małżeństwo od tego wszystkiego, co zakłóciło jego spokój. Ta wzorcowa forma, jak to trafnie zauważył Maurice Accarie, jest wizerunkiem struktury feudalnej.

Książętom i rycerzom ukazuje się Adama jako wasala Stwórcy, związanego z Bogiem i podporządkowanego Bogu w honorze, tak jakby miały miejsce gesty hołdu i przysięga wasalna. Jest wyposażony w lenno, które Pan Bóg zabierze mu, jeżeli naruszy przysięgę. Hierarchia ma jednak trzy stopnie i kobieta jest umieszczona tam, gdzie wypada jej miejsce – w niższym rzędzie, jako wasalka mężczyzny i sub-wasalka Pana Boga. Wszechmogący, jako dobry suzeren, polecił Adamowi rządzić Ewą rozumnie, zaś Ewie nakazał służyć Adamowi z dobrego serca i świadczyć mu pomoc. Ewa zostanie wówczas właściwie wynagrodzona: „Jeżeli będziesz należycie wspomagała Adama, umieszczę cię razem z nim w mojej chwale.” Słownictwo, które „igra” stosuje, czyni z układu małżeńskiego odwzorowanie układu wasalnego. W obu wypadkach ma nastąpić połączenie dwóch istot równych sobie pod względem natury, ale oczywiście nierównych pod względem władzy: jedna z nich ma służyć drugiej. W więzi małżeńskiej znajduje odbicie na podrzędnym poziomie więź rzędu podstawowego – ta, która poddaje człowieka Stwórcy. Zrozumiały stały się grzech naszych pierwszych rodziców. Szatan wśliznął się, ażeby złamać pierwotnie ustanowiony porządek, ażeby ustanowić równość między kobietą a mężczyzną, a zatem i między Bogiem a człowiekiem: równo-rzędność, znaczy nieporządek. Adamowi podszeptał: „Będiesz, równy Stwórcy.” Autor tej świetnej sztuki poczynił sobie swobodnie z tekstem *Pisma Świętego* i przedstawił sprawę (tak, że to najpierw Adam był kuszony. I to

dwukrotnie. Nie poddał się jednak, kierowany siłą swojego rozumu. Szatan zdecydował się wówczas oddziaływać na jego zmysłowość. Zwrócił się ku kobiecości. Wyciągając do Adama rękę z jabłkiem, Ewa mówi o jego smaku, o jego barwności, o przyjemności, jakiej dostarczają zmysły. Ewa reprezentuje słabą stronę natury ludzkiej – jej element irracjonalny i zmysłowy. Uległa pokusie, a gdy Adam przegrywa, to właśnie dlatego, że na chwilę zgodził się uznać swoją żonę za równą sobie. „Będę ci wierzył, bo jesteś mi równa.” To właśnie jest jego grzechem. Ustupując stracił swoją pozycję pierwszeństwa.

Pełen jest potem urazy. Umyka przed wzrokiem Pana Boga, wykręca się, okazuje bezsilność: „Uległem pod wpływem złych rad złej żonie, która mnie zwiodła.” Wygnany z raju nadal utyskuje na Ewę. Ona sama natomiast w wielkim monologu, który zamyka tę część widowiska, daje przykład pokory, która stanowi odkupienie – pokory Marii jako nowej Ewy. Zdaje się na sąd Pana Boga, suzerena. To Bogu przynależy osądzenie sprawy, a nie mężowi, który nie dopełnił swoich powinności senioralnych, znieważając ją i odmawiając jej pomocy. Od tego momentu jest przeto oswobodzona ze złożonej mu przysięgi. Przenosi ją teraz na pana nadzrędnego. Ewa uznaje również swoją winę i wyznaje skruchę. Ta lekcja skruchy ma znaczenie w momencie, gdy cała działalność duszpasterska organizuje się z wolna wokół sakramentu pokuty, wzywając do żalu za grzechy, do podporządkowania się, do przyjmowania łaski rozdzielanej przez kapłanów. Ewa daje także

przykład nadziei: nadejdzie dzień, gdy przybędzie ten, który ma pokonać grzech świata. Taka jest wymowa całego dzieła. Adam i Ewa występują tu – podobnie jak pojawiają się wkrótce w kruchtach katedr – na czele długiego szeregu profetycznych postaci, zapowiadających przybycie Mesjasza. Moralność i teologia są nierozdzielne.

Małżeństwo jawi się w sytuacji najważniejszej, w samym sercu określonej formacji ideologicznej, w centrum obrazu doskonałego społeczeństwa. Wraz z teorią trzech *ordines*, uformowanych wedle funkcji, stanowi ono zwornik budowli społecznej. Wszechświat jest zhierarchizowany. Porządek jest tu przekazywany z jednego szczebla na drugi, każdy zwierzchnik oczekuje od podległych sobie posłuszeństwa i szacunku, zapewniając mu w zamian wsparcie. Ten stosunek niezbędnej nierówności wyraża się w symbolizmie *desponsatio*, której paralelizm z symboliką hołdu lennego jest uderzający: ta sama wymiana przyrzeczeń opartych na zasadzie wzajemności, ten sam gest ukłęknięcia przed tym, któremu należy służyć, ten sam znak szczodrej i wyniosłej życzliwości, wyrażony zarówno w geście męża dającego żonie pierścień, jak i seniora wręczającego podarek inwestytury. Oba obrzędy stanowią szaniec przeciwko nieporządkowi, fundament pokoju publicznego. Oba także zostały ustanowione w raju, w doskonałości, gdy *ratio* panowało nad *sensus*. Nieustannie wypada przypominać ten czas początków, bo od chwili grzechu pierwородnego zmysłowość jest stale

gotowa brać górę. Rebelia jest zjawiskiem trwałym – rebelia poddanych i rebelia kobiet.

„Igra” została najprawdopodobniej ułożona czy wystawiona w tym szczególnym momencie, gdy w masach podległego ludu dawały się wyczuć drżenia buntu, gdy herezja rozlewała się z siłą. Herezja była ruchem diabelskim, bo wzywała do traktowania kobiet jako równych mężczyźni. Święty Bernard przeciwko temu niebezpieczeństwu podjął na nowo wszystkie oskarżenia o uprawianiu rozpusty, jakie przedtem rozpowszechniał Gwibert z Nogent. Zaczęto potępiać klasztory podwójne, dla mężczyzn i dla kobiet, gdzie wyższość elementu męskiego była podawana w wątpliwość. Pojawiają się propozycje nowych form życia duchowego, których celem jest odciągnięcie od dewiacyjnych sekt owych rzesz kobiet, które nie miały mężów. Umieszcza się je w zgromadzeniach beginek lub też przez zastosowanie twardszych środków ekсклюzy odbiera się im, podobnie jak trędowatym, możliwość szkodzenia. Zastanawiam się, czy silna fala oporu wobec emancypacji kobiet nie jest w jakimś stopniu przyczyną sprawczą zmiany postawy, której pierwsze oznaki występują w ostatnim trzydziestoleciu XII w. w rodach arystokratycznych, poczynających, zachęcać chłopców do ożenku, gdyż obawiano się pozostawiania dziewcząt bez kontroli mężów. Elita społeczna dawała baczenie na powstałą sytuację. Podobało się jej, że instytucja feudalno-senioralna pospołu z instytucją małżeńską były wywodzone z czasu powstania rodzaju ludzkiego, bo na tych dwóch podstawach wznosił się

podział władzy w sposób pewny. Stefan z Fougères, biskup” w jednym ze swoich kazań mówił o paniach szlachetnie urodzonych – co oczywiste, bo inne w ogóle się nie liczyły – wzywając do tego, aby trzymać je krótko. Jeżeli zostawi się je im samym, wówczas ich przewrotność przechodzi wszelkie granice. Szukają wtedy rozkoszy w stosunkach ze służbą, albo też same między sobą. Tego typu wystąpienia były antyfemini-  
styczne, antyheretyckie, w szerokim sensie antyegali-  
tarne, a jednocześnie wymierzone przeciwko „dwor-  
skości”. Zawierały potępienie owych światowych roz-  
rywek, w których mężczyźni udają, że uginają się przed  
kobietami, pozorują wzajemną miłość, bawią się w słu-  
żenie kobietom – co jest wszak skandalem – jakby se-  
niorowi feudalnemu. W końcowych słowach *Igra  
o Adamie* nawoływała do odwrócenia się od poetów.

\* \* \*

Klerycy czynili jednak znacznie dalej idące ustęp-  
stwa na rzecz ideologii świeckiej. Zatrzymajmy się nad  
przykładem Andrzeja Chapelain, który pracując w kan-  
celarii młodego króla Filipa opracował między 1186  
a 1190 rokiem traktat *O miłości*. Chodzi tu właśnie  
o *amor*, a wcale nie o tę wymianę uprzejmości i przy-  
jemności współżycia, jaka przystoi dobrym małżon-  
kom. Nie chodzi zatem o małżeństwo, ale o grę miło-  
sną, którą inni ludzie Kościoła, mniej wyrozumiali,  
zdecydowanie potępiali. Książka, co prawda, kończy  
się odrzuceniem miłości – lepiej nie kochać. W wersji,  
którą utrwalono na piśmie, po łacinie i w tonie schola-

stycznego wykładu, utwór nosi charakter dydaktyczny. Przeznaczony jest dla człowieka świeckiego, który jeszcze się nie ożenił, i zamierza nauczać, w jaki sposób sprowadzić zachowania miłosne na drogę porządku i „przyzwoitości”. Nie sędzę, żeby konkluzje jego były pozorne czy sztuczne. Wykład dydaktyczny rozwija się stopniowo i prowadzi ku duchowości, skłania do zerwania z cielesnością, to znaczy z kobietą. Niebezpieczne byłoby jednak nie dostrzegać elementu ironii w paryskim utworze, którego podstawową treścią jest wyłożenie w dialogowej formie dobrych manier, eleganckiego sposobu uprawiania miłości dworskiej – szczególnego typu zabawy, której moda zdołała właśnie wówczas opanować dom królewski i przełamać tradycje surowej powagi.

Andrzej Chapelain usprawiedliwia tę rozrywkę, wskazując na jej odmiennność od miłości pospolitej, popularnej, od miłości brutalnej. Miłość, o której mówi, ma swoje prawa. Nie narusza ona wcale ładu społecznego i porządku moralnego, a nawet przeciwnie, umacnia go, trzymając się z dala od małżeństwa, domeny przyległej, ale wyraźnie oddzielonej. „Miłość nie może rozwinąć swych kształtów między dwoma małżonkami, gdyż kochankowie czynią sobie wzajemnie szczodrości we wszystkim, bez żadnej zapłaty, bez konieczności, podczas gdy małżonkowie są zobowiązani do posłuszeństwa we wzajemnym realizowaniu swej woli i nie mogą niczego sobie odmawiać.” Zauważmy tu, że miłość ta nie jest platoniczna. Ale w szczodrości i wspaniałomyślności realizuje się ona na ludycznym

marginesie życia, poza jego nurtem poważnym. Utwór ten – właśnie dlatego – obchodzi bokiem podstawowy przedmiot moich badań, tj. małżeństwo. Omijając go, jednocześnie oświetla go i ukazuje w formie negatywu, czym ma ono być wedle moralności dworskiej. Autor przedstawia w toku swobodnej rozmowy mężczyznę i kobietę. Mężczyzna jest bardzo szlachetnego rodu, kobieta również, chociaż nieco niższego. Mężczyzna, społecznie wyżej usytuowany, poucza kobietę. Partnerce zapytującej go, czy miłość małżeńska, będąc bez skazy, nie jest lepsza od miłości dworskiej, udziela odpowiedzi przeczącej. Bo przecież jeżeli wewnątrz małżeństwa pojawia się miłość namiętna, pełna, cielesna – a nie miłość duchowa – to popycha ona ku nadmiernej rozkoszy, jest zatem grzechem. „Co więcej, jeżeli zbruka się rzecz świętą, nadużywając jej, jest się bardziej surowo karanym, niż gdy popełnia się zwykłe (nadużycia. Znacznie ostrzej, gdy chodzi o kobietę zamężną, niż gdy chodzi o inną. Prawo kościelne naucza bowiem, że ten, kto kocha swoją żonę z nadmiernym żarem, jest winien cudzołóstwa.” To właśnie głosi doktryna wyłożona przez św. Hieronima, a potem przypominiana przez Piotra Lombarda: „Dzieło prokreacji jest dozwolone w małżeństwie, natomiast wszelkie rozkosze na sposób nierządnic są potępione.” Podobnie pisze Alain z Lille: „Kochanek (*amator*) namiętny własnej żony jest cudzołożcą.” Mamy tu prawo do uśmiechu. Pozostaje jednak faktem głębokie przekonanie, że małżeństwo nie jest zabawą i że tylko poza jego ramami jest miejsce na zabawę. Małżeństwo jest zakonem, a zatem



przymusem. Poza małżeństwem, w „dzikiej” części życia, znajduje się – podobnie jak prostytutka – gra miłosa. Dobroczynną funkcją zarówno miłości dworskiej, jak i prostytutce jest pochłanianie nadmiaru namiętności i ferworu, uwalnianie odeń komórki małżeńskiej, aby utrzymywać ją w stanie powściągliwości, jaka jej przystoi. Jest to głos kleryka, kapelana. Może być pewien, że z zadowoleniem przyjmą te słowa wszyscy mężczyźni bez żon, zazdrośni wobec tych, którzy je mają. Ale ma także zapewniony posłuch u *seniores*, głów rodów – są oni przekonani, że małżeństwo nie powinno przekraczać granic przyzwoitości, że nie można traktować małżonki, *uxor*, tak, jak traktuje się przyjaciółkę, *amica*. Tym bardziej, że owo pole swobody, przygody, poszukiwania otwarte jest tylko dla mężczyzn. Szósty dialog księgi II traktatu wykląda jednoznacznie różnicę między moralnością mężczyzn i moralnością kobiet. Mężczyznom, nawet mężczyznom żonatym, dozwala się na pewną swobodę życia, pod warunkiem, że nie będą przekraczali granic, że w pogoni za przyjemnością nie będą się posuwali do naruszania małżeństw arystokratycznych. „Zezwala się na to mężczyznom, gdyż jest to w ich zwyczajach i ponieważ do przywilejów ich płci należy czynienie tego wszystkiego, co na tym świecie nieprzystojne z natury.” Kobiety natomiast powinny być wstydlive i powściągliwe. Jeżeli ulegną wielu kochankom, to naruszają reguły i zostaną wyłączone z towarzystwa przyzwoitych pań. I czymże, w istocie rzeczy, różnią się nauki traktatu *O miłości* od wymowy *Igry o Adamie*, od wywodów Stefana

z Fougères? We wszystkich tych przypadkach mężczyzna gra pierwszą rolę. A etyką jego rządzi przede wszystkim uczucie strachu przed kobietami oraz zdecydowana wola traktowania kobiet jako przedmiotów.

\* \* \*

Andrzej Chapelain pisał swój utwór w rzeczywistości dla księcia. Spieniężał swoją wiedzę i swoją umiejętność pisania. Służył swemu panu, obracając zdaniem dla nauki i dla rozrywki dworu. U schyłku XII w. książę pragnie obłaskawić rycerstwo. Musi je przyciągnąć do siebie i utrzymać przy sobie. Dwór książęcy powinien przeto być miejscem przyjemnym, upowszechniającym nie tylko – jak było dotąd – radości cielesne, lecz także duchowe. W takim uprzyjemnieniu życia wyraża się także szczodrość, prawdziwie pańska zaleta. Dwór powinien jednak także spełniać rolę wychowawczą. Wypełnia on swoją funkcję polityczną, pod okiem pana przyczynia się do podtrzymywania ładu publicznego, kształcąc współdomowników w dobrych obyczajach, ucząc życia wedle zasad *honestas*, wzmacniając podstawy określonego systemu wartości. Ta zamknięta mała społeczność pełna jest młodzieńców, którzy gotują się do rzemiosła rycerskiego. Nauki dworskie kierują się przede wszystkim do tej burzliwej części towarzystwa dworskiego, do „młodzieży”. Owi „młodzi”, owi „giermkowie” uczą się, w ślad za ojcami, sposobów tropienia zwierzyny i zasad walki. W przerwach między ćwiczeniami fizycznymi uczą się jednak także zasad dobrego wychowania,

słuchając opowiadań, budujących anegdot, wyrażających marzenia, jakie „dobre towarzystwo” snuje o sobie samym. Marzenia te rozwijają się w dwóch płaszczyznach: albo całkowicie poza rzeczywistością, w świecie fikcji, w wyobraźni, albo też na tkance faktów przeżytych, w pamięci prawdziwej, w historii.

\* \* \*

Opowiadania te wskazują również, jak należy właściwie postępować z kobietami. W utworach opartych całkowicie na zmyśleniu przeważające miejsce zajmuje zabawa miłosna, małżeństwo jest zepchnięte na dalszy plan i nosi charakter całkowicie zewnętrzny. Zależy to od rodzaju literackiego. W pieśniach epickich, opiewających dzielność wojskową i lojalność feudalną, postacie kobiece pojawiają się na marginesie. Kobiety te to małżonki bohaterów, grające drobne role po dobrej lub złej stronie intrygi. Niektóre z nich są świetnymi połowicami w stadle, żywicielkami, wzorowymi towarzyszkami życia. Inne są czy to czarownicami, czy to bezwstydnicami; są obarczone złymi cechami, które stanowią o tym, że małżeństwo jest związkiem niebezpiecznym. Wszystko to ukazane jest w tle obrazu, ledwie zarysowane, ulotne. Więcej mówi się o małżonkach w małych „zabawnych” opowiadaniach. Co wzbudza śmiech? Zdradzony mąż. Jeżeli jednak śmieją się z siebie samych, jest to gorzki śmiech. Postacie śmieszne w tych powiastkach rzadko przeto należą do dobrego towarzystwa. Są to mieszczanie, ministeriałowie, chłopci lub też zwierzęta z bajki. W niektórych no-

welach właśnie dwór stanowi miejsce akcji. Tak też jest w wypadku wszystkich romansów. Niewielu z przedstawianych tam mężom udaje się uniknąć złego losu. Układ sceny ukazuje, że pomieszczenia siedziby arystokratycznej stwarzają dogodne warunki dla zdrady pani. Z łatwością spotyka się ona z kochankiem w ogrodzie lub sypialni. Żadna przegroda nie przeszkadza w *lai* *Ignauré*, dla przykładu, pewnemu seniorowi w uwiedzeniu żon swoich dwunastu parów, po kolei. Żona jest zewsząd szpiegowana, otoczona przez czujnych zawistników, rywali szczęśliwego wybrańca, przez damy, którymi wzgardził, męża wreszcie, który starzejąc się staje się zazdrosny. Jeżeli zdarzy się, że zostanie przyłapana na gorącym uczynku, zostaje pojmana wraz ze swym współnikiem. Narzuca się im pęta, tak jak się ich przychwyci d zwołuje się świadków. „Obwołuje się to po całym mieście.” Tak właśnie uczynił król Marek, gdy odkrył Winę Izoldy. Wstyd powinien być publiczny i poświadczony, po to, aby mógł zostać prawowicie pomszczony. Mąż jest w prawie zabić. Tristan daremnie domaga się próby, proponuje wystąpienie do walki na ubitym polu przeciw trzem baronom. Marek gotuje się, podobnie jak niegdyś Fulko Nerra, spalić żonę razem ze zdemaskowanym kochankiem. Taka jest naturalna kolej rzeczy. Dla przedłużenia opowiadania autorzy chętnie je osnuwają wokół podejrzenia zdrady. Opisują wówczas realia stosowanej procedury. Izolda proponuje najpierw poddanie się „sądowi Bożemu”, ale zgodnie z postulatami biskupów uwalnia się ją od tej próby. Składa wówczas

przysięgę oczyszczającą i w wiadomy sposób wychodzi z tego obronną ręką. Znaczenie tych świadectw polega na wykazaniu, że naruszenia prawa małżeńskiego nie należą do kompetencji sądów kościelnych. Są to sprawy świeckie, czysto domowe. Do członków domu należy stwierdzenie skutku próby rozpalonego żelaza, wysłuchanie usprawiedliwień żony, zaprzysiężeń z przywołaniem Boga ma świadka i dotykaniem *Ewangeli*i lub relikwii. Mąż nie podejmuje decyzji sam. Musi zasięgać rady. Nie wymaga się jednak, żeby szukał rady poza swoim domem, poza krewniakami. Klerycy nie mieszają się do tego. Mówię stale o mężu. Jego własne wyskoki nie podlegają tego typu procedurom i nie są tematem romansu. Rzecz idzie o honor. Honor jest sprawą mężczyzny, ale zależy od konduity kobiet. Nie zawsze sprawy toczą się przy ich współudziale czy też z ich przyzwoleniem – w domach arystokratycznych gwałci się bez miary. Jeżeli jest prawdą, że Gotfryd Plantagenet posiadał Alienor, młodziutką żonę swego seniora, to czy nie wziął jej przemocą? Spójrzcie na (przypadek królowej Lwicy w *Opowieści o Lisie*: Lis wśliznął się do jej łóża, posiadał ją wbrew jej woli, a mimo to została uznana winną: zgwałcona, czy też nie, używała rozkoszy poza małżeństwem. A przesmiewcy są po stronie uwodziciela. Uosabia on moce burzliwej męskości. Strzec się bowiem należy przed (błędem interpretacji: wyraźne jest, że to, co piśmiennictwo owoczesne określa mianem *amor*, po łacinie i w dialektach, oznacza po prostu pożądanie męskie i mę-

skie wyczyny seksualne. Dotyczy to nawet miłosnych romansów dworskich.

Tematem ich jest wszak właśnie ten rodzaj miłości. Rodzi się gwałtownie, rozpala się płomieniem, jest nie do pokonania. Rozpalając krew popycha mężczyznę do zdobycia wszelkimi środkami tego, co Marie de France zwie *surplus*. Pożądanie to natyka się na różne przeszkody, które należy po kolei obalić. Miłość ustawicznie musi walczyć z przeciwnościami. Kochanek przechodzi przez nieustanne próby. W tych kolejach rzeczy realizuje się plan pedagogiczny. Rycerz bowiem, zanim dojdzie do pełnej męskości, powinien kroczyć tą drogą tak długo, jak trwa jego „młodość”, dopóki sam nie zajmie należnego miejsca wśród głów rodzin. Zazwyczaj kobieta zamężna – żona jego seniora, który często jest jego wujem – jest obiektem jego starań i jej zawdzięcza swą inicjację. Miłość rodzi się wewnątrz domowej intymności mężczyzn i kobiet, która niepokoiła Burcharda z Wormacji i Iwona z Chartres, gdyż sprzyjała cudzołóstwu i kazirodztwu. Bohater jest kawalerem, opuścił dom ojcowski. Młodzi synowie możnych rodzin idą zazwyczaj na naukę do innego domu; bardzo często jest to dom wuja. Praktyka ta wynika ze zwyczajowej nierówności pochodzenia w małżeństwach arystokratycznych. Ród matki, z zasady wyżej społecznie sytuowany, dąży do uzyskania wpływu na chłopców, nosicieli krwi przodków, chociaż zrodzonych w innym rodzie; zacieśnia związki z nimi, przyjmując ich, gdy tylko dojdą do odpowiedniego wieku. W każdej siedzibie arystokratycznej pan domu żywi przez długie la-

ta synów swoich sióstr, poza tymi, którzy przeznaczeni są do służby Bożej. Wychowuje ich, uzbraja, żeni, jest im rzeczywiście ojcem – w wypadku Karola Wielkiego i Rolanda legenda wyprowadza to ojcostwo uczuciowe z ojcostwa krwi, a więc z kazirodztwa... Siostrzeńcy służą mu jak synowie, ale pożądamy jego żony. Zajmuje ona w ich sercu, podobnie jak Najświętsza Maria Panna w innych przypadkach, miejsce matki, od której oddzieliło ich bardzo wcześnie opuszczenie domu rodzicielskiego. Tak wygląda odbicie rzeczywistych stosunków współżycia w intrydze dworskiej opowieści; jeżeli nie pojawia się tam miłość między wujem a żoną siostrzeńca, to dlatego, że siostrzeniec zaraz po ożenku przechodzi do innego domu.

Miłość tkwi w zarodku w przyjaźni, której naturalnym miejscem jest rodzina. Pokochałam cię – mówi Izolda do Tristana – „gdyż byłeś jego siostrzeńcem i więcej działałeś dla jego sławy niż ktokolwiek inny”. Wujenka, z samego szacunku, jakim, powinna otaczać męża, musi troskliwie zajmować się jego siostrzeńcem. Do jej zadań domowych należy współdziałanie w jego edukacji. Z racji tej funkcji pedagogicznej ma nad nim przewagę. Ponadto jest od niego starsza, wprowadzie niewiele, ale jednak starsza. Stawia ją to w pozycji „seniora”, w etymologicznym sensie słowa, jego zaś w sytuacji „wasala”, młodziana. Można upatrywać w tym przyczynę, dlaczego gesty, postury i słowa obrzędów wasalnych tak łatwo przeniknęły do obrzędów miłości dworskiej. Hierarchia płci zostaje tu odwrócona: Ewa góruje nad Adamem, ponosi odpowiedzialność za jego

upadek. Opowieść dworska to historia jej przewiny. Cudzołóstwo pozostaje jednak zasadniczo bezpłodne. O sprawie bastardów należałoby pomówić poważnie. Strach przed bastardią jest ogromny. Nie przystoi czynić jej przedmiotem śmiechu.

Pani wzywa, sama ogarnięta pożądaniem. Oddaje się. Zdarza się jej, że – podobnie jak żonie Putyfara – pozostanie w jej ręku tylko skrawek płaszcza. Wpada wówczas w zazdrość. Przewrotnie kłamie, że to bohater ją nękał żadaniami i uciekał się do przemocy. Młody człowiek w rzeczywistości niekiedy się opierał. Powstrzymywany poczuciem lojalności, nie chciał zdradzić swojego seniora; kiedy indziej pragnął miłości wzajemnej i dozwolonej, która dałaby mu żonę. Ucieka przed gniewem wuja. Opuszcza dom i rzuca się w przygodę.

W opowieściach o wędrownicy za przygodą pojawia się raz jeszcze odbicie rzeczywistości społecznej. W XII w. większość synów rycerskich zdana jest na wędrownicę za lepszym losem. Błąkają się z turnieju na turniej, wykazując swe męstwo, ryzykując życie w nadziei zdobycia sławy, a także zdobycia żony, jeżeli uda się im wykazać wyższość nad rywalami. Gdy ta niebezpieczna wędrownica zostaje transponowana w marzenie, odbywa się ona w dwóch światach. Jeden podobny jest do świata ziemskiego. Błądzący rycerze znajdują nocleg u uczciwych ziemian, których domy pełne są „dziewic”. Bardzo łaskawych i uległych. Gotowe są zająć się zmęczonym wojownikiem, masować go nieraz aż do świtu. Jeżeli bohater jest pociągający, to miłość je



przenika, są kobietami. Wówczas swobodnie dysponują swoim ciałem.

Tak ściskali się i całowali,  
Że Gawain kwiat jej zerwał  
I straciła imię dziewicy,  
Lecz wdzięczna mu była i złego słowa nie rzekła.

Te dziewczęta nie zważają nawet na pokrewieństwo. Atol odkrył pewnego poranka, że ręka, która posunęła się do jego piersi, należała do: jego kuzynki i dziękował niebiosom za to, że zdołał się powstrzymać. Z wyjątkiem sytuacji pokrewieństwa takie zabawy miłosne są tym bardziej wolne od nagany, że owe pan-ny nie myślą wcale o małżeństwie. W każdym razie wystawiają się na niebezpieczeństwo, o którym wspomina Marie de France w *Milon* – gniew małżonka odkrywającego w noc poślubną, że panna młoda nie jest dziewicą. Czy to powieściowa przesada? Czy należy sądzić, że w życiu codziennym ojcowie bardziej zazdrośnie czuwali nad dziewictwem swoich córek?

Wędrówka przekracza niekiedy niewidzialne granice i pogrąża się w świecie cudowności, gdzie przy białych fontannach spotyka się piękne dziewczęta, smukłe, bladolice, kąpiące się nago. Nieznane, bezimienne. I przez to niebezpieczne. Mogą to przecież być krewniaczki – znamienne jest to, że klerycy, autorzy romansów rycerskich, korzystają z każdej okazji, żeby budzić w swoim audytorium lęk przed kazirodztwem. Pojawiają się niekiedy czarodziejki. Brutalne pożądanie męskie nie oszczędza tych przedziwnych istot: padają

najczęściej ofiarą gwałtu. Przywiązują się jednak potem do uwodziciela, są spolegliwe, szczodre, dają mu bogactwa i dzieci. A jednak pozostają odległe i niedostępne. Tajemnicze. Roztaczają przed kochankiem szaniec zakazów. Jeżeli je naruszy, spotka go nieszczęście. Te bajkowe istoty uważam za substytuty matki. Czym była Matka Boska dla Gwiberta z Nogent, tym czarodziejki stawały się dla wielu rycerzy, sfrustrowanych młodszych synów, od momentu narodzin zdanych na opiekę piastunek, w większości wypadków wcześniej osieroconych. Gdy snuli marzenie o opanowaniu przemocą i wystawiali się na niebezpieczeństwo uroków owych uwodzicielek, uległych i władczych, przeciężali dręczącą ich bojaźń i wierzyli, że powracają do gorących piersi pierwszych lat życia.

\* \* \*

Literatura wyobraźni, do której należy traktat o sztuce kochania Andrzeja Chapelain zdaje się pozostawiać małżeństwo na uboczu. Nie mówiąc tego wprost, nieodparcie ciąży jednak ku niemu. W duszy „młodych”, którzy żywili się jej obrazami i treściami, walczyły sprzeczne tendencje. Marzyli o podważeniu instytucji małżeńskiej, z której byli wszak wykluczeni, ale jednocześnie wierzyli, że uda się im ożenić pomimo wszelkich przeszkód. U kresu rycerskiej wędrówki błyszczą miraż doskonałej kobiety, którą się zdobywa i opanowuje, aby mieć z nią urodziwych synów. W najgłębszych podstawach intrygi opowieści dworskiej odnajdujemy wartości małżeństwa. *Opowieść*

o płaszczu opowiada o magicznym przedmiocie, który odsłania w ciągu dworskiego spotkania niewierność znajdujących się tam żon. Jeden tylko mąż nie padł ofiarą zdrady ze strony swej połowicy i stanowi samotne uosobienie nadziei, cel niepewnej wędrówki. W poezjach przypisywanych Marie de France idealna miłość to taka, której uwieńczeniem jest małżeństwo. Marie de France pisała w ostatnim trzydziestoleciu XII w. W tym właśnie czasie w elitarnych kręgach północnej Francji, na dworach, które nadawały wówczas ton, lansując nowe mody ubierania się, mówienia i chodzenia, widoczna jest troska o określenie w najdrobniejszych szczegółach procedur postępowania miłosnego i kontraktu matrymonialnego. Chrétien z Troyes dbał o to, aby odpowiedzieć na gusta swoich czytelników, których można uznać za elitę wyrafinowanego smaku. Wyraźna jest w jego twórczości troska o splecenie miłości i małżeństwa. Czy szczegółowe zbadanie intryg, które szkicował on między 1170 a 1190 rokiem nie pozwoliłoby na lepsze zrozumienie, dlaczego utrwała się tego typu troska? W *Opowieści o świętym Graalu* przysięga czystości stanowi formę sublimacji wyrzeczeń, do jakich „młodzież” była zmuszona w ciągu dwóch lat edukacji rycerskiej. Ale poza tą gwałtowną przemianą w tradycyjnej strukturze opowieści, czyż nie dostrzega się w podstawowej masie twórczości literackiej, że z coraz większą siłą zmierza się do wpajania przekonania, że miłość ciała i serca spełnia się w całości w małżeństwie i w prawowitej prokreacji, której odmawia się niewiernym żonom, owym Ginewrom o namiętno-

ściach zbyt rozpalonych, aby mogły zachować płodność? Lojalność i panowanie nad sobą osiągnięte w trudzie, to męskie wartości, które zapewniają w mocnym związku małżeńskim d pod władzą małżonka zakorzenienie się rodu d kontynuację dynastyczną. Młody bohater pierwszej *Opowieści o róży* wdziera się do ogrodu. Kwiat, którego pożąda, jest ledwie rozwinięty, w pąkach – to panna, a nie pani. I młodzieniec chce zerwać ten kwiat w dobrej intencji: chce wybrankę wziąć za żonę

U progu XIII w. w społeczeństwie stopniowo uwalniającym się ze sztywnych ram, w którym rozluźniają się ograniczenia nakładane zenieniu się mężczyzn, wśród opowieści i poematów stanowiących różne ekspresje tego samego marzenia z całą wyrazistością utrzymuje się różnica między zabawami miłosnymi, które Andrzej Chapelain umieszczał poza ramami małżeństwa, i związkiem duchowej miłości, który miał łączyć małżonków. Lecz owe dwie postawy mężczyzn wobec drugiej płci zdają się obecnie odpowiadać dwu etapom, które zwykły następować po sobie w życiu człowieka dobrze urodzonego. Ma on prawo do okresu dojrzewania, czasu popisu zręczności i zabaw miłosnych (które Georges Dumézil nazwałby drugą funkcją). Nadchodzi jednak potem czas, gdy wypada zrezygnować z przygód i trzeba osiąść w dojrzałości, spokoju, rozwadze. Przejście z jednego okresu do drugiego następuje w sposób obrzędowy i małżeństwo jest jednym z tych obrzędów. Funkcją tych tworców literackiej fikcji jest nauczać w rozrywce; w takim kontekście jest

rysem znamionnym, że we wszystkich omawianych utworach milczeniem pokrywa się formy obrzędowe wymagane przez Kościół. Jeżeli księża pojawiają się w opowiadaniach, to tylko w groteskowych i rozwiązłych sytuacjach, w literaturze śmiechu. Kochankom lub małżonkom przesłanie chrześcijańskie przynoszą tylko pustelnicy, ludzie marginesu, o których nie wiadomo nawet czy są klerykami. Czy ta obojętność nie świadczy o tym, że konflikty w rzeczywistości już osłabły? Błogosławieństwo małżeńskie stało się już formalnością powszechnie przyjętą. Należy do powszechnej warstwy życia, którą opowieści dworskie się nie zajmują. Na drodze konformizmu i wzajemnych ustępstw nastąpiło rozładowanie konfliktu i starć między dwiema moralnościami. Pod koniec panowania Filipa Augusta w literaturze dworskiej zdaje się znajdować odbicie pewien rodzaj stabilizacji form małżeństwa europejskiego, ustalonych w toku ciężkich wstrząsów.

Jaka jednak jest wartość źródłowa literatury marzenia i ucieczki? Deformuje ona rzeczywistość. Ale w czym, do jakiego stopnia? Pora spojrzeć na opowiadania, które relacjonują losy rzeczywiste. Wyobraźnia odgrywa tu swoją rolę, ale siłą rzeczy nie oddala się w tak wielkiej mierze od rzeczywistości.

## Panowie na Amboise

Najstarszy syn hrabiego Guines oczekuje śmierci ojca. Ożenił się niedawno. Jak na te czasy nie jest już bardzo młody. Jest to człowiek szerokich przestrzeni, zaprawiony w ćwiczeniach cielesnych. Poluje, uczestniczy wraz z innymi w turniejach. W czasie długich i ulewnych deszczy nie wie, co robić, nudzi się, a wraz z nim nudzi się banda młodzianów, którzy mu zazwyczaj towarzyszą. Dla zabicia czasu każe sobie opowiadać historie z życia. Jeden z chłopców zna dzieje wielkich czynów Karola Wielkiego, inny przygody z Ziemi Świętej, zaś kuzyn gospodarza, jako człowiek tej samej krwi, zna wyczyny wspólnych przodków. W pamięci przechowuje on wspomnienie o tych wyczynach; to do niego można się zwrócić, gdy potrzeba ustalić szczebel po szczeblu genealogię dla unieważnienia jakiegoś małżeństwa, jednakże zazwyczaj opowiada po prostu dla przyjemności rodziny. A także – dla nauki. Bo przecież, podobnie jak Roland, jak Gotfryd z Bouillon, jak Gawain, tak i właśnie przodkowie są wzorami dobrego i pięknego prowadzenia się w życiu. Opowieść o ich czynach porusza do żywego ludzi przebywających w (miejscach, gdzie tamci spędzili życie. Mają świadomość, że pochodzą od tych odległych przodków, albo też są związani wspólnotą domową z ich potomkami. Są przekonani, że gdy galopują, debatują, odmawiają modlitwę czy kochają się, ich podstawowym obowiązkiem jest naśladowanie znakomitych przodków,

którzy tak samo jak oni i przed nimi zbierali się tu dla radości i sławy. Historia rodzinna bardziej niż jakiegokolwiek inne opowieści podtrzymuje w otoczeniu seniora troskę o to, by nie wyrodzić się, by uchronić przed zanikiem wartości, których nosicielem jest krew mężczyzn, starych czy młodych. Wszak to w nich właśnie ma się wcielać z pokolenia na pokolenie dawna dzielność.

Gdy w drugiej połowie XII w. kultura rycerska przestaje wyrażać się wyłącznie w słowach i gestach, pamięć o przodkach utrwalana być poczyna w piśmie, podobnie jak w pieśni i opowieści. Zadanie to przypada specjalście, duchownemu należącemu do rodziny lub też związanemu z danym domem; czasem bywa to jeden z księży domowych zobowiązanych do powinności liturgicznych, kiedy indziej kanonik z kolegiaty, występujący w północnej Francji we wszystkich znaczących zamkach. Oczekiwano od tego człowieka pióra, aby dbał o formę, aby zatroszczył się o nadanie wspomnieniu wspaniałości i monumentalnego wymiaru. Ów wymóg uroczystej formy sprawia, że wszystkie zachowane do naszych czasów utwory tego rodzaju aż do początków XIII w. zostały spisane po łacinie, w języku ceremonii pogrzebowych i uczonych ksiąg. Jest to łacina pompatyczna, ozdobiona wszelkimi upiększeniami retoryki. Pamięć w toku zapisu stawiała się nie tylko mniej płynna, nie tylko wzbogacała się o retoryczne ozdoby, ale także rozszerzała się i pogłębiała. Pisarz opierał się na schematach genealogicznych, które układano dla trybunałów kościelnych, w celu unieważnienia

małżeństwa z powodu pokrewieństwa. Tego typu materiał wyjściowy sprawiał, że opowiadania postępowały w ślad za szczeblami filiacji rodzinnych. W każdym pokoleniu główne miejsce zajmuje układ małżeński, prawowity i płodny: X spłodził Y z Z, swej małżonki. Redaktor zapisu miał możliwość przekroczenia progu osobistego wspomnienia, pobudzonego przez procedurę rozwodową, i dorzucenia tego, co sam widział lub słyszał, czego dowiedział się od informatorów w starszym wieku, o czym przeczytał z pergaminów dokumentów i ksiąg. Potrafił przeprowadzić pracę podobną do tej, jaką ja teraz prowadzę, a więc uprawiał poszukiwania archiwalne, odnajdywał zatarte ślady przeszłości. Wszystko czynił, aby sprawić przyjemność swoim kuzynom i swoim panom, dochodził aż do początków rodu, aż do baśniowego założyciela rodu. Dla wypełnienia swego zadania musiał odpowiednio modelować pamięć, korzystając z tego, że była ona zazwyczaj zamglona. Najdalszym przodkom, których wspomnienie zachowało się tylko dzięki grobowcowi, epitafium, zapisowi imienia w kartularium, mógł swobodnie przypisywać czyny, które uważano wokół niego za wzorowe. Mógł owym ceniom przeszłości narzucać wszelkie bajeczne atrybuty, wysławiane przez ideologię rodową. Ideologia ta wyciskała równie głębokie piętno na wizerunku osób, o których zachowało się wspomnienie pewniejsze, bo ten, który utwór zamówił, życzył sobie, aby o jego ojcu czy dziadku mówiono w odpowiedni sposób. Oczekiwał wszak, że przez to zostanie usytuowany w sposób pochlebny, że życie przodków dostar-



czy mu wskazówek zgodnych z obowiązującym kodeksem postępowania – co ten kodeks zalecał i czego zakazywał, stanowi właśnie przedmiot moich poszukiwań. Literatura genealogiczna stanowi przeto dla moich celów najbogatsze źródło informacji. Właśnie przez to, co mówi o terażniejszości, a nie o przeszłości. Ukazuje ona, czym była, w czasie gdy powstawały te utwory, autoświadomość wielkich rodzin arystokratycznych. Teksty te są niezwykle rzadkie. Jestem jednak przekonany, że w północno-zachodnich krainach Francji ten rodzaj literacki kwitł właśnie u schyłku XII w., gdy bujnie rozwijała się kultura świecka. Nie tylko wielcy książęta sprzyjali rozwojowi piśmiennictwa genealogicznego. Panowie niższego szczebla naśladowali przykład książąt. Umocnienie wielkich formacji politycznych wystawiało autonomią ich władzy na niebezpieczeństwo. Uważali za wskazane przypominać, że ich własny ród jest równie stary i sławny, znajdując w tym środek wzmocnienia oporu przeciwko naciskom: genealogia była bronią obronną. Nie wiemy, jaki użytek robiono z opowiadań genealogicznych, gdzie i kiedy je czytano, kto je czytał czy też kto ich słuchał. Pewne świadectwa wskazują na to, że były one układane lub przerabiane z okazji zawarcia małżeństwa. Gdy powstawała nowa komórka małżeńska i wchodziła w kontynuację rodzinną, wypadało jej zaszczepić ożywcze wspomnienie sławy rodowej: nowy senior i jego przyszłe potomstwo mogło tu znaleźć zbawienne nauki. Nie ulega wątpliwości, że dzieła te były przeznaczone do użytku wewnętrznego, prywatnego i dlatego właśnie

większość z nich zaginęła. Niektóre ocalały przez przypadek, dlatego że odlegli potomkowie tych rodów, zdolni jeszcze do sprawowania mecenatu, kazali sporządzić kopie tych rękopisów – dwieście czy trzysta lat później, w XIV i XV w., w okresie gdy w domach arystokratycznych pojawiają się biblioteki i gdy otacza się je odpowiednią troską.

\* \* \*

Najstarszy z zachowanych szczątków piśmienniczych sięga 1155 r. Pochodzi z Turenii, krainy pięknej retoryki. Świetny ten tekst sławi cnoty panów na Amboise. Panegiryk dotyczy jednak także innych osób i, być może, iż właśnie temu zawdzięcza swoje przetrwanie. Autor, kanonik kolegiaty w Amboise, pisał nie tylko dla potomków swoich bohaterów, zwracał się także do głowy innego rodu – Henryka Plantageneta, hrabiego Andegawenii, niedawno właśnie koronowanego na króla Anglii. Jest to proza o bardzo szczególnym tonie – rodzaj oplakiwania, żalów. Na rodzinę spadło nieszczęście. Została pozbawiona głowy. Ten, który nią kierował, był wiernym wasalem hrabiów andegaweńskich, służył im w wojennej potrzebie, w wojnie, którą król Francji wspólnie z hrabią Blois wydał nowemu mężowi Alienor. Wpadł w zasadzkę i zginął w niewoli. Synowie jego są dziećmi. Zamki po części już mu zabrano, inne zostaną mu zabrane. Do seniora, zwierzchniego pana lennego, kierowana jest teraz skarga płynąca z rozpaczki. Utwór, podany w umiejętnie grzecznej formie, stanowi rodzaj supliki, akt pokornej

prośby. Podstawową jego funkcją nie jest objaśnienie przeszłości na użytek dziedziców pokonanego, lecz przyciągnięcie życzliwej uwagi pana zwierzchniego jako ostatniej instancji.

W takiej intencji działając, autor, bardzo zręczny pisarz, posługuje się Cynceronem i strona po stronie snuje pochwałę wasalnej przyjaźni. Postanowił na początku opisać Amboise i znajdujące się tam zabytki przeszłości, bo korzeniem długiej przyjaźni wasalnej jest właśnie lenno feudalne. Od pokoleń bowiem pokaźna fortuna, jaką stanowi owe lenno, połączyła więzią wzajemnych zobowiązań dwa rody – wasali i seniorów. Dzieje obu rodów zostają następnie wyłożone równoległe, ale przy zachowaniu należnej hierarchii. Opowieść o hrabiach andegaweńskich umieszczona jest najpierw. Wysławiana jest przede wszystkim ich wojenna dzielność, owa męska siła, której świadectwo da nie długo ich potomek, zgodnie z pokładanymi w nim nadziejami, przychodząc z pomocą rodzinie swego wasala. Aktorami pierwszego opowiadania są zatem mężczyźni. Nie wspomina się o ich córkach, niewiele dowiadujemy się o ich żonach. Wszyscy odznaczają się dzielnością, z wyjątkiem tylko Fulka Le Réchin, który był zazartym wrogiem domu Amboise. Temu zawdzięcza swój czarny wizerunek w utworze. W młodości zapowiadał się dobrze. Na stare lata opanowała go żądza kobiet i doprowadziło to do beczynności i gnuśności, do owego wycieńczającego zatracenia się w przyjemnościach łoża, które tak często w dokumentach z tych czasów zarzuca się seniorom zwlekającym ze śmiercią.

Grzechem, pożądanego starca było, że nadmiernie przywiązał się do wdzięków Bertrady, ambitnej dziewczynki, która doprowadziła do tego, że Filip ją porwał. Stronniczy ten tekst jest głównym źródłem oskarżeń o porwanie i o lubieżność, jakie historycy zwykli po dzień dzisiejszy kierować pod adresem Kapetynga. Po znakomitych czynach hrabiów Blois przychodzi kolej na opis czynów ich wasali. Struktura ich rodu jest podobna, ale historia jego zaczyna się później, u schyłku X w., a jego mężczyźni znamionują inne przymioty. Są mniej porywczy, bardzo rozważni, lojalni w czynach i w radzie. Tylko ostatni z nich, Sulpicjusz II, nie miał tych zalet. Stał się ofiarą swego nieumiarkowania i chciwości – został zresztą ciężko za to ukarany. Nie zarzuca mu się, że nadmiernie lubił kobiety, ale że na chwilę zapomniał o obowiązkach, które przyjął na siebie składając hołd. Dumą panów z Amboise było to, że nigdy nie złamali wierności wasalnej. Stałość w przyjaźni dawała im w potrzebie prawo domagania się pomocy i rady ze strony seniora.

\* \* \*

Przyjaźń ,ta rodzi się z hołdu, *hommagium*, który łączy mężczyzn, *homines*: wymowa słów już o tym świadczy. Jest to przeto cnota męska i pierwszy plan sceny zajmują wojownicy. Opowieść o panach na Amboise wylicza ich siedemdziesięciu z imienia. Wymienia jednak także dwadzieścia pięć kobiet. Niektóre są tylko figurantkami w toku akcji – to właśnie żony. Ale wyjątkowe znaczenie tego tekstu tkwi właśnie w tym,

że umieszcza w pierwszym planie akcji postaci kobiece, które nie należą do świata baśniowego, ukazuje je w wypełnianej przez nie funkcji, ujawnia też, jak sobie mężczyźni wyobrażali kobiety. Jest to, rzecz oczywista, obraz idealny. Utwór nosi wszak charakter panegiryczny. Damy z rodzinnej przeszłości i panny prowadzone w stanie dziewictwa do łoża głowy rodziny nigdy nie oszukiwały, nie zdradzały, nie były przez mężów oddalane. Pomagały mężom w umacnianiu honoru rodzinnego. Tak czyniły wszystkie z wyjątkiem jednej: Agnieszki, żony ostatniego, prześladowanego przez los seniora. Żyje jeszcze, jest matką młodych chłopców, którzy są nadzieją rodu. Jest jednak wdową, być może, iż opuściła siedzibę rodzinną; w każdym wypadku próbuje się ją wyzuc z jej dóbr posagowych, wygnać ją. Jest bardzo dobrej krwi, pochodzi z rodu Donzy-Saint-Aignan, spokrewnionego z domem królewskim. Ale czy właśnie nie stawia to jej po złej stronie? W 1155 r. Kapetyng i jego przyjaciele są wszak najzagorzalszymi przeciwnikami hrabiego Andegawenii i jego wasali. Tylko ona jest przedmiotem krytyki. Zarzuca się jej bezmyślność, bojaźliwość, podejrzewa się nawet o zdradę. W chwili wielkiego niebezpieczeństwa, gdy mąż był skuty w niewoli, „nierozważnie [...] i nie zasięgnąwszy rady” uwolniła dwustu jeńców dzielnie pochwycionych przez piechurów z zamku Amboise, których można byłoby przecież wymienić za pana. Nie spełniła zatem swej roli. Macierzyństwo nakazywało jej troszczyć się o zastąpienie brakującego pana, wziąć w ręce seniorię, utrzymać ją za wszelką cenę, dopóki

nie wyrośnie z rodu następcą, dzielny mężczyzna, który ją uwolni od zastępowania męża. Oczekiwano, że będzie podobna do bohaterów, pojawiających się w kartach kronik w blasku cnót i męstwa, stojących na murach oblężonej fortecy i krzykiem zagrzewających obrońców do walki.

Agnieszka spełnia także rolę kontrastowego tła. Jej słabość pozwala na zarysowanie w pełnej sile cnót jej niedawno zmarłej teściowej, Elżbiety z Jaligny, córki hrabiego Fulka Le Réchin, a zatem praciotki króla Henryka Plantageneta. Elżbieta była świetnie wyposażona przez los, z racji swej krwi, przynależności rodowej, przez to, co miała po ojcu, jak też i przez to, co przechodziło na nią z godności jej małżonka i z godności jej synów. Wszystko, czym ta kobieta może się szczycić, pochodzi przeto od mężczyzn. Od mężczyzny, który ją spłodził, od mężczyzny, który uczynił ją płodną, od mężczyzn, których spłodziła. Tym zapożyczonym przymiotom zawdzięcza swoją aktywność i ową „męską zuchwałość”, która wyzwoliła ją z kobiecych słabości. Za rzecz godną zapamiętania uznaje się, że zachowywała się w pewnych momentach jak mężczyzna. Zaraz po ślubie wybrała się sama – ale za zgodą męża, rzecz jasna – w strony matczyne. Próbowano jej zabrać dziedzictwo – obroniła je i zachowała dla synów. Następnie „po męsku” przebrnęła przez wszystkie przeciwności, na sposób dzielnych kobiet z *Biblii*. Była męska i stała się taką jeszcze bardziej, gdy straciła męża i przyszło jej żyć we wdowieństwie. Musiała przeciwstawić się wówczas najstarszemu synowi, Sulpicjuszo-

wi II, zepsutemu trochę przez nieszczęsny związek ze zbyt słabą kobietą. Chciał zarządzać jej posagiem. Oparła się temu, szukając sprawiedliwości u seniora lenna. Hrabia andegaweński, jako dobry władca i obrońca wdów, skorzystał skwapliwie z okazji, aby okiełznać wasala, który stawał się kłopotliwy, i zmusił orężem pana na Amboise do poszanowania dla praw matki. Elżbieta, pewna wówczas swej siły, wyprawiła się do ziemi burbońskiej (Bourbonnais), aby osadzić trzeciego ze swoich synów w należących tam do niej dobrach i powróciła do swojego domu w Amboise, w pobliżu klasztoru Św. Tomasza, aby tam życia dokonać, jak wdowie przystoi, w pobożności. Próbuje napominać swojego najstarszego syna, aby ustrzec go przed pychą. Na starość z nauk przeżytej „pełni życia” wyciąga dobre rady, zastępuje zmarłego ojca, ma mądrość i rozwagę seniora. Zapytuje syna: „Dlaczego nie zasięgnąłeś mojej rady, zanim wdałeś się w tę wojnę, przecież nigdzie nie znalazłbyś lepszego wsparcia?” Przed śmiercią, już przykuta do łoża, zdołała jeszcze wziąć pod swoją pieczę najstarszego z wnuków, osieroczonego i wyzutego z wszystkiego, nie mogącego w niczym liczyć na własną matkę; przekazała mu to, co do niej jeszcze należało, a mianowicie dobra w Jaligny, które po śmierci jej najmłodszego syna były nie obsadzone. Pośród szczątków fortuny rodzinnej Elżbieta stoi samotna, nieruchoma, w panczerzu paraliżu; w rodzinnej galerii portretów osób godnych naśladowania jej odwaga ma w sobie coś wyjątkowego. Przeżywszy niebezpieczeństwa porodów, przeżywszy swojego mę-

za daje przykład mężczyznom. Jest jedną z tych rzadkich kobiet wielkiego serca, które mężczyźni owych czasów szanowali, gdy pozbawione kobiecości stawały się jakby im równe: oto *virago*.

Pospolite przymioty, jakich się oczekuje od żony, ukazuje inny portret z rodzinnej galerii przodków, portret zmarłej przed sześćdziesięciu laty Dionizy. Spoczywała na cmentarzu klasztoru w Pontlevoy. Co roku, w rocznicę zgonu, wspominano ją w pogrzebowych liturgiach. Osiem słów łacińskich wystarczy dla wystawienia jej cnót, określając to, co w męskich oczach stanowi doskonałość kobiecą: *pia filia, morigera conjunx, domina clemens, utilis mater*. Jako córka, żona, pani i matka Dioniza była przez całe życie podporządkowana mężczyznom – ojcu, mężowi, synowi, nawet szwagrowi, który zarządzał domem, w którym żyła. Do ślubu pozostawała *pia*, posłuszna rozkazom; przyjęła za małżonka tego, którego jej wybrano. Przeznaczeniem jej było stać się *conjunx*, była małżonką łagodną i uległą, *morigera* – wszystkie powinny być tafdzie. Ale była też panią, *domina*; miała władzę i to niemałą, gdyż mąż wprowadził się do jej domu, siedziby jej przodków i jej zawdzięczał wiele ze swego znaczenia. Małżeństwo poddało ją jednak pod władzę tego mężczyzny. To on dzierżył teraz zamek w Chaumont, zajmując miejsce męskich przodków Dionizy. Ona zaś znalazła się w sytuacji pobocznej, stając w pobliżu tronu sprawiedliwości, jak Maria u boku Chrystusa Sędziego, jest wyrozumiała, *clemens*, wstawia się za innymi, wprowadza nieco łagodności w sprawowaniu władzy senioralnej.



Jest tylko pomocnicą, podczas gdy należą do niej wszelkie uprawnienia pańskie. Czy macierzyństwo przywróciło jej autorytet? Wcale nie. Jako matka miała być *utilis*, pożyteczna. Dla kogo? Dla innych mężczyzn, dla synów zrodzonych w jej wnętrzu.

Taka właśnie rola przypisana jest kobiecie w wielkiej paradzie, którą to kawalerskie i męskie społeczeństwo lubi sobie wystawiać. Kobieta jest przedmiotem cennym, troskliwie chronionym dla korzyści, jakie przynosi. Dioniza jest wdową, jeszcze młodą, matką małych dzieci. Ludzie jej rodu, w poczuciu krzywdy, jaką wyrządziło im małżeństwo tej dziedziczki, szykują się do skoku na bezbronną ofiarę – pragną ją pochwycić i wydać za mąż wedle swej woli. Ród zmarłego męża nie chce wypuścić z rąk cennego dobra. Dioniza została wraz z córkami zamknięta pod kluczem w sali zamkowej. Strażnikowi warowni polecono strzec tego skarbu jak źrenicy oka. Strzec czego? Strzec osoby? To, czego tak zazdrośnie tu strzeżono, to nic innego jak brzuch, łono, organ prokreacji, tajemne miejsce, gdzie z przemieszania krwi powstawali przyszli wojownicy, dziedzice rodu. Oto dlaczego prawdziwym tronem kobiety jest jej łożo połogowe.

Pewnej nocy ludzie pana na Amboise opanowali jedną z kamiennych wież. Przez piwnice przedostali się na parter, udało się im przebić sklepienie i dostać do sali zamkowej. Odnaleźli w tym bezpiecznym miejscu małżonkę rycerza, który strzegł zamku. Nie wstała jeszcze z połogu. Zabili strażnika, zatknęli proporzec swego pana na szczycie wieży, następnie zaś wzięli

z całą delikatnością młodą matkę wraz z pościelą, zważając, aby nie dotknęła stopą ziemi – nie została jeszcze oczyszczona – i nieśli ją jak święty sakrament aż do szopy, gdzie spał jej mąż. Kilka lat przed powstaniem opowieści, którą się tu zajmuję, na tympanonie portalu królewskiego katedry w Chartres rzeźbiarze pod wizerunkiem Najświętszej Marii Panny w majestacie ośmielili się umieścić łóżko połogowe, pościel Bożego Narodzenia. Powtarzam: kobieta jest przedmiotem drogocennym, ponieważ rodzi dzieci. Jest to przedmiot wymienny, to oczywiste. Jest monetą przetargową w grze, którą prowadzą mężczyźni.

Gracze dzielą się na dwa obozy – jedni biorą ten pionek, inni odstępują go. W tym ostatnim obozie kilka ekip prowadzi swą grę. W zacieklej konkurencji, której przedmiotem są kobiety, można zauważyć szczególny układ sytuacji w obozie tych, którzy wydają dziewczynę. Wśród tych ludzi, obmyślających w komnatach zamkowych szczegóły całej sprawy tak, aby wygrać na niej jak najwięcej, obok rodziców dziewczyny występuje także ich senior, z jednej strony, oraz ich wasale, z drugiej. Historia panów na Amboise zajmuje się w szczególny sposób stosunkami osobistymi powstałym przez złożenie hołdu, owym powinowactwem z wyboru, którego więzi mieszają się z więzami krwi. Utwór jasno pokazuje jeden ze skutków postępu feudalizacji: większość dóbr będących w rękach arystokracji ma teraz status lenn feudalnych; prawa, przekazywane na drodze aliansów z jednego domu do drugiego, są niemal w całości wplecione w sieć zobowiązań wa-

salnych. W tym tkwi uzasadnienie faktu, że we wstępnych dyskusjach poprzedzających układ małżeński uczestniczy zarówno zwierzchni pan lenna, które jest przedmiotem układu, jak i inni ludzie, którzy jako wasale są bezpośrednio zainteresowani w losach wiana i dóbr posażnych, w godności syna, który zrodzi się z projektowanego związku i stanie się ich seniorem lub też seniorem ich synów. Zwierzchni posiadacz lenna, z jednej strony, oraz grupa wasalna związana z tym lennem i uczestnicząca w jego dochodach nie są obojętne wobec wyboru męża – rycerza, od którego senior oczekiwać będzie hołdu i służby, a któremu pozostali będą mieli złożyć hołd i od którego sami będą oczekiwali łask. W nieustannym procesie wymiany, którego przedmiotem są kobiety, następuje przeto krzyżowanie się różnych strategii. Oto, co daje się wyróżnić w tej grze.

Silna obecność postaci kobiecych w dziejach rodziny Amboise nie jest niczym dziwnym. Dwa powody skłaniały do utrzymywania w mocy wspomnienia o kobietach w galerii przodków. Te dzięki nim zawiązywały się niegdyś stosunki z głównymi potęgami regionu, niezmiernie teraz pożyteczne w okresie wielkiego zagrożenia. Ale przede wszystkim zamki, władztwa, ziemie – wszystko to, na czym wspierał się teraz honor rodu, pochodziło właśnie z kontraktów małżeńskich, przyszło dzięki kobietom. W ciągu, półtora stulecia, w toku życia pięciu pokoleń, poprzez cztery małżeństwa nastąpiło uformowanie się ogromnego zespołu senioralnego, dzięki czemu pan na Amboise mógł się

zaliczać do najpotężniejszych możnowładców Turenii. Ród zakorzenił się w tym kraju dzięki przodkowi-założycielowi, pierwszemu z linii rodowej. Jeden z jego młodszych synów, o imieniu Lisois, dzięki powtórnemu małżeństwu objął we władanie jeden z trzech zamków Amboise, kamienną wieżę. Najstarszy z synów, Sulpicjusz, poślubiając Dionizę, uzyskał zamek w Chaumont. Z kolei jego synowi, Hugonowi, udało się przez małżeństwo z Elżbietą uzyskać wspaniałe *maritagium*: resztę Amboise, którą oddał jej brat; oraz burbońskie dziedzictwo po matce, Jaligny, a przynajmniej to z tego dziedzictwa, czego nie udało się opanować mężczyznom z jej rodu. Jawi się tu w całej rozciągłości znaczenie przyjaźni wasalnej. W domu Amboise w 1155 r. z upodobaniem przypominano, że przodkowie dostawali kolejno, jeden po drugim, te wspaniałe wyposażone małżonki od swojego seniora. Każda z nich stanowiła wynagrodzenie za odwagę, nagrodę za oddanie seniorowi. Były to znaki szczodrości seniora, ale wyrażała się w nich także jego potęga. Za każdym razem narzucał wszak swoją wolę temu, który na mocy prawa krwi miał dziewczynę w swoim władaniu. Zastępował tego mężczyznę, podejmował decyzje, dobierał jej męża i zmuszał jej prawowitego opiekuna do potwierdzenia jego decyzji i wyboru.

Opowieść niewiele mówi o najdawniejszym kontrakcie małżeńskim, współczesnym omawianej już wielkiej mutacji, która w dziesięcioleciach wokół roku tysięcznego nadała w toku stopniowego procesu rodowy charakter stosunkom pokrewieństwa w środowisku

możnowładczym. Możliwe jest, że obraz rzeczywistości uległ pewnemu zamąceniu w pamięci rodzinnej. Sto pięćdziesiąt lat później przypisuje ona w sposób niewątpliwy właśnie małżeństwu główną rolę w formowaniu dynastii senioralnych. Pierwszy przodek, Hugo I, należał do grona „wiernych” Hugona Kapeta i był zapewne jego chrześniakiem, na co wskazuje typowe kapetyńskie imię. Także imię, które sam z kolei dał synowi, wskazuje, że pochodził z krainy kapetyńskiej, z ziemi orleańskiej. Wraz z godnością hrabiego Le Mans, Hugo Kapet dał mu córkę pana na Lavardin. Władztwo nadane było jednak skromne. Lisois musiał więc opuścić ojcowski dom i, podobnie jak kiedyś ojciec, wyruszył szukać szczęścia. Związał się z hrabią Andegawenii, Fulkiem Nerrą. Jeżeli wierzyć pamięci genealogicznej, to Fulko Nerra pragnął w jakiś sposób wynagrodzić służby tego wiernego rycerza, który stał mu się po długich latach niezbędny, i chciał go także mocniej związać z przyszłym dziedzicem andegawieńskim, Gotfrydem Martelem. W pełnym blasku swych zwycięstw zmusił posiadacza wieży w Amboise do oddania siostrzenicy. Lisois otrzymał ją około 1030 r. wraz z wieżą. Pan na Chaumont, pobity przez Gotfryda Martela i zapewne wzięty do niewoli, musiał oddać swoją siostrzenicę pierworodnemu synowi Lisois i dać jej wszystkie swoje dobra w posagu. Do hrabiego Fulka Le Réchin należało wydanie za mąż córki. Prawo to zostało mu jednak wydarte przez mężczyznę, który z nim wojował – przez własnego syna, który szukał ze wszystkich sił sprzymierzeńców i dał Hugonowi II

swoją przyrodnią siostrę, aby zyskać w nim pewnego przyjaciela. Co najmniej trzy spośród wymienionych tu żon były zatem ofiarami wojny, stanowiły część łupu, który zwycięzca dzielił ze swoimi towarzyszami broni. Zauważmy, że dla zawładnięcia tymi brankami oraz mieniem, które przynosiły, obdarowani – najpierw Lisois, a potem Sulpicjusz – musieli osiąść w domach swoich żon, z trudem przełamywać wrogość krewniaków żony, zdobywać ich akceptację, a nawet zdecydować się na to, że po śmierci spoczywać będą u boku zmarłych z obcego rodu. A autor opowieści stara się ze wszystkich sił ukryć to, że w tych najdawniejszych małżeństwach mamy do czynienia faktycznie z porwaniem. Sławi natomiast dobrego seniora, który rozdziela posażne panny wśród młodych rycerzy ze swej świty, w nagrodę za dobrą służbę.

Taki wizerunek mógł zagrzewać do gorliwości młodszych synów rycerskich, którzy robili, co mogli w służbie na małych i dużych dworach, aby blaskiem swoich wyczynów zaskarbić sobie łaski zwierzchnika. W drugiej połowie XII w. obraz ten był mocno zakorzeniony w ideologii rycerskiej. Dostrzec go można także w anegdocie, która została w późniejszym czasie dorzucona do pierwotnego tekstu opowieści. Jest to wyraźnie twór zmyślony, bez żadnego związku z informacjami zawartymi w dokumentach. Przedmiotem opowiadania są dzieje powstania rodu Château-Renault. W 1044 r. hrabia Gotfryd Martel zawładnął Turenją i, jak w wypadku Chaumont, na miejscu pokonanych osadził ludzi sobie wiernych. W legendzie czytamy, że

miął „ze sobą”, a więc w swojej bandzie, „dwóch młodych ludzi, szlachetnie urodzonych [...], z których jeden po swoim ojcu nosił imię Renault, zaś drugi miał imię Gotfryd, od imienia hrabiego, którego był chrześniakiem”. Hrabia pierwszego z nich pasował na rycerza (wykorzystując wszystkie więzi możliwe, zarówno te, które wynikają z podania do chrztu, jak i te, które wynikają z ceremonii pasowania), a następnie odesłał do ojca. Przejawia się w tym jedna z głównych funkcji domów książęcych: młodzi wojownicy uzyskiwali tu przygotowanie do rzemiosła wojennego i jego symboliczne atrybuty. Jednocześnie domy te spełniały rolę przechowalni dla tych synów rycerskich, których obecność w domu rodzicielskim była uciążliwa i do których aż do śmierci ojca nic nie należało. Dwory były tygłem, w którym wykuwała się armatura wierności, niemal synowskiej podległości, niemal ojcowskiej również życzliwości – właściwym fundamentem systemu politycznego, który zwiemy feudalnym. Renault był pierworodnym synem, a zatem miał już dom zapewniony. Wkrótce zastąpił ojca, który wyruszył do Jerozolimy, aby ustąpić mu miejsca. Zazdrościł mu tego brat i sam domagał się pasowania, a zwłaszcza nadania ziemskiego. Gotfryd Martel właśnie wówczas potrzebował jakiegoś człowieka godnego zaufania, który potrafiłby wznieść nowy zamek w podbitym kraju. „Młody” został przeto pasowany na rycerza, odpowiednio wyposażony, a hrabia „dał mu za żonę siostrzenicę swojej małżonki [pannę, którą mógł dysponować swobodnie, a która nie będąc z jego krwi nie mogłaby nigdy upo-

minać się o udział w dziedzictwie], panienkę bardzo godną i bardzo piękną”. Rycerz zaś wzniosł warownię i zatroszczył się o kontynuację rodu: wkrótce urodził mu się syn. Oba dzieła, zamek i syn, otrzymały to samo imię – Renault. Piękny to przykład ścisłego związku między małżeństwem, lojalną służbą, troską dynastyczną i warownym domem, w którym ród się zakorzenia.

Zapewne pamięć i wyobrażenia są tu nierozdzielnie pomieszane. Historia panów na Amboise ukazuje w gruncie rzeczy, jak w czasach króla Ludwika VII marzyli o żenieniu się nadal jeszcze bardzo liczni rycerze, których dyscyplina rodowa zmuszała do bez-żenności. Czyż jednak należy bezapelacyjnie odrzucić takie świadectwo i odmawiać prawdy zachowanemu w pamięci rycerskiej obrazowi najstarszego przodka rodu jako szczęśliwego poszukiwacza przygód, obdarzonego żoną przez wodza wojennego, któremu służył z całego serca? W tym samym czasie pisał swoją genealogię kanonik Lambert z Wattrelos, autor *Roczników Cambrai*. Założycielem jego własnego rodu miał być wedle niego pewien młodszy syn rycerski, który przed stu laty, będąc wasalem biskupa Cambrai, został przez swego seniora ożeniony i wyposażony. Jakiegokolwiek były rzeczywiste koleje losów rycerskich we wczesnym okresie feudalnym, ważne jest to, że w połowie XII w. przedmiotem dumy rycerstwa było wywodzenie swego rodu od przodków uwodzicieli, którzy uzyskiwali żony lepszej niż ich własna krew, dzięki szczodrości zwycięskiego herosa, troszczącego się o współtwórców jego potęgi.



Jedną z najpiękniejszych ilustracji tego marzenia, jak też rzeczywistego kształtu instytucji małżeńskiej jest dla mnie niewielkie opowiadanie, które ok. 1170 r. mnich Jan z Marmoutier wpisał (w intencji, że posłuży to Henrykowi Plantagenetowi do nauki i rozrywki) do wielkiego utworu genealogicznego, który dotyczył nie rodu Amboise, ale hrabiów andegaweńskich. Miało to być *exemplum* ukazujące obecnej głowie rodu, co należy czynić i czego czynić nie należy, poprzez wydobywanie wspomnienia o najdawniejszym przodku, po którym zachowały się świadectwa w archiwalnych dokumentach, a który nosił imię Enjeuger. Dom andegaweński był nie tylko potężniejszy, ale także starszy od domu Amboise. Enjeuger żył u progu X w. Korzystając z mroków odległego czasu, narrator mógł swobodnie wokół jego imienia snuć opowieść, wyposażać w kolory tę widmową postać, przypisywać mu mowy i czyny. Jan postanowił głównemu aktorowi w swoim pedagogicznym teatrze przypisać rysy „młodego”, buńczuczego rycerza, który fortunę zawdzięcza własnym cnotom. Punkt wyjścia stanowi to proste zdanie: otóż w rękopisie, który właśnie upiększał, znajduje się próba wyjaśnienia związków łączących hrabiego Andegawenii z krainą Gâtinais, u początku leżała dzielność przodka, który ocaliwszy honor pewnej kobiety z tego hrabstwa „stał się niezmiernie drogi jej krewniakom i niemal wszystkim tamtejszym panom”. Fantazja w sposób oczywisty mogła opleść się wokół osnowy, jaką stanowiła ta postać kobieca. Autor jest jednak mnichem i mówi nie o miłości, lecz o małżeństwie. W punkcie

wyjścia znajdujemy trzy osoby: jakiś król Francji, którego Jan nazywa Ludwikiem, gdyż nie zna jego imienia, dalej wasal królewski, hrabia Gâtinais, który umiera pozostawiając jedyną córkę, oraz sługa królewski, szambelan na jego dworze, bardzo dzielny i urodziwy. To właśnie temu ostatniemu król zamierza dać za żonę dziedziczkę Gâtinais w nagrodę za wierną służbę. Prawo feudalne w tym czasie, w 1170 r., uprawniało seniora zmarłych wasali do wydawania za mąż osieroconych córek i Henryk Plantagenet znajdował upodobanie w przypominaniu tego uprawnienia. Trudność wynikła nie za przyczyną krewniaków, ale z oporu panny. Szambelan składał hołd wasalny hrabiemu, a zatem – protestowała panna – „nie jest rzeczą przystojną ni godziwą, aby położyć nade mną mojego człowieka i wasala”. Zgoda jej była niezbędna: wszyscy słuchacze Jana z Marmoutier uważali to wówczas za rzecz konieczną. Należycie napomniana przez królową, zamknięta w izbie niewiast – która wbrew rozpowszechnionym sądom była światem zamkniętym i skrytym, miejscem oczywistego zastraszenia wewnętrznego – panna wreszcie uległa. Król musiał jeszcze uzyskać „radę” i przyzwolenie „przyjaciół”, to znaczy całej „rodziny” wasalnej, przywiązanej do hrabstwa Gâtinais. Udzielili mu jej. Pozostawało już tylko przygotowanie ceremoniału małżeństwa. Zwróćmy uwagę, że w Turanii w okresie powstania tego utworu obrzędy małżeńskie obejmowały nie dwie, lecz trzy fazy: między „potwierdzeniem daru”, tzn. wymianą słowa, złożeniem osobiście przez każdego z małżonków przyrzeczenia,

a „obrzędami weselnymi”, radosnym *deductio* panny młodej do jej nowej siedziby, było miejsce na „błogosławieństwo”. Pisarz był duchownym. Twór swego pióra przeznaczał jednak dla najbardziej dwornych panów tego czasu. W wielkim świecie arystokratycznym uznawano bez zastrzeżeń, że wśród obrzędów przejścia było miejsce także dla księdza. Kościół już to uzyskał.

Dzięki temu pobłogosławionemu związkowi szambelan, pomimo poprzedniej podległości wasalnej, objął we władanie żonę i seniorię. W ciągu dziesięciu lat nie zdołał jednak zapłodnić swej żony. Jakiegoś poranku, w trakcie choroby, znaleziono go uduszonego we własnym łóżu. Natychmiast rozeszła się plotka: to ona. Zabiła go: a gdzie kochanek? Oskarżenie wysunęli, jak należało się tego spodziewać, krewniacy zmarłego, a przede wszystkim następny po nim w hierarchii rodowej, seneszał. Głośnym krzykiem obwieścił skargę rodziny. To zazdrośnik, *losengier* romansów rycerskich. Poruszenie tych ludzi nie powinno dziwić. Wraz z nieboszczykiem wszak weszli do tej siedziby. Nie należała ona do ich zwierzchnika, ale do pani. Jako wdowa będzie teraz mogła zawrzeć nowy związek małżeński, wprowadzić tu nowego pana, który osadzi tam własną rodzinę i świtę, a starej każe się zabierać. Trzeba więc było przeszkodzić tej kobiecie w wyrządzeniu im krzywdy i zakazać jej powtórnego zamążpójścia. Czy wystarczyło dowieść jej niewierności małżeńskiej? Rzeczą pewniejszą było dorzucić do zarzutu zdrady, należącego do domeny prywatnej i domowej, jeszcze zarzut „nagłej śmierci”, wkraczający w domenę spra-

wiedliwości publicznej. Podejrzenie morderstwa prowadziło przed trybunał króla. W obliczu dworu królewskiego oskarżona chciała oczyścić się z zarzutu przez złożenie przysięgi. Gdyby szło tylko o zarzut rozwią-  
złości, to odwołanie się do osądu Boga byłoby wystar-  
czające. Istniało ponadto jednak oskarżenie o morder-  
stwo. Wymaganą próbą „sądu Bożego” był wówczas pojedynek. Oskarżyciel był gotów wstąpić w szranki. Znano go dobrze. W całym kraju głośna była siła jego ramion. Któż zdoła mu się oprzeć? Wdowa zwróciła się do ludzi swej krwi o przyjscie z pomocą. Wszystkich ogarnął strach, tak ogromny był ciężar podejrzenia, jakie w tych warunkach ciążyło na żonie. Samotna kobieta, „wdowa”, opuszczona przez swoich krewniaków – czyż trzeba było innego dowodu, że była winowajczynią? I wówczas pojawił się Enjeuger. Miał szesnaście lat i był dopiero nowicjuszem w rzemiośle rycerskim. Nie należał do rodu opuszczonej, ale był jej chrześniakiem – łączyło ich przeto powinowactwo duchowe, a zatem najlepszej próby. Młody człowiek żył w domu hrabiego, służył mu dzień i noc, wiedział o jego chorobie. Nie miał przeto wątpliwości, że śmierć nosiła naturalny charakter, był pewien siebie, stanął do walki i zwyciężył. Dawid pokonał Goliata. Pani była ponad wszelką wątpliwość niewinna. Zdecydowała jednak dokonać życia w klasztorze. Co stanie się z dziedzictwem? Kto przejmie lenno? Kuzyni, którzy nie mieli odwagi stanąć do walki w jej obronie? Czy też młody bohater, „który nie był jej bliski ciałem, lecz duchem”? Król oczywiście podjął decyzję wydziedzicze-

nia tchórzliwych krewniaków. Wobec swego dworu ogłosił Enjeugera „synem matki”. Nie ma wątpliwości, że Henryk Plantagenet nie bez przyjemności słuchał relacji o tym, że zwykła decyzja władcy może zmienić „przyrodę”. Oto władca, występując jako interpretator intencji Bożej, uświęcał wyższość pierwiastka duchowego nad cielesnym. Enjeuger, młodzieniec i kawaler, zdobył lenno nie siłą swych lędźwi, przez połączenie z posażną dziedziczką, lecz mocą swego serca, jak też, przy Bożej pomocy, siłą swej niewprawnej ręki. Przodek, założyciel domu andegaweńskiego, był przeznaczony do roli władcy i od najmłodszych swych lat wypełniał jedną z funkcji królewskich – bronił praw wdowich. Opowieść ta musiała budzić entuzjazm wszystkich młodych na dworze. Senior cieszył się nią także, gdyż znajdował w niej odpowiedź ma nostalgię swoich lat młodzieńczych i potwierdzenie swojej potęgi.

\* \* \*

Nieznany narrator, który ułożył pierwszą wersję podwójnej genealogii, będącej przedmiotem naszej analizy, nie podaje, w jaki sposób Sulpicjusz II, właśnie zmarły zły pan, wziął sobie żonę. Można sądzić, że lawirując między dwoma seniorami swoich lenn, hrabią Andegawenii i hrabią Blois, został ożeniony przez tego ostatniego. Nie należało zbyt głośno tego przypominać, zwracając się do Henryka Plantageneta. Jednakże w 1170 r., gdy pisał Jan z Marmoutier, a nawet już w 1155 r., ogólny odpływ fali przemocy przeszkadzał książętom feudalnym w zawładnięciu siłą, z bronią

w ręku – jak to czynili ich przodkowie – kobietami, które postanowili dać swoim wasalom. Kobieta, którą dostał Enjeuger, nie pochodziła ze zdobyczy; w tej zmyślonej opowieści, dobrze odbijającej idealne wzorce postępowania, król – jak widzieliśmy – gdy wydał tę pannę po raz pierwszy za męża, nie uciekał się do przemocy, pomimo że napotkał opór, lecz odwołał się do swej władzy senioralnej. Pod koniec XII w., gdy władcy wielkich czy też małych księstw wyczerpali już zasoby własnych domów, gdy już wydali za męża wszystkie córki, siostrzenice i córki nieślubne, wówczas wypadało im rokować, odwoływać się do swoich prerogatyw, posługiwać się pretekstem nakazu sprawowania przez władcę opieki nad wdowami i sierotami, czy też do swoich uprawnień typu ojcowskiego, jakie im wyznaczało ich miejsce w hierarchii hołdów lennych – po to, aby krewniacy zmarłego wasala wyrazili zgodę na męża z książęcego wyboru dla kobiet (dziewic czy też nie), które zgon ów pozostawił „w utrapieniu”. Krewniacy bronili się, jak mogli, przed tą ingerencją. W tym właśnie czasie ustalono po szczegółowych badaniach, że zgodnie z prawem zwyczajowym książę Normandii mógł „wydawać” córki swojego człowieka, jeżeli były one dziedziczkami lenna. Nie mógł tego jednak czynić bez zasięgnięcia rady i uzyskania zgody „przyjaciół”, mężczyzn jej krwi. Było to przeto kwestią stosunku sił. A zwłaszcza kwestią przetargów i pieniędzy. „W krajach Galii i Anglii” – zapisał Robert z Courçon – władca ziemski kładzie rękę na ojcowiźnie sierot; „wydaje panny i wdowy za mniej szla-

chętnie urodzonych w zamian za pieniądze, sprzedając w ten sposób *generositas* tych młodych kobiet”.

\* \* \*

Czy panowie na Amboise, pozostający w zależności feudalnej od hrabiów andegaweńskich, mogli swobodnie wydawać swe córki za mąż? Wydali wszystkie i, jak się zdaje, wedle swej woli. Było ich zresztą niewiele, bo żony, które dostali od swego seniora, okazały się umiarkowanie płodne. Lisois miał ze swojej pięcioro dzieci, z których trzy córki doszły do wieku dojrzałego. Sulpicjusz I miał troje dzieci, w tym dwie córki. Hugo II miał czworo dzieci, w tym jedną córkę. W sumie było przeto sześć panien do zamążpójścia. Wydane zostały nie za wasali panów na Amboise, lecz za równych, za rywali – panów sąsiednich zamków, potencjalnych przeciwników, których przyjaźń można było w ten sposób pozyskać. A przynajmniej można było zmniejszyć ich agresywność. Kościelni moralisci, uzasadniając nakaz egzogamii, powtarzali ustawicznie i niezmiennie, że przez małżeństwo rozprzestrzenia się *caritas*, miłość. Ci, którzy dawali kobiety, myśleli przede wszystkim o pokoju. Czy uzyskiwali go? Czy uzyskiwali coś więcej? Tekst, o którym mowa, pozwala dostrzec sprawę, która nie pojawia się w żadnym innym dokumencie, a mianowicie, jakie korzyści mógł uzyskać zwierzchnik wielkiego rodu, gdy wydawał swe córki. Sulpicjusz I miał za szwagrów potężnych seniorów. Jeden dzierżył zamek Roches-Corbon, był wiernym przyjacielem i do niego właśnie udał się Sul-

picjusz dla spędzenia ostatnich dni życia; to ściśle i niewzruszone przymierze trwało jeszcze w 1155 r., w trzecim pokoleniu kuzyni dalej się wzajemnie wspierały, radzili, przychodzili z pomocą w bitwach. Natomiast więzi powinowactwa między Sulpicjuszem a mężami dwóch jego pozostałych sióstr, panem na La Motte-Foucois oraz panem na Montrichard, nie przeszkodziły nienawiści. Można sądzić nawet, że ją rozbudziły. Obaj szwagrowie mieli bowiem nadzieję, że uda im się w pełni skorzystać z praw swoich żon. W ich bracie widzieli, przeto nie przyjaciela, lecz przeszkodę w realizacji swych zakusów. Usiłowali go więc usunąć z drogi wszelkimi środkami, nawet najgorszymi. Zrządzenie losu sprawiło, że w toku wojny przegrali. Jeden z nich, Foucois, został niecnie zabity – wziętemu do niewoli ucięto głowę. Kronikarz opowiada, że stało się to przypadkiem, bo oto bez wiedzy pana na Amboise piechurzy z jego oddziałów, pospolite ciury, popełnili zbrodnię. To samo mogło się jemu przydarzyć. Jak widać zatem, wydanie za mąż siostry wcale nie chroniło przed niebezpieczeństwami. Czy można było przynajmniej na to liczyć, że z pokrewieństwa zrodzi się miłość? Czy warto było czekać d liczyć na siostrzeńców?

Alians wydawał owoce dopiero w drugiej generacji, gdy już nastąpiło przemieszanie krwi, gdy siostrzeńcy, żywieni na dworze wuja, nauczyli się go kochać. Pod warunkiem, że siostra, matka chłopców, przeżyje swe porody i będzie żyła dostatecznie długo, by wcześniej owdowiały szwagier nie ożenił się po-



wtórnie. Macochy, w wypadku powtórnego ożenku, najczęściej robiły wszystko, co mogły, aby wydziedziczyć synów z pierwszego łoża. W dwóch wypadkach tak właśnie się stało i zmęczone życiem kobiety zmarły. Hugo II, który występuje jako właściwy bohater tej opowieści i wzorzec cnót rodowych, znalazł się w rozterce wobec dwóch obowiązków. Powinien był zatroszczyć się o synów zmarłej siostry i w razie potrzeby walczyć w obronie ich interesów, „w obawie, żeby dzieci drugiej żony nie odebrały ziemi jego siostrzeńcom”. W poszanowaniu przyjaźni, którą winien był mężowi swej siostry „przez długi czas nie zabierał głosu i nic nie czynił, nie chcąc prowadzić wojny z Archimbaud, który był jego szwagrem”. W 1155 r. pojawia się taki sam problem. Oto córka Sulpicjusza II zmarła, pozostawiając dwóch chłopców, urodzonych na zamku w Déols. Ryzyko tym razem było mniejsze. Matka, Dioniza – przyniosła ona równie wielkie pożytki rodowi, co jej czczona w tradycji rodowej imienniczka – „odznaczała się tak wielką urodą i tak licznymi cnotami, że młody jeszcze wdowiec nie chciał szukać nowej połowicy”. Oto właśnie czego oczekiwano od córek, gdy je osadzano w innej rodzinie – że wydadzą na świat zdrowe dzieci, że nie umrą zbyt szybko lub też że siłą ich wdzięków, które zawdzięczały dziedzictwu krwi, sprawi, że nawet po śmierci nadal trzymać będą mężów na uwieczni.

Rozważmy teraz, co się działo, gdy owocem małżeństwa była córka i gdy osierocona siostrzenica była dziedziczką? Foucois, ów szwagier Sulpicjusza I, który

postradał życie wzięty do niewoli, miał tylko jedną córkę imieniem Corba, której nieszczęśliwe losy zostały w utworze opowiedziane. Odziedziczyła po dziadku jeden z trzech zamków w Amboise. Był on wprawdzie w ruinie, ale pozostawało miejsce, a zatem można było odbudować warownię i korzystać z wszystkich związanych z tym uprawnień. Śmierć ojca w sposób naturalny prowadziła do przejęcia opieki nad sierotą przez najbliższego krewniaka, którym był brat matki, Sulpicjusz. Nie miał zamiaru wydawać jej za mąż. Hrabia Andegawenii, Fulko Le Réchin, zwrócił jednak na nią uwagę. Wasale z Amboise stawali się zbyt zuchwali i trzeba było ich osłabić. La Motte-Foucois wprawdzie była lennem podlegającym Andegaweńczykowi, ale u schyłku XI w. prawa seniora feudalnego jeszcze nie mogły być stawiane ponad prawami krewniaków. Przedwczesna śmierć Sulpicjusza I i niepełnoletność Hugona II stawiały hrabiego w pozycji siły. Na drodze przetargów uzyskał zgodę brata Sulpicjusza, który tymczasowo pełnił funkcję głowy rodu. Corba została wydana za rycerza z otoczenia Fulka – dzierżył on w imieniu hrabiego trzeci zamek Amboise. Był to czas soboru w Clermont i ogłoszenia krucjaty. Mąż Corby wraz z jej kuzynem, młodym Hugonem, wyruszyli razem na wyprawę. Przychodzi wieść, że mąż zginął w trakcie oblężenia Nikei. „Wówczas Fulko Le Réchin wydał wdowę, Corbę, za człowieka w podeszłym już wieku, Acharda z Saintes, który został przedtem strażnikiem zamku hrabiowskiego.” Rycerz ten dostał teraz żonę swego poprzednika. Była to całkiem naturalna kolej

rzeczy, ale też nie odbyło się to za darmo. Achard zapłacił, i to bardzo drogo, jak czytamy w naszym dokumencie. Sprzedawał hrabia i nie uważał za konieczne zapytać się krewniaków o radę. Corba była wszak żoną jego człowieka, a zatem był w obowiązku troszczyć się o nią. Krewniacy nie mieli nic do powiedzenia. Zresztą jedyna latorośl rodu Amboise była na dalekiej wyprawie i nie wiadomo było, czy z niej powróci. Hugo powrócił, chory wprawdzie, ale żywy. „Wystraszony Achard zawiózł wówczas swą żonę, Corbę, do Tours, do domu swego brata, zarządcy dóbr Św. Marcina.” Siedziba kanonika była bezpieczną kryjówką. Corba musiała jednak codziennie wychodzić z domu na modlitwy. Kościół był na szczęście blisko domu, a w nawie kobiety i mężczyźni trzymali się z dala od siebie. Po drodze pozostawała pod dobrą strażą. Miejsce modlitwy dawało jednak okazję do przelotnych rozmów. Tam właśnie młoda pani zmówiła się z jakimś „sługą z Amboise” i „powiedziała mu, w jaki sposób można by ją porwać. W jakiś dzień świąteczny rzeczony sługa, imieniem Auger, wszedł do kościoła, gdy właśnie wybrała się na jutrznię, a u bram kościoła pozostawił kilku towarzyszy. Przyprowadził do nich Corbę, wsadzono ją na konia i uprowadzono. Ukryto ją w domu jakiegoś kowala, należącego do służby zamkowej w Chaumont, gdzie mieszkał Auger. Następnie zabrał ją stamtąd jeden z kuzynów, przyprowadziwszy wielu rycerzy i zbrojnych pachołków, a potem zaprowadził do Chaumont. Mąż jej, tknięty chorobą i rozpaczą z powodu utraty żony, wkrótce zmarł.” Ród wygrał sprawę. Corba

została niezwłocznie wydana za mąż za rycerza zaprzyjaźnionego z rodem. W 1101 r. ten ostatni wyruszył do Ziemi Świętej w towarzystwie Wilhelma z Akwitanii, sławnego trubadura. Książę ten nigdy nie udawał się tak daleko bez kobiet. Dawał zły przykład i oto Corba została zabrana przez męża na wyprawę. Pan Bóg karze jednak złych krzyżowców, którzy nie mogą się obejść bez swych żon. Zostali pokonani w Azji Mniejszej, ponieśli straszliwą klęskę, która tkwiła zapewne u genezy złej sławy księcia Wilhelma: sto tysięcy ludzi miało się dostać do niewoli, wedle naszego tekstu. Wśród wielu znalazła się też Corba, którą Turcy uprowadzili „wraz z wieloma kobietami z Francji”. Jej krewniacy z Tureanii pocieszyli się jednak łatwo, bo nie zostawiła dzieci. To było najważniejsze, bo już nie istniało niebezpieczeństwo, że wymknie się dziedzictwo, że pojawi się nowy mąż, być może źle wybrany, i zawładnie szczątkami zamku w Amboise. Historia ta wykazuje, że kto wydawał córkę, mógł mieć nadzieję, że uzyska przez nią także dziedzictwo jej męża. Można było o tym marzyć. Aby marzenie to stało się rzeczywistością, potrzebny był szereg szczęśliwych zrządeń losu i trzeba było zachowywać ogromną czujność.

\* \* \*

W rodzie Amboise w ciągu trzech pokoleń sześciu chłopców – a więc tyluż co dziewcząt – doszło do wieku dojrzałego. Nie było to wiele, wystarczyłoby jednak, aby spowodować rozgałęzienie rodu i podział jego *patrimonium*. Niebezpieczeństwa tego uniknięto. Pień

drzewa genealogicznego pozostał gładki, bez zbędnych gałązek. A przecież żaden z prawowitych synów nie został umieszczony w Kościele, nie stał się mnichem czy też kanonikiem. Rozwiązanie było proste: od początku dynastii w każdym pokoleniu zenił się tylko jeden syn – pierworodny.

Lisois zmarł w podeszłym wieku, gdyż zachowywał się cnotliwie w młodzieńczych latach – tak powiada nasz tekst, kierując te słowa do młodych chłopców w rodzinie. Miał dwóch synów i mienie swoje podzielił między nich. Był to podział nierówny, młodszy dostał dobra marginalne i niezabezpieczone. Ojciec nie szukał żony dla niego. Pozostał kawalerem. Swojej uległości zawdzięcza, że w opowiadaniu nadaje mu się rysy bohatera braterskiej przyjaźni. Równy przymiotami swemu bratu, Sulpicjuszowi, pozostał jego wiernym towarzyszem. A przecież pokusa była silna. Gdy Hugo II, będąc jeszcze dzieckiem, trzymany był jako zakładnik na dworze hrabiego Andegawenii, Sulpicjusz zachorował. Zebrał wszystkich swoich ludzi w wielkiej sali na zamku w Chaumont i nakazał im zaprzysiąc, że zachowają dla jego syna godność i ziemię. Zagrożeniem był stryj, którego mógł ponieść nadmiar ambicji. Złożyć musiał odrębną przysięgę, w której przyrzekł, że „nie umniejszy w niczym godności chłopca, nie zabierze mu ziemi, nie zagrozi jego życiu ani też jego członkom”. Przysięgi tej nie złamał i prowadził się jak dobremu opiekunowi przystoi. Zadziwiał tym wszystkich. Gdy zaś został już pochowany obok swego brata, nie zostawiając żadnych prawowitych potomków, to właśnie za-

dziwiącemu wyrzeczeniu się swego stryja zawdzięczał Hugo II (możliwość (połączenia w swym ręku na nowo całego dziedzictwa dziadka i zespolenia go z ogromną fortuną, którą miał po matce. Hugo był jedynakiem, sam zaś miał trzech synów. W 1128 r. towarzyszył hrabiemu Fulkowi w wyprawie do Jerozolimy. Był już po sześćdziesiątce, wziął niegdyś krzyż i pragnął teraz oczekiwać zmartwychwstania w pobliżu doliny Jozafata. Zanim wyruszył w tę bezpowrotną podróż, rozdysponował swoim mieniem, jak to niegdyś uczynił jego ojciec. Hrabstwo wówczas właśnie obejmował w swe ręce Gotfryd Plantagenet. Hugo skłonił go do przyjęcia hołdu lennego od swojego pierworodnego, Sulpicjusza II, któremu „oddał całą swoją ziemię, a wszystkich swoich ludzi zmusił do złożenia mu przysięgi”. Nowa uroczysta ceremonia, której miejscem tym razem był zamek Montrichard. Hugo wygłosił przemowę do swego syna. Wasale złożyli przysięgę. Niebezpieczeństwo nie zostało jeszcze w pełni usunięte, bo pozostawali jeszcze bracia w poczuciu frustracji. Pan na Amboise zastosował w pełni prawo starszeństwa. Nieco się pośpieszył. Drugi syn, Hugo, trzeci tego imienia, zażądał swojej części. Przebywał wówczas na dworze Gotfryda Plantageneta, który pasował go na rycerza. Hrabia poparł jego roszczenia, poparł też jego matkę Elżbietę, która domagała się od Sulpicjusza II swych dóbr posagowych. Motywy były oczywiste i te same w obu wypadkach. W interesie seniora leżało niedopuszczenie do rozwoju zbyt wielkich lenn, które stwarzały pewne zagrożenia, a zatem należało dążyć do

rozdrobienia ich i do popierania podziałów. Hugo III uzyskał także poparcie ze strony części rycerzy z zamku Amboise, być może towarzyszy lat dziecięcych, w każdym razie ludzi, którzy stając po jego stronie spodziewali się nagrody. Wychodzi tu wyraźnie na jaw dwojakiego rodzaju ingerencja w sprawy dziedziczenia – ze strony seniora i ze strony wasali. Więż przyjaźni feudalnej mieszała się z więzią krwi, komplikując w ten sposób politykę rodową. Hugo II nie ustępował i zaproponował młodszemu synowi dobra w Jaligny, które dzierżył w imieniu swej żony. Chłopiec jednak uparł się i odmówił. Ziemie w kraju burbońskim posłużyły wówczas do zaspokojenia roszczeń najmłodszego z trzech synów. Średniego natomiast zmuszono do wzięcia krzyża – wyprawa do Ziemi Świętej służyła często do uwolnienia rodzin z nadmiaru mężczyzn. Gdy wrócił, znaleziono mu dziedziczkę za żonę. Dostał ją zresztą od króla Francji, wszedł bowiem w naturalny sposób w krąg jego przyjaciół, jako że ojciec był mu przeciwny. „Wraz z tą kobietą” senior nadał mu niewielkie władanie w Turenii. To Kapetyng wyposażył go i ożenił, podobnie jak to było półtora wieku wcześniej z jego dalekim przodkiem ii imiennikiem, który wszak także był młodszym synem. Mamy tu do czynienia z trwałością pewnych sytuacji. Trzej synowie Hugona II uzyskali w ten sposób własne siedziby. Ojcowina nie ucierpiała. Wydzielono tylko dobra wniesione przedtem przez matkę; uważano za rzecz normalną, żeby wyposażyć nimi młodszego syna. Tylko najstarszy

pozostawił po sobie potomstwo. Zrządzeniem losu bracia zostali zamordowani nie zostawiając potomstwa.

Sulpicjusz II zatroszczył się wcześniej o ożenienie swego syna pierworodnego. Tym razem działał całkowicie niezależnie od woli seniora. Spieszył się i chciał wykorzystać nadarzącą się okazję opanowania sąsiedniej warowni Château-Renault, która niedawno przypadła jedynaczce. Była ona bardzo młoda, podobnie jak kawaler. Decyzja o wydaniu jej za mąż nie została podjęta ani przez krewniaków, ani przez seniora. Pan na Amboise otrzymał ją od rycerzy z zamku, którzy w tym wypadku zastąpili zmarłego ojca. Zastępstwo to jest w pełni wytłumaczalne. Rycerze zamkowi związani byli ze swoim zwierzchnikiem przez więzi solidarności, nie tylko wasalne, lecz także rodzinne, wytworzone przez małżeństwa. W Château-Renault kompania wasalna sama sobie wybrała mężczyznę, który miał jej potem, w imieniu swojej żony, przewodzić w boju. W innym przypadku kompania wasalna nie wyraża zgody i odrzuca nowego małżonka swojej pani – rycerzom z Chaumont niemal udało się wygnać szwagra Dionizy, podówczas sprawującego kuratelę nad siostrzeńcem. Rycerze z zamku La Haye zamordowali zięcia swojego pana wraz z jego bratem, ponieważ nie mogli znieść ich pychy. Układ małżeński wcześniej zawarty przez Sulpicjusza II został jednak zerwany z powodu pokrewieństwa młodych. Wierny kuzyn, pan na Roches-Corbon, przybył, żeby obliczyć stopnie pokrewieństwa i zaprzysiąc je – na krzywoprzysięstwo się



nie zdobył. Naprawdę to jednak senior tego lenna, hrabia Blois, przeszkodził temu małżeństwu. Obserwując z dala projekty małżeńskie, zaniepokojony ich niezależnością, odwołał się do wypróbowanego środka i zwrócił uwagę sądu biskupiego. Sulpicjusz II musiał oddać pannę. Oto bowiem na wszelki wypadek, z ostrożności, trzymał ją już na swoim zamku.

\* \* \*

Jan z Marmoutier oddzielił genealogię hrabiów Andegawenii od genealogii panów na Amboise. Zmienił ją nieco. Około 1180 r. napisał nawet całe dzieło ma cześć ostatniego zmarłego z tego rodu – to *Historia Gotfryda, księcia Normanów i hrabiego Andegawen-czyków*. Dzieło zostało zadedykowane biskupowi Le Mans” książę był bowiem pochowany w tamtejszej katedrze, pod zachowaną do dziś emaliową płytą. Biskup był opiekunem grobowca, z jego polecenia ozdobiono go, pełnił także pieczę nad liturgią żałobną, dbał o zachowanie wspomnienia o nieboszczyku. Było w zwyczaju, aby w pobliżu grobu świętych lub bardzo moż-nych książąt przechowywać opowieść o ich czynach i cnotach, aby mogła być od czasu do czasu przedmio-tem obrzędowej lektury. Gotfryd nie chciał być pocho-wany w Rouen, bo znajdował się tam dom nie jego, lecz żony. Wybrał nie Angers, ale właśnie Le Mans, gdzie rozpoczął swoje dorosłe życie. Zaraz po swoim ożenku, w 1128 r., osiadł tu w domu matki i czekał na chwilę, gdy ojciec pozostawi mu pałac andegawieński. Ten właśnie moment zawarcia małżeństwa umieszcza

Jan z Marmoutier na początku swej opowieści. Oto jak o tym opowiada.

Gotfryd zawdzięczał otrzymanie żony własnej sławie, podobnie jak Eustachy z Boulogne. Henryk I, książę Normandii i król Anglii, utracił jedyne go syna w katastrofie statku «Biała Nawa» i miał tylko córkę-dziedziczkę, Matyldę, świeżo owdowiałą po śmierci męża, cesarza. Od dawna zamyślał o tym, w jaki sposób położyć rękę na hrabstwie Maine i oto doszła go wieść o mężczyźnie dobrego rodu, dzielnie stojącym w boju, który w niczym się nie „wyrodził”. Wybrał go. Rozpoczęły się pertraktacje z ojcem bohatera. Nastąpiła wymiana słowa, „słowa przyszłości”. Dochodzi do obrzędów zawarcia małżeństwa. Gotfryd nie był jeszcze rycerzem, w jego wieku jeszcze się nie stawało do pasowania. Ale pan młody powinien już być rycerzem, wszak miał przewodzić domowi. Powinien mieć w rękach miecz, ów miecz sprawiedliwości, który Gotfryd trzyma na wieki w swoich rękach na wizerunku grobowym. Henryk chciał sam pasować swego przyszłego zięcia, bo był to sposób, aby mocniej związać go ze sobą przez ten rodzaj ojcostwa, wprawdzie duchowego, ale w pełni świeckiego, jakie przypisywano „ojcu chrzestnemu” z obrzędu pasowania. Zdecydowano, że uroczystość odbędzie się w Rouen, przed samymi zaślubinami, na Zielone Świątki. Zazwyczaj właśnie na ten wiosenny dzień wyznaczano pasowanie, aby Duch Święty zstąpił na rycerzy w dzień swojego święta. Młody człowiek przybył w przeddzień uroczystości, w otoczeniu młodzieńców, którzy byli jego towarzy-

szami nauki rzemiosła rycerskiego i którzy teraz wraz z nim mieli uzyskać „sakrament”, znak swej przynależności rycerskiej. Grupa została wprowadzona do domu teścia. Czekał na nich w sali rycerskiej, siedząc. Powstał, podszedł do mężczyzny, który z jego woli miał mu spłodzić wnuki, wziął go w ramiona, ucałował kilkakrotnie w policzki, potem zaś usadził u swego boku, na tej samej ławie, w tym samym rzędzie – tak jak siedzą obok siebie Godeliwa z mężem, pani z kochankiem w opowieściach miłosnych, Panina Maria z Synem mającym dokonać obrzędu koronacji. W tych gestach, wyraźnie przypominających gesty hołdu lennego – jako że są pospółu wyrazem podległości w równości – dostrzegam rysy rytuału adopcji. Gotfryd został przyjęty w domu swej małżonki „jak syn”, powiada omawiany przez nas utwór. Został przyjęty i wcielony do tego domu przez tego, który mu jeszcze przewodził i który pragnął, żeby to połączenie nosiło charakter ostentacyjny. Kto wydaje za mąż dziewczkę, pragnie zapewnić sobie władzę nad mężczyzną, który ma zająć jego miejsce. Następuje potem rodzaj słownej próby, dialog, *confabulatio*, między starym, który zadaje pytania, a młodym, który odpowiada najlepiej, jak potrafi. Młody stara się dyskretnie wykazać, że mimo młodego wieku jest nie tylko biegły w posługiwaniu się orężem, ale także w dyspucie, że zdolny jest do mądrości, która jest przymiotem *seniores*. Było rzeczą istotną, żeby dowiódł tego w chwili, gdy biorąc sobie żonę szykował się do objęcia seniorii. Zaślubiny miały miejsce w pierwszą niedzielę po pasowaniu. Odbyły się nie

w Rouen, lecz w Le Mans, w pobliżu domu Gotfryda, gdzie para miała wieczorem się połączyć. Oblubieńcy zostali tam zaprowadzeni przez ojca dziewczyny. Ojciec chłopca już tam czekał. Opisuując szczegółowo ceremonię pasowania, Jan z Mammoutier nie wspomina o żadnym obrzędzie religijnym. Mówi o nim wówczas tylko, gdy opisuje zawarcie małżeństwa. And jedna wzmianka nie dotyczy łoża czy też sypialni. Mowa jest tylko o mszy, o błogosławieństwie i o podstawowym akcie, który miał wcześniej miejsce, a mianowicie o przekazaniu żony przez ojca. Po zbadaniu sprawy przez biskupa – co było zwykłą formalnością, bo pokrewieństwo łączące parę młodą było oczywiste dla wszystkich – u bram kościoła nastąpiła wymiana przyrzeczeń. Jan wprowadza tu pewne stwierdzenie dogmatyczne, którego nie spotkamy w żadnym innym tekście z tych czasów: „to zgoda wzajemna tworzy małżeństwo”. Wprawdzie utwór został ofiarowany biskupowi Le Mans, ale skierowany był do księcia – Henryka Plantageneta, syna Gotfryda. Że można było w ten sposób przedstawiać mu zawarcie małżeństwa, świadczy o tym, że na dworach już przyzwyczajono się do respektowania nakazów Kościoła. Wówczas, gdy Jan z Marmoutier opracowywał swoją *Historię*, tj. około 1180 r., oba modele małżeństwa – świecki i kościelny – są w północno-zachodniej Francji, przynajmniej co się tyczy obrzędowości, w pełnej zgodzie.

## XIII

### Hrabiowie Guines

Na zakończenie pragnę zmienić nieco pole naszej obserwacji. Wykraczam więc o dwa dziesięciolecia poza nasze granice czasowe, dochodząc do rozvodu Filipa Augusta, a ponadto sięgam dalej ku północnym terenom królestwa, dochodząc do okolic Bouvines. W ten sposób docieramy do garści informacji, których dostarcza paralelna historia dwóch rodów – hrabiów Guines i panów na Ardres.

Między 1201 a 1206 r. Lambert kończył swoje dzieło. Był to duchowny, który służył na zamku Ardres i z panem tej warowni był związany drugorzędnym pokrewieństwem. Był księdzem, ale był żonaty i nie krył się z tym. Miał co najmniej dwóch synów, również księży. Działo się to w stulecie po wielkiej ofensywie gregoriańskiej przeciwko konkubinatowi księży – daje to miarę dystansu dzielącego teorię moralną Kościoła od praktyki. Jedną ze swoich córek wydał bardzo dobrze za mąż w bocznej, z nieprawego łoża, linii rodziny senioralnej. Lambert szczycił się tym, że jest „mistrzem”, był dumny z nabytej w szkołach kultury, kolegował na szkolnej ławie z innymi mistrzami, których hrabia Guines, ojciec jego obecnego pana, żywił na swoim dworze, z którymi prowadził dyskusje, którzy czytali i tłumaczyli dla niego książki z bibliotek kościelnych, a w tym takie teksty, jak *Pieśń nad pieśniami* czy pisma Św. Augustyna, na które powoływali się teologowie małżeństwa. Dzieło jego daje świadectwo bie-

głości w retoryce i dobrej znajomości poezji antycznej, jak też zainteresowania najnowszymi produktami literatury dworskiej. Pisze po łacinie w uczonej formie. Ku faktom, opowiadany „dla wielkiej chwały panów Guines i Ardres”, kieruje spojrzenie bardzo zlaicyzowane. Sławi dwa domy – małe hrabstwo wciśnięte między Flandrią a Boulogne, oraz seniorię, która się uformowała wewnątrz tego hrabstwa, wokół potężnego zamku. Wtedy gdy Lambert pisał swe dzieło, oba domy były już od czterech dziesiątków lat powiązane ze sobą. Więź wytworzyła się przez małżeństwo obecnego hrabiego, Baldwina II. W rękach pierwородnego syna Baldwina, Arnoula, wkrótce już miało nastąpić połączenie obu dziedzictw. Ma w swoich rękach dobra po zmarłej matce, które wydarł z rąk ojcu. Usadowił się w Ardres w 1194 r., wraz ze swą żoną, dziedziczką sąsiedniego zamku Bourbourg.

Lambert mówi wyraźnie, że to właśnie z okazji tego wesela, dla przypodobania się hrabiemu Baldwinowi, postanowił wznieść literacki pomnik ku chwale przodków obojga małżonków. Wypadało mu to uczynić, bo należał przecież do domowego środowiska Arnoula, bohatera opowieści, i dobrze znał kuzyna Arnoula – rycerza, który zachował w pamięci wielkie czyny przodków. Pan jego był jednak synem hrabiego Guines, łączył w swojej osobie dwie tradycje genealogiczne, krew dwóch rodów. Lambert poczuwał się tedy do obowiązku uhonorowania obu rodów. Podobnie jak historyk rodu Amboise, kieruje się poczuciem hierarchii i najpierw zajmuje się dziejami rodu Guines, uznając

jego pierwszeństwo. Był to wszak ród hrabiowski, któremu panowie na Ardres winni byli składać hołd. A ponadto pochodzeniu po mieczu przysługuje pierwszeństwo, pierwiastek męski ma wszak naturalną przewagę nad żeńskim. Oba opowiadania zbudowane są na wątku genealogicznym, który jest obowiązkową ramą wykładu. Autor przechodzi od małżeństwa do małżeństwa, nie zwracając większej uwagi na daty – pojawiają się rzadko i najczęściej są fałszywe – koncentrując się na formowaniu się kolejnych par małżeńskich. Na każdym szczeblu tej struktury pojawia się biografia mężczyzny, któremu przypada przewodzenie domowi, dlatego że był pierworodnym z prawowitego małżeństwa, albo też dlatego, że poślubił w prawowitym związku najstarszą córkę.

Pamięć rodowa i stanowiące jej fundament losy ojcowizn opierają się na instytucji małżeńskiej. U początku obu rodów, jak u początku rodzaju ludzkiego, w mrocznej, niemal pozaczasowej przeszłości mitycznej ukazuje się stadło założycielskie. U genezy rodu hrabiowskiego, rodu panującego, pojawia się postać mężczyzny, który wziął sobie żonę, tak jak niegdyś Baldwin z Guines pojął dziedziczkę Ardres. Natomiast ród w Ardres, ród zależny, początek miał wziąć od kobiety – kobiety, która została dana mężczyźnie i spełniała rolę bierną. To symboliczne rozmieszczenie obu płci odpowiadało oczekiwaniom drobnego potentata, który, mimo że był analfabetą, szczycił się swoją wysoką kulturą. W świecie mentalnym i w systemie war-

tości odbija ono podstawową funkcję, jaką małżeństwo pełniło w rzeczywistości społecznej.

\* \* \*

Lambert opisuje siedzibę swego pana, zamek w Ardres. Sławi świetność jego wewnętrznej organizacji i godną podziwu nowoczesność. Budowla jest drewniana. Została przebudowana w pierwszym trzydziestolecium XII w. Przestrzeń domowa jest podzielona na liczne pomieszczenia, zdaje się być ogromna – jest to „niezmierzony labirynt”. A przecież ta obszerna siedziba ma służyć jednemu tylko stadłu, jednej komórcie małżeńskiej. Taka właśnie była podstawowa struktura społeczeństwa tego czasu i lektura wszystkich tekstów współczesnych potwierdza ten obraz. Nie widać, aby pod dachem zamku przygotowywano miejsce dla innych par. Struktura mieszkalna wyznacza miejsce pana domu oraz sprzyja trwałości jego praw. Na środkowym piętrze, gdzie znajdują się właściwe pomieszczenia mieszkalne, wielka sala – taka, w jakiej w zamku Chaumont przebywała pod kluczem Dioniza z córkami, a w wieży w Amboise położnica – jest podzielona. W środku znajduje się sypialnia, „wielka izba pana i jego żony, gdzie śpią pospołu”, oddzielona od innych, stanowi ośrodek, jądro całego organizmu, jakby matrycę płodności i rozwoju. Tam też znajduje się łoże, wspólne, gdzie w nocy decydują się przyszłe losy rodu. Reszta domowników, a jest ich niemało, sypia gdzie indziej, po kątach, zaś ci, którzy są żonaci, jak ksiądz Lambert, mieszkają oddzielnie, w szopach na dziedziń-



cu zamkowym, podobnie jak rycerz – strażnik zamku w Amboise. We wnętrzu zamku inne jeszcze komnaty są przeznaczone dla prawowitych potomków stadła senioralnego. W zbiorowej sypialni, swego rodzaju wylegarni rodzinnej, tuż przy komnacie, w której zostali poczęci i w której przyszli ma świat, tłoczą się najmłodsze dzieci i ich piastunki. Na wyższym piętrze, tam gdzie znajdują się wartownicy i które stanowi ostatnie miejsce obrony zamku, jest pomieszczenie dla młodzieńców i dziewcząt: przeżyli już (niebezpieczeństwa wieku dziecięcego i są przyszłością rodziny. Znajdują się tu dwie oddzielne izby – jedna dla chłopców, a druga dla dziewcząt. Młodzieńcy przebywają tu od czasu do czasu, „kiedy chcą”, właściwe ich miejsce jest wszak na zewnątrz, tam gdzie rozciąga się przestrzeń przygody i rycerskiej inicjacji. A więc kawalkady po kniejach czy życie dworskie, tyle że nie na dworze ojcowskim, bo nauki wychowania rycerskiego pobierają u brata matki lub też u seniora swego ojca. Natomiast miejsce córek jest, „jak należy”, w komnatach domowych pod kontrolą, aż do chwili zamążpójścia. Nie ma miejsca w rozplanowaniu zamku dla najstarszego syna po ożenku – jest to najwyraźniej dom dla jednej tylko rodziny. Póki ojciec nie umrze, nie zamknie się w klasztorze lub nie wybierze się do Jerozolimy, uwalniając w ten sposób główną komnatę i łożę, spadkobierca nie może się ożenić. Kto mu daje żonę, musi mu także zapewnić mieszkanie – i bardzo często jest to właśnie, jak w tym przypadku, mieszkanie zmarłej matki. Ten typ organizacji

zamieszkania nie pozostaje bez wpływu na obyczaje małżeńskie.

Struktura przestrzeni mieszkalnej zmuszała przede wszystkim do przedłużania odstępu czasowego między układem małżeńskim a weselem. Ugoda między rodzinami była często zawierana bardzo wcześnie: córka staro hrabiego Namur miała ledwie jeden rok, gdy została przyrzeczona, w 1186 r., synowi hrabiego Szampanii, który zabrał ją do domu ojcowskiego. Małe dziewczynki przyręczone chłopcom danego rodu przyłączane były w ten sposób do tych, które tu były od urodzenia – przybywały najpierw w ramionach swoich piastunek, a potem przechodziły do gynecceum. Wzrastały w obcym domu, wystawione na pożądanie mężczyzn, a przede wszystkim ich przyszłego teścia: wiele z nich padło ofiarą gwałtu, zwłaszcza w sytuacji, gdy oba rody zmieniły zdanie i zerwały układ. Nie troszczono się wówczas o to, aby je zwrócić i druga strona też nie zawsze się tego domagała, zwłaszcza gdy miały one, jak w wypadku córki hrabiego Namur, prawa do dziedzictwa, które znajdowało się teraz w rękach stryja, wuja czy kuzyna; o niedoszłych „małżonkach” po prostu zapomniano. Jakżeż można było oczekiwać z ich strony w tak wczesnym wieku wyrażenia dobrowolnej zgody, której wymagały władze kościelne i którą także ludzie świeccy w tym środowisku społecznym uważali teraz za niezbędną? Głowy rodzin, podejmując decyzję o zaręczynach dzieci, miały na celu stworzenie trwałych związków, a zatem stosowały się do reguł gry, mnożyły gesty i formuły. W rodzinie Guines dokonano

*desponsatio* ówczesnego hrabiego Baldwina II na dzie-  
sięć lat przed pasowaniem go na rycerza przez Tomasza  
Becketa. A zatem nie miał wówczas jeszcze dziesięciu  
lat. „Przyrzeczona” była znacznie młodsza, była jeszcze  
niemowlęciem. Lambert opowiada, że przyniesiono ją  
przed obie rodziny razem zgromadzone, ażeby publicz-  
nie i w uroczysty sposób przyjęła tego, którego posta-  
nowiono dać jej za męża. Za znak wyrażenia zgody  
przez niemowlę uznano *hilaritas*: dziewczynka  
uśmiechnęła się, przyjęto to aklamacją. Wyraziła zgodę  
i od tej chwili była już *sponsa*. Ojciec Baldwin przeżył  
jeszcze dwadzieścia lat po ceremonii. Pan młody nie  
czekał tak długo na połączenie się ze swą żoną, która  
dała mu już pięcioro dzieci, zanim objął hrabstwo we  
władanie. Tymczasem jednak zmarł jego teść, a teścio-  
wa wyszła po raz drugi za męża, przez co „wielka kom-  
nata” zamku w Ardres była już wolna i mogła stać się  
miejscem jego wesela.

Lambert opisuje z obfitością szczegółów przebieg  
wesela Arnoula, pierworodnego syna Baldwina II. Bar-  
dzo długo trzymany był na wodzy. Pasowany został w  
1181 r., następnie zaś przez trzynaście lat szukał sobie  
żony. Hrabstwo Guines nabrało znaczenia, toteż nieła-  
two było ożenić dziedzica. W całej tej części kraju  
trwała rywalizacja, która czyniła ryzykownym polowa-  
nie na żony. Po długich i bezowocnych poszukiwaniach  
udało się wreszcie upolować interesującą ofiarę: pannę,  
której młodszy brat, władający zamkiem Bourbourg,  
właśnie zmarł. Arnoul rzucił się na okazję. Był już  
wprawdzie związany słowem z jedną z córek hrabiego

Saint-Pol: krew to była dobra, ale nadzieje spadkowe bardzo nikłe. Bez wahania zerwał pierwszą *desponsatio*. Lambert nie opowiada, w jaki sposób dokonano się zerwanie i nie wiemy, czy było to tak prostą rzeczą. Potrzebna była również dyspensa, gdyż panna z Bourbourg była kuzynką Arnoula w czwartym stopniu pokrewieństwa. Nie było rzeczą konieczną odwołanie się w tym celu do Rzymu, ale na tym poziomie społecznym nie wystarczała tylko zgoda ordynariusza, biskupa Thérouanne; zgodę wyraził arcybiskup. Układ mógł wówczas zostać zawarty na drodze związku serc; środowiska świeckie w tym czasie były już zgodne co do tego, że on właśnie tworzy małżeństwo. Arnoul „połączył się i związał małżeństwem z prawowitą żoną” poprzez wymienienie słów zgody obopólnej i przekazanie wiana. Zamek Ardres, który Arnoul odziedziczył po matce i którym mógł swobodnie rozporządzać za życia ojca, stanowił właśnie *sponsalicium*. Opowieść staje się szczególnie interesująca, gdy dochodzi do drugiej fazy, a mianowicie ceremonii zaślubin. W przeciwieństwie do Jana z Marmoutier, Lambert nic nie mówi o formalnościach religijnych. Wspomina, że powinien był – jako odpowiedzialny za liturgię w domu państwa młodych – bić w dzwony. Odmówił jednak, ponieważ Arnoul został obłożony ekskomuniką za to, że w czasie jednej ze swoich kawalkad uszkodził pewien młyn, który należał do wdowy, a zatem objęty był pokojem Bożym. Okazało się jednak, że w Reims zakupiono wspólnie z dyspensą także absolicję. Lambert o tym nie wiedział i ściągnął na siebie straszliwy gniew hrabiego

Guines. To właśnie dla odkupienia swej winy – powiada – postanowił napisać *Historię*. I to w taki sposób, aby przypodobać się swemu panu. Zapewne dlatego właśnie ukazuje wesele tak, jak je widzieli ludzie świeccy.

To, co świeccy uważali za najważniejszą część ślubu, miało miejsce nie w kościele, lecz w siedzibie małżeńskiej pary, nocną porą, w łóżnicy. Oboje małżonkowie spoczywają w łóżu. Lambert, wraz ze swoimi dwoma synami – kapłanami oraz z jeszcze jednym duchownym obchodzą postanie i dokonują egzorcyzmów. Skrapiają młodożeńców święconą wodą, okadzają łożę, dokonując w ten sposób jego sakralizacji, czynią zeń rodzaj ołtarza, proszą o błogosławieństwo Boże dla niego. Zadaniem ich jest wypędzenie mocą gestów i słów chociażby części wszystkiego tego zła, które gra seksualna musi za chwilę tu sprowadzić. Jednakże działania księży mają mniejszą wagę niż to, co czyni tu ostatni oficjant – ojciec pana młodego. Bowiem w ciągu całego dnia pierwsza rola przypadała ojcu oblubienicy, który przekazywał córkę ze swoich rąk w ręce innego mężczyzny. Teraz pierwsze miejsce przypadało ojcu męża; w tej nocnej chwili, w zamkniętej przestrzeni, nad którą ma panować zmrok i która przeznaczona jest do płodzenia, we wnętrzu siedziby, gdzie doprowadzono oboje małżonków, zmienia się sytuacja kobiety, która zostaje przyjęta przez obcy jej ród, aby zapewnić mu trwanie. W obrzędach, których teraz dokonuje ojciec, człowiek świecki, ma swoje oczywiste miejsce element religijny: z oczami wzniesionymi ku

niebu zwraca się do Boga słowami zapożyczonymi z apokryficznych aktów apostoła Tomasza, błagając o błogosławieństwo dla syna i synowej, których uważa – jak powiada – od chwili wymiany słów zgody „załączonych przez święte prawo świętego małżeństwa i przez obrzęd ślubny”. Niechaj żyją we wzajemnej zgodzie, w połączeniu serc; niechaj płodzą – po sprawach duchowych pora na ciało – „aby ich nasienie trwało przez dni i przez wieki”. To w tym celu znaleźli się razem w łożu. Nikt nie oczekuje, że w ciągu trzech nocy zachowają wstrzeźliwość. Przeciwnie, oczekuje się, że pierwszej nocy już nastąpi poczęcie.

Zwróciwszy się w tych słowach o błogosławieństwo Boże, Baldwin udziela następnie sam błogosławieństwa ojcowskiego. Błogosławi małżonków, jak Abraham błogosławi Izaaka, a ten Jakuba. Jako patriarcha przekazuje w ten sposób rodzinną charyzmę, którą obecnie włada. W takim właśnie szczodrym i generatywnym działaniu chce być ukazany i takim właśnie uległy ksiądz Lambert go ukazuje. Poprzez prośbę o płodność, przez miejsce, jakie sprawa płodności zajmuje w opowiadaniu o zaślubinach, jawi się w całej pełni świecka koncepcja związku małżeńskiego, „który nosi zewnętrzne formy sakralne, ale pozostaje w głębi jak najbardziej cielesny. Ciało jest przeto rehabilitowane, oczyszczone z win przez błogosławieństwo kapłanów i wszyscy – krewniacy, przyjaciele, sąsiedzi obu płci – przyłączają się do rozkoszy małżonków „przez zabawy i gry w radości i weselu”.

Dzieje hrabiów Guines niczego lub prawie niczego nie mówią o kobiecej przewrotności. Lambert wychwala czystość żon.. Twierdzi, że wszystkie wchodzą jako dziewice do łoża małżeńskiego. Mężczyźni, którym służy i których myśl wyraża, z ogromną troską dbają o to, aby panny nie utraciły na wartości i aby były aż do małżeństwa zamknięte w domu, w górnej izbie. Domy arystokratyczne korzystają także, gdy to tylko jest możliwe, z innego jeszcze sposobu zamykania – umieszczenia w jakimś małym klasztorze. W Bourbourg taki klasztor znajduje się wewnątrz murów zamkowych, w Guines zaś przylega do zamku, a istnienie zawdzięcza fundacji hrabiny w 1117 r. Domowy klasztor tego typu przyjmuje rodzinną nadwyżkę kobiet: wdowy, dziewczęta zbyt młode, aby wyjść za mąż lub też nie mogące sobie znaleźć męża. Kobiety te modlą się. Skuteczne modlitwy wychodzą jednak z ust męskich. Główną funkcją klasztoru jest przeto nadzór, a ubocznie zapewnia on także wychowanie i wykształcenie. Dziewczęta są tu wprowadzane w tajniki sztuk wyzwolonych, kiedy zatem opuszczają klasztor, aby wyjść za mąż, są w mniejszym stopniu „nieoświecone” niż ich mężowie – to także jest czynnikiem pewnej przewagi kobiet. W zamku Bourbourg trzódką klasztorną, „zarówno służebnymi, jak i zakonnicami”, zawiaduje ciotka, która zresztą nie włożyła welonu. Wspólnoty te stanowią ulepszoną i dzięki dyscyplinie religijnej nieco oczyszczoną z wpływu złych mocy formę gyneceum,

tej części domu, w której panują kobiety. Podobnie jak w „izbie pań”, władzę sprawują tu matrony, niekiedy groźne postacie. Taką jest Gertruda, małżonka Arnoula Starego z Ardres. Krwi szlacheckiej, ale gwałtownej, była. sama tym bardziej porywcza i zapalczywa, że miała świadomość, iż jest lepszego pochodzenia od męża. Lambert ukazuje ją jako kobietę chciwą, obarczającą nieustannie nowymi świadczeniami gospodarstwa chłopskie. Gdy jakaś kobieta nie mogła się wywiązać z wielkanocnego świadczenia w postaci jagnięcia, Gertruda nakazuje jej w zamian dać córkę, a kiedy ta podrosła, wyciągnęła z niej taką samą korzyść, jakby była owcą: każe ją pokryć, aby mieć z niej nowych poddanych. Inna kobieta, raczej lekkich obyczajów, a niemało takich było w siedzibach arystokratycznych (Lambert o niej mówi „ślicznotka”), zaszła w ciążę i staje przed, panią, aby oskarżyć jednego z domowników o gwałt; oddaje się „na służbę”, „przez ręce”, poddaje się pani i w ten sposób wchodzi do zawiadywanej przez nią trzody. Dziecko, które nosi w swoim łonie, będzie już należało do Gertrudy. Jako dobra gospodyni, Gertruda zmusiła zresztą do ożenku rzekomego uwodziciela. Rzuca to pewne światło na to, czym mogło być małżeństwo wśród poddanych, o czym niemal niczego nie wiemy.

To, co pisze Lambert, potwierdza słowa Andrzeja Chapelain, że każda płeć rządzi się odrębną moralnością. Córki z arystokratycznych rodzin zobowiązane są do powściągliwości. Jeśli chodzi natomiast o chłopców, to znajdujemy w panegiryku pochwałę ich jurności.



Rozdział 88 opowiada o starym hrabim Baldwinie, „o jego roztropności i jego niedbałości”. Autor podkreśla, że chce być obiektywny i bezstronny, będzie zatem mówił nie tylko o jego przymiotach, ale także o przywarach. Ale to właśnie przywary, rzecz oczywista, stanowią przedmiot dumy jego pana. „Od wczesnej młodości aż do starości jego lędźwiami rządziło nieumiarowanie i niecierpliwe pożądanie.” Szczególnie podobały mu się bardzo młode dziewczęta, dziewice. Czy to grzech? Ależ nie, pozorna wymówka jest w gruncie rzeczy najwyższą pochwałą. Baldwin poczynił sobie „lepiej niż Dawid, niż Samson i nawet niż Jowisz”. Nie pozostawało to bezpłodne. W trakcie opowieści Lambert wspomina o pięciu bastardach, z których dwaj zostali kanonikami. Jest w tych sprawach dyskretny; kronikarz opactwa Airdres, gdzie znajdowały się groby rodzinne hrabiów Guines, opowiadając o pogrzebie, jurnego starca w 1206 r. wspomina, że wśród obecnych było trzydziestu trzech synów i córek „zrodzonych czy to z jego żony, czy inaczej”. Baldwin miał ze swojej żony tylko dziesięcioro dzieci, które go przeżyły, a więc razem z prawowitymi latoroślami opłakiwało jego śmierć jeszcze dwadzieścia troje innych.

Męska społeczność nie potępia wcale takich genetycznych wykroczeń ze strony mężczyzn. Wysławia je nawet, i to nader mocno, jeżeli rzecz nie dotyczy jakiejś służebnicy czy też nierządnic. Lambert mówiąc o chwilowych towarzyszkach zabaw synów rycerskich określa je wszystkie jako „piękne”. Było to usprawiedliwienie. Alain z Lille w swoim podręczniku spo-

wiedzi poleca dowiedzieć się, czy ta, z którą grzech został popełniony, była ładna. Jeśli odpowiedź była pozytywna, wypadało miarkować pokutę. Dla Lamberta wszystkie one były „szlachetnie urodzone”. Rozumieć przez to należy, że ojciec ich był dobrej krwi, że był to wasal lub też, co zdarzało się częściej, bastard z rodziny. Panny w wieku do zamążpójścia, ale jeszcze nie zamężne, nie tak surowo chronione jak córki pańskie, stanowiły w samym domu lub w jego sąsiedztwie rodzaj rezerwatu, gdzie zapal prawowitych synów mógł znaleźć ujście. Widać z tego raz jeszcze, że poza małżeństwem pokrewieństwo nie stanowiło przeszkody w rozrywkach seksualnych. Arnoulowi, założycielowi rodu Ardres, Lambert przypisuje dwóch bastardów zrodzonych z różnych matek. Drugi Arnoul w czasach młodości spłodził trzech synów w trakcie swoich wędrówek w poszukiwaniu przygody po Anglii, a potem jeszcze czwartego z kobiety „szlachetnego rodu” – wszyscy czterej byli świetnymi rycerzami, jak ojciec. Z prawowitą połowicą miał dwóch chłopców. Starszy musiał czekać z ożenkiem, bo łożnica była zajęta – w rezultacie urodziło się dwóch bastardów, a syn jednego z nich został zięciem Lamberta. Jeżeli chodzi o drugiego, młodszego syna, to najpierw miał on syna z córką kanonika Raula. Duchowny ten, jeden z bastardów Arnoula I, był zatem stryjem ojca swego wnuka. Pełnił służbę Bożą w kościele kolegialnym ustanowionym przy zamku w Ardres, który odgrywał tę samą rolę co klasztor żeński – w kolegiacie znajdowała swoje miejsce nadwyżka mężczyzn, a zwłaszcza synów z nie-

prawego łoża. Pomimo wysiłków wielkich reformatorów, kolegiata w XII w. nie stała się twierdzą czystości. Tenże młodszy syn – opóźniający swój ożenek właśnie dlatego, że był młodszy – miał dwoje dzieci z innej „szlachetnie urodzonej”, którą on właśnie pozbawił dziewictwa. Była ona córką innego kanonika i jakiejś „szlachetnej pani”. Dwoje dzieci z tej samej matki świadczy o tym, że rzecz tu idzie nie o przelotny związek, ale o konkubinat. Nie zanikła przeto ta forma związku mężczyzny i kobiety o charakterze trwałym, ale pozbawiona prawowitości; w ten sposób synowie zrodzeni z takiego związku nie mieli pełni praw i nie mogli wysuwać roszczeń do dziedzictwa. Córka zrodzona z tego związku uzyskała, jak pisze Lambert, znaczną sławę – dała syna bratu hrabiego Baldwina z Guines, jak też drugiego pewnemu kanonikowi z kapituły katedralnej w Thérouanne.

W tym czasie i w tym miejscu bastardia funkcjonuje w ramach struktur przyzwoitego społeczeństwa, jest przezeń akceptowana. Jest czymś tak normalnym, że bastardi – zwłaszcza płci męskiej – nie byli wcale skrywani ani też odrzucani. Byli równie szlachetnego pochodzenia co inni i swojej krwi zawdzięczali określone prerogatywy. Mieli prawo – „na mocy przywileju pokrewieństwa” – do *contubernium*, tzn. do pobytu i do wiktury w domu swego ojca. Jego dom stał dla nich otworem. Jeden z bastardów Arnoula Starszego uległ apostazji w czasie pobytu na Wschodzie. Po powrocie pozostał „saracenen”. Przyjmowano go mimo to w domu, gdy jednak upierał się przy jedzeniu mięsa

w piątek, musiano go wygnać, chociaż z bólem serca. Chłopcy ci dzielili życie swoich prawowitych braci przyrodnich. Nie mieli nadziei na dziedziczenie i, być może, dlatego byli mniej krnąbrni i nieco bardziej pewni siebie niż młodsi synowie z prawowitego łoża. Wca- le nie zazdrościli synowi pierworodnemu i byli z nim w bliskiej przyjaźni. Niektórzy z nich okazują się jednak zawadiakami. Inny bastard Arnoula Starszego, „szla- chetnego urodzenia i pasowania”, sprzymierzył się z jakimś „potężnym” rycerzem, bastardem jak on sam, synem kanonika Raula, tzn. brata jego dziadka. Ich łu- pieżcze kawalkady doprowadziły do zrujnowania czę- ści ojcowizny przodków. Był to zapewne wypadek szczególny, ale zachowano go w pamięci. Dobry senior zazwyczaj dbał o swoje potomstwo z nieprawego łoża równie jak i o pozostałe. Troszczy się o jego wychowa- nie. Zajmuje się pasowaniem chłopców. Arnoul II uczyiril rycerzami wszystkich swoich synów, „zarówno tych poczętych w rozkoszach spod znaku Wenus, jak i tych, którzy wyszli z łona jego małżonki”. Baldwin II jest wychwalany gorąco za to, że zajął się swoim nie- prawym potomstwem, troszcząc się o wychowanie chłopców i o wydanie za mąż dziewcząt.

Zauważmy jednak, że jeżeli wierzyć Lambertowi, to mężczyźni z obu rodów oddawali się rozkoszom Wenus tylko wtedy, gdy byli w stanie bezzennym, jako rycerze „młodzi” lub kanonicy, czy też we wdowień- stwie. Nic nie słyszemy o ich wykroczeniach seksual- nych, gdy mają małżonkę u boku. Wedle głoszonej przez Lamberta moralności sfera swobody rozciąga się

tylko poza ramami komórki małżeńskiej. W tym punkcie można powątpiewać o wiarygodności opowieści. Andrzej Chapelain ukazywał, że mężowie korzystają z wcale znacznej swobody, podobny obraz znajdziemy także u Gisleberta z Mons, historyka hrabiów Hainaut. Ten ostatni ze zdziwieniem notuje zachowanie się obecnego władcy hrabstwa, którego zresztą zdecydowanie nie lubi. Otóż hrabia wziął za żonę pannę ogromnie pobożną i szanuje jej wolę zachowania czystości, wcale nie szukając pocieszenia gdzie indziej: „w pogardzie mając wszelkie inne kobiety, począł tę jedną kochać miłością gorącą [*amor* tym razem odnosi się do pary małżeńskiej, ale występuje w formie odcieleśnionej], a ponadto oddał się jednej kobiecie, co rzadko u mężczyzn się zdarza, i zadowalał się nią jedną”. Dla Gisleberta w sposób oczywisty owa wierność nie jest wcale zaletą, jest słabością, jakby przywarą, która wydaje na pośmiewisko tak znakomitego pana. Mężowie już przyjęli nałożony przez Kościół obowiązek podtrzymywania trwałości związku małżeńskiego i nie oddalali swoich żon. Ale czy milcząco nie przyznano im nieco więcej swobody? Lambert, mniej cyniczny niż Gislebert i zapewne mniej od niego swobodny, w swojej pracy ukazuje tylko mężów roztropnych i dbających o swoje żony. Takim jest Baldwin II, niezwykle ugrzeczniony. Walczył właśnie w Anglii, gdy doszła do niego wiadomość, że ciąża hrabiny – co najmniej już dziesiąta – była zagrożona. Pospieszył z powrotem do domu, biorąc ze sobą dobrych lekarzy. Orzekli oni, że przyszła matka jest w stanie beznadziejnym i że można

jej teraz tylko „udzielić pociechy”. Lambert opowiada, że Baldwin był chory ze smutku, zamknął się na długie dni, nie chcąc opuszczać posłania. Czy był „to rytualny objaw żałoby? Czy też wyraz prawdziwego bólu? W każdym razie była to pochwała małżonka. Pochwała ojca jest mocniej podkreślona. Dobro małżeństwa tkwi wszak w potomstwie: „hrabia Guines radował się nade wszystko z powodu chwalebного rozwoju swoich dzieci i całą swą mocą i serdecznym uczuciem wspierał ich losy”. Wyrażało się to przede wszystkim w strategii małżeństw, które swoim dzieciom gotował.

\* \* \*

Nie było wcale rzeczą łatwą dobrze się ożenić czy dobrze ożenić swoje dzieci. Zatrzymam się nad wypadkiem hrabiego Manassé z Guines, który żył w pierwszym trzydziestoleciu XII w. Jego własne małżeństwo udało mu się. Dzięki służbom świadczonym w Anglii zdołał uzyskać posażną pannę. Miał z niej jednak tylko córki. Jedna z nich wyszła za mąż i powiła tylko jedną córkę, „garbatą i chorowitą”. Hrabiego gryzł niepokój o przyszłość, włosy mu siwiały: „Obawiał się, że gdy nie będzie miał dzieci z własnego nasienia, będzie musiał zebrać u jednej ze swych sióstr o danie mu dziedzica z innego nasienia, gdyż wszyscy jego bracia zmarli bezpotomnie.” Zauważmy przede wszystkim, że w tekście tym przekaz nasienia przypisuje się tylko linii męskiej. Dalej warto zwrócić uwagę na przezorność ojca, który oddalił wszystkich młodszych synów, aby dziedzictwo nie uległo rozdrobnieniu z powodu ich rosz-

czeń. Jeden udał się na krucjatę i stał się hrabią Bejrutu, ale nie miał syna. Drugi został umieszczony w kapitule Thérouanne, skazany był zatem na to, że nie będzie miał prawego potomstwa. Niebezpieczeństwo wygaśnięcia rodu sprawiło, że opuścił stan duchowny, ale za późno – stawszy się rycerzem zaginął nie pozostawiając męskiego potomka. Siostry hrabiego Manassé okazały się płodne, ale poczęły jednak z „innego nasienia”. Wyraźna jest w tym opisie obsesja nasienia. A ponadto z całą siłą jawią się tu dwa główne filary podpierające ideologię rodową – pierwszeństwo sukcesji męskiej i pierwszeństwo więzi krwi bezpośredniej. Pierwszeństwo sukcesji męskiej – syn siostry pomimo trwałych więzów współżycia i wynikającej z niego przyjaźni, nie był wart tyle co syn brata; nieraz bardziej lubi się siostrzeńca, ale na dziedzica wybierze się bratanka. Pierwszeństwo linii bezpośredniej – głowa rodu dąży do zapewnienia „przeżycia” nasieniu „własnego ciała”. I dlatego właśnie płodzi dzieci.

Manassé z Guines nie uważał już za możliwe, aby łono jego żony okazało się płodne. Inni panowie, nieraz starsi od niego, wykazywali więcej uporu i nie wahali się zmienić żonę, aby osiągnąć swój cel. Tak zrobił Henryk, hrabia Namur. W dojrzałym wieku poślubił Laurę, wdowę po Raulu z Vermandois – był jej czwartym lub piątym mężem. Z żadnym nie miała dzieci. Związek z Henrykiem także okazał się bezpłodny. Umieścił wówczas Laurę w klasztorze i wziął sobie drugą żonę – Agnieszkę, córkę hrabiego Geldrii. Jego szwagier, hrabia Hainaut, który czyhał już na spadek,

nie stawiał przeszkód, bo Henryk przekroczył granice wieku męskiego. I rzeczywiście trzymał Agnieszkę u siebie, ale „przez cztery lata ani razu się z nią w łóżku nie połączył i wreszcie zwrócił ją ojcu”. Na dworze hrabiego Hainaut odetchnięto z ulgą. Oto jednak jesienią 1185 r. niespodzianka: „Agnieszka, którą pozostawił samą przez piętnaście lat, powraca do niego na powrót (była jego żoną mimo że małżeństwo nie zostało skonsumowane) i wkrótce poczęła córkę, którą wydała na świat w lipcu.” Wprawdzie była to córka, ale stwarzało to pewne szanse. Ojciec wykorzystał ją niezwłocznie wydając za mąż, jeszcze w kolebce, za dziedzica hrabstwa Szampanii.

Natomiast Manassé nie zdecydował się na wzięcie innej żony. Poszanowanie dla nierozzerwalności związku małżeńskiego triumfuje tu nad pragnieniem kontynuacji własnego nasienia. Czy to zwycięstwo ideologii kościelnej? Czy też miłości małżeńskiej? Hrabia, aby nie „zabrać” o sukcesora w jednym z domów, gdzie poślubione zostały jego siostry, spróbował posłużyć się, jako ostatnią szansą, swoją wnuczką, pomimo jej mało zachęcającego wyglądu. Wydano ją za mąż. Decyzji nie podjęła sama zainteresowana, to rzecz jasna. Na boku też pozostał pan na Bourbourg, gdyż ożeniwszy się ponownie po owdowieniu, utracił prawo nadzoru nad dobrami, które miały przypaść jego córce; zwrócono się do niego tylko o wyrażenie zgody o „poparcie”. Główną rolę odegrała babka; to zapewne ona znalazła męża, jakiegoś Anglika. Jej własne dobra, wniesione w posagu, posłużyły teraz do dobrego wyposaże-



nia dziewczynki i do uczynienia jej bardziej atrakcyjną. O babce tekst nasz powiada, że „doradzała”. Wydanie dziewczynki za mąż należało wszak do jej męża jako głowy rodu, najstarszego z mężczyzn – cała ojcowizna, dziedzictwo sławy i honoru, całe bogactwo rodu były teraz w jego ręku. Taka wszak była reguła. Stosowano się do niej później, kiedy bohater opowieści, Arnoul, wziął sobie żonę. Nie był już młody, ale jednak posłuszny – ożenił się „zgodnie z radą” ojca. Co się tyczy jego żony, to nie miała ona ni ojca, ni brata, ni stryja – to właśnie stanowiło o jej wartości – i została przekazana mężowi przez grupę mężczyzn. Wcale nie przez rycerzy z zamku Bourbourg. Przekazana została mężowi przez krewniaków, czterech braci z Béthune, wśród których znajdował się poeta Conon. Byli to jej wujowie, występowali w imieniu kobiety, wdowy – w imieniu swojej siostry, która władała dziedzictwem. Towarzyszył im syn starszej siostry ojca, mężczyzna, który wówczas zawiadywał rodem ojcowskim; miał on swoje słowo do powiedzenia, gdyż dobra, które miały przejść teraz w nowe ręce, pochodziły od jego przodków. Z zasady to mężczyzna sprawujący władzę nad rodziną miał prawo żenienia i wydawania za mąż. Kiedy chodziło o córkę, zwracał się o radę do swojej żony, gdyż posag panny młodej był często formowany z dóbr posażnych jej matki lub ciotki.

Wszyscy przywódcy domów stawiali sobie te same cele. Marzeniem ich było wydać za mąż wszystkie córki. Po to zostały wszak zrodzone, „poczęte w tym celu, aby potem same zapewniały prokreację odrośli dobrej

rasy”. Przez rozproszenie odrośli żeńskich krew przodków wchodziła do innych rodów i w ten sposób je przywiązywała. Córki służyły do zawiązywania alian-  
sów. Wydawano więc je za męża, a jeżeli owdowiały, to czyniono to powtórnie, gdy można było znaleźć odpowiedniego kandydata. W pobliżu Guines, wicehrabia Merck wszystkie dziewięć swoich córek urządził właściwie. Hrabia Baldwin II wydał wszystkie córki na miarę swych możliwości, skromnie, za wasalnych rycerzy. Pan na Bourbourg wydał tylko trzy córki spośród pięciu – pierwszą dobrze, drugą nie tak dobrze, trzecią zaś już bardzo daleko, w Nadrenii; dwie ostatnie zstarały się w domowym klasztorze, pocieszone przekonaniem, że dziewictwo stanowi najwyższy szczebel na drabinie zasług.

Na rynku matrymonialnym podaż kobiet przekraczała popyt. Ojcowie prowadzili politykę panów na Amboise – powstrzymywali swoich synów od brania sobie prawowitych małżonek. Tenże Henryk z Bourbourg miał siedmiu chłopców, z których dwóch umieścił w służbie Kościołowi, trzej inni padli ofiarą rzeczywistych niebezpieczeństw życia rycerskiego, a mianowicie jeden się zabił „jeszcze jako młodzian”, drugi „zginął, gdy był już rycerzem”, trzeci zaś „został oślepiony w czasie turnieju” i stracił zdolność władania seniorią. Najstarszy dwukrotnie był ożeniony, ale na próżno – zmarł bezdzietnie. Pozostał najmłodszy syn. Po śmierci ojca skłoniono go do ożenienia się z wdową po bracie, nie troszcząc się o przeszkody wynikające z powinowactwa; było wszak rzeczą istotną, aby alians z domem

Béthune nie został zerwany. Parze narodził się syn, który żył krótko, oraz córka. Za życia swoich dwanaściorga dzieci mógł uważać przyszłość rodu za najzupełniej pewną. Tymczasem zaś, wskutek nałożenia zbyt daleko idących restrykcji na plany małżeńskie swoich synów, brak było teraz dziedzica. Arnoul z Ardres biorąc sierotę objął także dziedzictwo. Przypadek ten ukazuje niebezpieczne strony dyscypliny rodowej. Najważniejszą wówczas rzeczą zdawało się być (uniknięcie rozgałęzień rodu. Chciano, żeby nasienie przeżyło, ale tylko w jednej gałęzi. Koniecznością było limitowanie urodzin. Przez techniki antykoncepcyjne? Aluzja Hermana z Tournai pozwala sądzić, że recepty tego typu były znane: oto hrabina Klemencja flandryjska „powiwszy trzech synów w ciągu trzech lat i obawiając się, że jeżeli więcej się ich urodzi, to będą się sprzeczać o dziedzictwo Flandrii, zadziałała wedle sposobów kobiecych [*arte muliebri*], ażeby nie zachodzić w ciążę”. Uciekła się do owych dobrze przez kobiety strzeżonych tajemnic, do mikstur opisywanych przez Burcharda z Wormacji, które pozwalały cudzołożnym małżonkom – jak w opowieściach dworskich – zachowywać bezpłodność. Została jednak za to ukarana; Herman nie spodziewał się tego, a tu oto wszyscy trzej synowie hrabiny zmarli nie pozostawiając potomka męskiego i w ten sposób władanie przeszło w ręce zięcia z Hainaut. Trudno jednak uwierzyć, że w prawowitych małżeństwach rozpowszechnione były tego typu praktyki. Pomyślmy o dziesięciorgu dorosłych dzieciach Baldwina z Giuines, czy o dwanaściorgu dzieciach Henryka

z Bourbourg. Dla ograniczenia liczby możliwych dziedziców starano się poddać kontroli ożenki mężczyzn.

Trzeba byłoby dokonać rekonstrukcji możliwie wielkiej liczby genealogii arystokratycznych, aby sprawdzić prawdziwość obrazu, rysowanego przez badane przeze mnie opowieści. Chodziłoby o stwierdzenie, czy polityka restrykcyjna, pozwalająca na ożenek tylko najstarszego z synów, była rzeczywiście tak szeroko rozpowszechniona w środowisku arystokratycznym północnej Francji w XII w. (dla okresu wcześniejszego zbyt mało jest dokumentów, ażeby badanie mogło być przekonujące), jak to miało miejsce wśród rycerstwa z okolic Cluny. Niedawno ogłoszone studium ukazuje pewną znamienne – pokrętną, ale skuteczną – strategię. Aswalo, pan na Seignelay, współczesny Manassému z Guines, miał pięciu synów. Jeden zmarł młodo, drugi został arcybiskupem Sens. Trzej pozostali zostali ożenieni, co zdaje się przeczyć mojej tezie. Rozważmy jednak okoliczności sprawy. Najstarszy wziął sobie żonę, co było rzeczą normalną. Drugi ożenił się, owszem, ale po śmierci swego starszego brata – był teraz opiekunem bratanków i ponosił odpowiedzialność za losy rodu. Winien był mu gwarantować przeżycie i kontynuację na wypadek, gdyby nieszczęście spotkało chłopców, nad którymi sprawował pieczę, gdyby mieli oni zginąć, jak to się często zdarzało, w starciach podczas turniejów czy też zabaw rycerskich. Także trzeci z braci nie został ożeniony przez ojca czy brata: sam szukał szczęścia i dość późno udało mu się pochwycić jakąś dziedziczkę. Osiedając na dob-

rach swojej żony, nie musiał żądać czegokolwiek z dziedzictwa ojcowego. Małżeństwa dwóch młodszych synów były płodne. Aswalo miał dzięki nim pięciu wnuków. Trzech spośród nich wybrało drogę kariery kościelnej i osiągnęło na niej niemałe sukcesy. Dwaj pozostali uczestniczyli jako rycerze w 1189 roku w trzeciej krucjacie i nie powrócili z niej. Jedna tylko z latorośli rodu dała początek nowej gałęzi, a mianowicie pierworodny syn pierworodnego syna. Miał czterech synów: jeden z nich miał legalne potomstwo, natomiast trzej pozostali towarzyszyli braciom stryjecznym ich ojca i podobnie jak oni ponieśli śmierć w wyprawie do Ziemi Świętej. Przypadek odgrywał niemałą rolę w rozwijaniu się bocznych odgałęzień. Ponadto trzeba też mieć na uwadze, że rodzina ta była w bardzo dobrej sytuacji i mogła umieścić swoich chłopców w kapitułach katedralnych. Jestem jak najdalszy od wykluczenia, że to entuzjazm religijny mógł popychać chłopców z tego rodu do wyruszenia do Jerozolimy, czy też do przyjmowania święceń. Czy jednak w tak wielkiej liczbie wkraczaliby na te drogi, gdyby nie skłaniali ich ku temu zwierzchnicy domu, troszczący się o zachowanie jedności władania?

Młodzi ludzie wychodzili także z domów Guines i Ardres, ażeby jako kanonicy – pozostawiając zresztą potomstwo, ale z nieprawego łoża – zajmować stanowiska kościelne lub też jako rycerze wojować z korzyścią w Anglii czy też Palestynie. W każdym razie oba drzewa genealogiczne naszkicowane przez Lamberta są bardzo wyraziste: niemal we wszystkich generacjach

jest wielu synów, ale nie powstają boczne odgałęzienia. Pod tym względem przypominają ród Amboise. Potwierdza to wysuniętą przeze mnie myśl, iż rycerstwo północnej Francji, kontrolując ściśle żenienie się synów i, przez to, ekspansję rodzinną, zapewniało stabilność społecznej hierarchii, podobnie jak to miało miejsce w regionie Mâcon. Nic nie wskazuje na to, aby w ciągu XII w. liczba domów arystokratycznych uległa tu pomnożeniu. Przeciwnie nawet, wydaje się, że zbyt daleko idąca ostrożność i wynikające z niej restrykcje spowodowały przerzedzenie się liczby domów i koncentrację fortun.

W polityce matrymonialnej następują jednak pewne przemiany, które w ciągu tego wieku wywarły poważny wpływ na układ dziedziczeń. Od roku tysięcznego – pozostawiam już na boku najbardziej odległych przodków, którym Lambert przypisuje jakieś zmyślane małżonki – synowie pierworodni z domów w Guines i Ardres, mający kierować grupą rodzinną, żenili się zawsze z kobietami wyższego rodu i pochodzącymi z daleka. Hrabia Baldwin I dostał jedną z córek hrabiego Holandii, jego syn Manassé poślubił córkę komorzego Anglii. Arnoul, założyciel seniorii Ardres, senechal hrabiego Boulogne, został najpierw ożeniony z dziedziczką jakiegoś zamku w tym hrabstwie, a potem z wdową po hrabi Saint-Pol, dzięki czemu sprawował zarząd nad fortuną swoich pasierbów w okresie ich małoletności; posługiwał się nią zresztą bez skrupowania, co pozwoliło mu zakupić kosztowne relikwie dla kolegiaty w Ardres. Ludzie ci służyli wówczas potężnym

książętom – Baldwin służył hrabiemu Flandrii, Manassé księciu Normandii, a Arnoul hrabiemu Boulogne. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa zawdzięczali oni, podobnie jak panowie ma Amboise, zapobiegliwości swoich władców uzyskanie posażnych połowic, pochodzących z dalekich stron. Po 1100 r. kurczy się horyzont geograficzny i jakość tych aliansów. Baldwin II i Arnoul Młodszy poślubili mniej posażne panny, pochodzące z ich własnych stron. Zmiana ta wynika w moim przekonaniu z niezależności, jaką począł się cieszyć dom Guines. Zwierzchnik domu nie mógł już liczyć na szczodrość seniora, trzeba było samemu szukać synowych. Przodków mieli już znamienitych, teraz trzeba było zatem umocnić własne władania, a więc koncentrować ziemie. Trzeba było szukać tego, co można było zyskać jak najbliżej dóbr patrymonialnych. Postawy mentalne zaczynały się zmieniać, pożądanie sławy ustępowało z wolna przed chęcią skupienia dóbr materialnych, przeto lepiej było szukać pierwotnych córek, nie mających braci, o pokaźnym i właściwie usytuowanym dziedzictwie. Warto było wówczas wziąć żonę gorszej krwi, zejść na dół w hierarchii feudalnej. Ojciec Baldwina II zdecydował się tak właśnie uczynić. Połączył swego najstarszego syna z córką-dziedziczką wasala, pomna na Airdres, która była jeszcze niemowlęciem. Od pokoleń stosowano w rodzinie zasadę, że małżonkowie nie byli równej kondycji, ale po raz pierwszy nierówność ta przybrała taki właśnie kierunek – mąż był lepszego rodu niż żona. Wybór ów powinien był budzić zdziwienie. W każdym

razie Lambert uważa za konieczne, aby tłumaczyć jego motywy. Píše, że Baldwin wyraził zgodę – bo rzeczywista decyzja nie należała wszak do tego dziesięcioletniego chłopca, ale do jego ojca – na zniżenie się (*inclinavit*). „Idąc w ślad za przykładem wielu szlachejnych ludzi, książąt, królów i cesarzy” wziął za żonę córkę jednego ze swoich wasali. Stawszy się swego rodzaju małym cesarzem w swoim władztwie, hrabia Guines zgodził się na pewną degradację, aby skonsolidować swe posiadłości. Przypuszczalnemu dziedzicowi sposobił najpiękniejsze lenno ruchome całego hrabstwa, podobnie jak kilka lat wcześniej uczynił król Francji, Ludwik VI, decydując się ożenić swego syna z Alienor akwitańską.

Panien, które mogły przynieść ze sobą wielkie dobra, jeżeli tylko udało się piękną ofiarę chwycić w sidła, było wówczas wcale niemało. Był to połączony skutek dużej śmiertelności młodych mężczyzn, biologicznej degeneracji i ograniczeń stawianych płodności mężczyzn. Senioria Bourbourg wpadła w ręce kobiety. Senioria Ardres przypadła najpierw siostrze Arnoula III i Baldwina, następnie zaś jedynej córce tego ostatniego. Trzy kobiety stawały się kolejno dziedziczkami seniorii Guines: córka hrabiego Manassé, potem jej córka, wreszcie jedna z sióstr hrabiego. Niekiedy młodszy synowie korzystali z okazji, unikając w ten sposób celibatu, na który skazywało ich „młodszeństwo” urodzenia. W XII w. nie zdaje się to być częstym przypadkiem. Błędni rycerze chwytający fortunę za włosy pochodzili wszak z dobrych rodzin, byli synami możnych i potęż-



nych panów. Nie wystarczyło znaleźć sobie pannę. Mąż musiał umieć narzucić się rodzinie żony, niezadowolonej z tego, że intruz osadza się na ziemi ich przodków. Opowieść Lamberta wskazuje, że spór bywał zacięty.

Gdy Manassé smutnie zakończył życie na zamku w Guines, mąż jego wnuczki, Albert zwany Dzikim, rycerz angielski, natychmiast został o tym zawiadomiony przez swego teścia Henryka z Bourbourg i przywłałował, aby hrabiemu Flandrii złożyć hołd z wielkiego lenna, które przypadało jego chorowitej małżonce. Wówczas jednak pojawił się na jego drodze mężczyzna, w którego żyłach płynęła krew hrabiów Guines, a mianowicie Arnoul, jeden z siostrzeńców Manassé, syn najmłodszej jego siostry i kasztelana gandawskiego. Jako młodszy syn szukał on okazji do zdobycia sobie pozycji w świecie. Jak to było we zwyczaju wśród „młodych”, przebywał w domu swego wuja i oczekiwał, że uzyska od niego możliwość stabilizacji. Wuj nie miał syna. Chłopiec podobał mu się, toteż wreszcie ustąpił naleganiom siostrzeńca, przekazując mu w lenno warowny dwór, zależny od jego zaimku. Arnoul z Gandawy uzyskał w ten sposób siedzibę rycerską, dysponował łożnicą, mógł wziąć sobie żonę – i ożenił się. Żona jego, córka kasztelana Saint-Omer, pochodziła od Karola Wielkiego. Lambert notuje to skrzątnie, jako że chodzi o babkę jego bohatera. Po śmierci Manasségo – wuja, dobroczyńcy i seniora jego lenna – Arnoul domagał się dziedzictwa. Wystąpił zbrojnie przeciw panu z Bourbourg, który do czasu przybycia zięcia bronił na miejscu praw swojej córki.

Lambert określa tę wojnę jako niesprawiedliwą. Rzeczywiście taką była. Przekonanie, że prawa mężczyzn mają pierwszeństwo przed prawami córek, mnożyło tego typu przedsięwzięcia militarne. Hugo z Bourbourg sam wszak z tego powodu cierpiał. Myślał, że zawarł korzystny związek poślubiając córkę pana na Alost, ale wuj młodej kobiety sprzątnął mu sprzed nosa posag „na drodze przemocy”, zostawiając siostrzenicy tylko „malutką część”. Z tych chudych resztek uzurpator zrezygnował, jako że nie miał do tych dóbr żadnych praw – żona Hugona miała je po matce. Kronika klasztoru w Ardres opowiada o małych sierotach, które ich stryj, sprawujący nad nimi opiekę, w ten sam sposób pozbawił dziedzictwa. Gra relacji rodzinnych jawi się tu z całą jasnością: wuj jest naturalnym opiekunem, podczas gdy stryj jest rywalem, z zasady skłonny do ograbienia bratanków.

Wojna przyciągnęła poszukiwaczy przygód z całego kraju. Niektórzy przyłączyli się do Arnoula z Gandawy, wśród nich znalazł się młodszy syn pana na Ardres, Baldwin, jeden z ówczesnych „młodych”, szukających sławy i zysku. W czasie oblężenia został zraniony. Rycerzom, zamkniętym w tęgich zbrojach, zdarzało się to rzadko. Wypadek potraktowano jako ostrzeżenie. Oto niebiosa złym okiem widziały obóz, po którego stronie stanął Baldwin. Tak przynajmniej kilkakrotnie zdarzenie to interpretują mnisi z Capelle-Sainte-Marie: pożądliwie zerkali na kolegiatę w Ardres, gościli protektorów tego kościoła, troskliwie podtrzymując w nich mniemanie o ich grzeszności. Baldwin porzucił Arnou-

la i przyłączył się do obozu przeciwnego. Uczynił to jednak po wstępnych przetargach. Ofiarował swe ramię panu na Bourbourg, który walczył o słuszną sprawę, jednakże pod warunkiem, że jemu odda przedmiot konfliktu, a mianowicie swoją córkę wraz z jej prawami do dziedzictwa. Nie była ona jednak wdową. Jej mąż, Albert Dzik, cieszył się dobrym zdrowiem. Trzeba zatem było odseparować ją od niego. Henryk wszczął procedurę rozwodową, aby uzyskać dzięki niej sojusznika pożyteczniejszego od obecnego męża, przebywającego w zbyt odległych stronach. Skierował do Anglii mieszane poselstwo, w którym, rzecz istotna, byli zarówno duchowni, jak rycerze. Rozpoczęły się pertraktacje. Uzyskano porozumienie. „Ustalonego dnia, zgodnie z zasadami prawa świeckiego i kościelnego, związek został rozłączony.” Odbyło się to w sposób legalny i uroczysty, z powołaniem się na chorobę żony i „na inne powody”. Jakże? Czy dowodzono, że małżeństwo nie zostało skonsumowane? Nie znajdujemy żadnych wiadomości o tym przypadku rozwodu, podczas gdy w tym właśnie czasie, gdy Lambert pisał swoje dzieło, wszędzie dokoła mówiło się tylko o rozwodzie Filipa Augusta i jego kolejno wysuwanych pretekstach.

Baldwin mógł wreszcie wziąć sobie żonę, chociaż chorą, ale wolną. Podjął teraz starania o wyegzekwowanie jej praw. Żona jednak rzeczywiście była w złym stanie zdrowia i nie przetrzymała swego następnego wesela. W dniu jej śmierci Arnoul z Gandawy znajdował się na zamku w Ardres, którym zawładnął. Jednego ze swych braci – niegdyś mnicha, a teraz rycerza – po-

prosił o wytłumaczenie mu psalmu *W Tobie, Panie, ufność pokładam* (warto zauważyć, że jest to piękny przykład komunikacji między kulturą świecką a kulturą „oświeconych”). Brat odpowiedział: „Oto jesteś bogaty.” W tej właśnie chwili umierała wnuczka Maoasségo, niweczając nadzieje Baldwina z Ardres. Oto jednak pojawia się nowy konkurent w postaci jakiegoś kuzyna, którego Arnoul nigdy nie widział. Przybył on właśnie co koń wyskoczy z Burgundii. Był to Gotfryd z Semur-en-Brionnais. Powołując się na swoje urodzenie zgłosił roszczenia do sukcesji. Jego matka była również siostrą Manasségo – dobrze wydana została za mąż, chociaż w nieco dalsze strony. Była ona starsza od matki Arnoula, przeto Gotfryd głosił, że prawa jego są lepsze. Tym razem nie wybucha wojna, lecz prowadzi się pertraktacje. Zebrano arbitrów, którzy wydali orzeczenie korzystne dla Arnoula. „Skoro nie było już na ziemi Guines nasienia, które wyszło z ciała Manasségo,” sukcesja przypaść powinna linii bocznej. Wprawdzie starszeństwo wieku dawało pierwszeństwo matce Gotfryda, ale już nie żyła, przeto wygasały jej prawa, a w każdym razie ustępowały przed prawami młodszej siostry pozostałej przy życiu. W ten sposób wykuwało się powoli prawo spadkowe: nie pozwalając, aby martwe mogło zawładnąć żywym oraz stwierdzając, że potomstwo, nawet żeńskie, ma pierwszeństwo przed krewnymi z linii bocznych.

Zamek w Ardres był w późniejszym okresie przedmiotem analogicznego procesu. Baldwin stał się jego panem przez przypadek i nie bez kosztów wła-

snych. Słudzy kuchenni zabili mu starszego brata. Brat pozostawił żonę, która mieszkała w jego domu. Było to jeszcze dziecko – zwykła bawić się z dziewczętami domu i dzielić czas między lalki, nabożeństwa religijne i długie kąpiele w stawie; rycerze z zamku z przyjemnością oglądali, gdy kąpała się w białej koszuli. Młoda wdowa, Petronila, nie była jeszcze w wieku uznawanym za wystarczający do zamążpójścia, ale była jednak już po ślubie, a senioria stanowiła jej wyposażenie. Baldwin musiał przeto wchodzić w ugodę z wujem dziewczynki, hrabią Flandrii, ten zaś domagał się „odszkodowania w postaci odpowiadającego wyposażeniu”, zanim weźmie na powrót swoją siostrzenicę. Odszkodowanie było bardzo wysokie. Dla wypłacenia go Baldwin musiał sprzedać kolegiatę mnichom z Capelle. Ci zaś rozdrapali relikwiarze; pan na Ardres dostał złom kruszcowy, większość którego poszła dla rodowców Petronili, resztę zaś zużył na przygotowanie do udziału w wyprawie krzyżowej. Nie wrócił z Ziemi Świętej. Dwaj spośród jego siostrzeńców wysunęli wówczas roszczenia do spadku po nim. Trybunał arbitrów przyznał dziedzictwo temu, którego matka, chociaż młodsza, ostała się przy życiu. Musiał jednak wynagrodzić swego niefortunnego rywala dając mu sto grzywien srebra – było to sporo.

\* \* \*

W następnym pokoleniu, pokoleniu Baldwina II, strategii matrymonialne uległy ponownej zmianie, i to znacznej. Rozluźnia się kontrola zwierzchników rodo-

wych nad ożenkami męskich potomków, młodszy synowie uzyskują zgodę na zakładanie rodzin. Tak zrobił w ostatnich latach XII w. hrabia Guines. Miał sześciu synów. Jeden z nich był duchownym, inny zginął „w kwiecie młodości” – młodzi igrali wszak ze śmiercią. Najstarszy został ożeniony. Trzej pozostali także jednak dostali żony. Tak jak ich dziadek niegdyś dostał od wuja, tak oni teraz od własnego ojca dostali samodzielne siedziby, bez czego nie można było szukać żon. Były to warowne dwory, ośrodki podrzędnych władztw, o niewielkich rozmiarach i marginalnym charakterze, powstałe z niedawnych nabytków lub też z ziem uzyskanych po wysuszeniu błot. Podobnie postępowano w sąsiednich rodach – w rodzinie władającej ziemią Fismes ożeniono wszystkich czterech synów. To, co wykopaliska i zachowane dokumenty mówią nam o dziejach osadnictwa rycerskiego, pozwala mniemać, że większość domów arystokratycznych podlega wówczas „rojeniu”, zaczyna pączkować.. Wokół starych zamków, które przechodziły w ręce najstarszych- synów, mnożą się skromne siedziby, otoczone fosami i ufortyfikowane, jakby zmniejszone kopie warowni, której sięgały korzenie dynastii.

Rozgałęzianie się starych rodów prowadziło do ekspansji demograficznej. W pierwszych dziesięcioleciach XIII w. szybko rośnie liczba ludzi dobrego urodzenia, rycerzy lub oczekujących pasowania. Jest to przemiana głęboka, wstrząsająca strukturami arystokracji, jak też jej zachowaniami, obrzędami i pozycją w społeczeństwie. Szukać należałoby dróg zrozumie-

nia, dlaczego nie wydawało się już tak konieczne zachowywanie ścisłej dyscypliny, która przez długi czas – przynajmniej od momentu, kiedy możliwe jest śledzenie dziejów rodzin rycerskich – utrzymywała tak wielu mężczyzn w celibacie, w „młodości”, powiększając tę grupę liczną i hałaśliwą, która kładła się ciężarem na ewolucji gospodarki, władzy i kultury.

Pod gwałtowną presją grupy, której członkowie aspirowali nieustannie do opuszczenia jej poprzez wzięcie sobie prawowitej małżonki, bariera ustąpiła. Ale dlaczego? Dlaczego młodsi synowie w okolicach roku 1200 osiągnęli to, czego pragnęli? Czy rycerze i ich seniorzy, podobnie jak ich przodkowie myślący o podtrzymywaniu swego stanu w znakomitości i o rozprzestrzenieniu jak najdalej i z jak największym rozgłosem sławy swej krwi, dysponowali już teraz środkami pozwalającymi na większą szczodrość, na porzucenie polityki, która tak bardzo różnicowała sytuację synów, stawiając wszystko na jednego, utrzymując pozostałych w sytuacji podrzędnej? Wszystko pozwalałoby mniemać, że rzeczywiście dysponowali większą swobodą manewru, właśnie w rezultacie koncentracji fortun, wynikającej z ostrożności ojców. Jest też oczywiste, że na pograniczu ziemi bulońskiej (Boulonnais) oraz Flandrii, które są teraz przedmiotem mojej obserwacji, jak też w całej północnej Francji, przemiany strukturalne doprowadziły w ostatnich dziesięcioleciach XII w. do zwiększenia bogactwa rodów arystokratycznych i nadały mu większą mobilność.. Włości przynosiły więcej dochodów, bo brano pod uprawę odłogi, bo

udoskonalał się system fiskalny, bo przejmowano coraz większą część produktu pracy chłopskiej; dokonywało się to poprzez dziesięciny, poprzez eksploatację młynów, kuźni, pieców chlebowych oraz praw sądowniczych. Rozszerzał się coraz bardziej udział świadczeń pieniężnych – gotówki i sztuk srebra – w ciężarach chłopskich. Włości przynosiły więcej dochodu, bo rosła liczba poddanych. Był to istotnie czas wielkiego przyływu ludności wiejskiej. Przyływ ten poprzez układ stosunków produkcyjnych znajdował odbicie także w ogólnej sytuacji klasy feudalnej. Rozluźniły się hamulce, które w ciągu pięciu czy sześciu generacji powstrzymywały rodziny arystokratyczne przed rozrostem.

Elastyczność wynikała także z umocnienia się wielkich formacji politycznych. W całej klasie panującej, od góry do dołu, następowało potężne przyspieszenie obrotu bogactwem: wielcy książęta brali jedną ręką, żeby rozdawać drugą. Wprowadzając do obrotu nabytki ziemskie wyłączone z praw sukcesyjnych, sprzedając uwolnienia od świadczeń, nabywali oni inne świadczenia, wydatkowali na pensje, darowizny czy prebendy. Rzecz istotna: były to wydatki pieniężne. Dokonywało się rozluźnienie struktur władania ziemią, mniej się z nią liczone, dziedzictwo nie miało już tak wielkiego znaczenia. Utrzymanie uprzywilejowanej pozycji arystokracji wymagało niegdyś, aby tylko ograniczona liczba mężczyzn osiadała w dobrach, podczas gdy pozostali mieli żyć ma marginesie patrymonium ziemskiego, za darmo, wśród zabawy i poszukiwania przy-



gody, jakby zneutralizowani i skazani na życie bezpłodne w sensie dosłownym; powodował to burzliwy charakter ich egzystencji. Odtąd zaś państwo miało zapewniać tę pozycję, bowiem w imię teorii trzech stanów było gwarantem przywilejów. Jednocześnie ruch pieniądza wprowadzał do stosunków społecznych swego rodzaju elastyczność, która przenikała także do stosunków małżeńskich.

Wziąć też należy pod uwagę równoległą ewolucję prawa. Przepisy dotyczące posiadania feudalnego ustaliły się w ciągu XII w. Rozdrobnienie ojcowizny nie wydawało się już rzeczą tak niebezpieczną, skoro zastosowano zasadę, że młodsi synowie muszą część tej porcji dziedzictwa, jaką ich obdzielono dla stworzenia rodziny, trzymać w lennie od najstarszego. U schyłku XII w. zasadę tę już stosowano powszechnie. Lambert z Ardres przenosi stosownie tego obyczaju nawet w bardzo odległą przeszłość, z której swobodnie może Wyprowadzić wzorce postępowania. Opowiada o zmyślonej postaci hrabiego Ponthieu, który około roku tysięcznego miał podzielić swoje ziemie między czterech synów. Najstarszemu przypadła władza hrabiowska, siedziba przodków oraz dobra z nią związane, z dwóch następnych jeden dostał Boulogne, drugi Saint-Pol, ale musieli z tych dóbr złożyć hołd starszemu bratu. Najmłodszemu synowi hrabia przekazał przypuszczalne prawa do hrabstwa Guines. Ponieważ spadkobierca nie; zdołał ich jednak zrealizować, otrzymał za żonę dziedziczkę, córkę hrabiego Saint-Valéry. Decyzje przypisywane temu zmyślonemu, ojcu odpowiadają w rze-

czywistości jak najdokładniej decyzjom, podjętym przez hrabiego Baldwina II. Jego młodszy brat się burzył, zapewnił im więc rękę wnuczki hrabiego Saint-Pol i umożliwił poślubienie jej, nadając mu za zgodą swego syna, Arnoula, skromne dobra, ale jako lenno. Potem ożenił młodszych synów z córkami swoich wasali. Zachowywał stale ostrożność: narzucał im zależność feudalną od siebie, później zaś mieli być na tych samych zasadach podporządkowani dziedzicowi tytułu, który w ten sposób zachowywał nadzór nad całością patrymonium.

Obyczaj ten upowszechnił się tak dalece i tak głęboko w całej- północnej Francji, że król Filip uważał za słuszne zahamowanie jego rozprzestrzeniania się, w obawie przed jego niszczącymi dla podstaw służby feudalnej skutkami. Postanowienia zawarte w testamentach kilku wielkich możnowładców z tego czasu ukazują, jak wielkie ułatwienia dla ożenków stwarzało odwołanie się pospołu do pieniądza i do więzi feudalnej. W 1190 r. Raul I z Coucy czynił przygotowania, aby udać się z królem na zamorską wyprawę. Podzielił swe mienie między synów i córki. Zastosował w pełni prawo starszeństwa i całość dziedzictwa, które sam otrzymał od swojego ojca, przekazał synowi pierworodnemu. Dla pozostałych synów-rycerzy pozostawił co innego: podzielone zostały między nich nowe bogactwa, świeże nabytki i „nowe osady”, tereny, które karczownicy zamieniali w pola uprawne. W ten sposób młodzi synowie mogli sobie brać żony, ale byli zobowiązani do złożenia hołdu głównemu spadkobiercy. Raul nie

wspomina o córkach, które już wyszły za mąż, gdyż dostały swoje posagi. Dla tej zaś, która oczekiwała jeszcze zamążpójścia, sięgnął do zapasów pieniężnych. Wyznaczono jej rentę, podobnie jak najmłodszemu chłopcu, który został przeznaczony do stanu duchownego, a podówczas wysłany był do szkół. W podobny sposób rozporządził swoim mieniem hrabia Hainaut, Baldwin V: drugi syn dostał dziedzictwo po matce w formie lenna od starszego brata, zaś najmłodszy, krnąbrny i biegający po turniejach, dostał rentę pieniężną pod warunkiem jednakowoż, że także i on złoży hołd; to lenno „sakiewkowe”, łatwe do skonfiskowania, miało mu pomóc w znalezieniu sobie żony.

U progu XIII w. wyraźne tedy są kontury fazy rozluźnienia rygorów. Władcy państwa zapewne nie spoglądali złym okiem na mnożenie się domów arystokratycznych, na rozpraszenie się władztw uformowanych wokół starych warowni, na kurczenie się dystansu między ich baronami a wasalami niższego stopnia. W ten sposób zaludniał się coraz bardziej stan rycerski, który królowie uważali za najpewniejszą podstawę swej potęgi. Nowa polityka matrymonialna wprowadzała do życia stanu rycerskiego element ustatkowania się. Burzliwa masa wojowników, pozostających w stosunku do starszych braci w nie lepszej pozycji niż bastardi, w rezultacie tej polityki znajdowała możliwości stabilizacji i absorpcji. Owa „młodzież” występowała dotąd stale w poniżającej roli proszących, ale też gotowa była stale do porywania kobiet, których im odmawiano, próbowała też kompensować swoją frustrację we własnym

kodeksie moralnym, sławiącym grabież, i agresywną niezależność. Teraz wreszcie rycerze wchodzili w ramy wyznaczone przez zwierzchników Kościoła dla ludzi świeckich – w dyscyplinę życia małżeńskiego. Dla większości spośród nich „młodość” nie powinna być nadal stanem, rodzajem *ordo*, w którym mężczyzna miał pozostawać do samej śmierci. Miał to być okres życia trwający do ślubu, po którym wypadało nagiąć się do wymogów rozsądku i podjąć odpowiedzialność za własny dom.

Wszyscy tęsknili do lat młodzieńczych. Lambert nie omieszkał w swej opowieści zawrzeć pochwały młodości. Umiał się przypodobać staremu hrabiemu Baldwinowi II, gdy ukazywał go, w okresie wdowieństwa jako mężczyznę pełnego żaru, porywającego panny jak młodzian. Lambert wysławia ojców, którzy potrafili nagiąć życie podległych im domów do wymogów rozsądku i dla tych dzieci, którym wyznaczone było małżeństwo, sami dobierali najlepsze partie. Wysławia córki, które są z reguły pobożne i posłuszne. Ale wysławia także młodzieńców – uwodzicieli i porywaczy. W ten sposób chwali to, co moralność zwierzchników rodu potępiała jako wykroczenie, a co moralność „młodych” umieszczała w pierwszym szeregu czynów chwalebnych – porwanie. W społeczeństwie, które z dnia na dzień stawało się coraz mniej brutalne, konwenanse zmuszały jednak do poddania tego wyczynu pewnej sublimacji. Młody rycerz już nie zdobywał siłą szlachetnej pani, ale zyskiwał jej przychylność przez swą dzielność, przez blask sławy zdobytej w rycerskich

turniejach lub rywalizacji miłosnej. Turnieje przeżywały wówczas okres rozkwitu i służyły nie tylko ćwiczeniu sprawności wojskowej czy też wyładowaniu sił cielesnych. Był to rodzaj objazdowego targu, ekspozycji kandydatów na mężów, wystawiających się oczom dam, a zwłaszcza oczom tych, którzy decydowali o małżeństwach. Wszyscy bohaterowie kroniki Lamberta w młodości znakomicie popisywali się na turniejach. Gdy Arnoul z Ardres, drugi tego imienia, musiał sam szukać sobie żony, bo ojciec zmarł, a nie miał wuja, udało mu się ją znaleźć w sławnym rodzie panów z Alost, właśnie dlatego – jak pisze Lambert – że sława jego sportowych wyczynów doszła do zwierzchnika tego rodu, który oddał mu swoją siostrę.

Ideologia młodości rysuje się jeszcze mocniej w opisie mimiki miłości dworskiej. Opis jej pojawia się w utworze dwukrotnie, w dwóch węzłowych punktach opowieści: na dwóch krańcach łańcucha genealogicznego Lambert umieszcza postać młodziana, błędnego rycerza, uwodziciela.

Autorzy genealogii książęcych z upodobaniem doszukiwali się w głębi wspomnień rodzinnych postaci jakiegoś poszukiwacza przygód, przybyłego nie wiadomo skąd, a który pospołu ze zdobytą żoną zakłada dynastię. Rolę tę spełnia w naszym przypadku u progu X w. Zygfyrd, pochodzący z kraju wikińskiego, kraju Ingeborgi i mrocznych legend. Szlak wędrówek doprowadził go do ziemi Guines, którą niegdyś zrabowano jego przodkom. Młody i dzielny wojownik został życzliwie przyjęty w domu hrabiego Flandrii i stał się

towarzyszem broni dziedzica tytułu. Lambert sądził – co jest grubym anachronizmem – że Zygfyrd został pasowany na rycerza i obdarowany lennem, jak to w mniej odległych czasach bywało z młodymi towarzyszami książęcych dziedziców. Fortunę swą zawdzięczał jednak miłości. Przerastał wszystkich innych rycerzy i niebawem zakochała się w nim siostra hrabiego. Tak jak Alienor dała się wciągnąć w miłosne „spotkania”. „W trakcie zabaw” przyjaciel uczynił ją brzemienną. W XII w. „młodzi” nagminnie oddawali się takim miłosnym zabawom, ale dobierali sobie partnerki wśród córek wasali swego ojca. Konsekwencje były wówczas mniej groźne. Zygfyrd natomiast uwiódł córkę swojego seniora, przynosząc w ten sposób uszczerbek jego honorowi. Popęłnił felonię, był zdrajcą. Po swoim wyczynie zbiegł do Guines. Zmarł tam z miłości, „jak drugi Andrzej [Chapelain]”. Urodziło się dziecko. Był to syn, ale bastard. Na szczęście jego kuzyn, nowy hrabia Flandrii, podał go do chrztu, wychował, uczynił rycerzem i w końcu dał mu w lenno ziemię Guines, dziedzictwo allodialne po ojcu. Ród w ten sposób zapuścił korzenie.

Na drugim końcu łańcucha genealogicznego znajduje się Arnoul, patron Lamberta, świeżo ożeniony. W tym przypadku kronikarz już nie snuje zmyślonej opowieści, opowiada o tym, co sam widział i czym szczyli się ród, któremu służy. Hrabia Baldwin pragnął, aby osobista sława najstarszego syna dorzucona do sławy rodu zajaśniała pełnym blaskiem w oczach tych, którzy poszukują męża dla córki. W tym celu, nazajutrz

po pasowaniu Arnoula, zorganizował, zgodnie ze zwyczajem, jego podróż po turniejach. Wysłał więc syna w dalekie strony w towarzystwie dwóch giermków, dwóch pachołków i duchownego, który trzymał kasę – trzeba było okazywać wspaniałość, ale też nie przekraczając granic rozsądku. Czas płynął. Ojciec pewnego dnia przestał wypłacać pensję. Arnoul musiał żyć z czego popadło. Nadal stawał w turniejach. Wreszcie, po pięciu latach, zwrócił na siebie uwagę pewnej posażnej panny, dziedziczki pokaźnej fortuny. Była bardzo majątna i bardzo wysokiego rodu. Święta Ida, której imię nosiła, była jej praprababką. Gotfryd z Bouillon był jej przodkiem. Podobnie jak zmarła królowa Francji, była bratanicą Filipa, hrabiego Flandrii, a po matce – hrabiną Boulogne. Znacznie starsza od Arnoula, była już dwukrotnie zamężna, dwukrotnie też owdowiała. Bawiła się. Posyłała listy młodemu człowiekowi. Pod jakimś pretekstem przyjechała nawet odwiedzić go w domu. Wszczęto pertraktacje z wujem Idy. Oto jednak pojawia się niespodziewanie Renaud z Dammartin, który niewiele się oglądając sprzątnął kobietę Arnoulowi sprzed nosa i co koń wyskoczy uprowadził ją do Lotaryngii. Arnoul podążył śladem uprowadzonej. Zatrzymano go po drodze. Biskup Verdun był w zмовie i polecił go uwięzić; miał po temu wystarczające powody, bo Arnoul w czasie swoich wędrówek, gdy znalazł się bez środków do życia, zagarnął pieniądze z podatku ściąganego dla przygotowania trzeciej wyprawy krzyżowej. Trzymano go pod kluczem, póki było to potrzebne. Został wystrychnięty na dudka.

Zatrzymajmy się na wersji wydarzeń, jaką podawano w rodzinie Arnoula. Ida kochała Arnoula lub też „z lekkomyślności i kobiecej przewrotności” udawała, że go miłuje. Arnoul ze swej strony kochał Idę lub też, powodowany „rozsądkiem i męskim sprytem”, udawał miłość. Rzeczywiście bowiem „liczył na to, że zyskując prawdziwą czy też udawaną miłością względy hrabiny, dostanie ziemię i władzę hrabstwa Boulogne”. Trudno jaśniej postawić sprawę. Lambert czytał powieści dworskie, ale wszystko, co opowiada o miłości, jest bliskie ziemi, konkretów codziennego życia. Lambert niszczy mistyfikację „miłości rycerskiej”. Ukazuje rycerza takim, jakim był, to znaczy jako antyfeministę. Mizoginia rycerska zasadzała się na traktowaniu kobiety jako przedmiotu – i to godnego pogardy. Słowa charakteryzujące postępowanie wybranki są jednoznaczne: była „płocha” i „przewrotna”. Miłość dworska wysławia radość i rozkosze życia, wzywa do przełamywania trzech zakazów: porwania, cudzołóstwa i rozpusty. W ten sposób zdaje się ona wyzywać władzę tych, do których należało podejmowanie decyzji o małżeństwach, jak też naukę kapłanów i moralność małżeńską. Jest to jednak tylko pozorna kontestacja. To zwierzchnicy domów prowadzili całą grę: za Arnoulem był Baldwin, za Idą zaś hrabia Flandrii. Ludzie Kościoła nie byli wcale tak surowi czy wymagający w sprawach moralności seksualnej, jeżeli tylko małżeństwo nie wchodziło w grę. Miłosne parady poprzedzały uroczystości zaślubinowe, widoczne przecież to jest w tej opowieści.



Pod grą uczuć i zabaw skrywały się twarde wymogi polityki rodowej.

U schyłku XII w. Kościół temperował surowość swoich dekretów, a jednocześnie nastąpiło uelastyczenie stosunków społecznych, w rezultacie którego wszyscy potomkowie męscy rodzin rycerskich uzyskali możliwość żenienia się. Zanika wówczas antagonizm między dwoma modelami zachowań – kawalerów i żonatych. Stają się wzajemnie wobec siebie komplementarne. Zachęca się teraz młodych ludzi do wykazania swoich „cnót” poza domem. Rzeczywiści decydenci w sprawach małżeńskich udają, że pozwalają im na samodzielne polowania na żony. Po ślubie mogli jeszcze przez jakiś czas bawić się na turniejach. Gdy jednak wypadało im przejąć władanie po ojcu i stać się „nowym człowiekiem”, musieli odtąd podporządkowywać swoje życie rozsądkowi – tak było w przypadku Baldwina z Guines, który do czasu objęcia hrabstwa po ojcu, mimo że był już ojcem pięciorga dzieci, nadal jeszcze był *indissolutus*. Pora przychodziła na ustatkowanie się. Osiadali w ciepłe domowego ogniska, mając u boku swoje panie, z którymi byli związani – jak tego chciał Hugo od św. Wiktora – „sposobem jedynym i osobliwym we wzajemnej miłości”.

## Zakończenie

W ciągu tych dwóch stuleci obraz nabierał z wolna ostrości. Za panowania Filipa Augusta już zupełnie wyraźnie rysują się zasady, wedle jakich rycerz brał sobie żonę i układał z nią życie. Czy zasady te tak bardzo się zmieniły cztery i pół wieku później, w czasach Moliera, czy też sześć wieków później, w czasach księdza Fabre w Langwedocji? Kilka strzępów dawnej obyczajowości utrzymało się nawet do dziś: prośba o rękę, kontrakt małżeński przed notariuszem, zaręczyny, msza ślubna, družbowie dzielący się welonem panny młodej. Starąłem się uchwycić na podstawie tekstów, które w miarę upływu czasu stawały się coraz mniej lakoniczne, jak wykształciły się struktury matrymonialne, które teraz, w naszych, oczach ulegają rozkładowi, rozsypują się.

Struktury te uformowały się w toku pewnego procesu, i to niełatwego. Widać wszak jasno, że w miarę, jak obraz nabiera wyraźniejszych rysów, jednocześnie podlega istotnym modyfikacjom. Zaraz po roku 1000, gdy można dostrzec pierwsze sformułowania teorii społeczeństwa, w którym trzem grupom ludzi przypisane zostały trzy komplementarne funkcje, historyk stwierdza, że zderzają się dwie koncepcje dobrego małżeństwa. Pierwsza to ta, która od dawna już kierowała postępowaniami wojowników, drugą zaś od dawna usiłują narzucić ludzie Kościoła. W pierwszej fazie obie te koncepcje wykazują tendencję do usztywnienia się. Około roku 1100 konflikt wydaje się sięgać pełni inten-

sywności, następnie zaś słabnie i uspokaja się. W początku XIII w., gdy ideologia trzech porządków staje się jedną z podstaw władzy monarchicznej, obie koncepcje godzą się ze sobą. Czy lansowany przez Kościół model zatriumfował nad drugim modelem? Czy chrystianizm dokonał transformacji społeczeństwa?

Można stwierdzić, że na ziemiach i w łonie grupy społecznej, które są przedmiotem moich badań, chrystianizm początkowo przeniknął do wszystkich zakamarków życia. Był to jednak inny chrystianizm. Wszyscy – nawet najgwałtowniejsi, czy najbardziej pożądlivi, którymi owładnęła żądza kobiet, nawet hrabia Jan z Soissons. Jestem tego pewien. Wszyscy ludzie, o których mówiłem, dawali pełną garścią pieniądze, które posłużyły do odbudowy katedr. To nie nadzieja bajecznych grabieży, ani też pragnienie zwiedzenia świata popychały ich do tego, aby przez długie miesiące, wśród niebezpieczeństw i nędzy zmierzać ku grobowi Chrystusa. Wielu z nich wierzyło, podobnie jak heretycy, w słowa Jezusa, że Królestwo jest nie z tego świata. Aby spoczywać w spokoju w grobie, aby uzyskać wstęp do raju, oczekiwali od kapłanów – przeciwnie niż heretycy – zbawczych gestów, które zatarłyby ich grzechy. Odmawiali im jednak prawa do zmieniania ich obyczajów, do narzucania im zasad życia ziemskiego, innych niż te, wedle których żyli ich dziadowie. Oto jednak w wielkim uniesieniu postępu, który dotykał wszystkich dziedzin życia, następuje interioryzacja religii. Ludzie dowiedzieli się, że obrzędy nie na wiele

się zdają, gdy działania i intencje ludzkie są naganne. Społeczeństwo stawało się z wolna bardziej „przenikalne” na przesłanie *Ewangelii*. Ten sam proces powoli następował również w społeczności duchownych. Rozmyślając nad sensem Wcielenia słudzy Boży stopniowo uświadamiali sobie, że nie powinni trzymać się tylko liturgii i że łatwiej osiągną cel, jeśli nie będą zbyt brutalnie naruszać praw natury i rzeczywistości ludzkiej.

Zmieniały się sprawy ducha; sprawy ciała też nie pozostały niezmiennie. W XI w., w stuleciu usztywnienia wśród tumultów i zawziętej walki o władzę, uformował się i zakorzenił senioralny sposób produkcji. Dla utrzymania i rozszerzenia jego siły konieczna była koncentracja. Warstwa wojowników krystalizuje się w rodach, które trzymają się ziemi oraz prawa do rozkazywania, karania i eksploatowania ludu wiejskiego. Kościół krystalizuje się w rygorach swoich zasad, aby przeciwstawić się agresywnej ekspansji życia świeckiego. Małżeństwo jest instrumentem kontroli. Hierarchia kościelna posługuje się nim, aby przeciwstawić się ludziom świeckim i w nadziei, że zdoła ich sobie podporządkować. Hierarchia rodowa posługuje się nim w inny sposób dla utrzymania w pełni swej potęgi. Najostrzejsza walka wokół praktyk matrymonialnych przypada na moment, gdy pojawiają się pierwsze skutki rozwoju agrarnego. Miasta wychodzą z marazmu, szlaki się ożywiają, pieniądź się upowszechnia – sprzyja to koncentracji władzy państwowej. Wszystko nabiera ruchliwości. Niezwykły rozkwit XII stulecia zdaje się ła-

godzić zakazy i nakazy. Klasa panująca nabiera pewności siebie i rozpręża się, mając świadomość, że władza jej jest ustabilizowana i właściwie podzielona. Przyspieszeniu ulega ewolucja chrześcijaństwa w kierunku modelu, który postrzegamy w momencie przyjętym przeze mnie za końcową granicę czasową moich badań. Kapłani i wojownicy, zjednoczeni pod wodzą księcia, pogodzili się wreszcie co do tego, jakie powinno być małżeństwo, aby nie stwarzało niebezpieczeństw dla ustanowionego porządku. Społeczeństwo i chrześcijaństwo zmieniły się pospołu. Żaden z dwóch modeli nie odniósł zwycięstwa nad drugim: połączyły się.

Czy jednak mam rację mówiąc o dwóch modelach i dwóch obozach? Oto tu młodzi przeciwstawiają się starym; oto gdzie indziej heretycy przeciwstawiają się rygorystom, zaś między nimi pojawiają się ugodowcy, którzy biorą górę, gdy nadchodzi moment ogólnego odprężenia. Starzy porozumieli się z nimi łatwo. Porozumienie to pozwoliło na wzajemne przystosowanie się obu modeli dobrego małżeństwa i wytworzenia nowych struktur współżycia małżeńskiego, które na długie wieki stały się podstawowej wagi obramowaniem życia społecznego. Dwie komplementarne formy kontroli zostały nałożone na te struktury. Jedna to celibat wymagany od sług Bożych, który mógł zadowolić rygorystów i rozbroić heretyków. Druga to zasady miłości dworskiej, które temperowały porywy tego, co pozostało z dawnego zjawiska „młodych”. W ten sposób uformował się solidny system. Wśród tych wszystkich mężczyzn, którzy krzyczą, napominają, ogłaszają, co

zrobili i co chcieliby robić, należałoby nie zapominać o kobietach. Dużo się o nich mówi. A cóż o nich wiemy?