

Jean Verdon

PRZYJEMNOŚCI ŚREDNIOWIECZA

Przełożył
Jan Maria Kłoczowski
Oficyna Wydawnicza Volumen
Warszawa 1998
Tytuł oryginału:
Le plaisir au Moyen Age

Oficyna Wydawnicza Volumen
Miroslawa Łątkowska & Adam Borowski
Ul. Konstancińska 3a m. 59
02-942 Warszawa

Wstęp

Sądząc po obiegowych opiniach, przyjemność¹ ma fundamentalne znaczenie zarówno dla starożytnych, jak i dla ludzi renesansu.

Podczas gdy filozofowie poszukują najwyższego dobra, Grecy uczestniczący w „biesiadzie” oddają się radosnej grze erotycznej. Starożytność łacińska, przywiązana do pojęcia otium („próżniactwo”), przypomina o rozkoszach Kapui i orgiach opisywanych przez Petroniusza.

Renesans, czas rozkwitu jednostki, wychwalania życia i natury, może jedynie przyklasnąć boskiej butelczynie Rabelais’go i radom Ronsarda, aby cieszyć się życiem.

Średniowiecze natomiast - pomimo tego, iż żadna z epok nie zrywa całkowicie z tym, co przed nią lub po niej - wydaje się być okresem mrocznym, pozbawionym wszelkiej więzi ze starożytnością, okresem, w którym wszechobecna religia mogła jedynie potępić jako grzeszne przyjemność lub miłość i w którym ubóstwo i praca były wartościami najistotniejszymi. Czy w takich okolicznościach choćby i samo pojęcie przyjemności mogło mieć rację bytu? Czy przyjemność można było jeśli nie przeżyć, to przynajmniej ją sobie wyobrazić?

Skoro jednak przyjemność - owo „doznanie lub miłe uczucie płynące z zaspokojenia potrzeby lub skłonności i związane z harmonijnym spełnianiem czynności życiowych”, jak głosi definicja w słowniku Roberta - jest czymś, ku czemu każdy dąży, to dlaczego miałby jej być pozbawiony człowiek średniowieczny? Wprawdzie przyjemność spontanicznie kojarzy się nam najpierw z rozkoszami zmysłowymi, a zwłaszcza seksualnymi, to jednak ówczesny człowiek wiedział przecież, jak zadbać o przetrwanie gatunku.

Wydaje się, że dalekie od stereotypu będzie stwierdzenie, iż charakterystycznym zjawiskiem w epoce średniowiecza jest wszechmoc religii, wielką zaś nowością - powiązanie grzechu z ciałem.

Czy w takim kontekście przyjemność może być czymś więcej aniżeli bezmyślnie przeżywanym stanem, czymś więcej niż zwykłą dyspozycją? Tak, jest czymś więcej, wymaga bowiem namysłu i aprobaty dla pewnego typu zachowań. Religia wydaje się narzucać dość szczególną, właściwą średniowieczu koncepcję przyjemności: wiążąc tę przyjemność w istotny sposób z cielesnością, z wysublimowanym rozumem i wrażliwością estetyczną, podporządkowuje ją Bogu.

Część pierwsza
Uprawianie miłości

Słowo „przyjemność”, w sensie absolutnym, oznaczać może także i rozkosz seksualną. Ten właśnie aspekt wywoływał zresztą największy niepokój średniowiecznych ludzi Kościoła. W miłości rozróżnia się zazwyczaj pięć etapów, które w różnych wariantach odnajdujemy w licznych tekstach średniowiecznych. Carmina burana przypominają, iż „miłość ze swego świszczącego łuku wypuszcza pięć strzał - pięć sposobów, wedle których nas sobie podporządkowuje: spojrzenie, rozmowa, dotyk, wymiana słodkich pocałunków” oraz „stopień najwyższy i najwspanialszy”.

Gry wstępne

Rozkosz miłosna nie płynie jedynie ze spółkowania. To ostatnie jest zwieńczeniem długich przygotowań. Ostatecznie twierdza poddaje się z reguły po oblężeniu!

Historyk dochodzi do wniosku, że na etapie kwerendy ma w praktyce do dyspozycji jedynie teksty literackie. Na początek będzie zatem musiał ograniczyć się do opisanego tego, co autorzy owych tekstów uznają - przynajmniej w niektórych grupach społecznych - za normę. Dopiero później zastanowi się, czy będzie mógł poznać prawdę.

Kochankowie w literaturze

Spojrzenie

W narodzinach miłości spojrzenie odgrywa rolę fundamentalną. Jan z Meun mniej więcej w latach 1270-1280 pisze w drugiej części Powieści o Róży: „Po długim namyśle stwierdzam, że miłość jest chorobą myśli, dotykającą pospołu dwojga ludzi odmiennej płci stanu wolnego i rodzącą się z gorącego pożądania wywołanego namiętnymi spojrzeniami, objęciami, pocałunkami i wspólnym kosztowaniem rozkoszy cielesnej.”

Średniowieczne przysłowia podkreślają tę rolę spojrzenia: „Tam gdzie jest miłość, tam i oko” - powiada jedno z nich.

Andre le Chapelain, autor *Traite de l'amour courtois*, ułożonego ok. 1186 roku, przyznaje wręcz, że ślepiec nie może kochać, albowiem nie widzi i z tego względu jego umysł nie wie, co to natarczywa myśl.

Przygoda rozpoczyna się najczęściej od pierwszego wejrzenia. By się zakochać, bohaterowi wystarcza jedno spojrzenie na przedstawiciela płci odmiennej. Flamenka, bohaterka trzynastowiecznego romansu langwedockiego nazwanego jej imieniem, poślubiła Archambauta, pana de Bourbon. Ten staje się niebawem chorobliwie zazdrosny i zamyka małżonkę w wieży. Opowieści o nieszczęściu młodej damy dochodzą do uszu rycerza Wilhelma z Nevers, który postanawia ją pokochać i w tym celu udaje się do Bourbon, gdzie staje w najlepszej obojętnej.

Nazajutrz śpieszy do kościoła, lecz jego ukochana ukrywa twarz za woalką. Wilhelm „niecierpliwie wyczekuje i skarży się. Fakt, iż nie może dostrzec jej twarzy, sprawia mu prawdziwą przykrość”. Flamenka ma białą, delikatną skórę i piękne, błyszczące włosy. Słońce dotyka jej swym promieniem. „Na widok tak wspaniałego godła wielkiego skarbu, jakim obdarza go Miłość, Wilhelm uśmiecha się w swym sercu i raduje”. Młodzieniec śpiewa swą partię, „nie przestając zerkać co jakiś czas” ku Flamenko. Ta wstaje na Ewangelię, ale podnoszący się w tym samym momencie mężczyzna zasłania ją. Na szczęście natręt oddala

się i nasz bohater znów może patrzeć na swą damę. Tą samą dłonią, którą właśnie się przeżegnała, Flamenka unosi lekko woalkę zakrywającą dolną część jej twarzy. Wilhelm na znak pokoju całuje psalterz podany przez kleryka, ten zaś podchodzi następnie do Flamenki. W chwili gdy całuje ona księżę¹, Wilhelm dostrzega piękne czerwone usta ukochanej.

Powróciwszy do izby wykrzykuje: „Ranny jestem po dwakroć: otrzymałem cios, po którym cierpi moje ucho i oko.”

Idea, że fluidy miłosne przekazywać można oczyma, znana już była ludom prymitywnym.

Pisarze średniowieczni mówią często o strzale, która poprzez oko dociera do serca.

„Westchnął Brunissen i spojrzął na Jaufre tak znacząco i słodko, że spojrzenie to trafiło aż do serca” - czytamy w romansie pt. Jaufre.

Mąż Flamenki również zakochał się w swej wybrance od pierwszego wejrzenia: „Widok Flamenki rozpałił z miejsca w jego wnętrzu ogień miłosny tak słodki i łagodny, że nie wydostawał się on poza jego ciało, a żar, który go trawił, nie ujawniał się na zewnątrz; Archambaut pali się wewnątrz i drży na zewnątrz.”

Kochankowie z rozkoszą pozerają się wzrokiem. W romansie Zadziwiająca historia o Ereku i Enidzie Chretien de Troyes Erek pragnie jak najszybciej przedstawić swą narzeczoną na dworze króla Artura, bowiem rozpiera go radość;

Nie może nasycić się jej widokiem:

im dłużej na nią patrzy, tym bardziej mu się ona podoba.

Nie może powstrzymać się przed ucałowaniem jej

i pragnie zbliżyć się do niej,

z upodobaniem na nią spogląda;

patrzy wciąż na jej jasną główkę,

uśmiechnięte oczy i jasne czoło,

nos, twarz i usta -

tak słodki widok raduje jego serce.

Podziwia ją całą aż po biodra:

podbródek i białą pierś,

barki, ramiona i dłonie.

Pani tymczasem

spoglądała na młodzieńca

wzrokiem równie bacznym i sercem równie wiernym:

podziwiali się wzajem do woli.

Za nic na świecie nie przestaliby

spoglądać jedno na drugie.

W innym romansie, zatytułowanym Cliges Chretien de Troyes jeszcze wyraźniej podkreśla rolę oka. Zakochany w Soredamor Aleksander cierpi z rozpacz, nie śmie bowiem wyznać jej swej miłości:

„- W jaki sposób Miłość przebiła twe ciało, skoro nie pozostawiła nań żadnej rany? Powiedz! Chcę wiedzieć. Gdzie cię dosięgła?”

- W oko.
- W oko? Przecie go nie uszkodziła!
- Zraniła mnie bowiem w serce.
- Powiedz jednak, dlaczego i w jaki sposób strzała dosięgła twego oka, nie raniąc go i nie niszcząc? Skoro strzała trafiła w oko, to dlaczego cierpi serce w piersi? Dlaczego nie cierpi oko, skoro trafione było jako pierwsze?
- Oko jest zwierciadłem serca i właśnie poprzez to zwierciadło - nie niszcząc go i nie raniąc - przepływa ów ogień, który płonie w sercu."

Rozmowa

Samo spoglądanie na ukochaną istotę nie wystarczy. Trzeba jeszcze wyznać jej swą miłość, a zatem podjąć inicjatywę i od wizji przejść do rozmowy, od monologu dojść do dialogu.

Romans pt. Flamenka pozwala odtworzyć ten etap, w tym wypadku szczególnie złożony. Co tydzień, od maja do sierpnia, po jednym słowie podczas każdej mszy, Wilhelm zdradza swą miłość młodej damie, ta zaś nie unika odpowiedzi i w końcu zaczyna żywić podobne uczucia.

W niedzielę, 7 maja. Wilhelm staje przed ukochaną w chwili, gdy ta składa pocałunek na psalterzu. Szepce do niej cicho: „Niestety!” Flamenka sądzi, iż młody rycerz stroi sobie żarty z tego, iż mąż trzyma ją w niewoli. Wszelako - myśli - nie chciał mówić zbyt głośno z obawy, by go nikt nie usłyszał, zaczerwienił się i ciężko westchnął. Chcąc poznać jego intencje, za radą Alicji, swej damy do towarzystwa, decyduje się odpowiedzieć pytaniem: „Na co się uskarżasz?” Wypowiadając te słowa następnej niedzieli, w chwili gdy Wilhelm przynosi jej psalterz do pocałowania, Flamenka unosi głowę i przygląda się twarzy przyjaciela. Widzi, iż jest roztropny, przebiegły i dyskretny, że dobrze śpiewa i ma piękne, włosy.

W niedzielę, 21 maja, Flamenka nie zawiązała opaski na głowie równie ciasno jak zazwyczaj, chciała bowiem lepiej słyszeć słowa modlitwy. Wilhelm rzecze: „Umieram”, i szybko się oddala.

Małgorzata, inna towarzyszka Flamenki, podsuwa jej wówczas słowa, które pasują do innych: „Z jakiego powodu?”

Wilhelm zapamiętuje to pytanie i mówi sobie tak: „Zdaje mi się, że odpowiadając w ten sposób, pragnie ona być mi życzliwą. Gdyby było inaczej, nawet by o tym nie pomyślała; gdyby o tym nie pomyślała, nie odezwałaby się do mnie ani słowem; wniosek wyciągam z tego następujący: Flamenka myśli o mnie.”

W czwartek, 1 czerwca, w dniu Wniebowstąpienia, rzuca swej damie, doskonale go słyszającej, krótkie: „Z miłości” i szybko odchodzi.

W niedzielę, w Zielone Świątki, Flamenka tuż przed pocałowaniem psalterza pyta szybko: „Do kogo?”, co wprawia Wilhelma w osłupienie.

Nazajutrz Flamenka dodaje cicho: „Cóż mogę uczynić?”, Wilhelm oddala się zmieszany, albowiem - myśli sobie - słowa te z jednej strony dodają mu otuchy, z drugiej zaś przerażają, gdyż nie mówią ani tak, ani nie.

W niedzielę, 18 czerwca, Wilhelm szepce: „Uzdrowić.” Zatrokana Flamenka zastanawia się, w jaki sposób może zaradzić bólowi, który cierpi on dla niej. Młode dworki radzą jej wówczas zapytać się „Jak?”, nie wiedząc bowiem, jakiej sztuczki użyć, by wyleczyć młodzieńca z miłości.

W następną sobotę, w dzień Świętego Jana, Flamenka pyta Wilhelma cichuteńko: „Jak?”; niewiele brakowało, by musnęła jego palce przy odbieraniu psalterza. Na razie jednak nie jesteśmy jeszcze na etapie dotyków.

W niedzielę, 25 czerwca. Wilhelm z lekkim sercem podchodzi do swej ukochanej i, przekazując jej psalterz, powiada szeptem: „Podstępem.” Rzeczywiście, udało mu się wywabić gościa z obozu i w sekrecie wykopać tunel łączący jego pokój z łaźnią, do której mąż Flamenki pozwalał jej czasem chodzić.

Młode towarzyski radzą swej pani odpowiedzieć: „Użyj więc tego podstępu.”

W czwartek, 29 czerwca, w dzień Świętych Piotra i Pawła, Flamenka zapewnia Wilhelma o swej miłości.

Pierwszego dnia, gdy tylko może znów odezwać się do damy swego serca, tj. w niedzielę, 2 lipca. Wilhelm odpowiada: „Użyję więc podstępu.” „Radują ją te słowa i spogląda nań tak czule, że w tym spojrzeniu oczy ich wymieniły pocałunek, serca zaś splotły się w uścisku.”

Następnej niedzieli Flamenka pyta: „Lecz jakiego?” Mija kolejnych osiem dni i Wilhelm odpowiada: „Pójdzie pani”, lecz nie precyzuje dokąd. Zatem w dniu Świętej Magdaleny, w sobotę, 22 lipca, Flamenka zapytuje: „Gdzie?”, a nazajutrz Wilhelm odpowiada: „Do łaźni.”

We wtorek, 25 lipca, w dniu Świętego Jakuba z Composteli, młoda dama dopytuje się: „Kiedy?” W niedzielę młodzieniec odpowiada: „Jutro.”

Flamenka cierpliwie zwleka do dnia Świętego Piotra w Okowach - do wtorku, 1 sierpnia - by odpowiedzieć: „Podoba mi się to” i „lewą ręką, zgodnie z regułami gry miłosnej, dotknęła lekko i dyskretnie prawej dłoni Wilhelma, po czym osunęła się na ławę, bowiem nogi odmówiły jej posłuszeństwa”.

W środę, skarżąc się na swą niewolę, otrzymała od męża pozwolenie na wizytę w łaźni. Tam zamyka się w jednym z pomieszczeń razem ze służkami. „Nie myślcie wszak, rzecz do nich, że się rozbierać będę; nie przybyłam tu dla kąpieli, lecz aby się z nim rozmówić.”

Tak oto, po długich przygotowaniach, obydwójce kochankowie będą mogli swobodnie porozmawiać. Wilhelm zjawia się w łaźni, podnosząc płytę zakrywającą wejście do tunelu. Wyznaje miłość

ukochanej, a ta odpowiada: „Panie tak piękny, elegancki i układny! Dzięki Doskonałej Miłości od dawna już podbiłeś moje serce. Oto więc ciało, przybyłe tu, aby zadośćuczynić twej rozkoszy.”

Zanim jednak przejdziemy do czynów, wróćmy jeszcze na chwilę do słów.

Andre le Chapelain naucza, iż do tego, by się w nas zakochano, pomocnych nam będzie pięć atutów: piękna powierzchowność, nieskazitelna moralność, duża łatwość wystawiania się, bogactwo i umiejętność przekonywania. Dodaje wszakże, iż jedynie trzy pierwsze atuty

umożliwiają zdobycie miłości. Najbardziej zaś liczy się nienaganność obyczajów. Elokwencja nie zawsze sprzyja miłości, albowiem piękne słówka o licznych cnotach nie zawsze mają wiele wspólnego z rzeczywistością. Autor przytacza niejednokrotnie wymaginowane dialogi między kobietami i mężczyznami z różnych warstw społecznych. Weźmy na przykład plebejusza zaczepiającego kobietę tego samego stanu. Zaczyna od pozdrowienia, ponieważ jednak kochankowie nie mogą od razu rozmawiać o miłości, musi on nieco odczekać, aby kobieta, jeśli tego zapragnie, odezwała się pierwsza. Gdy to uczyni, mężczyzna ma powody do radości, albowiem teraz może już kontynuować rozmowę. Tyle tylko, że w tej sytuacji wielu mężczyzn traci głowę i zapomina o starannie przygotowywanej wypowiedzi.

Jeśli kobieta nazbyt długo zwleka z podjęciem konwersacji, należy zacząć samemu. Najprzód bez związku z tematem: można wygłosić pochwałę jej rodzinnych stron, jej rodziny i jej samej - kobiety lubią bowiem wysłuchiwać komplementów.

Teraz rozmowa może toczyć się już dalej: mężczyzna będzie przekonywał kobietę, że żadna inna, tylko właśnie ona zdolna jest rozbudzić jego miłość, kobieta zaś będzie zaprzeczać - lub udawać, że zaprzecza - iż posiada te wszystkie zalety, które on jej przypisuje.

Andre le Chapelain uwzględnia sytuacje krańcowe - wiek starczy: „Jeśliś choć trochę mądra, moje lata powinny dopomóc w zdobyciu twojej miłości: w swym długim życiu dokonałem wielu czynów godnych pochwały”; wiek nazbyt młodzieńczy: „Wypada wręcz, aby ktoś, kto nie wie nic o miłości, zaczął służyć kobiecie, której wiedza potrafi ukryć młodzieńczy brak doświadczenia”.

Jednakowoż w takim traktacie rozmowa jest niczym innym, jak subtelną grą. W utworach literackich deklaracja miłości to chwila niekiedy bardzo kłopotliwa. Nieśmiałość towarzyszy obu stronom. W Cliges Chretien de Troyes Soredamor boi się okazać „miłość, która rozpala ją i niepokoi. Raz sprawia jej rozkosz, kiedy indziej - ból”. To jeszcze nic niezwykłego; w końcu chodzi tu o młode dziewczę, które - jak przystoi jej płci - nieco się kryguje. Lecz Aleksander?! Ten „nie ma śmiałości wyrzec choć jednego słowa do tej, o której najczęściej myśli”.

W końcu jednak zakochani przerywają milczenie. Za przykładem Owidiusza, który adoratorom radził puszczać oko do wybranek, niektórzy zaczynają porozumiewać się za pomocą znaków. Aby przezwyciężyć nieśmiałość, wybiera się czasem drogę na skróty. W Cliges Fenicja próbuje zmusić swego ukochanego do miłosnego wyznania w ten sposób, że najpierw pyta go, czy ma on przyjaciółkę w Anglii. Bohater romansu nie waha się wyznać swej miłości do Fenicji i tłumaczy się w podobny sposób: „To prawda, pani, zem kochał, alem nie kochał niczego, co pochodziło stamtąd. Jak kora bez bieli, tak ciało me bez serca przebywało w Brytanii!” Oddzielając serce od ciała, Cliges opanował nieco swą nieśmiałość. Zapytuje Fenicję: „Cóż więc działo się z panią od chwili, gdy przybyłaś do tego kraju?” Fenicja trzyma się metafory. „Na mnie już tylko kora. Żyję bez serca i jestem bez serca. Nigdy nie byłam w Brytanii, moje serce wszelako podróżowało tam wielokrotnie.”

W tym momencie obydwójce przekonali się już o wzajemnej do siebie miłości.

„- Pani, skoro tak mówisz, nasze dwa serca są tu dla siebie, moje bowiem należy w całości do pani.

- Przyjacielu, masz moje serce, tak bardzo do siebie pasujemy. Zostawił ją pełną radości i sam pełen radości oddalił się." Co za rozkosz, wyznać sobie miłość! Lecz na tym nie koniec.

Dotyk i słodkie pocałunki

W miłości dwornej - termin ten ukuto w XIX wieku, natomiast pisarze średniowieczni używali określenia fin'amor - służba miłosna była czterostopniowa: kochający potajemnie „adorator” (soupleirant) w chwili, gdy dama obdarzy go spojrzeniem, staje się „błagalnikiem” (soupleirant). Następnie dama może uczynić zeń swego „oficjalnego” (agree) kochanka, a dopiero potem - a nie jest to pewne - może on stać się jej kochankiem „cielesnym” (charnel). Gdy dama zgodzi się, aby błagalnik został jej przyjacielem, fakt ten zostaje potwierdzony podczas specjalnej, intymnej ceremonii. Klęcząc ze złożonymi dłońmi, zakochany ogłasza się poddanym swej pani, co zgodnie z regułami feudalnymi oznaczało, iż nie będzie miał w miłości żadnego innego pana. Dama obdarowuje wówczas wybrańca pocałunkiem, który przypieczętowanie przysięgę. „Tym słodkim pocałunkiem daję mi to, co czyni mnie szczęśliwym” - pisze Bernart Marti w połowie XII wieku.

Między pocałunkiem a „dokonaniem” (aktem seksualnym), do którego zazwyczaj nigdy nie dojdzie, rozciąga się w erotyce prowansalskiej wiele sytuacji zastępczych, choćby takich jak kontemplacja nagiej ukochanej i próba miłości lub asag - co niekoniecznie oznacza to samo.

Nieśmiali trubadurzy śnią niekiedy o obnażonym ciele damy serca. Inni chcieliby na nie patrzeć. Arnaud de Mareuil pragnie być „tam, gdzie jego pani się rozbiera, albowiem uczyniłaby mu tym samym wielki honor”. Bernard de Vendatour posuwa się nieco dalej; „Złe by się stało, gdyby nie zaprosiła mnie do swego pokoju, abym na jej rozkaz znalazł się u brzegu łoża i na kolanach, pokornie - o ile zechciałaby wyciągnąć ku mnie swą stopkę - zdejmował wspaniałe dopasowane buciki.”

W takich okolicznościach kochanek powinien mieć prawo do muśnięcia - choć bardzo dyskretnego - ciała swej przyjaciółki. Najczęściej kończy się właśnie na muśnięciu, chyba że dama zezwoli kochankowi na udowodnienie jego namiętności podczas asagu.

W izbie, do której wszedł, Flamenka obejmuje Wilhelma, całuje go i przytula się doń delikatnie. Wilhelm robi to samo, następnie zaś prosi ją do swego pokoju, gdzie będzie wygodniej.

„Ponieważ Flamenka wiedziała, kim był Wilhelm, jej serce napełniło się tak wielką radością, że poddała się ukochanemu całkowicie. W uniesieniu wiesz mu się na szyi, obejmuje go. Nie lęka się niczego i pragnie jedynie dobrze mu służyć, całować go, miło przyjąć i poddać się woli Miłości. Oczy, usta i dłonie nie próżnują; dotykają się i obejmują, a żadne z dwojga nie próbuje udawać, albowiem przeszkodziłoby to w spełnieniu ich radości. Każde z nich stara się zadośćuczynić długotrwałemu pragnieniu i wynagrodzić sobie wzajemnie ów dręczący ból, jaki zadawali sobie tak długo. Dzięki Amorowi żadne z nich nie zostaje w tyle: namawia on ich i nakłania do wszystkiego, co sprawia im rozkosz. Zachowują się jak prawdziwi kochankowie. Miłość rozpala ich serca i wlewa w nie tyle rozkoszy, że zapominają o wszystkich udrękach, jakie musieli znosić do tej chwili...”

Wilhelm nie okazywał tyle pożądlivości w słowach, co jakiś klerk, nie domagał się bowiem od swej pani niczego więcej ponad to, co ona - która bynajmniej nie ociągała się w sprawianiu mu przyjemności - już mu oferowała. Była mu bardziej przychylna i życzliwa aniżeli sama Łaska, która - jak mi się zdaje - dyryguje rozdawaniem faworów. Miłość dała im tyle rozkoszy, że nie było mowy o wspólnym położeniu się do łoża. Tego dnia nasyciła ich pocałunkami, uściskami, objęciami, pieszczotami i innymi zabawami, odkrywanych przez nią jedynie przed tymi, u których rozpozna czyste uczucie."

Asag z teoretycznej miłości dworskiej odpowiada stosunkowi seksualnemu w miłości rycerskiej. Pozwala on kobiecie przekonać się, że jej kochanek kocha prawdziwie i nie traktuje jej jako przedmiot: ten bowiem, który nago spoczywa obok niej - również nagiej - związany jest przysięgą, iż nie uczyni niczego wbrew woli pani tej gry.

Para bohaterów cytowanego powyżej tekstu to najwidoczniej kochankowie doskonali, kosztują bowiem wszelkich rozkoszy, rezygnując z aktu miłosnego w sensie dosłownym.

Asag, niezależnie od motywacji, oznacza opowiedzenie się po stronie miłości duchowej. Jest hołdem wymagającym od kochanków pełnego uczuć oczekiwania, bez którego jakkolwiek kontakt seksualny byłby jedynie brutalną grą zmysłów.

W erotyce północnej Francji pocałunek zazwyczaj nie kończy całej przygody. Choć więc dochodzi często do całkowitego oddania się kobiety, zdarza się, że kochankowie leżą obok siebie, jedynie całując się - jak Perceval i Blanche fleur - i nie przechodząc do aktu końcowego. W Conte du Graal Chretien de Troyes opisuje to tak:

Zaprosił ją pod kołdrę
łagodnie i z atencją.
Młode dziewczę znosi jego pocałunki,
lecz nie sądzę, by sprawiały jej przykrość.
Tak trwali przez całą noc,
jedno obok drugiego, usta przy ustach,
aż do rana, aż po dzień.
Ta noc umocniła ją w uczuciu:

usta w usta, jedno w ramionach drugiego,
spali tak aż po świt.

Miłość dworska na północy zna również rytuał pocałunku, który wcale nie musi być podobny do hołdu wasalnego. Odnajdujemy go w prozaicznej wersji Lancelota. Pewnego wieczoru, na łące, bohater opowieści i Ginewra stają razem przed Galehotem, olbrzymim rycerzem - przyjacielem Lancelota. Galehot prosi królową, aby pocałowała bohatera. Ta waha się, wokół stoi bowiem jeszcze parę innych osób. Odchodzą one na bok i udają dyskusję. Królowa, widząc, że rycerz zabiera się energicznie do sprawy, bierze go za podbródek i długo całuje. Scena ta kojarzy się raczej ze ślubem aniżeli z hołdem wasalnym. Na miniaturach przedstawiających tę scenę widzimy zresztą rycerza, który nie klęczy przed swą panią, lecz w chwili pocałunku siedzi obok niej.

Pocałunek taki nie jest gestem bez znaczenia.
Zaiste, nikt nie uwierzy,

że skradł jej pocałunek nie czyniąc nic ponadto,
jedno pociąga bowiem za sobą drugie.
Kto całuje kobietę i na tym poprzestaje,
ten w oczach moich ponosi winę!
Kobieta, która oddaje swe usta,
z łatwością godzi się na to, co jeszcze się zdarzy,
o ile chcą tego na poważnie.

- oświadcza w Conte du Graal Orgueilleux de la Lande, przyjaciel młodej dziewczyny, którą Perceval pocałował siłą. Nie wierzy on, by ich uściski na tym się skończyły. Klucz do miłości, napisany ok. 1280 roku, podpowiada kochankowi, że „pocałunek jest ojcem tego, co jeszcze nastąpi, a także jego zwiastunem”.

Pełne świadectwo rozkoszy, jaką niesie ze sobą pocałunek, dają w Powieści o Róży Jeunesse i jej kochanek. „Przyjaciel jej był tak z nią zżyty, że całował ją za każdym razem, gdy sprawiało mu to przyjemność - nawet na oczach tańczących [...]. Rzeczywiście, nawet wtedy, gdy paplali między sobą, nie wstydzili się pocałunków, które wymieniali niczym dwa gołąbki.”

Większość autorów romansów unika szczegółów na temat zmysłowych igraszek kochanków. Wszelako Jean Renart opisuje w Escoufle pocałunki, którymi obsypują się Aelis i Wilhelm:

Pocałunki tak się jej spodobały,
że usta swe otwiera szeroko
i dwa języki wychodzą sobie na spotkanie.
Jej zęby białe i zaciśnięte
Miłość rozchyliła tak,
że już się nie pogryzą.

Robert de Blois radzi kobietom, aby nie pozwalały mężczyznom kłaść ręki na piersi - ma do tego prawo jedynie mąż - wszelako nie wydaje się, by rady tej bezwzględnie przestrzegano. W romansie pt. Escoufle, kiedy cesarz zakazuje Wilhelmowi wstępu do pokoju swej córki, bohater odpowiada, iż zawsze zachowywał się nieskazitelnie wobec Aelis. Piękne słowa nie mające nic wspólnego z prawdą! Aelis powiada w myśli:

Ah, Wilhelmie, piękny przyjacielu,
tyle razy kładłeś swe piękne, białe dłonie
na tym pięknym brzuchu i na tych biodrach
dotykając mnie wszędzie i wszędzie.

W Livre d' Artus bohater pieści ochoczą dziewicę: „Kładzie rękę na jej piersiach i brzuchu i głaszcze jej delikatną, białą skórę.”

Niektóre z dam wolałyby zresztą przejść od razu do aktu miłosnego. W romansie zatytułowanym Athis et Prophilias, po zakończeniu gier, w których brylowali obaj przyjaciele, panie na widowni marzą o tym, aby któryś z nich znalazł się w ich łożu.

Do jakiego stopnia literatura, zwierciadło wyobraźni, odpowiada rzeczywistości, w której chwilami poprzedzającymi ślub - zwłaszcza wśród wyższych warstw społecznych - rządzi nie rozkosz, lecz względy ekonomiczne?

Kochankowie w rzeczywistości

Miłość od pierwszego wejrzenia to nie tylko wynalazek literacki. Argumentu a contrario dostarczają nam Rejestry Jakuba Fournier, biskupa Pamiers, który w roku 1320 rozwijał swe talenty inkwizytorskie w Montailou, małym miasteczku w Haute-Ariege. „Poślubiłam Arnauda Belot, który był bardzo biedny i nawet nie znał się na rzemiośle; nie mogę niestety powiedzieć, by była to miłość od pierwszego wejrzenia!” - wykrzykuje Rajmunda d'Argelliers (warto zwrócić uwagę, iż mówi to kobieta).

Pod koniec średniowiecza rzadko dochodzi do ślubu zawieranego wbrew woli współmałżonków lub choćby tylko jednego z nich. Rzecz jasna, rodzice i znajomi udzielają zgody na ślub, wszelako w dokumentach sądowych nie natrafiamy na ślady sprzeciwu. Jakie są tego powody? Czy chodzi tu o posłuszeństwo wobec postanowień rodziny czy też o kompromis między obowiązkiem a uczuciem? Ta druga hipoteza wydaje się bardziej prawdopodobna. Do wyznań miłosnych dochodzi więc parokrotnie i nie są to wyznania składane w sekrecie, lecz publicznie - co zobowiązuje w jeszcze większym stopniu.

Na wsi młodzi chłopcy i dziewczęta spotykają się zazwyczaj w ciągu roku podczas świąt. Razem tańczą, przede wszystkim la carole - uroczysty marsz tańczony na zabawach tak ludowych, jak i arystokratycznych - któremu towarzyszą piosenki z refrenem. Tworzą wspólny łańcuch, koło lub - najczęściej - pochód i uroczyście pląsają po dwoje lub po troje. Taniec ten mieszkańcy miasteczek tańczą najczęściej pod drzewami i przy fontannach.

1 maja chłopcy składają zielone gałązki drzew przed drzwiami dziewcząt ze swego miasteczka. Jest to publiczne potwierdzenie przysięgi składanej uprzednio potajemnie. Dwaj młodzieńcy z Buchy, pozostający - jak przyznają - jeszcze pod opieką rodziców, ostatniego dnia kwietnia spotykają dwie młode dziewczyny, do których „pałają miłością”. Chcą sprawić im przyjemność, więc pytają, czy nazajutrz, w pierwszą niedzielę maja, mogą złożyć pod ich drzwiami majowe gałązki. Dziewczęta zgadzają się. W ten sposób następnego dnia wszystkim jest już wiadomo, która z dziewcząt ma kochanka; nie trzeba czekać do zaręczyn.

„<Przyjemność> młodej dziewczyny, jak pisze Claude Gauvard, może również płynąć z rytuału, który nie musi wcale tłumić delikatności uczuć.”

Publiczna deklaracja wzbudza niekiedy spory, w których uczestniczą przede wszystkim rywalizujący o kobietę młodzieńcy. Błagalnik, który od ukochanej otrzymał w zastaw pas, musi stawić czoło rywalowi, szalejącemu z powodu tego, iż go odepchnięto. Cała sprawa kończy się na ulicy ciosem zadany nożem.

Chłopcy zalecają się do swych ukochanych. Jan Gueret spotyka Alisson u jej przyjaciółki: „zdumiony i zachwycony” próbuje w czułych słowach i gestach wyznać jej swą miłość i, „śmiejąc się, niskim głosem mówi, że potrafi ją dobrze uczesać”. Dotknięcie włosów dziewczyny uchodzi za dość zuchwały czyn miłosny - kiedy więc u Regnaula d'Azincourt Janina, córka Piotra Hemery, daje swemu błagalnikowi czubek kornetu ze swego kaptura, ten gest pozwala zrozumieć, dlaczego młody człowiek planował porwanie. Tymczasem znany nam już Jan kontynuuje zabawę z Alisson i niebawem dziewczyna wylądzuje mu na kolanach. W oborze Nicaise le Caron pragnie wyznać swą miłość Małgorzacie, która poi woły. Nie śmie

się odezwać, zatem bierze ją za ramię. Dziewczyna od razu wie, o co chodzi i powiada: „Zostaw mnie - zgoda”.

Porwanie i miłość chodzą ze sobą w parze. Odwołanie się do uczucia, które żywi do ukochanej dziewczyny, przemawia zresztą na korzyść porywacza. Melinę, córką Gileta de Jorey, obiecała przybyć na spotkanie: „Gdyby mogła wyjść z domu, przybyłaby o każdej porze i wyruszyłaby z nim wszędzie, gdzie by tylko chciał.” Porywacz wita ją na początek: „Witaj, słodka pani.”

Porwania zdarzają się raczej wśród arystokracji. Jan i Janina należą jednak do stanu chłopskiego. Za obopólną zgodą „przyrzekli sobie potajemnie, iż wezmą ślub bez pieczęci i zgody ojca Janiny i kogokolwiek innego”. Jan porywa więc ukochaną, wie bowiem, że dopóki ona żyje, nie będzie mógł z czystym sumieniem poślubić innej kobiety i boi się też, by ojciec nie wydał jej szybko za kogoś innego. Obietnica, lęk przed utratą ukochanej osoby, porwanie i połączenie. Czyste uczucie nie wydaje się kłócić z małżeństwem.

Miłość nie ogranicza się zatem do relacji pozamałżeńskich, należy jednak odróżnić „miłość szaloną”, wykraczającą poza związek pobłogosławiony przed ołtarzem, oraz „dobrą i prawdziwą miłość w oczekiwaniu na małżeństwo”. Obie te miłości pojawiają się wielokrotnie. Pierwsza ukrywa się, „słodkie, tajemnicze i przypochlebne słówka” zaś mają jedynie nakłonić dziewczynę, aby dostarczyła rozkoszy swemu męskiemu partnerowi. Druga buduje związek małżeński, dzięki któremu mąż i żona będą mogli kochać się wzajemnie do końca życia.

Akt miłosny

CO WIEDZĄ LEKARZE?1

Anatomia i fizjologia

Sekcja zwłok praktykowana jest przez lekarzy szkoły bolońskiej już pod koniec wieku XIII. Dzięki niej mogli oni dokładniej opisywać organy płciowe. W rzeczy samej, wczesnośredniowieczne szkoły monastyczne w niewielkim stopniu zajmowały się ginekologią i położnictwem. Aż do końca XI wieku na Zachodzie znano tylko jeden traktat ginekologiczny, którego autorem był Muscio. Tekst traktatu był zresztą skróconą i przetłumaczoną wersją pochodzącego z VI wieku dzieła Soranusa z Efezu.

W wieku XV Jakub Despars twierdzi, iż u korzeni członka znajdują się gruczoły wydzielające wilgotną, podobną do śliny ciecz, która wzmaga rozkosz podczas stosunku.

Nie zapomina się już o organach kobiecych, zwłaszcza zewnętrznych, chociaż ich opis bywa nadal mało precyzyjny. O lechtaczce na przykład niektórzy nie piszą w ogóle, inni zaś czynią to w sposób niezbyt zręczny. Pomimo to wydaje się, że ówczesni lekarze wiedzą już co nieco o wrażliwości ciała kobiecego. Według Pietra d'Abano kobiety odczuwają rozkosz przy pocieraniu łona między otworem górnym a wzgórkiem łonowym. Rozkosz tę można porównać do tej, która płynie z samego czubka penisa. Jednak związek między lechtaczką a przyjemnością, jaką odczuwa płeć kobieca, stał się oczywisty za sprawą Gabriela Fallope dopiero w epoce renesansu.

Od anatomii przejdźmy do fizjologii.

Według Wilhelma z Conches (XII w.) kobieta, która ma zająć w ciążę, musi odczuwać przyjemność, ta bowiem umożliwia wydzielanie nasienia, a więc zapłodnienie. prostytutki, które sprzedają swe ciało za pieniądze i podczas stosunku nie odczuwają żadnej przyjemności, nie mogą wydzielać nasienia i nie zachodzą w ciążę.

Można zwrócić uwagę, że również i kobiety zgwałcone nie powinny poczynić dziecka. Wilhelm - pesymistycznie, a nawet nieco cynicznie nastawiony wobec natury ludzkiej - odpowiada na to tak: „Chociaż podczas gwałtu stosunek na początku wywołuje wstręt, to pod koniec - gdy daje o sobie znać słabość ciała - nie jest już tak przykry.” Teorie Wilhelma z Conches, oparte na rewelacjach greckiego lekarza Galena (ok. 131 - ok. 201), zajmującego się kobiecą spermą, cieszyły się pod koniec średniowiecza dużą popularnością.

Z kolei zwolennicy teorii Arystotelesa redukują rolę spermy kobiecej w tworzeniu embrionu. Gilles de Rome twierdzi pod koniec wieku XIII, że kobieta może zostać zapłodniona podczas stosunku przerywanego, nie osiągając nawet orgazmu. Wynika stąd, że przyjemność nie jest warunkiem koniecznym zapłodnienia i że sperma może znaleźć się w sromie nawet niezależnie od stosunku: czyż arabski filozof i lekarz Awerroes nie opowiada, jak to jedna z jego sąsiadek zaszła w ciążę, kąpiąc się w tej samej wannie, w której przedtem mężczyzna posiał swą spermę?!

Z tych przemyśleń wynikają ważne wnioski. Skoro nie mówi się już o wydzielaniu spermy kobiecej, to wobec tego przyjemność sprawia przyjmowanie spermy męskiej. Mężczyzna nie musi zatem zbytnio troszczyć się o dawanie rozkoszy swej partnerce.

Dla uczonego dominikanina Alberta Wielkiego (1206-1280) związek między rozkoszą a zapłodnieniem nie jest tak oczywisty. Wiele doświadczonych kobiet zwierzało mu się, iż nie odczuwało żadnej radości przy zachodzeniu w ciążę. Albert sugeruje, że powodem wytrysku i źródłem rozkoszy - nawet tej niechcianej - mogą być sny erotyczne. Aby kobieta zaszła w ciążę - pisze uczonego - wystarczy, aby ciecz po wytrysku trafiła do łona i przechowała się tam aż do chwili poczęcia, które następuje już bez nowego wytrysku, a zatem bez przyjemności.

W przeciwieństwie do duchownych lekarze widzą w stosunku płciowym czynnik decydujący o zdrowiu. Według anonimowego autora z XIII wieku wielu mężczyzn pragnie stosunku dla rozkoszy, nie zaś dla poczęcia synów.

Lekarze badają przede wszystkim fizjologię narządów męskich. Panuje przekonanie, że do erekcji i wytrysku dochodzi w wyniku czegoś w rodzaju wzdęcia czy podmuchu. Według Galena - do którego odwołuje się wielu lekarzy średniowiecznych - ma tu miejsce coś podobnego do gromadzenia się pod skórą gnijącej cieczy, której przemieszczanie się wywołuje przyjemne swędzenie. „Jeśli w dodatku w tych częściach ciała natura obdarzyła skórę dużo większą wrażliwością, to nie należy się dziwić tej żywej rozkoszy, której są one źródłem, ani pożądaniu, które rozkosz tę wyprzedza.” Rozkosz tę Galen wyjaśnia następująco. Ponieważ mężczyzna nie jest doskonały, natura zadbała o to, by do podtrzymania gatunku potrzebował stymulacji. Argument ten powtarza wielu autorów średniowiecznych - jak choćby Konstantyn Afrykańczyk w XI wieku - przy czym dodają oni często, iż przyjemność pozwala przetrwać wstręt płynący z używania wstydliwych organów.

Stwierdziwszy, że obydwie płcie reagują inaczej, uczeni zaczęli się zastanawiać nad psychologicznym aspektem rozkoszy seksualnej. Dlaczego kobieta, z natury swej zimniejsza i bardziej wilgotna od mężczyzny, pożąda goręcej i żarliwiej? Można by na to odpowiedzieć, że wilgotne drewno trudno podpalić, ale za to pali się ono dłużej. Teoria Arystotelesa podsuwa jednak inną odpowiedź. Nadmiar wilgoci i bierność kobiety czynią ją gotową w każdej chwili do stosunku; ten wyczerpuje ją, ale nie zaspokaja. W wieku XIII dochodzi jeszcze jeden szczegół; rozkosz kobieca góruje nad męską pod względem ilości, lecz ustępuje jej, gdy chodzi o jakość i intensywność. Pamięć o odczuwanej rozkoszy tłumaczy, dlaczego kobieta zapłodniona nadal - w przeciwieństwie do zwierząt - pragnie kolejnych stosunków.

Średniowiecze próbowało rozwikłać więzi, które łączą fizjologię z psychiką. Działo się tak na przykład w wypadku „miłości heroicznej”. Według Arnauda z Villeneuve, znakomitego lekarza katalońskiego z końca XIII i początków XIV wieku, wizja przedmiotu pożądania jest początkiem rozkoszy. Jeśli zdolność do oceniania, ukryta w środkowej komorze mózgu, uznaje, iż jest to rozkosz intensywna, zdolności do wyobrażania i zapamiętywania, ukryte w komorach przedniej i tylnej, odbierają ten sygnał od zdolności oceniania. Obsesja miłosna pojawia się wtedy, gdy podmiot dochodzi do wniosku, że rozkosz jest jedynym celem. Nazbyt intensywna miłość nie pozwala mu na właściwą jej ocenę. Akt płciowy jest najlepszym lekarstwem na taką chorobę.

Techniki miłosne2

Podczas gdy w erotyce dworskiej akt miłosny - pomimo daleko posuniętych gier wstępnych - jest teoretycznie zabroniony, lekarz widzi w nim normalną kolej rzeczy. Jego wiedza na ten temat przybiera kształt usystematyzowany począwszy od XI wieku, w późniejszym zaś okresie jest jedynie uzupełniana.

Wiele traktatów pochodzenia arabskiego poświęconych jest przede wszystkim higienie seksualnej. Niemniej jednak ich autorzy wnoszą swój wkład także i w rozwój sztuki erotycznej. Jeden z nich jest więc zdania, że niektóre lesbijki mogą być doskonałymi partnerkami dla tych, którzy z powodu ran stali się impotentami; rozróżnia zatem rozkosze lechtaczkowe i pochwowe. Inny dla podniecenia młodego dziewczęcia radzi zabawę jej piersiami, nasienie kobiety wypływa bowiem spod obojczyków, a te łączą się z piersią. Trzeci krytykuje mężczyzn, którzy pozbawiają kobiety rozkoszy poprzez przedwczesny wytrysk lub nazbyt pospieszne wyciągnięcie członka z pochwy. Rozkosz wzmaga ciągnięcie za włosy podczas orgazmu. W tym miejscu autor opisuje szczegółowo pozycje, które ułatwiają tę czynność.

Traktaty z XII-XIV wieku miały być czymś w rodzaju podręcznika dla niewtajemniczonych.

Na Zachodzie Sekrety kobiet zawierają, obok zwykłych informacji na temat spermy i miesiączki, także i traktat z dziedziny embriologii. Trafia się również wzmianka o rozkoszy: „Kiedy kobieta utrzymuje stosunki płciowe z mężczyzną, wówczas za sprawą intensywnie odczuwanej rozkoszy - gdy członek w erekcji pociera i porusza nerwy, pobudzając zarazem żyły - srom powiększa się i wydziela krew miesięczną, przez co taki akt płciowy uważany jest za naturalny, jest to bowiem naturalne połączenie ciał.” Gdyby trzymać się tego tekstu, to rozkosz kobieca zależałaby całkowicie od członka mężczyzny.

Nie wydaje się, aby wspomniane tutaj traktaty arabskie znane były na Zachodzie - znane były wszakże źródła, z których czerpały. Dużą popularnością w środowiskach uniwersyteckich i lekarskich na początku XIII wieku cieszył się przede wszystkim Kanon Awicenny. Lekarze - nawet jeśli spermie kobiecej przypisują rolę drugoplanową - utrzymują nadal, iż istnieje związek między zapłodnieniem a wydzielaniem spermy przez kobietę.

Awicenna daje wiele rad, które mają uprzyjemnić stosunek płciowy: „Niechaj mężczyźni zabawiają się jak najdłużej z dobrze zbudowanymi kobietami. Niech pieszczą ich piersi i okolice łona, niech obejmują je, lecz niech nie doprowadzają tej gry do końca. Kiedy ogarnie już ich pożądanie, niech złączą się z kobietą, dotykając jednocześnie palcami miejsca, które znajduje się między odbytem a sromem. Stąd bowiem wypływa rozkosz. Niech wreszcie uważnie obserwują moment, w którym kobieta okazuje największe oddanie: kiedy jej oczy zaczynają się czerwienić, oddech staje się coraz szybszy, z ust zaś dobywają się jęki rozkoszy.”

Fragment ten przytacza niemal w całości Bernard de Gordon w swym *Lys de la medecine* z 1303 roku. Nieco później Jan de Gaddesden dorzuca w swej *Rosę angluise* parę detali, które świadczą o „odkryciu” innych niż lechtaczka erogennych stref ciała kobiety. Zaleca, by kobieta, która nie doznała rozkoszy podczas pierwszej próby, sama przejęła inicjatywę; niechaj mężczyzna położy się na plecach - co sprzyja erekcji - kobieta zaś niech stara się rozbudzić jego pożądanie.

W wieku XV Michał Savonarola, który również sięga do tekstu Awicenny, dodając doń kilka własnych spostrzeżeń, doradza, aby nie spieszyć się, lecz przedłużać stan rozkoszy.

Problem spermy kobiecej stwarza okazję do medycznych rozważań na temat dzielenia się rozkoszą. Lekarze wspominają wprawdzie o niektórych technikach, lecz nie piszą nic o pozycjach.

CO MÓWIĄ PISARZE?

Andre le Chapelain powiada, że chłopom obce jest poszukiwanie rozkoszy: zgodnie z naturalnym instynktem dokonują oni dzieła Wenus tak jak koń i muł. Wystarczają im prace na polu i przyjemności orki.

Prawo do rozkoszy ma natomiast szlachcic: jeśli zakocha się w chłopce, niech nie waha się posiąść jej przemocą, bowiem może się okazać, że odmówi mu tego, czego od niej oczekuje.

Robin i Marion z ballady Eustache'a Deschamps'a najwidoczniej znają już gry miłosne, przedstawione tu - jeśli odszyfrować metaforę - w sposób wcale odważny:

Naucz mnie, słodki przyjacielu, tej sztuki.

Więc dotyka jej i zabiera się do rzeczy.

Otwiera jej księgę i celuje twardym, sztywnym piórem;

ona popłakuje, ale wytrzymuje,

więc on zaczyna grę:

i raz, i dwa, i trzy. [...]

Marion już sztukę poznała

i starannie, wkładając w to serce, solmizuje.

Kiedy poczuła, jak słodka jest sztuka
otwierania księgi,
nie posiada się z rozkoszy i wraca na niego,
lecz Robin ma już dosyć.

Są to erotyczne fantazje pisarza, od którego nie można domagać się autentycznego
świadczenia dotyczącego miłości chłopskiej.

Wróćmy zatem do wyższych warstw społecznych. W krajach północnej Francji kochankowie
nie wahają się przejść do aktu miłosnego. W przeciwieństwie do trubadurów, którzy głoszą
czystą miłość, truwerzy z północy pokazują, że miłość dworska ma często niewiele wspólnego
z platoniczną. W Rycerzu z Wózka Lancelot natychmiast po zakończeniu swej misji kocha się
z królową Ginewrą.

Rozgiąwszy kraty przed drzwiami do pokoju królowej, Lancelot cicho podchodzi do jej łoża.
Królowa przyciąga go do siebie i przyjmuje najpiękniej jak umie. „A całowanie tak błogie
oboju im się zdało, iżże słodycz wszelaką przekroczyła miarę. Jeno że o tym więcej już nie
rzeknę, boć nie godzi się przecie wszystkiego odsłaniać”³.

Chretien de Troyes jest równie powściągliwy w opisie rozkoszy, którymi dzielą się
małżonkowie Ereka i Enida:

„[...] jeno nadszakiwał ukochanej żonie, swej miłości jedynej, żrenicy oka swego. Pragnął
jedynie bez końca upieszczać ją i zasypywać pocałowaniem swoimi, prócz tego żadnych
uciech dla siebie nie widząc. [...] Bywało, że już słońce szczyt niebios minęło, a Ereka jeszcze z
łożnicy się nie dźwigał [...]”⁴

Ereka tak bardzo jest zajęty ukochaną, że zapomina o swoich obowiązkach rycerskich.

Operujące w całkowicie odmiennych rejestrach fabliaux poświęcają więcej miejsca aspektowi
seksualnemu. W opowieści o Trubercie bohater śpi z Rosetą, która nie szczędzi mu
pieszczot:

Bierze ptaszka mocno w dłoń:

ptaszek podnosi głowę, a ona w śmiech;
przesuwa go tam, gdzie wejście do dziurki,
i celuje najdokładniej jak może.

Trubert nie pozostaje dłużny
i wpycha ptaszka do środka [...].

Każde z nich doznało niemałej rozkoszy;
w nocy więc nie zmrużyli oka.

W *Celle qui fut foutue et defoutue pour une grue* czytamy zaś:

Młodzieniec już na nic nie czeka
i bierze w ramiona dziewczę,
które nie wygląda na nieszczęśliwą.

Kładzie ją na łożku

i ściąga koszulę.

Podnosi jej nogi

i szybko znajduje dziurkę,
w którą mocno wpycha swego ptaszka.

Rozkosz fizyczna była jednak nie tylko przedmiotem konkretnego opisu, ale także i refleksji. Druga część Powieści o Róży dostarcza elementów odpowiedzi. Wilhelm z Lorris, pierwszy z autorów dalszego ciągu, postanowił opowiedzieć jeszcze o śnie. Młody, dwudziestoletni mężczyzna - narrator i zarazem jedna z postaci romansu - wyrusza we śnie w podróż po różę, która rośnie w rajskim ogrodzie. Mamy tu więc zapowiedź pożądania i miłości. Wilhelm z Lorris opisuje tę podróż w stylu dworskim. Jego opowieść urywa się nagle, a o zerwaniu róży dowiadujemy się z anonimowego dopisku: „Zaznaliśmy tam wielkiej przyjemności: naszym łóżem była świeża trawa, przykryciem - piękne róże z różanych krzewów oraz pocałunki. Noc ta minęła nam wśród radości i rozkoszy. Wydała mi się zbyt krótka [...]”

Jan z Meun prezentuje całkiem inne podejście filozoficzne w drugiej części Powieści o Róży, napisanej między 1275 a 1280 rokiem. Na wydziale sztuk w Paryżu toczono wówczas dyskusje, które dotyczyły istotnych problemów dogmatycznych. Pojawiają się opinie, iż szczęście, osiągnąć można tylko na tym świecie, kres wszystkiemu kładzie bowiem śmierć, prostytutka zaś nie jest grzechem. W takich okolicznościach o prawie do rozkoszy mówi się tym głośniej, że poczucie winy zostaje zredukowane do zera. Trudno więc dziwić się, że na tym tle Jan z Meun ze swoim pączkiem róży wygląda - wedle wyrażenia Martina le Franc - „jak opity piwem”.

Misją mężczyzny jest znalezienie kobiety i odkrycie przed nią skarbu rozkoszy miłosnej po to, by narodziła się raz jeszcze dla zmysłów. Według Rozumu rodzaj ludzki jest przekupny, aby więc zapewnić kontynuację gatunku, „Natura wymyśliła przyjemność. Oto dlaczego chce, aby szukano przyjemności w rozmnażaniu: bez przyjemności jej robotnicy uciekliby i znienawidzili swą robotę - wielu znalazłoby się takich, którzy nie ruszyliby palcem, gdyby nie skusiła ich przyjemność.”

Jednocześnie Rozum dodaje, że ci, którzy poszukują przyjemności, zachowują się jak pijani, rozkosz bowiem rodzi wszelkie zło. Młodość popycha człowieka ku rozpuście. Słowa te powtarzali do znudzenia już starożytni. Rozwiązanie problemu, czyli wyrzeczenie, podsuwa chrześcijaństwo. Problem ten jest wszak bardziej złożony: przyjemność czyni swymi niewolnikami jedynie tych, którzy uznają ją za cel sam w sobie. Rozkosz jest elementem niezbędnym w porządku świata. Jeśli więc ktoś pragnie w sposób całkowicie pewny cieszyć się miłością, poszukać winien obiektu tej miłości - mężczyzny lub kobiety. Nikt nie powinien wyrzekać się rozkoszy.

Doświadczony przyjaciel doradza zakochanemu, jak się podobać. „Aby dobrze kochać, poznaj, co to rozkosz; służ lojalnie bogu miłości nocą i dniem, bez przerwy.” Za chwilę Starucha radzi kobiecie, aby przyjemności miłosnych szukała za młodu - póki nie będzie za późno.

Po czym dodaje: „[...] i kiedy już wezmą się do pracy, niech każde z nich wykonuje ją zręcznie i precyzyjnie, a rozkosz niechybnie spłynie na oboje w tej samej chwili, zanim po spełnieniu aktu cielesnego nic rozstaną się. Niech jedno dogada się z drugim, aby mogli wspólnie sięgnąć celu. Niech żadne z nich nie zostaje w tyle: razem powinni żeglować dopóty, dopóki

razem nie wpłyną do portu. Właśnie wtedy poznają, co to pełna rozkosz. Jeśli ona nie odczuwa przy tym przyjemności, powinna tę przyjemność jak najintensywniej udawać, symulując i okazując ją na wszelkie sposoby, jakie uzna w tym momencie za stosowne. Mężczyzna będzie sobie wtedy wyobrażał, że nawet lekkie uderzenie kobiety w twarz może ją podniecić.”

Większość autorów uważa, że kobiety mają skłonność do rozwiązłości i same szukają rozkoszy seksualnych. W *Cent Nouvelles nouvelles* - zbiorze opowieści zebranych w Brabancji podczas radosnych spotkań, w których uczestniczył Delfin Ludwik, pokłócony ze swym ojcem Karolem VII - kobiety prowokują mężczyzn. Myślą o miłości, ale tak naprawdę kierują się jedynie potrzebą fizyczną.

W listach ułaskawiających nie brakuje jednak wzmianek o gwałtach. Świadczy to o tym, że mężczyźni gotowi są nawet siłą zaspokoić swe żądze. Literatura rozmija się niekiedy z rzeczywistością.

CO ROBIĄ KOCHANKOWIE?

O rozkoszy, jakiej zaznają kochankowie, dowiadujemy się z dzieł literackich, niewiele natomiast mają nam na ten temat do powiedzenia źródła narracyjne. Niemniej jednak spóbjemy znaleźć co nieco w zeznaniu Beatrice de Planissoles, złożonym przed inkwizytorem Jakubem Fournier.

Beatrice nie jest neofitką w dziedzinie miłości, miała już bowiem dwóch mężów i kilku kochanków.

W opowieści o jej małżeństwach nie ma nic szczególnego.

W rok po śmierci jej pierwszego męża, kasztelana Montailou, proboszcz tamtejszej parafii, Pierre Clergue, próbuje przekonać ją, aby się z nim przespała. Tłumaczy, że niezależnie od tego, czy śpi z mężem czy z innym mężczyzną - choćby i księdzem - grzech jest ten sam. W tym pierwszym wypadku grzech jest nawet większy, śpiąc bowiem z mężem, kobieta myśli, iż nie błądzi, podczas kiedy kochając się z innym mężczyzną, ma przynajmniej świadomość grzechu. „Zagadał mnie tak, że zgodziłam się spędzić u niego jedną noc. Powtarzało się to często: utrzymywał mnie w ten sposób przez półtora roku, spędzając dwie lub trzy noce w tygodniu w moim domu nieopodal zamku Montailou. Sama odwiedziłam go dwukrotnie w jego mieszkaniu, aby się z nim kochać. Byliśmy razem nawet w noc Bożego Narodzenia.”

Jeszcze za życia męża posiadał ją siłą w swym zamku niejaki Raimond Clergue, alias Pathau. Utrzymywał ją publicznie przez rok po owdowieniu. Proboszczowi to nie przeszkadzało. Kiedy przespał się z Beatrice, ta zerwała stosunki z Raimondem, pomimo wielu podchodów z jego strony.

Następnie wyszła po raz kolejny za mąż - za Othona de Lagleize. Parę tygodni później zjawia się u niej proboszcz z Montailou. Spotykają się razem w piwnicy, gdzie proboszcz spółkuje z nią, podczas gdy służąca pilnuje drzwi.

Z notatek tych wynika, że Beatrice znajduje przyjemność w utrzymywaniu kontaktów z kochankiem. O ich zażyłości świadczy następująca scena: „Mówił mi o tym, co stanie się ze

mną, czasem przy oknie wychodzącym na drogę, gdy iskałam mu głowę, czasem przy ogniu, czasem zaś, gdy leżałam w łóżku.”

Opowiadając o swych kontaktach z innym księdzem - niejakim Barthelemy Amilhac, którego odwiedza, gdy zaczyna mieć kłopoty z inkwizycją - Beatrice oświadcza: „Myślałam czasem, że Barthelemy, ten ksiądz, rzucił na mnie jakiś urok, bo za bardzo go kochałam i za bardzo chciałam z nim być. Kiedy go poznałam, wszystkie moje zasady wzięły w łeb.” Berthelemy z kolei zeznaje: „Postępowałam źle z tą Beatrice i spółkowałam z nią często w jej domu, stojącym niedaleko od kościoła.”

W podobny sposób zeznaje Alzais Guilhabert: „Zakochałam się w Amaudzie Vital; zbliżyłam się z nim w sposób nieprzyzwoity.” W obu przypadkach chodzi o związki pozamałżeńskie.

Co można powiedzieć o mężczyznach? Niektórzy znajdują przyjemność seksualną w samotnych lub zbiorowych gwałtach, o czym donoszą nam listy ułaskawiające. Nawet jeśli nie używa przemocy, mężczyzna kieruje się jednym i tym samym: pragnie przyjemności, często choćby i kosztem kobiety. W roku 1419 w miasteczku podległym sędziemu z Amiens grupa giermków - liczących sobie po około dwadzieścia pięć lat - próbuje zwabić do łóżka pokojówkę imieniem Raouline. Ta - widząc, że nie dadzą jej spokoju - godzi się, aby niejaki Copin przyszedł do jej izby, ale tam odmawia pójścia z nim do łóżka. Po takim niepowodzeniu znajduje się kolejny giermek, który oświadcza, że poradzi sobie lepiej. Zjawia się w pokoju Raouline, obejmuje ją i prosi, aby poszła z nim do łóżka; ona opiera się i dwu- lub trzykrotnie policzkuje go. „Wówczas rzeczony konkurent, odmieniony z pożądania, zaczął błagać ją, aby zechciała sprawić mu przyjemność i spełnić jego wolę. Zabawiał się w jej pokoju, starając się zmusić ją do sprawienia mu przyjemności i spełnienia jego woli, ale ona nie chciała.” Mówi się tu tylko o mężczyźnie i jego nie zaspokojonej satysfakcji.

O rozkoszy seksualnej wspomina się przy okazji przygód pozamałżeńskich. Nie wypada natomiast zaglądać do alkowy małżeńskiej. Czy można zatem rozróżnić pomiędzy stosunkami małżeńskimi, mającymi na celu prokreację, oraz stosunkami pozamałżeńskimi, których celem jest poszukiwanie przyjemności?

Aspekt seksualny jest jednym z podstawowych aspektów małżeństwa. W połowie XV wieku związek między młodym dziewiętnastolatkiem a dwunasto- lub trzynastoletnią dziewczynką kończy się niepowodzeniem, kontakty fizyczne uniemożliwiają bowiem nawiązanie więzi uczuciowych. „Janina nie żywiła miłości do Franciszka, swego męża, ten bowiem zachowywał się czasem niezbyt normalnie, nie mogli też <utrudzić się cieleśnie> ani razem się przespać.” Marion, która uciekła z kochankiem, przyznaje, że pod względem seksualnym jej małżeństwo było porażką. Świadczy o tym wyraźnie rozmowa, jaką toczy ona z Piotrem de Bonnières: „Pyta ją, jak to robiła, na co ona: <Źle i rzadko.> Kochanek zaś replikuje: <Wolałbym, żebyś poszła ze mną, kiedy o to prosiłem.>” Piotr de Bonnières jest nauczycielem i lekarzem. Co jednak ma poradzić prosty wieśniak, „którego żona błaga, by dogodził jej trzykrotnie w ciągu nocy”?

Broniąc się przed oskarżeniem o porwanie, mężczyźni powołują się niekiedy na przyjemność, jaką odczuwały kobiety. Perrotine des Sarteaux nie tylko pragnęła uciec z giermkim, ale po kilku z nim stosunkach, do których doszło „z jej nieprzymuszonej woli”, nieobecność giermka

wprawiała ją w złość. Małgorzata de Chavure również oświadcza, że nie chce mężczyzny, którego wybrał dla niej wuj, ale tego, który ją porwał, „on bowiem był tym, którego kochała najbardziej i wołała go nagiego”.

Jeśli prawowite małżeństwo doznaje rozkoszy, to nie powinno o tym mówić. Dyskrecja nie obowiązuje natomiast prostytutki, która ma zaspokoić mężczyznę. Jan Lucas porywa młodą dziewczynę, Jeannette Largier, która zabawiała się po całym kraju. Trzech kompanów próbuje ją poderwać, jeden z nich zaś prosi, by poszła „zabawić się z nim”, po czym bierze ją za rękę i raz jeszcze proponuje wspólną zabawę. Kiedy zaś żona chłopca Jana Flamberta ośmiela się po pijanemu mówić o miłości, wówczas goszczący ich karczmarz karci ją. Powiada, że skromna kobieta nie powinna wyrażać się w ten sposób w domu bliźniego swego.

Powody tej dyskrecji są bardziej natury społecznej aniżeli moralnej. Kobiety nie przestają jednak sławić miłości fizycznej. Czyni tak chociażby autorka wiersza o „pierwszej nocy” małżeńskiej - Krystyna de Pisan, poetka o nieposzlakowanej opinii.

Książę, o jakże mnie zwodzisz,
mówiąc, żeś cały mój.

Umrę niechybnie z rozkoszy,
więc chyba mnie kocha mój słodki.

Mówiliśmy dotychczas o miłości, która uchodziła za naturalną. Średniowiecze zna jednak również dewiacje.

Dewiacje

Wśród „grzechów przeciwko naturze” święty Tomasz wyróżnia w swej Sumie teologicznej masturbację lub zniewieściałość, zoofilię lub stosunki ze zwierzętami, sodomię lub stosunki z osobami tej samej płci (termin ten nie wszyscy teologowie rozumieją jednakowo), wreszcie takie akty płciowe, w których naturalny sposób spółkowania nie jest przestrzegany, co wydaje się dotyczyć stosunków oralnych, aktu przerywanego i anormalnych pozycji.

POZYCJE

Celem małżeństwa jest zapewnienie ciągłości gatunku. Pozycja zwana naturalną - mężczyzna na kobiecie - wydaje się być zarówno dla lekarzy, jak i teologów pozycją najbardziej sprzyjającą spożytkowaniu nasienia. Wszelki ruch po odbytych stosunku grozi wypłynięciem płynu powstałego z połączenia nasienia mężczyzny i kobiety. Od czasów Hipokratesa sądzi się, iż kichanie i skakanie po stosunku może zapobiec zajściu w ciążę.

Jak widzieliśmy, lekarze milczą na temat pozycji, a jeśli już o nich wspominają, to jedynie po to, by zaznaczyć, że nie będą się nimi zajmowali. Oto Bernard de Gordon: „Awicenna podaje wiele przykładów zakazanych i nieprzyzwoitych sposobów spółkowania, ponieważ jednak w jego dziele znajdujemy kilka fragmentów wstydliwych, temat ten pozostawię na boku.” Savonarola jest bardziej dosłowny: „Niech mężczyzna pozostaje na kobiecie - nie zaś odwrotnie - by w ten sposób uniknąć kontaktu penisa z nasieniem kobiecym, a także zmęczenia. Pozycja na stojąco bardzo osłabia i dlatego jest ona potępiona.” Powyższy argument nie dotyczy prokreacji, ale higieny i obawy o to, by mężczyzna nie zaraził się nasieniem kobiety. Potępienie jest wszak nieodwołalne.

Albert Wielki okazuje się jednak mniej zasadniczy i pozwala na pewne odstępstwa, uwzględniające na przykład otyłość. Waga grzechu zmienia się w zależności od przypadku: „Najmniejszą dewiacją jest pozycja na boku, następnie na siedząco, na stojąco i wreszcie - największa - od tyłu, na wzór koni.”

Medycyna zachowuje więc zastanawiające milczenie. Jednakże czternastowieczny tekst napisany w języku katalońskim, zaadresowany do publiczności szerszej aniżeli traktaty lekarskie, na pierwszym miejscu zajmuje się właśnie pozycjami. Autor zaznacza, iż pozycje inne niż naturalna nie sprzyjają zdrowiu i prokreacji, niemniej wymienia ich aż dwadzieścia cztery, układając je w pięciu rubrykach. Dzieło to różni się od podobnych tekstów wschodnich - powstałych na bazie taoizmu i Kamasutry¹ - przede wszystkim tym, że ogranicza się do szczegółowego opisu kolejnych ruchów. Co najwyżej zaznacza, że niektóre pozycje sprawiają więcej przyjemności. W przeciwieństwie do traktatów wschodnich - a zgodnie z opracowaniami łacińskimi - autor zajmuje się tylko metodami naturalnymi, nie wspominając ani słowem o technikach wstrzymania.

Prostytutki pozostają przy tradycji. W dziesięciu spośród opisanych szczegółowo dwunastu scen erotycznych (Dijon w połowie XIV wieku) wybierają one pozycję naturalną. Młody prawnik, który pewnej niedzieli 1450 roku zabawiał się z Janiną de la Fontaine, „trzymał ją pod sobą blisko godzinę, męcząc tak bardzo, że w końcu nie wytrzymała i uciekła na ulicę, bo zaczęło ją to nudzić”. Jedyne w dwóch przypadkach opisane pozycje uznać można za anormalne: w pierwszym - partnerzy łączą się na stojąco, co przypadkowi świadkowie uznali za skandaliczne; w drugim - dziewczynka znajduje się na mężczyźnie, jednakże pozycję tę klient wybrał prawdopodobnie z uwagi na młody wiek prostytutki - ma ona zaledwie dwanaście lat.

Pozycja, w której kobieta znajduje się na mężczyźnie, pojawia się więc rzadko, nawet w miłości za pieniądze. Potępiona przez teologów, uznawana za coś w rodzaju metody antykoncepcyjnej, funkcjonuje ona w wyobraźni niczym wizja czarownicy na miotle. Pozycja ta narusza naturalny porządek rzeczy. W burdelu okazuje się, że jest ona dla kobiety zbyt męcząca, zatem mężczyźni mogą tu udowodnić wyższość swojej płci.

Pozycja ta wszakże zastosowana podczas ciąży jest bezpieczna dla życia płodu. Kościół zabrania, rzecz jasno, stosunków z kobietą w ciąży, jednakże jego zalecenia najprawdopodobniej nie są przestrzegane. Kogo stać na taką wstrzeмиęźliwość? Vilion wspomina o ujeżdżającej go grubej Margot: w ten sposób - pisze - „nie uszkodzi się owocu”, czyli jego dziecka.

Według Jacques'a Russiaud ikonografia religijna począwszy od XIII wieku przedstawiała nierząd w postaci kobiety siedzącej okrakiem na mężczyźnie zapewne ze względów propagandowych, cudzołóstwo i miłość sprzedają kojarząc z odwróceniem hierarchii płci.

Jeśli chodzi o burdele w Dijon, gdzie spółkuje się „jak natura przykazała”, spotykamy tylko jeden przypadek sodomii. W roku 1453 Janina de la Fontaine zeznaje w obronie dziewczyny, która została pobita przez przywódcę bandy rabusiów. Kiedy ten zjawia się nocą w jej domu, „zamawia po kilka dziewcząt naraz”. Janina, pragnąc pozbyć się ze swego burdelu tego

wariata, oskarża go o ciężkie przewinienia, najwidoczniej sprzeczne z obyczajami panującymi w tym przybytku.

STOSUNEK PRZERYWANY

Kościelne zakazy oraz potrzeba zapewnienia sobie potomstwa - wśród arystokratów po to, by mieć komu przekazać dziedzictwo, u chłopów zaś po to, by mieć kogoś do opieki na starość - nie sprzyjają, jak się wydaje, częstemu stosowaniu metod antykoncepcyjnych, skądinąd dobrze znanych. Do jakiego wszak stopnia techniki, które mają na celu uniknięcie zapłodnienia - jak choćby stosunek przerywany - mogą sprawiać przyjemność obojgu partnerom?

W Księdze Rodzaju czytamy, że gdy zmarł pierworodny syn Judy, mąż Tamar, Juda kazał Onanowi udać się do żony brata i zapewnić jej potomstwo. „Onan wiedząc, że potomstwo nie będzie jego, ilekroć zbliżał się do żony swego brata, unikał zapłodnienia, aby nie dać potomstwa swemu bratu. Złe było w oczach Pana to, co on czynił, i dlatego także zesłał na niego śmierć.”²

We wczesnym średniowieczu niewiele mówi się o stosunku przerywanym. Rzadkie są aluzje do Onana, co mogłoby sugerować, że proceder ów nie był zbyt rozpowszechniony. Jednakże Theodulphe, biskup Orleanu od 798 do 818 roku, badający liczne grzechy cielesne, w dziele zatytułowanym *Nierząd przeciwko naturze* pisze: „Nieprzyzwoילוścią lub wstrętnym grzechem jest spanie, z żoną inaczej, niż chce natura: dlatego też czytamy, że Onan, syn Judy, zgładzony został przez Pana za to, iż, zbliżając się do żony, rozlewał swe nasienie po ziemi”.

Stosunek przerywany, podobnie jak stosunek analny lub pozycje zwane nienaturalnymi, uchodzą wśród teologów XIII wieku za grzech przeciwko naturze. Bernard z Pawii, komentując odpowiedź papieża Urbana II na temat niepożądanego wytrysku, definiuje go jako „wytrysk, do którego dochodzi nie w organie wyznaczonym do tego przez naturę, czyli w pochwie, ale w innym organie bądź całkiem na zewnątrz”. Aleksander z Hales (1185-1245), franciszkanin, profesor Uniwersytetu Paryskiego, w swej *Sumie teologicznej do grzechów przeciwko naturze* skłonny jest zaliczyć stosunki odbywane bez myśli o prokreacji, kończące się bez osiągnięcia orgazmu lub wytryskiem poza pochwą.

Sodomia i stosunek przerywany traktowane są często jako dwie odmiany tego samego grzechu wobec natury. Święty Antonin pisze w swym podręczniku dla spowiedników: „Mężczyzna z mężczyzną, kobieta z kobietą, mężczyzna z kobietą pozostawiający nasienie nie w tym zbiorniku, który wyznaczyła do tego natura - oto grzechy sodomii.”

Stosunek przerywany budzi oczywiste podejrzenia, że zbliżenie nastąpiło jedynie dla przyjemności seksualnej.

Nowa interpretacja dzieła Andre le Chapelaina pt. *Art d'aimer*, dokonana przez Danielle Jacquart i Claude'a Thomasset, przynosi kilka szczegółów dotyczących tej techniki. *Art d'aimer* została przetłumaczona w sposób dość swobodny w roku 1280 - sto lat po powstaniu oryginału - przez Drouarta la Vache „dla użytku duchownych, nie zaś świeckich, którzy są w pewnym stopniu prostytutkami i ignorantami”. W dialogu, w którym bierze udział mistrz i uczeń, pierwszy oświadcza, że ci, którzy wybierają miłość czystą, nie troszczą się o dokonania

cielesne; pragną jedynie obejmować się i „całować, nie wypuszczając się poza to” („Et baisier sanz outre couler”). Miłość w tej postaci „nie szkodzi bliźniemu” („Ne n'est a son proime greveuse”) i może być praktykowana przez dziewicę, mężatkę lub oddaną Bogu zakonnicę. Jednakże dwa przytoczone w języku starofrancuskim wersy przetłumaczyć można również nieco inaczej. Pierwsze zdanie może oznaczać „miłość bez wytrysku”, jeśli zaś chodzi o słówko greveuse, to nie znaczy ono „szkodliwa”, ale „mogąca spowodować ciężę”. Rozumiemy teraz, dlaczego taka miłość nie niesie ze sobą żadnego ryzyka.

Wedle Andre le Chapelaina miłość czysta nie kończy się dokonaniem „ostatniego dzieła Wenus”, czyli wytryskiem. Można zatem pogodzić przyjemność z ryzykiem zapłodnienia. Ponieważ społeczeństwo średniowieczne nie akceptowało przerwania linii rodowej poprzez wprowadzanie do rodziny bękartów powitych przez małżonkę, miłość zaś dworska była miłością czystą prawdopodobnie tylko w literaturze - sprzeczność zostaje zniesiona.

Czy o takiej postawie wspomina łaciński tekst traktatu? Szlachcianka, której swe usługi proponuje szlachcic, odpowiada: „Wydaje się, że na dwór Miłości dostać się jest łatwo, trudno wszak go opuścić, a to ze względu na niepokój trapiący kochanków i pożądanie, które zsyła na nas miłość, czyniąc wyjście z jej królestwa niemożliwym bądź niezmiernie trudnym.” Autor uzupełnia ewidentnie erotyczny aspekt tego tekstu, wyróżniając trzy typy kobiet: kurtyzany, „które akceptują wszystkich mężczyzn bez wyjątku, poddając się ich woli”, kobiety czyste, „które przebywają za stale zamkniętymi drzwiami północnymi”, i kochanki dworskie - „te, które drzwi trzymają wciąż otwarte i stale je widać na progu, które - gdy je poprosić o pozwolenie na wejście - starają się dokładnie poznać zasługi oraz cnoty śmiałka zamierzającego przekroczyć ich progi. Gdy przekonają się o zasługach petenta, przyjmują go ze wszystkimi należnymi mu honorami”. Kochanek, zanim wkroczy do pałacu Miłości, musi więc zdać egzamin.

Dialog między dwiema bardzo doświadczonymi osobami radzi zakochać się raczej w klerku aniżeli laiku, nic na tej ziemi nie przydaje się bowiem bardziej jak znajomość technik miłosnych. Art d'aimer Andre le Chapelaine, zalecającego poznanie mechanizmów psychologicznych, rozważa więc metodę „rezygnacji z pełnego efektu we wszelkich rozkoszach cielesnych”. Jeśli jednak stosunek przerywany pozwala osiągnąć orgazm zarówno mężczyźnie, jak i kobiecie, to czy dzieje się podobnie w przypadku, gdy mężczyzna po wyjściu z kobiety powstrzymuje się od wytrysku?

Pierwszą autorytatywną wzmiankę o tej ostatniej metodzie znajdujemy u biskupa Huguccia. Jest on zdania, że grzechem powszednim jest każdy stosunek małżeński, albowiem wytryskowi towarzyszy przyjemność. Wszelako, zgodnie z nauczaniem świętego Pawła, samotny mężczyzna, który nie umie zapanować nad sobą, powinien się ożenić. Jako mąż musi zaś wypełnić obowiązek małżeński, a zatem zgrzeszyć. Jak rozwiązać ten problem? „Spełnienie obowiązku małżeńskiego wobec żony oznacza jej zaspokojenie. Zdarza się jednak często, że samemu nie doznaje się przy tym żadnej przyjemności i vice versa. Dlatego w poprzednim wypadku mogę spełnić obowiązek i oczekiwać, że żona doznała przy tym rozkoszy. W takich wypadkach żona najczęściej wyprzedza swego męża, kiedy więc jej potrzeby cielesne zostały zaspokojone, mogę - jeśli chcę - wycofać się, rezygnując z własnej przyjemności, uwalniając się od grzechu i nie pozbawiając się płodnego nasienia.” Sprzeciw budzi żalem tylko przyjemność męska, nie zaś orgazm kobiety. Huguccio wydaje się

przedkładać akt przerywany nad akt pełny, który w związku z przyjemnością stanowi grzech powszedni.

Tak więc akt przerywany zaleca na razie tylko miłość dworna. Zapewne nie stąd jednak czerpał swą inspirację Huguccio. Ponieważ zaznacza on, iż metoda ta jest dość znana, należy sądzić, iż odwołuje się do zwyczaju rozpowszechnionego w regionie Bolonii i być może wśród katarów.

Przez ponad wiek nie znajdujemy żadnego nawiązania do tego fragmentu. Komentarz Huguccia był dobrze znany, można zatem przypuszczać, że ortodoksyjni chrześcijanie nie wiedzieli po prostu nic o tych praktykach, o których święty Albert - skądinąd orientujący się i zarazem pobłażliwy w sprawach seksualnych - nie wspominał zresztą ani słowem.

Akt przerywany zna czternastowieczny dominikanin i arcybiskup, Piotr de la Palud. Potępiając onanizm, pisze na temat małżonka, który nie chce już mieć więcej dzieci, nie mógłby ich bowiem wyżywić: „Jeśli z taką intencją wycofa się przed zakończeniem aktu bez wytrysku nasienia, wówczas nie popełnia grzechu śmiertelnego - chyba że spowodowało to wytrysk u kobiety.” Chodzi więc o stosowanie metody, którą trudności ekonomiczne uczyniły niezbędną. Poza tym, o ile Huguccio godzi się na to, by kobieta doznała rozkoszy, o tyle w tym wypadku nie powinno dojść do wytrysku kobiecego, czyli prawdopodobnie orgazmu. Fakt usilnego przypominania, iż stosowanie tej metody usprawiedliwiają jedynie kłopoty finansowe, oznacza zarazem, że jej celem nie powinna być w żadnym wypadku jedynie rozkosz. W XV wieku opinię Piotra de la Palud podziela w swej Summie święty Antonin.

Aż do 1480 roku nikt nie potępia aktu przerywanego, metody niektórym autorytetom zupełnie nie znanej, przez innych zaś - jak choćby przez niemieckiego dominikanina Jana Nidera w jego Zarazie moralnej - branej w obronę.

MASTURBACJA

Jak często praktykuje się samotną przyjemność? Czy narzucone przez Kościół zakazy nie popychają ku niej co poniektórych?

Już Talmud potępiał stanowczo masturbację: „Kto na próżno rozpuszcza nasienie, ten zasługuje na śmierć.” Podobnie Theodulphe, biskup Orleanu na początku IX wieku. Wypada jednak odróżnić język lekarzy od języka duchownych.

Jeśli chodzi o aspekt moralny masturbacji, stanowisko lekarzy jest zróżnicowane - nie przedstawiają oni praktyk męskich i kobiecych jednakowo precyzyjnie i wyraźnie: rozwodzą się nad wytryskiem męskim - co jest logiczne o tyle, że przypisują oni fundamentalne znaczenie nasieniu męskiemu - ale niewiele piszą o masturbacji kobiecej - co poniekąd świadczy o mizoginii.

Niektórzy osobnicy obojga płci odczuwają bardziej niż inni potrzebę spółkowania. Satyriasis, wywołujący stałą erekcję, której towarzyszą przyjemne doznania, ustępuje na jakiś czas dopiero po stosunku. Pewien tekst z końca XIII wieku podaje, iż w rozmaitych klasztorach i przybytkach religijnych mężczyźni żyjący w czystości, po spożyciu pokarmu powodującego wzdęcia, obserwują u siebie wzrost pożądania i napięcie członka.

Szerszym badaniom poddana jest spermatorrea, czyli - jak wyjaśniają to pojęcie lekarze - mimowolny wytrysk nasienia. Według nich wstrzemięźliwość jest niebezpieczna dla młodych chłopców i mężczyzn o gorącym i wilgotnym usposobieniu, nie wydalona bowiem materia szkodzi sercu, a następnie i innym organom. Pomimo to nie zaleca się mężczyznom masturbacji.

Religijny aspekt problemu polucji krępował lekarzy zastanawiających się nad zagadnieniem wytrysków patologicznych. Do jakiego stopnia jest za nie odpowiedzialny sam zainteresowany? O zmazach nocnych pisze już Caelius Aurelianus, łaciński medyk żyjący w V wieku. Ich przyczyną są wizje - notuje Caelius - które nawiedzają pacjentów podczas snu i wywoływane są pożądaniem bądź długą wstrzemięźliwością.

O ile lekarze nie zalecają dobrowolnego wytrysku mężczyznom, o tyle zdarza im się taką samotną praktykę doradzać kobietom. Sam Albert Wielki pisze, że już czternastoletnie dziewczynki odczuwają pragnienie spółkowania, choć nie mają wytrysku. Dodaje przy tym, że niektóre z nich, nie mogąc utrzymać stosunków płciowych, „zaspokajają się palcami lub innymi przedmiotami, aż do chwili, gdy gorące ruchy odetkają kanaliki i spłynię przez nie ciepła sperma. Wtedy nic już nie swędzi w pachwinie i dziewczęta znów są niewinne jak dawniej”.

Albert Wielki uważa więc, że dla młodej dziewczyny masturbacja ma znaczenie terapeutyczne. Jeśli chodzi natomiast o kobietę dojrzałą, to Awicenna twierdzi, że podobna praktyka pozwala jej osiągnąć orgazm wspólnie z partnerem, jeśli jego rytm jest zbyt szybki. Większość autorów piszących o samotnych praktykach kobiecych wspomina o masturbowaniu się przedmiotami przypominającymi członka męskiego, nie zaś o pobudzaniu lechtaczki.

Wytrysk męski i kobiecy ma różną wartość, stąd różnice w ich ocenie. Utrata nasienia przez mężczyznę jest grzechem wobec gatunku, bowiem to ono właśnie umożliwia prokreację. Wytrysk nasienia żeńskiego przynosi kobiecie jedynie ulgę. Pozwala jednak również - ze społecznego punktu widzenia - uniknąć wielu niebezpieczeństw. W rzeczywistości bowiem sporo kobiet żyje samotnie, podczas gdy ich mężowie przebywają na wojnie, pielgrzymują lub handlują. Masturbacja kobieca jest gwarancją czystości rodu.

Sądząc po penitencjałach wczesnośredniowiecznych masturbacja nie wydaje się być grzechem nazbyt ciężkim. Jednak począwszy od XIII wieku teologowie uznają, że chodzi tu o grzech przeciwko naturze, a więc przestępstwo, ich stanowisko ulega zatem zmianie. Łagodniej traktuje się w tej sprawie jedynie dorastające dzieci. Około 1300 roku w diecezji Cambrai pewien proboszcz może odpuszczać grzechy przeciwko naturze oraz grzech lenistwa chłopcom do lat czternastu i dziewczynom do lat dwudziestu pięciu. Jeszcze jeden dowód na to, że masturbację u kobiet duchowni uważają za mniej znaczącą niż u mężczyzn.

W sto lat później podnoszą się głosy ostrej krytyki. Gerson poświęca w swym *Confessionnal* całą księgę polucji dziennej. W jego *Examen de conscience selon les peches capitaux* pierwsze pytania co do rozpusty dotyczą masturbacji i polucji. Jest to „paskudny i odrażający grzech, zwany grzechem przeciwko naturze i grzechem zastrzeżonym. Niezależnie od tego, czy popełnia się go samotnie czy też wspólnie z innymi osobami, należy się z niego spowiadać pod groźbą potępienia”.

Z porad, jakich Gerson udziela spowiednikom, możemy dowiedzieć się, jak często dopuszczano się grzechu masturbacji. „Jeśli nie chce odpowiedzieć, zapytaj go wprost: <Przyjacielu, czy dotykasz swego członka lub bawisz się nim tak, jak to zwykli robić chłopcy?> Jeśli mówi zwyczajnie, że nigdy go nie dotykał ani się nim nie bawił, nie można naciskać dalej, chyba że podziwiając go i powtarzając, że to nie do wiary, nakłaniając, by pamiętał o swym zbawieniu i o tym, że w obecności Boga niebezpiecznie jest kłamać podczas spowiedzi i tak dalej.”

Zalecane jest nawet zadawanie podobnych pytań starszym mężczyznom i kobietom, doświadczenie bowiem wykazuje, że „wielu dorosłych dosięgła ta plaga, z której nigdy się dotychczas nie spowiadali; jedni przede wszystkim z ostrożności, potem z zapomnienia; inni ze wstydu wciąż tak wielkiego, że nigdy nie mieli zamiaru wypowiadać się ze swej przewiny [...]; wielu tłumaczyło się niewiedzą, mówiąc, że nigdy nie słyszało ani nie wiedziało o tym, że takie dotykanie, po którym nie ma już ochoty na cielesny kontakt z kobietami, może być grzechem”. Dorośli tak dawno zarzucili więc samotne praktyki, że już o nich zapomnieli. Ci wszakże, którzy nadal się wstydzą, zapewne wracają do nich od czasu do czasu. Inni wreszcie nie są świadomi swej winy. Przychodzą tu na myśl penitencjały, które nakazują przede wszystkim unikać utrzymywania stosunków z kobietami, masturbacja zaś jest w tym kontekście zaledwie drobnym przewinieniem.

Moralisci piętnastowieczni energicznie potępiają masturbację, nawet w przypadku dzieci, gdyż za sprawą „odrażającej przyjemności, jaką sprawia”, niesie ze sobą ryzyko odsunięcia na dalszy plan małżeństwa i prokreacji. W dodatku przyjemności tej doznawać można z osobami tej samej płci.

HOMOSEKSUALIZM

Lekarze nie za bardzo lubią mówić o zjawiskach anormalnych, wchodzących nie tyle w zakres nauki, którą się zajmują, lecz w zakres etyki. Przedstawiając wykaz przyjemności wykraczających poza przyjęte normy, Tomasz z Akwinu zauważa, iż zepsucie może pochodzić bądź od ciała - poprzez chorobę lub kiepski temperament - bądź od ducha, „jak w przypadku tych, którzy zgodnie z obyczajem znajdują przyjemność w zjadaniu swoich bliźnich, w utrzymywaniu stosunków ze zwierzętami i osobami tej samej płci, i w innych podobnych rzeczach, które nie są zgodne z naturą ludzką”. Homoseksualizm, wymieniany obok zoofilii i ludożerstwa, nie jest chorobą. Jest efektem upadku ducha i nie podlega terapii.

Teksty lekarskie nie zapominają jednak o tym zboczeniu, choć większość komentatorów Kanonu Awicenny - gdzie o homoseksualizmie mowa jest kilkakrotnie - wspomina o nim bardzo dyskretnie. Nieco więcej pisze na ten temat piętnastowieczny lekarz Jakub Despars. Uzupełniając zalecenia Awicenny, szczegółowo wylicza kary, jakim należy poddać homoseksualistów. Najpierw więc powinno się ich zasmucić zniewagami i obelgami, następnie trzeba ich poddać torturze głodu, zamęczyć, pozbawiając snu, uwięzić i często biczować - i to aż do krwi. Despars, który wtajemnicza początkujących poprzez objaśnianie tekstu Awicenny, nie znajduje wielu naśladowców wśród swych kolegów po fachu. Pisząc o pedofilii, streszcza on tekst źródłowy, a na koniec zaznacza, iż mógłby przytoczyć jeszcze więcej przypadków sodomii, ale woli zamilknąć. Poznając je, natura ludzka - kuszona przez zło i łaknąca

rozwiązłości - mogłaby zechcieć je wypróbować. Podobną ostrożność zachowują spowiednicy: istnieje ryzyko, iż nazbyt wyczerpujące informacje mogą nakłonić mężczyzn i kobiety do popełnienia grzechów, których dotąd nie znali.

Jednak w przypadku, gdy mężczyzna nie umie dostarczyć przyjemności swej partnerce, pouczenie go okazuje się - według tegoż Desparsa - niezbędnym zabiegiem. Lekarz ów, po dokładnym przeanalizowaniu tekstu Awicenny, stwierdza, że miłość lesbijska sprzyja udoskonaleniu technik seksualnych i pozwala unikać niedozwolonych stosunków. Podobnie jak w przypadku masturbacji potępienie ma zasięg ograniczony. Świadczą o tym różnego typu teksty źródłowe. Młoda kobieta tłumaczy, dlaczego znalazła się w czyścicu: „Kiedy byłam młoda, poddałam się urokom wstydlivej rozwiązłości i dopuściłam się niecznych czynów z dziewczętami w moim wieku, i chociaż się z nich wypowiadałam, zapomniałam niestety za nie odpokutować.” Nie trafiła jednak do piekła i dostąpi zbawienia po wypełnieniu całej kary. Na jej korzyść przemawia fakt, iż grzeszyła w młodym wieku. Pobłażliwość w stosunku do kobiet widoczna jest również w spisie grzechów zastrzeżonych dokonanych na użytek diecezji Cambrai na lata 1300-1310:

Zastrzeżone dla biskupa: grzechy przeciwko naturze popełnione przez mężczyzn w wieku od lat dwudziestu.

Zastrzeżone dla penitencjariuszy: grzechy przeciwko naturze popełnione przez kobiety w każdym wieku i mężczyzn do dwudziestego roku życia.

Do odpuszczenia przez proboszcza: grzechy przeciwko naturze popełnione w wieku młodzieńczym, przez chłopców do lat czternastu i dziewczęta do lat dwudziestu pięciu.

Czy homoseksualizm był w średniowieczu zjawiskiem rozpowszechnionym?

Erotyka starożytna jest mizoginiczna, nie ufa kobiecie i namiętnościom, jakie może ona rozbudzić. Przyznaje rzecz jasna, że kobieta może być źródłem fizycznych rozkoszy. Przyjaźń homoseksualna zawsze jednak rywalizowała z namiętnością heteroseksualną, choć jedna nie przeszkadzała drugiej. Na początku II wieku po Chrystusie Plutarch każe oświadczyć jednej z postaci Moralioń: „A tamtego Erosa pieściwego, przesiadującego w domu, spędzającego czas w zanadrzach i łóżeczkach kobiecych, ciągle w pogoni za użyciem, pławiącego się w rozkoszach niemęskich, pozbawionych przyjaźni i entuzjazmu, należy odrzucić [...]. Przyjaźń bowiem jest piękną i kulturalną rzeczą, a przyjemność zmysłowa - niską i niegodną człowieka wolnego.”³ Wychodzi na to, że miłość zarezerwowana jest dla kontaktów homoseksualnych, podczas gdy heteroseksualizm dostarczać miałby jedynie przyjemności.

Według Johna Boswella aż do XIII wieku homoseksualizm był na Zachodzie szeroko rozpowszechniony i nie spotykał się ze specjalnym potępieniem. Święty Jan Chryzostom jest jedynym z Ojców Kościoła, który atakował homoseksualizm jako taki i którego krytyka wydaje się dotyczyć płci zainteresowanych - nie zaś na przykład odrzucenia prokreacji. Jego stanowisko nie wywarło jednak większego wpływu na późniejszych teologów. Sam Chryzostom w sposób nieco paradoksalny potępia przyjemności seksualne - każda namiętność jest bowiem haniebna - po czym odrzuca homoseksualizm, jako że nie jest w stanie sprawiać przyjemności.

Istnieje więc tradycja chrześcijańska tolerancyjna wobec miłości i erotyzmu. John Boswell przyznaje, że w penitencjałach homoseksualizm nie jest jakoś szczególnie uprzywilejowany w stosunku do innych grzechów. Cytuje penitencjał Grzegorza III (VIII w.), według którego lesbijki powinny pokutować przez sto sześćdziesiąt dni, homoseksualiści płci męskiej - nie dłużej niż rok, podczas gdy duchowny, który wziął udział w polowaniu, musi pokutować przez trzy lata. Faktem jest wszakże, iż według świętego Kolombana świecki, który zbliżył się do mężczyzny tak, jak się zbliża do kobiety, winien pościć przez siedem lat, z czego pierwsze trzy lata o chlebie i wodzie, soli i suchych warzywach. Przez następne cztery lata powinien unikać wina i mięsa. Z kolei Beda (VII w.) kilkakrotnie powraca do problemu sodomii. Kara dla sodomistów ma wynosić cztery lata postu, siedem lat - jeśli dopuścił się tego grzechu mnich lub recydywista. Lesbijki powinny pościć przez trzy lata, jeśli są mniszkami - siedem lat. W wizjach perspektywy są podobne. Wettii, mnich zmarły w Reichenau w 824 roku, utrzymywał, iż podczas swej podróży po rajach spotkał anioła, który powiedział mu, iż nic tak nie obraża Boga, jak grzech przeciwko naturze: ta zaraza zadaje śmierć duszom zbrukanych kontaktami płciowymi między mężczyznami.

Począwszy od XI wieku, krystalizują się wyraźnie dwa przeciwstawne stanowiska. Niektórzy, idąc za świętym Janem Chryzostosem, potępiają homoseksualizm jako jeden z najcięższych grzechów. Inni próbują wskazać na jego pozytywny aspekt.

Okolo 1051 roku święty Piotr Damiani pisze długi traktat zatytułowany Księga Gomory, w którym potępia stosunki seksualne między mężczyznami, a zwłaszcza między duchownymi (dokładnie opisując te ostatnie). Oskarża on księży o utrzymywanie kontaktów seksualnych ze swymi duchowymi podopiecznymi i przyznaje, że wielu z takich duchownych w obawie przed sankcjami Kościoła spowiada się u innych księży homoseksualistów. Jest to zatem najbardziej nieczysty z grzechów. Damianiemu nie udaje się jednak wyjednać u papieża Leona IX zgody na jego propozycję, aby wszystkich duchownych podejrzanych o zboczenie homoseksualne wykluczyć z Kościoła.

W tamtych czasach pożywną glebą dla uczuć homoseksualnych było życie w klasztorze. Aelred, opat cysterskiego klasztoru w Rievaulx, próbuje dowartościować miłość pomiędzy osobami tej samej płci. Pociąg do mężczyzny odegrał zresztą w jego życiu dużą rolę; zdarzyło mu się nawet zbliżyć do mężczyzny w poszukiwaniu przyjemności - było to „w czasach, gdy niskie impulsy cielesne i gorące źródło młodości spowijały go obłokiem pożądania”. Aelred decyduje się zrezygnować dla Boga ze światowych uciech nie dlatego, by nie dawały mu już satysfakcji, ale dlatego, że są tak ulotne.

Hildebert de Lavardin, arcybiskup Tours, daje wyraźnie do zrozumienia, że zjawisko homoseksualizmu dotyczy wielu osób - nawet tych wybitnych.

Na niezliczonych ołtarzach czci się niejednego Ganimedesa i Junona martwi się, że nie dostaje już tego, co zwykła dostawać. Młodzieniec, dojrzały mężczyzna i starzec - wszyscy nurzają się w tym grzechu, który nic czyni wyjątku dla żadnej godności czy stanowiska.

Teksty łacińskie porównują wartość różnych rodzajów miłości. Najważniejszy z takich tekstów to Spór Ganimedesa z Heleną. Poemat, wielokrotnie kopiowany, wywarł duży wpływ na późniejszych autorów. Argumenty obu stron nierzadko znoszą się wzajemnie. Małżeństwo

heteroseksualne ma tę przewagę, że zapewnia prokreację. Najostrzejsza krytyka Heleny dotyczy łąpczywości, z jaką chłopiec rozgląda się za przyjemnościami: jego zachowanie nie byłoby tak karygodne, gdyby kierował się przy tym miłością.

Ona, pełna już pożądania, a gotowa do uciech łoża, poczuła, że trafiła ją strzała Amora. Rozpala ją niecodzienna uroda Ganimedesa i żar, w środku skrywany, wydostaje się na zewnątrz.

Ganimedes przyznaje: Pozwól ludziom dojrzałym rodzić synów ku rozkoszy młodzieńców, którzy płoną z pragnienia, aby posiąść ich, gdy rozkwita ich kwiat. Zabawę naszą wymyślili bogowie, a dziś bawią się w nią najwięksi i najświetniejsi.

Z innego tekstu dowiadujemy się, że Chartres, Sens, Orlean i Paryż były ośrodkami miłości homoseksualnej:

Niech zginie Chartres i Sens, gdzie Adonis sprzedaje się jak panienki w burdelu, gdzie mężczyźni oddają się nierządowi. Szlachetne miasto, jedyne w świecie miasto zarażone tymi słowami, Paryż, który raduje się z ożenku młodego mistrza.

Jesteś najbardziej elokwentne ze wszystkich tych miast, Orleanie, który upadasz pyszniąc się tą zbrodnią.

Zmiany następują począwszy od XIII wieku. Sobór Laterański III już w 1179 roku podejmuje uchwałę, która wyraźnie skierowana jest przeciwko homoseksualistom. „Każdy, kto zostanie uznany winnym popełnienia tego czynu niezgodnego z naturą, będzie - w przypadku duchownego - pozbawiony godności kapłańskiej lub zamknięty w klasztorze dla odbycia pokuty, w przypadku zaś świeckiego - będzie wyklęty i wykluczony ze społeczności wiernych.” Homoseksualiści padają ofiarą nowych poglądów, które krystalizują się pod wpływem wypraw krzyżowych. Wielu zachodnich pisarzy przypisuje muzułmanom nieokiełznany pociąg do seksu. Według Jakuba de Vitry, Mahomet, „wróg natury, rozpowszechnił wśród swego ludu grzech sodomii. Muzułmanie zmuszają do stosunków seksualnych nie tylko z osobami tej samej płci, ale i ze zwierzętami”.

Większość trzynastowiecznych dokumentów prawniczych na Zachodzie dobrze pokazuje tę zmianę stanowiska, jaka się wówczas dokonała. We Francji orleańska szkoła prawnicza publikuje kodeks, który nakazuje kastrację po pierwszym przewinieniu (czyli najprawdopodobniej obcięcie jąder), obcięcie członka po drugim (czyli najprawdopodobniej obcięcie penisa), wreszcie spalenie na stosie po trzecim przewinieniu. Te same postanowienia dotyczą kobiet - jak miała zatem wyglądać kara za pierwsze i drugie przewinienie? Mowa też jest o konfiskacie dóbr na rzecz władcy, co ma zachęcić biednych jak zwykle królów do wyrugowania homoseksualizmu w swych państwach.

Surowe prawa stosowane są jednak niezbyt regularnie, głównie dlatego, że przestępstwa seksualne podlegają - jak się uważa - jurysdykcji kościelnej.

ZOOFILIA

O zoofilii wspominają niekiedy - i to ze szczegółami - penitencjały. Podczas gdy Kolomban (ok. 543-615) wymierza osobie świeckiej popełniającej zbrodnię zoofilii karę postu rocznego (dla

osób po ślubie) lub półrocznego (dla osób stanu wolnego), Burchard z Worms - cztery stulecia później - jest już bardziej surowy: „Dopuszcisz się sodomii lub zoofilii? Grzeszyłeś z mężczyznami lub zwierzętami: z kłaczą, krową, oslicą? Jeśli robiłeś to raz lub dwa i nie miałeś małżonki, aby zaspokoić swą lubieżną żądzę, pościć będziesz przez czterdzieści dni o chlebie i wodzie, spełniając przez cały czas pokutę. Jeśli byłeś żonaty - pościć będziesz przez lat dziesięć w wyznaczone dni. Jeśli popełniałeś tę zbrodnię kilkakrotnie - pościć będziesz przez piętnaście lat. Jeśli dopuścisz się wspomnianego czynu w swej młodości, pościć będziesz przez sto dni o chlebie i wodzie.”

Lekarze nie zabierają głosu na ten temat, zoofilia bowiem należy do domeny grzechu. Nierzadko wspominają o niej za to listy ułaskawiające, przedstawiając ją jako czyn popełniony w stanie zamroczenia świadomości, za namową diabła. W przypadku Perrota, giermka Perrota Pichon, okolicznością łagodzącą jest nie tylko jego młody wiek, ale także to, iż padł ofiarą snu, którym Wróg zwiódł go na pokuszenie. W przeciwieństwie do wizji wywołujących nocne polucje, ta scena rozgrywa się w biały dzień. Jednak w obydwu przypadkach szaleństwo rodzi się ze snu; młody człowiek grzeszy - i to jest najistotniejsze - nie ogarniając tego ani umysłem, ani ciałem. Nie mógł zdawać sobie sprawy z przyjemności, jaką przeżywa: „Biedny giermek, postradawszy zmysły i niepomny niczego, wchodzi do obory, gdzie stała krowa; tam przebywał czas Jakiś - niczym obłąkany - i podpuszczony przez Wroga, niczego nieświadomy - zbliżył się cieleśnie do tej krowy, raz jeden tylko.” Ponieważ jest nieświadom niczego, nie zdaje sobie również sprawy z tego, co w jego otoczeniu mówi się na temat normalnych zachowań seksualnych.

MASOCHIZM

Ten anachroniczny termin utworzono od nazwiska autora Wenus w futrze, czyli Leopolda von Sacher Masocha. Pierwszym, który publicznie przyznał się do tej dewiacji, był Jan Jakub Russo. „Najdziwniejsze było to, że dzięki karze zapalałem jeszcze większą miłością do tej, która mi ją wyznaczyła. W bólu, w samym wstydzie, znalazłem bowiem ten rodzaj uczucia, w którym mniej było lęku, a więcej pragnienia, aby raz jeszcze być ukaranym tą samą ręką” - pisze Russo w Wyznaniach.

Czy o rozkoszy płynącej z cierpienia piszą autorzy średniowieczni? Na ten temat pomocą służyć mogą jedynie źródła literackie, żadna bowiem autobiografia nie ujawnia tak intymnych szczegółów.

Do tradycji należą wyznania, iż miłość to cierpienie - zwłaszcza gdy nikt na nią nie reaguje. Trubadur Cercamon oświadcza: „Odczuwam radość, gdy sprawia, że za nią szaleję, włączając się i czekając na próżno. Lubię, kiedy mnie ośmiesza, robiąc ze mnie głupka na wszelkie sposoby; jeśli bowiem tak jej się spodoba, zło niebawem obróci się w dobro.” Cercamon nie lubuje się jednak w cierpieniu jako takim; znosi ból, jaki zadaje mu dama jego serca, liczy bowiem, że los się odmieni.

Bernard de Ventadour przyznaje: „Miłość ta trafia mnie tak delikatnie w samo serce, że odczuwam słodycz.” Choć więc masochizm wydaje się tkwić u źródeł dwóch topoi - miłosnej niewoli i bałwochwalczego adorowania damy serca - w tym wypadku mamy do czynienia wyłącznie ze stylistyczną przesadą.

Amant Daniel posuwa się dalej: „O dzięki ci. Miłości, za to, że mnie teraz przyjmujesz - późno bo późno, alem ci za to wdzięczny; ogień trawi mnie aż do szpiku kości i wcale nie chcę, by zgasł”. Wyrażenie „trawi mnie aż do szpiku kości” jest tak sugestywne, że trudno brać je dosłownie.

Cierpienie z powodu miłości jest nieuniknione: wielu konkretnych przykładów mogłaby dostarczyć ponowna lektura dzieł takich, jak Powieść o Róży czy Flamenka. Perwersja pojawia się jednak dopiero wtedy, gdy nie pragniemy już wyzwolić się z więzów bólu, gdy szukamy sztucznych środków i domagamy się - jak Masoch - biczowania. Średniowieczna literatura nie wspomina najwyraźniej o tego typu praktykach. Kto jednak potrafi się do nich przyznać...?

Przyjemność w sposób najbardziej oczywisty i bezpośredni kojarzy się z rozkoszą miłosną, lecz w teokratycznej wizji świata panującej w średniowieczu zarówno w sferze duchowej, jak i doczesnej (widzieliśmy w części pierwszej, że Kościół wtrącał się nawet w szczegółowe opisy rozmaitych typów rozkoszy) dla takiej rozkoszy nie ma zbyt wiele pobłażania. Jeśli jednak przyjemność - jak podpowiada doświadczenie - potrzebna jest każdemu do życia niczym powietrze, to czy ludzie średniowiecza zdolni są ją odrzucić?

Część druga

Kościół i odrzucenie przyjemności

Duchowni i seksualność

„Bądźcie płodni i rozmnażajcie się.” To przykazanie nakłania ludzi do prokreacji. Jak już widzieliśmy. Kościół - zgodnie z tą logiką - potępia czyny przeciwko naturze, jednakże seksualności w ramach małżeństwa nie powinien się sprzeciwiać. Czy jednak stosunkom płciowym może towarzyszyć przyjemność?

ŹRÓDŁA

W Biblii szuka się uzasadnienia dla potępienia większości praktyk seksualnych. Już Jan przeciwstawia ducha ciału. „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda”. Święty Paweł pisze: „On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla [usunięcia] grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech [...]. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha - do życia i pokoju. A to dlatego, że dążność ciała wroga jest Bogu, nie podporządkowuje się bowiem Prawu Bożemu, ani nawet nie jest do tego zdolna. A ci, którzy żyją według ciała. Bogu podobać się nie mogą.” Na początku VII wieku papież Grzegorz Wielki wyraża się jeszcze jaśniej: „Czymże jest siarka, jeśli nie pożywieniem dla ognia? Czymże karmi się ogień, jeśli wydziela tak silny odór? Czymże jest więc dla nas siarka, jeśli nie grzechem ciała?”

Biblia nie jest jednak zbiorem tekstów na temat prześladowania seksu. To prawda, że w Księdze Kapłańskiej znajdziemy cały rozdział poświęcony nieczystościom seksualnym - i to nie tylko chorobie zakaźnej, jaką jest rzeżączka, ale zwykłemu wyciekowi nasienia u mężczyzn lub miesiączce u kobiet. W rzeczy samej, wszystko co dotyczy płodności i rozmnażania, wiąże się z tajemnicą i sacrum. W innym rozdziale mowa jest o związku

małżeńskim: potępione zostają nagość, kazirodztwo, homoseksualizm, zoofilia, stosunek podczas miesiączki i sodomia. „Każdy, kto czyni jedną z tych obrzydliwości, wszyscy, którzy je czynią, będą wyłączeni spośród swojego ludu.” Antyfeministyczny wydzwięk ma Mądrość Syracha: „Początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy.”

Wszelako Pieśń nad Pieśniami głosi pochwałę miłości małżeńskiej i czyni to niekiedy w sposób bardzo erotyczny:

O jak piękna jesteś, jakże wdzięczna,
umiłowana, pełna rozkoszy!
Postać twoja wysmukła jak palma,
a piersi twe jak grona winne.
Rzekłem: wespnę się na palmę,
pochwycę gałązki jej owocem brzemienne.
Tak! Piersi twe niech mi będą jako grona winne,
a tchnienie twe jak zapach jabłek.
Usta twoje jak wino wyborne [...]

Tak oto wyrażona zostaje w tym poemacie wzajemna miłość Ukochanej i Ukochanego, którzy łączą się i rozdzielają, poszukują i znajdują. Tę zadziwiającą księgę mędrcy żydowscy czytali jako alegorię: miłość Boga do Izraela i ludu do swego Boga przywodzi na myśl miłość między małżonkami. Za nimi poszli najdawniejsi autorzy chrześcijańscy, którzy jednak w Pieśni nad Pieśniami widzieli alegorię zaślubin Chrystusa z Kościołem. W XII wieku, w czasach miłości dworskiej, kiedy to Pieśń nad Pieśniami jest najczęściej komentowaną księgą Starego Testamentu, święty Bernard przypomina, że interpretować ją można jedynie jako poemat o miłości duchowej.

W Nowym Testamencie Ewangelie rzadko dotykają spraw związanych z seksem. Głoszą pochwałę małżeństwa - związku trwałego i monogamicznego - stąd potępienie cudzołóstwa. „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” - czytamy u Mateusza. Ewangelisci utożsamiają rozejście się małżonków z cudzołóstwem. Święty Łukasz: „Każdy, kto oddał swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo; i kto oddaloną przez męża bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo.” Matka Jezusa jest dziewicą, a sam Chrystus - kawalerem.

Argumentów przeciwko kobiecie i małżeństwu średniowiecze szukało przede wszystkim w listach świętego Pawła. Kiedy apostoł mówi o ciele, to ma oczywiście na myśli naturę ludzką. Ciało jest dlań wszakże głównym źródłem grzechu. Małżeństwo zaś jest ostatecznością. „[...] dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą. Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża. [...] Tym zaś, którzy nie wstąpili w związki małżeńskie, oraz tym, którzy już owdowieli, mówię: dobrze będzie, jeśli pozostaną, jak i ja. Lecz jeśli nie potrafiliby zapanować nad sobą, niech wstępują w związki małżeńskie. Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie, niż płonąć.” Należy walczyć z pokusami ciała, aby uniknąć wiecznej śmierci. „Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała; nieład, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo,

hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą.”

Opierając się głównie na świętym Pawle, a poprzez diabolizowanie ciała, deformując jego myśl - podczas gdy Paweł chciał jedynie, by ciało traktowano z szacunkiem - średniowiecze ustanawiało swoistą hierarchię w dziedzinie seksualności. Wykorzystując bezpodstawnie przypowieść o siewcy, którego ziarno przynosi plon trzydziesto-, sześćdziesięcio- i stukrotny, Kościół umieszcza w pierwszej kategorii (plon stukrotny) dziewice, w drugiej osoby żyjące wstrzemięźliwie, jak choćby wdowy nie wychodzące powtórnie za męża, w ostatniej zaś - mężów i żony.

Nauczanie Kościoła przywodzi na myśl doktryny obce ideom judeochrześcijańskim, przede wszystkim zaś doktrynę stoicyzmu. Dążenie do uwolnienia człowieka od wszelkiej więzi z ludźmi i rzeczami tego świata kłóci się z myśleniem o ciele. Człowiek mądry powinien się ożenić - wymaga tego Natura - jednakże nie po to, by szukać w małżeństwie przyjemności. Małżeństwo to przyjaźń, mąż nie powinien więc traktować swej żony jak kochanki - zapewnia Seneka, a za nim święty Hieronim.

Zarówno w miastach greckich, jak i w Cesarstwie Rzymskim z początków chrześcijaństwa współistnieją zatem obok siebie hedonizm - system etyczny, który z przyjemności czyni zasadę lub cel życia - oraz maltuzjanizm. Ojciec decyduje o życiu lub śmierci dziecka, praktykowane są więc dzieciobójstwo, aborcja i antykoncepcja. Nadmierny maltuzjanizm prowadzi do osłabienia państwa, które musi następnie sprzyjać prokreacji, nakładając kary na tych, którzy unikają małżeństwa i nie chcą mieć dzieci. Przymusowi prawa towarzyszy presja moralna, albowiem człowiek wolny uchodzi za rozpustnika, który szuka przyjemności w niewolniczej, sprzedanej miłości, wykluczającej prokreację. W Atenach żona ma rodzić dzieci, kurtyzany zaś - dostarczać rozkoszy. Prawo rzymskie z kolei zaznacza, że celem małżeństwa jest wydanie na świat potomstwa. W tym świecie grecko-rzymskim przyjemność i miłość nabierają jakby wydźwięku pejoratywnego, zarysowuje się również opozycja: rozkosz - prokreacja.

Podobne idee głosili nie tylko stoicy, jednakże tylko oni potrafili stworzyć tak spójną doktrynę. W neopitagorejskim traktacie O naturze wszechświata czytamy: „Szczególnie trafnie ustanowiono, że stosunki płciowe utrzymujemy nie dla przyjemności, ale po to, by się rozmnażać.” I nieco dalej; „Organy płciowe dane są człowiekowi nie ku rozkoszy, ale dla zachowania gatunku.”

Tak oto starożytność - przeciwstawiając zachowanie małżonków postawie kochanków - popada w sprzeczność: idealizując rozkosz, zarazem odrzuca ją i kładzie nacisk na prokreację.

Taki sposób myślenia odnajdujemy w tradycji judeochrześcijańskiej w pierwszym wieku naszej ery. Filon z Aleksandrii, filozof diaspory, reprezentuje go najlepiej. Myśliciel ten, ortodoksyjny Żyd i jednocześnie wybitny intelektualista pozostający pod wpływem myśli platońskiej, stara się ukazać punkty zbieżne tradycji biblijnej i filozofii greckiej. Podobnie jak stoicy ukazuje zgubny charakter namiętności miłosnej. Bóg - powiada Filon - błogosławi małżonków, którzy łączą się w celu prokreacji, karze jednak tych, których współżycie płciowe jest

nieuporządkowane i niczym nie ograniczone. W II wieku, ok. 165 roku, święty Justyn pisze: „My, chrześcijanie, pobieramy się po to, by mieć dzieci; jeśli rezygnujemy z małżeństwa, wówczas zachowujemy wstrzeźliwość doskonałą.”

W okresie, jaki dzielił epokę ewangelistów od triumfu chrześcijaństwa w IV wieku, pogłębia się opozycja między ciałem a duchem. Ciało - materia, którą Chrystus przyobłócił, aby zbawić ludzkość - postrzegane jest przede wszystkim jako źródło zepsucia. Seksualizacja natury ludzkiej jest oczywista - to, co cielesne, staje się płciowym. Grzech pierworodny zostaje utożsamiony z grzechem cielesnym. Święty Augustyn kilkakrotnie stwierdza, iż sprzymierzeńcem grzechu jest pożądliwość i że człowiek dziedziczy go poprzez akt płciowy.

W tym samym czasie wzrasta znaczenie dziewictwa. Pierwsze chrześcijańskie dzieła literackie poświęcone seksowi adresowane są właśnie do kobiet. Na początku III wieku Tertulian pisze O noszeniu zasłony przez dziewice, Cyprian zaś - O stroju dziewic. Jednak tym, który zapoczątkował całą serię dzieł poświęconych specjalnie dziewictwu, był zmarły w roku 311 Metody z Olimpu. Właśnie w IV wieku temat ten był szczególnie popularny. Zwracając się do młodych dziewcząt, które muszą wybrać między małżeństwem a dziewictwem, Jan Chryzostom nie wspomina o wstrzeźliwości; na tym etapie nie stanowi ona problemu. Natomiast gdy chodzi o wdowy, twierdzi, iż poznanie rozkoszy seksualnej i pamięć o niej mogą być przeszkodą w ponownym zachowaniu wstrzeźliwości - czego od nich wymaga. Tak bardzo wierzy w to, że poznanie rozkoszy wpędza w niewolę, iż opisuje kobiety niezdolne do porzucenia niewiernego męża lub godzące się na złe traktowanie tylko dlatego, że, chcąc pozostać we wspólnocie Kościoła, nie mogą utrzymywać kontaktów seksualnych z innym partnerem. Chryzostom idzie tu za nauczaniem ginekologa Soranusa, który uważał, iż wstrzeźliwość łatwiej jest zachować tym, którzy nigdy nie zaznali rozkoszy miłości.

Podczas gdy biskupi podnoszą zalety dziewictwa i obnażają niedogodności małżeństwa - wszystko po to, by zniechęcić młode dziewczęta do szukania mężów - mężczyźni podejmują na pustyniach egipskich próby wstrzeźliwości, którą pragną zachować aż do śmierci. Ludzie Zachodu, zasięgający u swych lekarzy porady, w jaki sposób zredukować aktywność seksualną, udają się na Wschód lub zasięgają informacji na temat doświadczeń pustynnych. W życiu tych pierwszych Ojców zdarzają się porażki, głównie za sprawą homoseksualnych kontaktów z młodymi chłopcami. Muszą oni walczyć z erotycznymi myślami, tak rozslawionymi poprzez kuszenia świętego Antoniego. Zwalczenie pożądliwości seksualnej pociąga za sobą sprzeciw wobec pożądliwości w jedzeniu i picu. Czyż rozpusta nie bierze się zresztą z nadmiaru pożywienia i napojów? Ta walka na dwa fronty doprowadzi mężczyznę do impotencji, kobietę zaś uczyni oziębłą: będzie to - jak czytamy - ukoronowaniem życia ascetycznego.

Ten sposób podejścia do spraw seksu jest ostatecznie tylko bardziej rozpowszechnioną formą idei stoickiej, podjętej przez chrześcijaństwo, a mianowicie idei odrzucenia przyjemności.

POTĘPIENIE ROZKOSZY MAŁŻEŃSKIEJ

Nawet w małżeństwie seks może prowadzić do grzechu nieczystości. Święty Hieronim, autor śmiałego traktatu przeciwko małżeństwu - głośnego w wieku XII - powtarza słowa Sekstusa

Empiryka, filozofa żyjącego dwa wieki wcześniej: „Cudzołóstwem jest również nazbyt gorąca miłość do żony.” Po czym dodaje: „Prawdę powiedziawszy, wobec żony twego bliźniego każda miłość jest hańbą; wobec twej własnej żony - hańbą jest miłość nadmierna. Mąż winien kochać swą żonę rozważnie, a nie namiętnie. Niechaj zapanuje nad pożądaniem i nie dąży niecierpliwie ku zbliżeniu. Nic nie jest tak podłe, jak traktowanie żony niczym kochanki. Ci, którzy twierdzą, że ożenili się w interesie publicznym i ludzkim, aby wychowywać dzieci, niechaj przynajmniej naśladować zwierzęta i gdy brzuch ich żon się zaokrągla, niech chronią dziecko przed zepsuciem. Niech do swoich żon zwracają się nie jak kochankowie, ale mężowie.”

Nawet zgadywanki odwołują się do ograniczenia przyjemności fizycznych w małżeństwie: jeden kochanek otrzymuje od swej damy wszystko, o co tylko poprosi, drugi bierze swą damę za żonę - który raduje się bardziej? Osoba, która wybiera pierwszego kochanka, odpowiada:

Mąż, czy tego chce, czy nie,
powinien kochać swą panią z umiarem.
Jeśli doznaje zbyt wiele rozkoszy - czyni źle.

W liście do świętego Augustyna z Canterbury Grzegorz Wielki mówi o zbrukaniu przyjemnością małżeńską: „Nie twierdzimy, że małżeństwo jest grzeszne. Ponieważ jednak taki legalny związek małżeński nie może mieć miejsca bez rozkoszy cielesnej, przeto należy się powstrzymać przed wchodzeniem do miejsc świętych, albowiem nie może być, by rozkosz była bez grzechu. Wszak ani z cudzego łoża, ani z nierządu, lecz z legalnego małżeństwa narodził się ten, który rzekł: <Oto zrodzony jestem w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka. > W wersecie tym nieprawością nie nazywa on oczywiście zbliżenia małżeńskiego, lecz, rozkosz, która mu towarzyszy. Zaprawdę, wiele jest rzeczy, które uchodzą za prawe i legalne, a jednak mogą zbrukać naszą duszę.”

„Czas na pieszczoty” - by użyć wyrażenia pewnego współczesnego historyka - jest więc bardzo ograniczony. Rok liturgiczny i cykl miesięczny kobiety wyznaczają kalendarz stosunków małżeńskich. Małżonkom nie wolno współżyć ze sobą w noc niedzielną i podczas pokuty. Ponieważ małżeństwo ma na celu splodzenie potomstwa, zabronione są stosunki w okresie ciąży, a nawet karmienia; podobnie w czasie miesiączki, która wzbudza lęk wśród ludzi średniowiecza, przypisujących jej zgubny wpływ.

Mnożą się zakazy dotyczące seksu - nawet małżeńskiego. Penitencjały - spisy grzechów i kar, potwierdzają to dobitnie. W najstarszym z tych, które się zachowały - w penitencjale Finniana (połowa VI wieku) - czytamy: „Nakłaniamy do wstrzemięźliwości w małżeństwie, albowiem małżeństwo bez wstrzemięźliwości nie jest prawdziwym małżeństwem, ale grzechem. Małżeństwo dane zostało nam przez Boga nie po to, by czerpać z niego rozkosz, ale by się rozmnażać.”

Najobszerniejszym penitencjałem - dzięki szerokiemu rozpowszechnieniu cieszącym się sporym wpływem w ciągu następnych stuleci - jest dzieło biskupa Worms - Burcharda. Stanowi on księgę XIX jego Dekretu, napisanego w latach 1008-1012. Na temat wykroczeń w małżeństwie, autor pisze, co następuje:

„Czy do swej żony, albo innej kobiety, zbliżałeś się od tyłu, jak pies? Jeśli tak, to pokutować będziesz dziesięć dni o chlebie i wodzie.

Czy połączyłeś się ze swą małżonką w czasie jej miesiączki? Jeśli tak, to odbędziesz dziesięciodniową pokutę o chlebie i wodzie. Jeśli twoja żona weszła do kościoła po powiciu dziecka, nie zmywszy z siebie krwi, pokutować będzie tyle dni, ile powinna trzymać się z dala od kościoła. Jeśli wtedy zbliżyłeś się do niej, pokutować będziesz przez dwadzieścia dni.

Czy zbliżyłeś się do twej małżonki po tym, jak poruszyło się dziecko w jej łonie? Albo na co najmniej czterdzieści dni przed położeniem? Jeśli tak - pokutować będziesz przez dwadzieścia dni o chlebie i wodzie.

Czy zbliżałeś się do swej żony wtedy, gdy ciąża była już widoczna? Będziesz pokutował dziesięć dni o chlebie i wodzie.

Czy zbliżałeś się do żony w dzień Pański? Musisz pokutować cztery dni.

Czy wraz z żoną staliście się nieczyści w czas Wielkiego Postu? Musisz pokutować czterdzieści dni o chlebie i wodzie lub dać dwadzieścia sześć sous jałmużny. Powinieneś zachować czystość przez dwadzieścia dni przed Bożym Narodzeniem, we wszystkie niedziele, w dni wyznaczone przez prawo, w święta Apostołów, podczas głównych świąt i w miejscach publicznych. Jeśli tego nie przestrzegałeś, odbędziesz czterdziestodniową pokutę o chlebie i wodzie.”

Cytujący ten tekst Jean-Louis Flandrin ocenia, że w VIII wieku małżeństwa, które chciały być posłuszne nauczaniu Kościoła, mogły spółkować ze sobą jedynie od dziewięćdziesięciu jeden do dziewięćdziesięciu trzech dni w roku, nie licząc okresów miesiączki. W większym stopniu do przyjęcia wydaje mu się wstrzeźliwość tylko w okresach (niedzielnych?), przez co na seks małżeński przypadłoby sto osiemdziesiąt cztery lub sto osiemdziesiąt pięć dni w roku. Z drugiej strony wydaje się, że zakazy ulegają stopniowym zmianom i zarysowuje się nowy podział: długie okresy wstrzeźliwości (trzy posty poprzedzające Boże Narodzenie, Wielkanoc i Zielone Świątki) zastąpione zostają dużo krótszymi.

Przytoczone zalecenia są świadectwem swoistej mentalności, którą lepiej zrozumiemy na ekstremalnym przykładzie Piotra Damiani, żyjącego w latach 1007-1072, a więc niemalże rówieśnika Burcharda. Jak wielu jego współczesnych, myśliciel ten jest zdania, że człowiek stworzony został po to, by zastąpić upadłe anioły. Anielskość - to duchowe ciało i życie kontemplacyjne, zatem charakterystyczne cechy kondycji człowieka są rezultatem upadku. Piotr Damiani kilkakrotnie powtarza, iż człowiek składa się z dwóch substancji: jednej wyższej i drugiej - niższej. Dusza jest elementem boskim: pochodzi z wysoka i swój początek bierze z zasady innej aniżeli ciało, które w praktyce utożsamiane jest z brudem. Mąż otrzymuje następujące ostrzeżenie: „Zważ, człowieku niecierpliw lub raczej pozbawiony męskości, za czym gonisz. Wiedz, że to, czego pragniesz, płonący ogniem pożądania, to tylko kurz i proch; kiedy bierzesz w ramiona kobiece członki, wyobraź sobie tę nieznośnie śmierdzącą maź, w którą niebawem się one przemienia. Niech obraz tej zgnilizny sprawi, byś w zgodzie z rozsądkiem za nic miał tę maskę teatralnej piękności.” Piotr Damiani piętkuje też sposób, w jaki ciało powstaje. Cytując fragment z Księgi Mądrości: „W łonie matki zostałem ukształtowany jako ciało, w ciągu dziewięciu miesięcy, we krwi okrzepły, z nasienia męskiego i

rozkoszy ze snem złączonej”, Damiani komentuje: „Nie ma nikogo, kto nie byłby zmuszony przyznać, iż jest jedynie zgnilizną, jeśli zważy tak odrażającą ohydę swych narodzin.”

Trudno się więc dziwić, że nasz myśliciel jest wrogo nastawiony do wszelkich form przyjemności fizycznych. Taka rozkosz jest dlań zaprzeczeniem cnoty i wynika z naszego zepsucia.

Robert Bultot, na którego badaniach się tu opieramy, pokazuje, iż seksualność jest dla Piotra Damiani niczym innym jak grzeszną zmysłowością. Toleruje ją - i to z bólem - tylko wtedy, kiedy ma posłużyć do wydania na świat potomstwa. Aktywność seksualna utożsamiona jest z potrzebą picia i jedzenia. Pożądanie w małżeństwie zostaje zrównane z rozpustą. Wrogi rozkoszy, jaką daje kontakt cielesny, Piotr Damiani kary za tę rozkosz doszukuje się w bólach rodzenia. W liście do papieża Aleksandra II długo krytykuje „mężczyzn, którzy w większości - gdy wiedzą już, że prawo upoważnia do zawierania małżeństw - w ogóle nie przestrzegają dyscypliny wynikającej z obowiązków małżeńskich i bez żadnego umiarkowania zbliżają się do swych żon, co znaczy, że nie ograniczają się do wydania na świat potomstwa, ale stają się niewolnikami wrodzonego zamięłowania do przyjemności.”

Stosunki płciowe między małżonkami to jedynie sposób na reprodukcję gatunku. Nawet to jedyne ich usprawiedliwienie, jakim jest prokreacja, jest w oczach Piotra Damiani ustępstwem na rzecz przyjemności ciała, a więc czynem z istoty swej złym. „Większość z tych, którzy ulegli urokom ciała, pragnie pozostawić po sobie ślad w pamięci tych, co pozostali.” Dziewictwo jest cnotą samą w sobie, pozbawienie dziewictwa zaś - nawet przez małżonka - złem. Pożądanie seksualne i jego zaspokojenie - niezależnie od tego, czy do zaspokojenia dochodzi w małżeństwie czy poza nim - zawsze jest nieczyste.

W takim kontekście pojęcie rozkoszy - tak potępianej przez większość duchownych - nie może być brane pod uwagę. Huguccio, główny komentator Gracjana, bardzo jednoznacznie podsumowuje teksty cytowane przez kanonistę: stosunek małżeński, „do którego dochodzi dla zaspokojenia pożądania lub dla przyjemności, jest grzechem śmiertelnym”. Według anonimowego traktatu powstałego ok. 1200 roku stosunki płciowe między małżonkami uprawiane „dla przyjemności” są przestępstwem i winny być karane jako nierząd.

Niektórzy autorzy potępiają przyjemność nie tylko wtedy, gdy stanowi ona jedyny cel aktu płciowego, ale i wówczas, gdy towarzyszy aktowi prokreacji. Uczeń Huguccia, Innocenty III, pisze: „Wszyscy wiedzą, że do stosunków małżeńskich nigdy nie dochodzi bez pożądania cielesnego i tej odpychającej lubieżności, która sprawia, iż rozlane nasienie staje się nieczyste i zepsute.”

Teologowie, choć nie w tak bezpośredni sposób, dochodzą do podobnego wniosku. Dla Piotra Kantora i jego ucznia, kardynała de Courcona, stosunek płciowy przebiega dwuetapowo. Małżonkowie początkowo myślą tylko o zapłodnieniu, nadchodzi jednak taka chwila, kiedy spływają na nich „rozkosze ciała”, i wówczas popełniają oni grzech powszedni. Należy też odróżnić doznawanie rozkoszy od jej wytrzymania. Według Wilhelma de Courcon, człowiek pobożny słusznie czuje się nieswój, gdy akt płciowy zaczyna sprawiać mu przyjemność. Aby nie popełnić grzechu w chwili poczęcia potomstwa, dzielnie wytrzyma tę rozkosz, starając się odczuwać ją w jak najmniejszym stopniu. Sam Piotr Lombard przyznaje, iż sprawdzają się

często słowa listu Grzegorza Wielkiego o tym, że nie ma spółkowania bez grzechu, zawsze bowiem aktowi płciowemu towarzyszy jakaś przyjemność. „Niemał nie sposób znaleźć kogoś, kto w chwili zbliżenia cielesnego nie zapomina niekiedy, iż robi to po to, by spłodzić dziecko”, co pociąga za sobą grzech powszedni. Tak oto przyjemność odczuwana podczas aktu płciowego dla większości wybitnych autorów stanowi grzech jeśli nie śmiertelny, to w każdym bądź razie powszedni.

Stanowisko takie utrzymuje się w ciągu następnych stuleci, a jedynym wyjątkiem są specjaliści od prawa kanonicznego. W Opowieściach kanterberyjskich Chaucer przypisuje je cnotliwemu proboszczowi. Oświadcza on, że śmiertelny grzech popełnia ten, kto stosunki uprawia nie po to, by spłodzić dzieci, uregulować dług lub umknąć czynu sprośnego, ale wyłącznie dla przyjemności.

W XV wieku Bernardyn ze Sieny w jednym ze swoich kazań stawia następujące pytanie: czy małżonek może „wykorzystywać żonę wyłącznie czy też głównie dla przyjemności”? Mężowie powiadają niekiedy: „Dlaczego nie miałbym cieszyć się z mego majątku i własnej żony?” Na to pytanie Bernardyn odpowiada tak: „Nie do ciebie ona należy, lecz do Boga”, i grzechem jest - grzechem śmiertelnym - utrzymywanie „zbyt częstych i zbyt żarliwych” kontaktów seksualnych.

W tym samym okresie zaczyna wszak przeważać nieco mniej rygorystyczny punkt widzenia świętego Augustyna. Skłonność do przyjemności jest grzechem powszednim - za Augustynem powtarza to wielu teologów: Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Piotr de la Palud czy Jan Gerson. Wszelako żaden z nich nie sugeruje, że stosunki płciowe w małżeństwie mogą zapobiegać nierządowi. Zbliżenie, do którego dochodzi wyłącznie dla przyjemności, nadal jest potępiane.

Co więcej, miłość „nazbyt żarliwa” jest równa cudzołóstwu, co teologowie tłumaczą następująco: grzech śmiertelny ma miejsce wtedy, gdy w widoczny sposób dochodzi do przesady, czyli gdy miłość jest zbyt gorąca. Proponowane są tu dwa kryteria: miłość nieumiarkowana to taka, w której związek z żoną staje się ważniejszy od celu ostatecznego, czyli - związku z Bogiem. Taka definicja nie jest jednak zbyt jasna. Ostatecznie chodzi o to, że ten, kto rzeczywistość skończoną wynosi ponad Boga, popełnia grzech śmiertelny.

Kryterium drugie odnosi się do uczuć. „Czy mąż zechciałby odbyć stosunek płciowy ze swą żoną, gdyby jej nie poślubił?” Jeśli tak, to uznaje się sam winnym miłości nazbyt żarliwej. Niełatwo jest jednak - pisze Antonin - udzielić odpowiedzi na takie pytanie. Musi ona uwzględniać cały kontekst, który pozwalałby ocenić obiektywnie, czy świadomie unikano zapłodnienia. Miłość nazbyt żarliwa polegałaby wówczas na „wykorzystywaniu żony jak prostytutki”.

W pewnej mierze z potępieniem spotyka się tu traktowanie osoby - żony - jak przedmiotu służącego do zaspokojenia potrzeby rozkoszy. Przynajmniej w tym wypadku odrzucenie przyjemności idzie w parze z obroną wartości małżeńskich.

Potępiona zostaje miłość nazbyt żarliwa, ale nie mówi się nic o miłości umiarkowanej. Proboszcz Chaucera podpisuje się pod wszystkimi zakazami, gdy przeciwstawia się wszelkim związkom zawierającym „dla miłosnej przyjemności”. Małżeństwo nie upoważnia jeszcze do

utrzymywania stosunków płciowych. Jak utrzymuje proboszcz, jeśli mężczyzna zbliża się do kobiety dla samego zbliżenia, oboje popełniają wówczas grzech śmiertelny. Prokreacja stanowi zatem jedyny cel aktu płciowego.

PRZYJEMNOŚĆ MAŁŻEŃSKA TOLEROWANA1

Podjeźrliwość, z jaką duchowni średniowieczni traktują wszystko, co dotyczy seksu, nawet małżeńskiego, bierze się stąd, iż obawiają się - a być może i żałują - przyjemności, jaka jeśli nie zawsze, to z pewnością często łączy się z seksem. Są jednak i tacy, którzy twierdzą, że przyjemność taka nie może być grzeszna.

Myśl, iż rozkosz seksualna jest złem, dominuje przede wszystkim w wieku XIII. W następnym stuleciu opinia ta ulega złagodzeniu. Twierdzenie Wilhelma z Auxerre, jakoby po to, aby akt płciowy nie był grzechem, rozum nie tylko nie może tolerować rozkoszy, ale musi do niej czuć wstręt, święty Bonawentura uznaje za prawdopodobne, ale odrzuca jako zbyt stanowcze. Na rehabilitację rozkoszy czekać jednak należy aż do chwili triumfu myśli arystotelesowskiej. Stanie się to za sprawą świętego Tomasza z Akwinu.

Dla Arystotelesa przyjemność jest subiektywnym odczuciem związanym ze spełnianiem jakiegoś czynu. Sama czynem nie jest i nie może być oceniana w kategoriach etycznych. Czyn i przyjemność, powiada grecki filozof, są wszak nierozdzielnie ze sobą związane, albowiem „bez działania nie ma przyjemności i każde działanie zostaje dopełnione odpowiednią przyjemnością”. Ocena czynu prowadzi do oceny towarzyszącej mu przyjemności. Przyjemność związana z czynem wartościowym jest dobra, z czynem zaś niegodnym - zła.

Podobnego zdania jest Tomasz z Akwinu, który próbuje pogodzić wiarę z rozumem. Przyjemność towarzyszy czynowi, który jest jej źródłem; ocena dotyczyć powinna zatem obu elementów. Tomasz stosuje tę zasadę do przyjemności seksualnej. Ponieważ stosunki płciowe między małżonkami są dobre, dobra jest zatem przyjemność, jaką one sprawiają: „Przyjemność, jaką daje akt małżeński, choćby była wielka, nie przekroczy granic, jakie wyznaczył jej na początku rozum, nawet jeśli w trakcie owego aktu rozum nie potrafi określić rozmiarów owej przyjemności.” Tomasz przyznaje nawet, że sam Bóg połączył zbliżenie z przyjemnością, chciał bowiem zachęcić człowieka do aktu, który ma uzupełniać niedobory gatunku.

Dlaczego więc w opinii Tomasza poszukiwanie przyjemności seksualnej jest w najlepszym wypadku grzechem powszednim? Otóż dlatego, że możliwości, jakimi w tym względzie obdarowany został człowiek, podporządkowane są swemu celowi, czyli wymogom życia. Człowiek umiarkowany działa więc zgodnie ze swymi potrzebami i przyjemność odnajduje poprzez działanie, chociaż nie działa po to, by ją odnaleźć.

Czy jednak nie potrzebujemy czasami choć odrobiny przyjemności? Arystoteles zastanawiał się, czy człowiek może poszukiwać przyjemności dla odprężenia. Tomasz zaznacza, że rozrywka i odpoczynek nie są celem samym w sobie, lecz sposobem na to, by przygotować się do działania. Kiedy jednak pisze, że „człowiek umiarkowany pragnie rzeczy przyjemnych

po to, by zadbać o zdrowie i utrzymać ciało w dobrej formie”, to nie precyzuje, czy do takich przyjemności można zaliczyć seks.

Angielski franciszkanin Ryszard Middleton idzie dużo dalej. W roku 1272 ogłasza swą obronę przyjemności jako celu. Chodzi, jak przyznaje, o opinię niektórych teologów, wszelako na poparcie swej tezy może on przytoczyć parę argumentów. Dążenie do umiarkowanej przyjemności nie jest równoznaczne z pożądliwością. Przyjemność nie może być zła sama w sobie, bowiem wstrzemięźliwość, która polega na umiarkowaniu w tejże przyjemności, nie mogłaby wówczas uchodzić za cnotę. Wreszcie, zbliżenie płciowe między mężem i żoną jest czyste dzięki sakramentowi małżeństwa. Umiarkowana przyjemność podczas stosunku małżeńskiego jest więc dopuszczalna. W ten sposób usprawiedliwiona zostaje postawa małżonków, którzy podczas zbliżenia nie myślą wyłącznie o spłodzeniu potomstwa. Myśl Middletona przez ponad dwa wieki pozostawała jednakowoż bez echa.

Mamy zatem połowę wieku XV. Nowy duch dochodzi do głosu w dziele pt. *La Vie exemplaire des couples rnaires*, napisanym w holenderskim Roermond przez Dionizego Kartuza. Jego praca zawiera elementy tradycyjnej teologii, zarazem jednak pragnie przystosować ją do potrzeb małżeństwa chrześcijańskiego. Dionizy podkreśla zdecydowanie, iż małżeństwo jest dobre (choć przypomina zarazem, że celibat jest lepszy). Akt płciowy między małżonkami może być dziełem miłosierdzia, kiedy jego celem będzie spełnienie obowiązku lub spłodzenie dziecka. Wskazany jest po to, by żaden z małżonków nie uległ pokusie nierzędu. Nie wypada wszelako przekraczać pewnych naturalnych granic. To jeszcze nie wszystko. Małżonków powinna łączyć miłość duchowa, która ma na celu wspólne zbawienie, miłość naturalna - oboje są bowiem istotami ludzkimi - oraz miłość społeczna - ponieważ żyją jedno obok drugiego. Czy powinna ich łączyć również miłość cielesna, płynąca z rozkoszy zmysłowej? Odwołując się do teorii Arystotelesa, Dionizy twierdzi, że skoro akt małżeński jest dobry, małżonkowie mogą kochać się taką miłością, wzajemnie się bowiem nią obdarzają. Dopuszcza zatem miłość cielesną. Dzieło Dionizego, powstałe w klasztorze, w niewielkim stopniu zaważyło na teologii uniwersyteckiej.

Natomiast w tym samym czasie dotyczące przyjemności argumenty Ryszarda Middletona powtarza i rozwija na Uniwersytecie Paryskim Marcin Le Maistre (1432-1481).

Le Maistre nie uwzględnia rozróżnień Arystotelesa co do intencji, które przyświecają stosunkom małżeńskim. Chodzi o znalezienie „złotego środka” pomiędzy dwiema skrajnościami: będzie nim „czystość małżeńska”, która sytuuje się pomiędzy rozwiązłością a oziębłością. Wszystkie te stosunki małżeńskie, które nie mają na celu spłodzenia potomstwa, nie muszą być nieczyste, o ile służą: spełnieniu obowiązku małżeńskiego, unikaniu nierzędu, dbaniu o zdrowie ciała i uspokojeniu umysłu.

Le Maistre odrzuca więc stanowisko większości, wedle którego stosunki małżeńskie uprawiane w celu uniknięcia nierzędu są grzechem powszednim, stosunki uprawiane dla przyjemności zaś stanowią grzech śmiertelny. Posuwa się nawet nieco dalej: „Stwierdzam, że można zapragnąć przyjemności, po pierwsze, dla niej samej, po drugie - dla zabicia nudy i melancholii, która przychodzi, gdy przyjemności brakuje. Stosunki małżeńskie uprawiane po to, by zabić smutek wynikający z braku przyjemności seksualnej, nie są grzeszne.” Tym,

którzy krytykowali go, odwołując się do Arystotelesa i Augustyna, Le Maistre odpowiada, że Augustyn sprzeciwiał się jedynie stosunkom „nieumiarkowanym” i „niezgodnym z naturą”, Arystoteles zaś popiera korzystanie z tych przyjemności; które bogacą ciało i ducha. Przyjemność jest więc dobra i jej poszukiwanie - o ile kierujemy się rozumem - nie jest jeszcze rozwiązłością.

Argumenty te, powiada Le Maistre, nie są skierowane przeciwko prokreacji, osobom zdrowym bowiem łatwiej przychodzi spłodzenie dzieci. Tym, którzy wątpią, by można było dążyć do przyjemności jako celu miłego Bogu, myśliciel nasz przypomina, iż Arystoteles zezwala na korzystanie z przyjemności w uczciwym celu; wynika z tego, że z przyjemności można radować się na chwałę Boga.

Rzecz jasna, Le Maistre zachowuje maksimum ostrożności. Ucieka się do autorytetu Arystotelesa. Czasami wydaje się, że poszukiwanie przyjemności samej w sobie uznaje on za grzech powszedni, za chwilę jednak powołuje się na filozofa greckiego, dla którego słuszną przyczyną usprawiedliwia zbliżenie dla przyjemności na tej samej zasadzie. Na jakiej można spożywać barana lub owcę; wystarczy by czynić to w sposób umiarkowany.

Twierdzenie, jakoby stosunki płciowe uprawiane wyłącznie dla przyjemności stanowiły grzech śmiertelny, okazuje się zresztą bardzo niebezpieczne. Normalny mężczyzna, który będzie chciał zaznać rozkoszy, pójdzie do łóżka raczej z inną kobietą aniżeli ze swoją żoną. Dlatego też Le Maistre usprawiedliwia stosunki małżeńskie uprawiane bez myśli o prokreacji. Opierając się na rozumie, znosi on związek pomiędzy prokreacją a prawnie dopuszczalnym zbliżeniem.

Tezy Le Maistre'a, sprzeczne z tysiącletnią tradycją, przez blisko wiek spotykały się wyłącznie z krytyką.

Oczywiście, społeczny wpływ tego typu teorii był również bardzo niewielki. Chłopi - czyli ogromna większość populacji - poznają naukę Kościoła dzięki kazaniom proboszcza i wędrownych kaznodziejów lub poprzez napomnienia, jakie otrzymują przy spowiedzi. Niektórzy z nich na pewno szukają przyjemności w zbliżeniu z żoną - jeszcze więcej chłopów, jak dowodzą tego listy ułaskawiające, wybiera dziewczki służące. Teorie Arystotelesa i myśli uniwersytecka są im zupełnie obce.

Należy jednak pamiętać, że począwszy od X wieku pojawiają się pewne nowe elementy. Reforma gregoriańska, zmierzająca do uniezależnienia Kościoła, chce zamknąć świeckich w małżeństwie, duchownych zaś w celibacie, w konsekwencji wymagając od nich wstrzeźliwości. W XII wieku triumf odnosi w ten sposób idea małżeństwa monogamicznego i trwałego. Taki związek przynosić ma małżonkom najwięcej korzyści. Summa dla spowiedników, napisana w latach 1210-1216 przez Tomasza z Chobham, radzi żonom, aby, korzystając z chwil najbardziej intymnych - „w łóżku, podczas zbliżenia” - głosiły swym mężom dobro. Podobne rady dotyczą mężów. Małżeńskie apostołstwo zaczyna w ten sposób dotyczyć samego aktu zbliżenia.

Odrzucenie i potępienie przyjemności seksualnej to zaledwie jeden z elementów ogólniejszej koncepcji ziemskiej egzystencji człowieka.

Pogarda dla świata

Życie na tej ziemi to tylko krótka chwila, która ma nas przygotować do życia wiecznego. Należy troszczyć się wyłącznie o zbawienie, żyć - na wzór mnichów - takim życiem, które w jak największym stopniu podobne będzie temu, jakie wieść będziemy w niebie. Odrzucone więc zostają wszelkie przyjemności, poczynając - jak widzieliśmy - od przyjemności towarzyszącej zbliżeniu płciowemu małżonków. Oto doktryna zwana „pogardą dla świata” - po łacinie contemptus mundi.

SUGESTYWNY POEMAT

Autorem Carmen de mundi contemptu - poematu, który doskonale ilustruje powyższą doktrynę, jest najprawdopodobniej Roger z Caen¹. Roger był benedyktynem, który większość życia spędził w normandzkim opactwie w Bec, gdzie zmarł ok. 1095 roku. W swym poemacie pragnie on przypomnieć mnichom o ich obowiązkach. Jego zalecenia są konsekwencją ogólnej idei nicości wszelkich spraw ludzkich. Mnich, który zrezygnował z dóbr tego świata, nie powinien już pragnąć tego, co przemija. Ponieważ jego celem jest niebo, powinien pogardzać ziemią! Życie jest nieustanną walką z tysiącami pokus.

Roger bez żadnych skrupułów potępia każdą przyjemność: „Nie kochajcie niczego, co podoba się zmysłom, to bowiem, co schlebia ciału, niszczy ducha; przyjemności tego świata są powodem wiecznych cierpień; krótkie życie oddala nas od życia wiecznego.” Dla Rogera nie istnieje nic pośredniego między zepsuciem a ascetyzmem, odrzuca zatem nawet przyjemności uchodzące za dozwolone. Czym jest chwała, bogactwo, sława i młodość? Piękno, szlachetność, siła, kobieta, rozległe posiadłości, bogate domy, drogocenne, kamienie, złoto lub pieniądź? Czym jest potęga, cała nauka, zgubne zachcianki, samo życie? Czego nie zabierze zaraza, złodziej lub wróg - zabierze śmierć. Roger obnaża nicość tego wszystkiego, co może sprawiać przyjemność.

Oto przyjemność płynąca z władzy i czci. Kto ją odczuwa, ten nie uświadamia już sobie, na czym polega kondycja człowieka. Dostrzega jedynie to, co ma. Zapomina, kim jest: zapomina, że jest istotą śmiertelną. Człowiek wyższego stanu jest bardziej narażony na niebezpieczeństwa: potężne drzewo wali się pod ciosami gwałtownego wiatru, podczas gdy skromny mirt tkwi nieporuszony. Oczywisty jest kontrast między wielkością naszych ziemskich dokonań a niewielkimi rozmiarami grobu. Mała waza wystarczy, by skryć Cezara, który niegdyś panował nad całym światem.

Bogactwo jest równie niebezpieczne jak władza. Roger opisuje bogacza jako człowieka wiecznie zaniepokojonego, którego łapczywość popycha do zbrodni. Biedak natomiast jest spokojny. Oczywiście, piękny strój nie kryje ludzkich ułomności, ale Roger nie chce słyszeć nawet o takim pięknie.

Potępia przyjemności stołu, wyrafinowane dania, drogocenne naczynia, luksusowe wnętrza, ożywioną konwersację, śpiew współbiesiadników, melodyjne dźwięki instrumentów. „Objedzony, z pełnym brzuchem i promieniejący szczęściem, wieprz zażywa z kurtyzanami nocnych rozkoszy.”

Przed śmiercią nie uchroni nas nie tylko chwała czy bogactwo, ale i wiedza. Platon badał tajemnice natury i dowiedział się wielu, wielu rzeczy; a teraz jest tylko garścią popiołu. Wszystkim wielkim umysłem przeznaczony jest los ten sam, co innym ludziom.

Jeśli idzie o tego, który pyszni się swą siłą, to podobny jest on co najwyżej do zwierzęcia. W dodatku, pod względem możliwości fizycznych zwierzęta nawet nas przewyższają.

Młodość mija szybko. Młodzieniec staje się nagle zgrzybiałym starcem. Piękno, które zagraża cnotcie, szybko blaknie. Tu dochodzimy do kobiety, którą nasz autor atakuje bez przerwy za to, że „swymi perfidnymi wdziękami niszczy siłę i ducha mężczyzny”. Kobieta zmienia to, co otrzymała od natury. Roger potępia więc przyjemność, jaką dać może widok pięknej kobiety. Potępia wysiłki kobiety, która chce upiększyć swój wygląd przez podmalowanie oczu, przekłuwanie uszu, by powiesić na nich kolczyki, poszczenie dla utrzymania bladej cery, kolorowanie twarzy, wrywanie rzęs, obwijanie piersi i farbowanie włosów. Pojawia się tradycyjny temat: „Gdyby otworzono jej brzuch i wnętrze ciała, ujrzałbyś, ile brudu kryje się w tej białej skórze. Gdyby wspaniała purpura spowijała gnój, czy znalazłby się ktoś na tyle szalony, by zakochać się w tym gnoju?”

Życie ludzkie jest więc krótkie i pełne cierpień. Zimno, skwar, głód, pragnienie, utrata bliskich, choroby, wypadki... Choroba niszczy zdrowie. Śmierć kładzie kres życiu. Wszystko, co głupcy uznają za drogocenne, jest bez znaczenia. Trzeba więc poszukiwać rzeczy godnych mędrca.

Człowiek jest wielki, ale tylko duchem - powinien więc pogardzać rzeczywistością ziemską, ta bowiem szybko przemija.

Pogarda dla samego siebie, pogarda dla świata. Nawet jeśli Roger zwraca się do mnichów, nie znaczy to, że ma na myśli tylko ich samych. Czy można więc - pamiętając o jego zaleceniach - szukać jakichkolwiek przyjemności, a raczej - czy można ich nie odrzucić? Czy Roger z Caen reprezentuje przeważający nurt w myśli kościelnej?

WARTOŚĆ ŻYCIA BEZ PRZYJEMNOŚCI

Już Jan w swojej Ewangelii przeciwstawia Słowo ciała: „Przyszło (Słowo) do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy je przyjęli, dało moc, aby stali się dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego - którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili.”

Pogarda dla świata wyraża się przede wszystkim w pogardzie dla przyjemności zmysłowych, cielesnych. U niektórych autorów przybiera ona jednak formę bardziej radykalną, obejmując również przyjemności umysłowe. Dla Piotra Damiani życie duchowe oznacza więc całkowitą ascezę. W liście do pewnego prawnika z miasta Romagne radzi, by zachować obojętność, a nawet pogardę wobec wszelkich rzeczy świeckich. Mężczyzna ma dwie żony: cnotę i przyjemność. Rozkosz ciągnie go ku temu życiu, cnota zaś - ku życiu wiecznemu. Pierwszą miłujemy dla jej uroków, druga wydaje się nam odrażająca, wymaga bowiem od ludzi rzeczy trudnych i przykrych. Bóg jednak powierzył nam skarb cnoty; przyjemność czerpiemy więc z naszego zepsucia.

W sto lat później przyszedł papież Innocenty III w młodzieńczym traktacie pt. O pogardzie dla świata jeszcze podbija kartę: „Kobieta rodzi w brudzie i smrodzie, smutku i boleści, karmi w

znoju i pełna lęku, nieustannie czuwając [...]. Czy ktokolwiek spędził przy niej choć jeden dzień, który byłby miły od świtu do nocy?”

W tym samym czasie, na długo przed piętnastowiecznymi danses macabres, Helinand z Froidmond - truver, który wstąpił do zakonu cystersów - pisze w swych Vers de la mort:

Cóż warta piękność, cóż warte bogactwo, cześć i chwała?

Śmierć i tak zsyła na nas deszcz albo suszę.

Tak przemawiają duchowni - czyli ci, których powołaniem jest nakłanianie wiernych do pokuty w celu osiągnięcia życia wiecznego. Pod koniec XII wieku chodzi również o ostrzeżenie nowobogackich, którzy korzystają z rozwoju gospodarczego i społecznego.

Logiczną konsekwencją takiej pogardy dla świata jest ucieczka od niego. Ponieważ świat przynosi rozczarowanie, ziemską egzystencja jest najczęściej pasmem nieszczęść i cierpień, zawsze natomiast jest krótka - należy skorzystać z rady, jaką daje święty Bernard w swym kazaniu do paryskich studentów, tak bardzo narażonych na niebezpieczeństwa życia w mieście. „Uciekajcie, uciekajcie i ratujcie swą duszę; zmierzajcie do miast schronienia.” Miasta schronienia to klasztory wiejskie - doktryna pogardy dla świata jest doktryną w swej istocie monastyczną. Jej powodzenie wydaje się łączyć z ruchem odnowy z końca XI wieku, kiedy to wielu ludzi uciekało z miejsc świeckich, aby poświęcić się całkowicie życiu dla Boga.

Podobna mentalność znajduje bez wątpienia odbicie w sposobie zachowania się wielu ludzi: starca, który na łożu śmierci rozdaje swą fortunę biedocie i instytucjom kościelnym, tych, którzy porzucają rodzinę i ziemski majątek, aby w stroju pielgrzyma lub krzyżowca udać się w drogę, często bez większej nadziei na powrót, tych wreszcie, którzy towarzyszą wędrownym kaznodziejom lub głoszą heretyckie poglądy charakteryzujące się całkowitym odrzuceniem seksu, przemocy i pieniądza.

Pod koniec XII wieku takie pesymistyczne teorie stają się już mniej popularne, co wszak nie oznacza, by duchowni przestali głosić pochwałę życia wyzbytego z przyjemności. Niektórzy myślą drogę, którą podążać powinni ku doskonałości wszyscy chrześcijanie, z regułami życia zakonnego. Wielu duchownych zaleca więc małżonkom taki sposób na życie, jaki w praktyce odpowiada życiu kontemplacyjnemu.

Tak oto pod koniec średniowiecza zasady życia chrześcijańskiego, wyłożone niekiedy w postaci „dni”, regulują codzienny rozkład zajęć kobiety dążącej do zbawienia. Teksty te nie mówią nic o niektórych aspektach życia rodzinnego, a zwłaszcza o stosunkach płciowych między małżonkami, z dystansem traktują obowiązki domowe i rolę kobiety w społeczeństwie, nie zajmują się również sprawami materialnymi. Nieustannie natomiast przypominają, że stan dziewictwa i wdowieństwa jest lepszy od małżeństwa i że życie kontemplacyjne jest bardziej wartościowe od życia aktywnego.

Wedle niektórych strażników sumienia dzień kobiety zamężnej podobny będzie do dnia wdowy, obie bowiem powinny spędzać długie chwile na modlitwie i podporządkować troski materialne troskom duchowym. Nie wspomina się nic o relacjach między małżonkami. Taki model życiowy, początkowo sugerowany elitom, staje się wkrótce modelem dla wszystkich

kobiet. Jak jednak pogodzić traktowane z pogardą, a zarazem niezbywalne potrzeby materialne z dążeniem do zalecanego wszem i wobec życia duchowego?

Czas świecki wzoruje się na czasie religijnym. Jeśli kobieta nie przebywa w kościele, to modli się w swym pokoju, w którym chroni się przed ludźmi i oddaje się kontemplacji. Po wieczerzy odmawia tu kompletę i przed pójściem spać robi rachunek sumienia. W tych okolicznościach nie ma nawet miejsca na taką przyjemność, jak miła pogawędka z przyjaciółką. Unika się wręcz podobnych spotkań, które mogą przecież zburzyć rytm dnia całkowicie podporządkowany Bogu. Kaznodzieje nawołują wiernych, aby zrezygnowali z przyjemności.

Na przykład przyjemności makijażu. Kobieta nie powinna ukrywać swej niedoskonałości ani naprawiać tego, co zepsuł upływający czas. Kazania obfitują w zmyślane opowieści, które ukazać mają zgubne skutki kokietowania. Oto jedna z nich: mieszkaniec Paryża poślubił kobietę mocno już przywiedłą i pomarszczoną. Pewnego świątecznego dnia kobieta ta wystroiła się bardziej niż zwykle i przyłączyła do parafialnej procesji. Mąż, który szedł z tyłu, widząc z daleka piękną złotą fryzurę i eleganckie nakrycie głowy, wyobraził sobie, że musi to być młoda dziewczyna przepięknej urody. Zaciekawiony przyspieszył kroku i nagle...: „Wielkie nieba!” - zakrzyknął zmieszany, rozpoznawszy zmarszczki swej żony - „Czyżbyś się pani zmieniła w małpę? Lepiej już iść z tyłu za panią, aniżeli ją spotkać twarzą w twarz. Od tyłu jesteś kobietą, od przodu - kimś zupełnie innym. Można by o pani powiedzieć: lepsza torba niż wyprawa.”

Przyjemność strojenia się. Brat Ryszard, franciszkanin głoszący kazania w Paryżu w roku 1429, nawołuje swych słuchaczy do pokuty i odrzucenia złych obyczajów. Po powrocie z jednego z takich kazań, w dzień Świętego Marka, tj. 25 kwietnia, paryżanie są tak wzburzeni, że w ciągu trzech lub czterech godzin rozpalają prawie sto ognisk, do których wrzucają „stoliki do gry, szachownice do tryktraka, kości, karty, bile, kule i wszystko, co mogło wzbudzać emocje i służyć grze na pieniądze”. Tego samego dnia, podobnie jak i nazajutrz, kobiety palą „ozdoby swych fryzur, skórzane i wełniane skrawki, którymi usztywniały kapturki; panny zaś pozbywają się kornetów, trenów i wszystkiego, co dodaje ich strojom przepychu”.

Podobnie, tyle że wcześniej niż brat Ryszard, oddziaływał na tłum pewien oszust, niejaki brat Tomasz. Kiedy wśród słuchających go dostrzegał bogate damy z wysoko upiętymi włosami, wypuszczał na nie młodych wyrostków z krzykiem: „Do kogutów, do kogutów”. Skutek był taki, że kobiety wychodziły po kazaniu w kapturach na głowach - niczym zakonnice. „Jednakże - pisze kronikarz Monstrelet - tak jak ślimak chowa rogi, gdy się obok niego przechodzi, wystawia je zaś, gdy już nikogo w pobliżu nie ma, tak czyniły i owe damy, wkrótce bowiem po wyjeździe kaznodziei znów zachowywały się tak jak dawniej.”

Władze cywilne również - choć z innych powodów - wprowadzają ustawy przeciwko zbytkowi. Najczęściej jednak bez powodzenia.

Przyjemności związane z jedzeniem. Duchowni potępiają tych, którzy sięgają wciąż po nowe dania. Aby zadowolić żołądek swych panów - powiadają - służący „udają się do dalekich krajów, aby w nieznanym i nie zamieszkanym górach zbierać korzenie, w głębokich rzekach łowić ryby lub w miejscach suchych ścinać nikomu niepotrzebne krzewy [...]. Inni tracą czas na przygotowywaniu dań, wymyślaniu nieskończonej ilości wywarów, frytur i innych smakowitości;

życzą sobie - niczym otyłe kobiety - aby jedzenie było raz miękkie, raz twarde, raz zimne, raz ciepłe, raz ugotowane, kiedy indziej upieczone, raz przyprawione pieprzem, raz czosnkiem, raz cynamonem, a kiedy indziej solą”. Wszelkie wymysły kulinarne potępione zostają jako obżarstwo.

POGARDA DLA ŚWIATA W PRAKTYCE

Do jakiego stopnia taką zasadę można zastosować w codziennym życiu? Aby znaleźć istoty zdolne do życia pozbawionego wszelkiej przyjemności, trzeba zwrócić się ku tym, których za przykład podaje nam Kościół, czyli ku świętym.

Jedna postać, jeden przykład.

Żywot świętego Stefana, założyciela klasztoru w Obazine, nieopodal Brive w dzisiejszym departamencie Correze, opisany został przez mnicha z tego samego klasztoru, współbrata Stefana w ostatnim okresie jego życia. Żywot powstał w latach 1159-1190, czyli już po śmierci świętego w roku 1159, Choć dzieło to przestrzega - skądinąd dość swobodnie - określonych reguł hagiografii, zawiera również wiele cennych spostrzeżeń w odniesieniu do epoki, w której powstawało.

Stefan, pochodzący z szanowanej, acz nie najznakomitszej rodziny, zajmuje się domem po śmierci ojca, czyniąc to stanowczo i mądrze. Kuszą go wszak przyjemności polowania i inne światowe błahostki. Jednak z chwilą, gdy Bóg powołał go do kapłaństwa - nie był jeszcze nawet mnichem - „definitywnie rozstaje się z modnym wówczas stylem życia. Czynem i słowem rezygnuje z tego wszystkiego, czym dotychczas pogardzał jedynie w myśli: wczorajszy śmiech i beztroska zmieniają się w zgryzotę, wesolość zaś przemienia się w smutek. Łowienie dusz zastępuje polowanie na dzikie zwierzęta. Nie ma już pogoni za drogimi strojami, a miłe, starannie przygotowywane posiłki wzbudzają, w Stefanie co najmniej wstręt.

Zamiast miękkich tkanin, nosił włosienicę na gołym ciele. Chleb zroszony łzami zastępował mu wystawne posiłki. Koniec końców, własne ciało traktował tak surowo, że je niemal całkowicie wyniszczył, bądź to przez zimno, bądź to przez brak pożywienia. W środku zimy, kiedy mróz, i wszystko jest skute lodem, Stefan rąbał lód siekierą i zanurzał się po szyję w zimnej wodzie. Tkwiał w niej tak długo, dopóki zimno nie przeniknęło całego ciała.”

Stefanowi nie wystarczało jednak i tak już dość surowe życie kapłana. Chce odciąć się od świata i przy pomocy kilku współtowarzyszy buduje klasztor. Uznając, że dotychczasowe umartwienia nie były wystarczające, zakłada potajemnie gorset na gołe ciało, doprowadzając do tego, że po latach zaczęło się ono odkształcać.

Pozostałym zakonnikom Stefan narzuca ścisłą dyscyplinę. Piętnował i tak ciężko karał brak dyscypliny i posłuszeństwa wśród członków wspólnoty, a zwłaszcza wśród młodzieży i dzieci, że świadkowie uderzeni byli jego okrucieństwem. Reguła była tak ostra, że za najmniejsze podniesienie wzroku, uśmiech lub zrobienie czegokolwiek bez polecenia groziła surowa kara. Regulaminu tego nie można było przekraczać, chyba że wymagał tego rozkaz lub zlecona praca.

„Cisza panowała u nich dniem i nocą, i to nie tylko w krużganku, ale wszędzie tam, gdzie przebywali i coś robili.”

Sam Stefan nie przestaje umartwiać swego ciała, narzucając sobie coraz cięższe rodzaje pokuty. Taka asceza najwidoczniej nie odstrasza tłumów, święty mąż bowiem, powróciwszy z podróży do Chartreuse, postanawia powiększyć budynki klasztorne, zbyt już ciasne z powodu rosnącej liczby zakonników.

Dla kobiet buduje Stefan klasztor z dala od lasu, w miejscu kamienistym, otoczonym skałami i wysokimi górami: mniszki mogły widzieć stamtąd jedynie niebo i wierzchołki okolicznych wzniesień. Kiedy zwiedza się dzisiaj Coyroux - ruiny tego żeńskiego klasztoru, uderza niezdrowa atmosfera tego miejsca. Czyżby nasz święty tak bardzo nie lubił kobiet?

Żywot Stefana nie wyróżnia się niczym specjalnym na tle współczesnych mu świętych.

Przykład postu.

Post, o którym w świętych Księgach jest kilkakrotnie mowa, większego znaczenia religijnego nabiera dopiero na przełomie III i IV wieku. Niektórzy z pisarzy próbują sprowadzić fakt jedzenia do poziomu niezbędnej czynności fizjologicznej. Dla Grzegorza z Nyssy, zmarłego ok. 395 roku, przyjemność podniebienia wydaje się być matką zakazanej lubieżności. Orygenes, Cyryl i Bazyli dają do zrozumienia, że dla zabicia przyjemności i doprowadzenia ciał do cnoty należy - w razie potrzeby nawet wbrew własnej woli - poddać się umartwianiu.

Post i msza święta niedzielna to dwa charakterystyczne momenty w życiu ówczesnych chrześcijan. Poszczenie, które niesie ze sobą ryzyko śmierci głodowej, grożącej wszystkim żywym stworzeniom, ma ubłagać Boga, by dał ludziom dostatek i zbawienie. Jest on również - według Leona Wielkiego, papieża od 440 do 461 roku - uczestniczeniem w miłosierdziu boskim, albowiem dzięki postowi można wyprosić jałmużnę, która nasyci bliźniego. Kiedy pościmy, „Chrystus dostaje posiłek”.

W VII wieku Izydora z Sewilli nazywa post połączeniem z aniołami. „Post jest rzeczą świętą, niebieskim uczynkiem, bramą królestwa, zapowiedzią przyszłości, ten bowiem, kto pości w sposób święty, łączy się z Bogiem, przebywa z dala od świata i dusza jego wznosi się ku niebu.” Tak więc post nie jest wyłącznie znakiem żałoby, oczyszczenia lub pokuty - jest również ascezą. Już w dziele przypisywanym opatowi Milusowi, zmarłemu w 403 roku, możemy przeczytać: „Żądza pożywienia zrodziła nieposłuszeństwo, rozkosz podniebienia wygnała nas z raj. Dobrze jadło wprawia pałac cały w ekstazę, ale z niego właśnie wykluwa się robak rozwiązłości, który nigdy nie zasypia. Kto ma żołądek pusty, gotów jest czuwać i modlić się, kto zaś ma żołądek pełen, ten ma ochotę na sen.”

Wielu Ojców Kościoła utożsamia jedzenie z pożądaniem i sądzi, iż powstrzymanie się od jedzenia może być lekarstwem na popęd płciowy. Podobnego zdania jest autor traktatu przeznaczanego dla dziewczyc, pochodzącego z połowy XIV wieku: „Post leczy choroby, ostudza humory w ciele, wypędza biesy i złe myśli, rozjaśnia umysł i oczyszcza serce, uświęca ciało i wznosi człowieka przed tron Boga.”

Lektura średniowiecznych ksiąg kucharskich stwarza wrażenie, iż arystokracja respektowała te zalecenia. Już jednak w XIII wieku post i abstynencja różnią się wielce od ideału stawianego za wzór przez dawnych autorów. Post kończy się nie o zmierzchu, lecz w porze nony, w XIV wieku zaś - w południe. Wieczorem można spożyć niewielką kolację. Abstynencja

oznacza jedynie powstrzymanie się od jedzenia mięsa, a czasem również mleka i jaj. Mnożą się wszelkiego rodzaju dyspensy. Z późnośredniowiecznych przepisów kucharskich wynika zatem, że bogatsi mieszczenie i szlachcice podczas wielkiego postu rozsmakowywali się we wszystkich gatunkach ryb.

Między VI a XII wiekiem następuje wyraźna ewolucja w podejściu teologów, prawników i kaznodziejów do problemu jedzenia; im więcej zaleceń w tym względzie, tym większe obawy chrześcijan wobec nadmiernego formalizmu. Zmarły w 1274 roku Bonawentura przestrzega: „A nie sądźcie, iż większą cnotą jest powstrzymanie się od jedzenia aniżeli jedzenie umiarkowane.”

Nie wszyscy jednak podzielają tę opinię, bliską między innymi -niemal do przesady - Ludwikowi Świętemu; niektórzy, zwłaszcza kobiety, przestrzegają w sprawach jedzenia ścisłej ascezy.

Ludwik Święty, jak pokazuje Jacques Le Goff, próbuje w tym względzie naśladować mnichów. Pragnie zachowywać się jak rozjemca, tzn. w sposób wstrzemięzliwy i umiarkowany. Biografowie świętego opisują człowieka, który bardzo lubi owoce, dobre ryby, jak na przykład szczupaka; kiedy więc potrafi zwalczyć swe pragnienia, jego zasługi są tym większe. Ludwik Święty usłyszał kiedyś o pewnym mnichu, który całkowicie zrezygnował z owoców, z jedynym wyjątkiem: kiedy dawano mu nowalijkę, kosztował ją na chwałę Boga i pozostałą część oddawał. Król opowiedział o tym swemu spowiednikowi, żałując, że nie może naśladować tego przykładu. Przyszło mu jednak do głowy coś odwrotnego: kiedy dawano mu świeży owoc, poświęcał się i nie jadł go od razu, lecz dopiero po jakimś czasie, kiedy mógł już to uczynić z czystym sumieniem. Geoffroy z Beaulieu podaje, że nie widział nikogo, kto dodawałby tyle wody do wina.

Według Wilhelma z Saint-Pathus, franciszkanina, spowiednika królowej Małgorzaty, wdowy po Ludwiku Świętym, król, chociaż lubił duże ryby, odstawiał je na bok - kiedy mu je przynoszono - i prosił o mniejsze porcje. Kazał też niekiedy kroić większe ryby na kawałki, udając następnie, że już skosztował tego dania, podczas gdy w rzeczywistości poprzestawał na zupie, rybę natomiast oddawał tym, którzy zajmowali się rozdawaniem jałmużny. Zdarzało się często, że gdy przynoszono mu jakąś pieczeń lub inne potrawy podlane wspaniałym sosem, dodawał do nich wody, aby zepsuć smak. Jeśli ktoś ze służby zwrócił uwagę: „Sire, cóż to będzie za smak?!” , król odpowiadał: „Nie martwcie się, wolę takie jedzenie.” Jadał często niesmaczne zupy i prostackie potrawy. Kiedy przynoszono mu jakieś wykwinne danie, dolewał do niego wody, pozbawiając je w ten sposób smaku. Kiedy pierwsze w Paryżu minogi trafiły na królewski stół, Ludwik nie jadł ich, lecz rozdał biednym. To samo robił z nowymi owocami - chociaż bardzo je lubił - a także ze wszystkimi nowalijkami.

Ludwik Święty wypracowuje taki sposób odżywiania, który polega na jedzeniu tego, co mniej smaczne, na unikaniu dań wykwinnych, powstrzymywaniu się od jedzenia ulubionych potraw (ryb, owoców), na jedzeniu i piciu w sposób umiarkowany i wreszcie na częstych postach. Lubiąc dobrze zjeść, świadomie się umartwiał, a ponieważ nie brakowało mu również temperamentu, nadzwyczaj ściśle przestrzegał zaleceń kościelnych w odniesieniu do współżycia małżeńskiego.

Niektórzy chrześcijanie idą jeszcze dalej. Żywoty Marii z Oignies, Idy z Louvain, Elżbiety ze Spalbecku czy Małgorzaty z Ypres - każda z nich pochodziła z Niderlandów - dowodzą, iż kobiety te nie mogły się już normalnie odżywiać i cierpiały na widok jedzenia lub jego zapachu, Maria z Oignies kaleczy swe ciało i decyduje się na długi post tylko dlatego, że co nieco przekaśla; jada raz dziennie, nie przyjmuje ani wina, ani mięsa, zadowalając się jedynie czarnym chlebem, który rani jej gardło; pewnego razu, po trzydziestu pięciu dniach postu i milczenia, próbuje coś zjeść, ale nie wytrzymuje zapachu jedzenia i kosztuje tylko wina z naczynia do mycia rąk. Ida z Louvain, córka kupca, je tylko spleśniały chleb, a kiedy dają jej jakieś inne danie, miesza wszystko, aby nie czuć smaku. Elżbieta ze Spalbecku pije - i to niechętnie - jedynie kilka kropel mleka. Gdy ktoś podsuwa jej do ust owoce, mięso lub rybę, wysysa z nich tylko sok, zostawiając wszystko, co bardziej treściwe.

Zdaniem biografów owe kobiety-mistyczki manifestują poprzez post swe pragnienie porzucenia świata. Kontestują rodzinne bogactwo, które budzi w nich poczucie winy. Poszcząc, utożsamiają się z cierpiącym Chrystusem.

Dla Angeli z Foligno ropa ma „równie cudowny smak co komunia”. Czy zatem przyjemność nie współtworzy ludzkiej natury? Czy można ją odrzucić? Zwykli ludzie żyją przecież dniem dzisiejszym.

Część trzecia

Przyjemności innych zmysłów

Hugon od Świętego Wiktora (zm. 1141), którego potomność miała nazwać nowym Augustynem, pisze: „Ciało posiada pięć zmysłów: wzrok, słuch, węch, smak oraz dotyk, poprzez które dusza w odpowiedni sposób otwiera się na rzeczy widzialne i tworzy wszystko, co miłe, stosowne, użyteczne, konieczne ciału, podobnie jak poprzez rozum i kontemplację kieruje się ku światu niewidzialnemu, wracając do siebie samej. Człowiek ma naturę podwójną: duchową i cielesną. Wewnątrz posiada rozum - nakierowany na kontemplację niewidzialnego, na zewnątrz zaś posiada zmysły, które kontemplują świat widzialny. Rozum znajduje pożywienie i przyjemność w rzeczach niewidzialnych, podobnie jak zmysły znajdują stosowne upodobanie w dobrach widzialnych.”

Na niższym poziomie istnieją zatem przyjemności, których źródłem jest materia pobudzająca jeden z pięciu Umysłów - stąd przyjemności te nazywamy zmysłowymi. Aby odczuwać przyjemność, musimy skorzystać z pomocy ciała. Jeśli nawet nie każda przyjemność ogranicza się do zmysłów, to zawsze - w większym lub mniejszym stopniu - właśnie one ją umożliwiają.

Czy można ustalić hierarchię pięciu zmysłów? Według Rogera Bacona najczcigodniejszym z nich jest wzrok. Słuch jest niczym władca, podczas gdy powonienie, smak i dotyk dostarczają wiedzy czysto zwierzęcej. Metoda eksperymentalna czerpie najwięcej korzyści właśnie ze wzroku; bez niego nie byłoby możliwe poznawanie i sprawdzanie. Wyższość wzroku ujawni się jeszcze dobitniej, gdy pięć zmysłów złączymy z czterema posiadającymi różne znaczenie elementami: wzrok z ogniem, słuch z powietrzem, powonienie z parą wodną, która znajduje

się pomiędzy powietrzem a wodą; smak umieścić można pomiędzy wodą i ziemią, dotyk zaś łączy się z całą czwórką żywiołów.

Wszelako człowiek, który ma smakować piękno, nie może być głodny. I chociaż Aulus Geliusz, parafrazujący Etykę Arystotelesa, pisze w *Nuits attiques*, iż „te dwie przyjemności smaku i dotyku, czyli obżarstwo i miłość fizyczna, są jedynymi przyjemnościami wspólnymi człowiekowi i zwierzęciu, w konsekwencji więc każdy, kto popadł w ich niewolę, zaliczany jest do grona zwierząt”, przyjemności stołu są fundamentalnym elementem współżycia ludzi w średniowieczu.

Stół

JADŁO I NAPOJE

Jedzenie

Chłopi jedzą co innego aniżeli panowie. W dziedzinie pożywienia między V a XV wiekiem nastąpiły ogromne zmiany. Istnieją wszakże upodobania niezależne od podziałów społecznych.

Historycy ostatniego stulecia ukazują nam kuchnię średniowieczną jako tłustą, ciężką i niestrawną. Jest to - jeśli przyjrzeć się przepisom na sosy - ocena nieścista. Nie ma tu ani grama tłuszczu takiego jak olej czy masło. Jest natomiast pokruszony chleb, jak również roztarte na proszek migdały lub orzeszki, zagęszczone żółtkiem.

Głównym składnikiem średniowiecznych sosów jest więc bardziej lub mniej kwaśna substancja: sok z niedojrzałych winogron, ocet, a niekiedy gorzki sok pomarańczowy lub cytrynowy. Do tego przyprawy korzenne. Dominuje smak kwaśno-korzenny, pobudzający wrażliwość podniebienia.

Bardzo popularny sos zielony, występujący we wszystkich dziełach dotyczących kuchni, sporządza się następująco: „Weź imbir, cynamon, pieprz, gałkę muskatołową, goździki, pietruszkę i szalwię. Rozetrzyj najpierw korzenie, następnie zioła, po czym dodaj jedną trzecią posiekanej szalwi i pietruszki i jeśli chcesz - 2 lub 3 ząbki czosnku. Polej octem lub sokiem z niedojrzałych winogron.

Zapamiętaj, że do wszystkich sosów i przypraw należy dodawać - dla ich zagęszczenia - sól i pokruszony chleb.”¹

Kuchnia średniowieczna, choć tak lekka, wydaje się bardzo różna od naszej „nowej kuchni”. W rzeczy samej nie stara się ona zachować naturalnego smaku i wyglądu poszczególnych produktów. Dania przybierają mylący wygląd, jak choćby „wołowina jako dziczyzna z niedźwiedzia” lub „jesiotr udający cielęcinę”. Są one barwione w sposób naturalny bądź sztuczny. Korzeń czerwienicy barwi na świetlistą czerwień. Liściaste porosty „słonecznikowe” dają czerwień przechodzącą w kolor fioletowy lub wręcz niebieski. Kucharze nie chcą wcale zachowywać naturalnych kolorów pożywienia, lecz przyozdabiają je przyjemnymi, połyskliwymi kolorami.

Przyprawy korzenne, wyraźnie coraz rzadziej używane, począwszy od wieku XVII, w średniowieczu są bardzo cenione. Korzeniami nazywa się aromatyczne substancje

pochodzące ze Wschodu. Viandier wymienia szesnaście takich przypraw, niezbędnych w przygotowaniu potraw, których przepisy podaje. Przypraw tych jest oczywiście więcej.

Niektóre z korzeni używanych w Cesarstwie Rzymskim zniknęły, inne stopniowo zdobywają popularność, jak choćby goździki, kardamon, galanga, gałka i kwiat muszkatolowy lub „rajskie nasiona”. Pieprz, spożywany w dużych ilościach w starożytności, w kuchni średniowiecznej ma miejsce poślednie. Znajdujemy go maksymalnie w jednym przepisie na trzy, Viandier zaś w ogóle o nim nie wspomina. Przyczyny tej zmiany są natury społecznej. Pieprz ilościowo stanowi w rzeczywistości trzy czwarte weneckiego importu korzeni. Niska i skądinąd dość stała cena umożliwia codzienną konsumpcję pieprzu ludziom mniej zamożnym - studentom, żołnierzom, a nawet więźniom. Arnaud z Villeneuve, czternastowieczny lekarz, nazywa pieprz „przyprawą biedoty”. Natomiast korzenie rzadsze i droższe - jak goździki, gałka i kwiat muszkatolowy czy „rajskie nasiona” - zarezerwowane są dla arystokracji. Niemniej jednak przyprawy tego typu rozpowszechnione są we wszystkich warstwach społecznych i wymienia je 80 procent przepisów kulinarnych. Oto na przykład węgorz na rożnie; „Wymieszawszy uprzednio w naczyniu sól, ocet z kroplą oliwy, cztery rodzaje przypraw korzennych - po pół uncji pieprzu, imbiru, goździków i cynamonu - i wreszcie rozmaryn, nasączało nieustannie węgorza tą <imbrową polewą>. Kiedy węgorz był już upieczony i podzielony na mniejsze kawałki, wyciskano nań sok z sześciu granatów i blisko dwudziestu pomarańczy, posypując wszystko delikatnymi przyprawami.”

Przyprawy wykorzystuje się nie tylko podczas przygotowywania dań mięsnych i rybnych. Potrzebne były również do sporządzania zup, przystawek i deserów. Aby przygotować gruszki w syropie, „ugotujcie gruszki do miękkości w wodzie, obierzcie je i pokrójcie na kawałki. Dużą ilość cynamonu przelejcie dobrym winem przez sito nad garnkiem. Dodajcie sporo cukru, anyżu, goździków, kwiatu muszkatu i wedle uznania - pokrojonych daktyli oraz rodzyneków korynckich. Wszystko to postawcie na ogniu i gdy się zagotuje - dodajcie gruszki. Całość podgotujcie. Uważajcie, aby syrop nabrał koloru cynamonowego, dodajcie sporo sproszkowanego imbiru. Gdy nabierze słodkiego smaku, podawać na stół.”

Przyprawia się również napoje, takie jak cienkusz czy wina korzenne, miodne lub słodkie, podawane zazwyczaj pod koniec posiłku wraz z konfiturami i innymi słodyczami. Aby otrzymać cztery pinty wina korzennego - co w Paryżu wynosi cztery razy po 98 centylitrów, czyli 3, 92 litra - należy postąpić tak: „Wziąć uncję laski cynamonowej (ok. 30 gramów), łyżkę imbiru i tyleż galangi i wszystko razem rozetrzeć. Dodać funt dobrego cukru, raz jeszcze wszystko utrzeć i następnie rozcieńczyć najlepszym winem z Beaune, jakie można zdobyć. Marynować godzinę do dwóch. Przepuścić kilkakrotnie przez cedzak aż do uzyskania klarowności.”

Korzeni używa się świadomie i z rozeznanie. Przyprawy odgrywają w średniowiecznej sztuce kulinarnej rolę większą od samego gotowania, pieczenia czy smażenia.

Zatem różnorodność, ale i ilość. Na każdego dworzanina (królowej węgierskiej) Beatrycze, matki delfina Humberta II Wiedeńczyka, przypada na początku XIV wieku 1,18 kilograma przypraw korzennych rocznie. Cyfra ta będzie niższa po odjęciu części przypraw przeznaczonych na prezenty. Rzecz jasna, z powodu ceny spożycie przypraw maleje w miarę, jak opada krzywa hierarchii społecznej.

Skąd takie znaczenie przypraw? Gdyby ktoś sądził, iż chodzi tu o zabicie zapachu rozkładających się potraw, niechaj zwróci uwagę na rady, jakie podają traktaty kulinarne: jakże precyzyjne proporcje, uwagi w odniesieniu do przypraw, których powinno być więcej, dokładnie wskazany moment przyprawienia potrawy! Do pieczonego żurawia, kaczki czy prosięcia proponuje się sos słodko-kwaśny z dodatkiem majeranku i szafranu, z zaznaczeniem, iż do ptaków rzecznych szafran nie pasuje. „Dobry kucharz kieruje się w takich wypadkach zdrowym rozsądkiem i przystosowuje się do panującego w danej krainie obyczaju.” Nie idzie tu więc o zatuszowanie smaku, lecz troskę o podniebienie biesiadników. Niekiedy cała potrawa bierze nazwę właśnie od przyprawy, jak choćby sos cynamonowy itp.

Nie wszyscy używają tych samych przypraw - różnice mają charakter społeczny i geograficzny.

Różnice społeczne. Mniej zamożni zadowalają się ziołami pachnącymi: pietruszką, majerankiem, koprem, miętą oraz roślinami cebulowatymi, takimi jak czosnek lub cebula. Te ostatnie występują również w bardziej wyszukanych daniach. Sosy czosnkowe (zwykłe, białe, różowe, do ryb) występują bardzo często w książkach kucharskich.

Oto przepis na sos czosnkowy do wszystkich rodzajów mięs: „Czosnek przysmażyć na żarze. Dobrze rozgnieść, następnie dodać jeszcze czosnku surowego i okruchów chleba, słodkich przypraw i bulionu. Wszystko zmieszać i utrzeć, po czym sos zagotować i podawać na ciepło.” Czosnek, którego zapach kojarzy się z chłopem, może trafić na wielkie stoły pod warunkiem, że połączy się go z czymś, co ten zapach zabije. Biesiadnicy powinni mieć wybór między kilkoma rodzajami sosów. W pewnym fabliau małżonka hrabiego pragnie rządzić domem od razu po ślubie i rozkazuje kucharzowi, aby ten sporządzał wyłącznie sosy czosnkowe. Hrabia karze małżonkę, czosnek bowiem i kobieta - jako niezbyt wyszukane przyjemności - powinny znać swoje miejsce.

Są też różnice geograficzne. Włosi stale używają pieprzu i cenią sobie szafran, który sami zresztą produkują. Niekiedy wolą nawet własną produkcję, nie tak delikatną, lecz tańszą od szafranu wschodniego. Francuzi lubią połączenie imbiru z cynamonem, z większą ilością tego pierwszego. W XIV wieku zaczynają stosować „rajskie nasiona”, nieco podobne do pieprzu, ale dużo droższe, co powoduje, iż używać go mogą jedynie ludzie bogaci.

We wszystkich rejestrach rachunkowych dworu hrabiny d'Artois na początku XIV wieku widnieje specjalna rubryka „korzenie na pokoje” („epices de chambre”), dotycząca zapewne najdelikatniejszych przypraw, podczas gdy te bardziej pospolite wymieniane są wśród owoców jako korzenie służące do garniowania potraw lub w rubryce „kuchnia”. Każdego roku sporą sumę pieniędzy przeznaczają się na drogie przyprawy pochodzące z egzotycznych krajów. W okolicach święta Matki Boskiej Gromnicznej gromadzi się ich spory zapas z powodu zbliżającego się postu. W rachunkach z 1318 roku figuruje zapis dotyczący „korzeni do garniowania zamówionych na czas wielkiego postu u Piotra le Vaillant” - paryskiego kupca korzennego. Zamówienie dotyczy: 400 funtów migdałów po 9 sous za funt; 20 funtów imbiru po 5 sous; 20 funtów cynamonu po 3 sous; 20 funtów pieprzu po 4 sous; 3 głowy cukrowe ważące w sumie 30 funtów - za 7 sous; 3 funty szafranu po 42 sous; 4 funty goździków za 42 sous; 2 funty kubeby za 40 sous; 2 funty kwiatu muszkatolowego za 28 sous; 3 funty galangi

po 20 sous; 3 funty „rajskich nasion” za 45 sous; 4 funty pieprzu długiego, 16 sous; funt gałki muszkatołowej, 8 sous; 12 funtów kminku, 8 sous; 90 funtów kaszy, 30 sous; 130 funtów ryżu po 5 denarów funt; 6 funtów krochmalu po 6 sous; 70 funtów tłuszczu po 4 sous za funt. W sumie 64 liwry, 17 sous i 6 denarów.

Są oczywiście takie potrawy, które spożywa się we wszystkich krajach zachodnich. Galaretkę znają zarówno Włosi, jak Anglicy, Niemcy, Katalończycy czy Francuzi. Biało wymaga dodania składników również w kolorze białym. Ponieważ w galaretkę mało jest przypraw, lekarze zalecają ją chorym. Ponieważ ludzie średniowiecza bywali łakomi, kucharze wymyślili specjalne przepisy na okres postu: ryba o białej skórze zastępowała na przykład kurę lub kapłona.

Sama galaretka może być jednak przygotowana bardzo różnie - w zależności od regionu. Anglicy przyozdabiają miskę migdałami. „Aby zrobić galaretkę, należy moczyć ryż przez noc w wodzie i rano dobrze go umyć [...]. Kiedy ryż zgęstnieje, posypać sporą ilością cukru, dodać migdałów przysmażonych na białym tłuszczu i podawać.” Francuzi słodzą mniej i wolą cały ryż: „Jeśli chcesz, możesz to zrobić z całego ryżu, rozczynionego w kozim mleku, tak jak to robią za górami. Przed podaniem ułóż na wierzchu migdały usmażone na słoninie i posyp białym, posiekany imbirem.” Włosi używają raczej mąki ryżowej i więcej przypraw niż inni.

Nie należy zresztą wierzyć ślepo nazwom potraw. Książka kucharska Włocha Martino zawiera przepis na żółtą galaretkę do pokrycia kapłona: „Jeśli chcesz, aby galaretka była dwukolorowa, weź żółtko i szafran; wymieszaj z częścią galarety i dodaj soku z winogron, aby była kwaśniejsza od części białej. W ten sposób otrzymamy galaretkę o nazwie <genet>. Jeśli masz dwa kapłony, jeden możesz pokryć na biało, drugi zaś na żółto.”

W sumie należy mówić raczej o preferencjach aniżeli o różnicach, kucharze bowiem potrafią przygotować wszelkie potrawy, w zależności od narodowych gustów lub pochodzenia społecznego biesiadników. Dobrze ilustruje to przykład cukru.

Człowieka współczesnego zadziwia w kuchni średniowiecznej jej obojętność wobec odróżniania potraw słodkich od słonych, nawet wówczas, gdy jeden z tych smaków wyraźnie dominuje. Każdy sos lub zupa mogą zawierać jednocześnie składniki słodkie i słone.

Wbrew rozpowszechnionej opinii średniowiecze - w przeciwieństwie do starożytności - używa niewiele miodu. Cukier jest wszakże drogi, niezależnie od tego, czy jest to cukier z trzciny cukrowej uprawianej na Sycylii czy w Andaluzji, czy też sprowadzany z najdalszych krajów Wschodu. W XIII wieku służy on we Francji przede wszystkim jako lekarstwo i aż do XIV stulecia rzadko pojawia się w przepisach kulinarnych, podczas gdy w Katalonii, we Włoszech czy w Anglii używa się go już sporo. Na początku XIV wieku kucharze francuscy słodzą zaledwie 10 procent potraw. Można oczywiście słodzić bez cukru: do potraw o barwie brązowej lub czarnej dodaje się wina słodkie i suszone owoce, natomiast cukrem - podobnie jak i innymi przyprawami - posypuje się po to, by danie było bardziej białe. Tak więc Anglicy lubią potrawy o smaku słodko-kwaśnym lub te, w których cukier łagodzi nieco ostrość przypraw, w czym różnią się wielce od Francuzów, lubujących się w cierpkich smakach korzennych.

Włosi, podobnie jak Anglicy, cukier cenią sobie bardzo. Jednakże pod koniec średniowiecza pojawiają się coraz częściej charakterystyczne dla kuchni włoskiej makarony. Można je przygotowywać na najróżniejsze sposoby: ravioli, łazanki, wermiszel, gnocchi...

„Aby zrobić łazanki, należy rozwałkować sfermentowane ciasto najcieniej, jak się da. Podzielić na kwadraciki o boku długim na trzy palce. Następnie wrzucić je do gotującej się słonej wody i gotować. Po ugotowaniu posypać tartym serem.

Można również, jeśli chcemy, posypać łazanki zmielonymi korzeniami, na to ułożyć jeszcze jedną warstwę łazanek i znowu posypać. Warstwy można układać aż do wypełnienia tacy lub miski. Potrawę należy zjeść przy pomocy zaostrzonego drewnianego patyczka.”

Łazanki są ostatnim osiągnięciem w ciągnącym się od starożytności procesie udoskonalania ciasta makaronowego. Osobliwością powyższego przepisu jest ciasto sfermentowane, czyli wyrośnięte. W innych włoskich książkach kucharskich znajdziemy przepisy na łazanki na bazie mąki i wody, gotowane w dni mięsne w bulionie wołowym, w okresie postu zaś - w mleku migdałowym. Tu gotuje się je wyłącznie w osolonej wodzie. Zauważmy, że do zjedzenia ciepłych łazanek używa się sztuczka, dzięki któremu nie parzymy sobie palców. Wkrótce nadejdą czasy widelca!

Gusta zmieniają się w zależności od regionu. We Francji Bretończycy uwielbiają ser i mleko. W satyrycznym *Privilege aux Bretons* z końca XIII wieku papież przyznaje im prawo spożywania mleka i sera zarówno w dni bezmięsne, jak i mięsne.

Jeśli idzie o tłuszcze, to - wedle świadectwa lekarza Jakuba Desparsa - mieszkańcy Zelandii i Fryzji tak bardzo cenią sobie masło, że dodają je do piwa i wina. Masła nie znają natomiast kraje śródziemnomorskie: kiedy król Renę zamieszkał w Prowansji - krainie oliwy z oliwek - musiał sprowadzać je przez swego andegaweńskiego krewnego. W okresie postu oliwa używana jest we wszystkich regionach, na północy jednak drogą oliwę z oliwek zastępuje oliwa z maku, w Burgundii zaś - oliwa z orzechów.

Są jeszcze różnice chronologiczne. Upodobania kulinarne zmieniają się zazwyczaj bardzo powoli. Cukier, dotąd mało znany we Francji, rozpowszechnia się pod koniec XIV wieku. Prawdziwą namiętnością do cukru zapalał wiek XV, zwłaszcza w tych krajach śródziemnomorskich, w których uprawia się trzcinę cukrową. Większą popularność zdobywają zatem przyprawy łagodniejsze. Pięt-nastowieczny sos z siemienia lnianego jest dużo słodszy od czternastowiecznego. Bruno Larioux zauważa, iż ciepły (wielbłądzi) kolor tego sosu, otrzymywany dzięki zastosowaniu cynamonu, porównać można do bardzo wówczas na Zachodzie cenionych tkanin lnianych: niewykluczone, że ludzie średniowiecza cenili sobie bardziej kolor aniżeli smak tego sosu.

Słowem „moda” można określić wielki sukces, jaki we Francji u schyłku średniowiecza odnoszą „rajskie nasiona”. Mało znane w wieku XIV, staje się główną przyprawą w wieku XV, by w następnym stuleciu ulec zapomnieniu. Arystokracja chciwa jest wszelkich nowinek, które następnie przekazywane są do niższych warstw - drobnej szlachty i mieszczaństwa. Wysoka cena nasienia rajskiego sprawia, że spożywa się je jako coś, na co nie wszyscy ludzie mogą sobie pozwolić.

W średniowieczu wymieniano się doświadczeniami kulinarnymi. Mistrz Martino działa w Rzymie, lecz podziwia kuchnię katalońską i chyli czoło przed sosami francuskimi. Znamy dwie - obydwie włoskie - wersje węgierskiego przekładańca, książki kucharskie zaś podają zarówno przepis na flamandzką chaudeau, jak i na przekładaniec francuski, zupę lombardzką czy polewkę saraceńską.

Dlaczego autor Menagier de Paris nazywa tę czy inną polewkę - brytyjską? Być może nazwa, przywołując na myśl obce kraje, liczy się na równi z samą potrawą. Wiele potraw, których nazwy w różnych krajach brzmią bardzo podobnie, niemal wcale się od siebie nie różnią. Można zatem mówić tak o zróżnicowaniu, jak i o ujednoczeniu. Skoro przemieszczały się dwory książęce, dlaczego przepisy miałyby się trzymać jednego miejsca?

Kuchnia schlebająca gustom umożliwia mistrzom sztuki kulinarnej wykazanie się wycuciem potrzeb zmysłowych. Oto pasztet z żywych ptaków według przepisu mistrza Martino:

„Przygotuj dużą formę w kształcie pasztetu, na dnie zrób otwór wielkości pięści lub większy. Boczne ścianki formy powinny być większe niż zazwyczaj. Napełnij formę mąką i upiecz. Po upieczeniu wyjmij mąkę przez otwór. Przygotuj następnie mniejszy pasztet, pełen pyszności, dobrze upieczony. Powinien się zmieścić w otworze większej formy, bo tędy włożysz go do środka. Pomiedzy brzegi większej formy a mały pasztet wpuść przez otwór tyle malutkich ptaszków, ile się da. Wpuść je tam wtedy, gdy będziesz już całość podawał na stół. Kiedy goście zobaczą już twe dzieło, podnieś pokrywę i wtedy maleńkie ptaszki odfruną. Chodzi o to, by rozbawić uczujących. Aby jednak nie poczuli się zawiedzeni, pokrój mały pasztet i podaj gościom.”

Tak więc Martino, nie chcąc zepsuć przyjemności, jaką sprawił widok wyfruwających z pasztetu ptaków, czuwa nad tym, aby goście nie czuli się pokrzywdzeni i odczuli również przyjemności smakowe.

Czy w tym celu konieczne jest jednak wymyślanie najbardziej wyrafinowanych i delikatnych dań? Świeży, ciepły chleb upieczony z wybornej mąki i wyciągany z pieca - oto, jak napisano, symbol wszelkich rozkoszy ciała i ducha. Istnieje oczywiście chleb bogaczy i chleb biedoty, chleb panów i chleb mnichów. Panis cibarius na przykład przeznaczony jest dla domowników. Święty Bernard zaznacza, iż może nie smakować człowiekowi wypoczętemu; dodaje však, że znużonemu wyda się wybornym przysmakiem.

Picie

Wśród średniowiecznych trunków pierwsze miejsce należy się winu. Pija się je we wszystkich klasach społecznych. W Jeu de saint Nicolas Jehan Bodel tak opisuje atmosferę tawerny:

„RAOULET: Wino świeżo wytoczone z pełnej beczki, smaczne, lekkie i mocne, gęste, uderzające do głowy, bez pleśni i kwasu, nasycone osadem, wykwiłtne, gęste i jędrne, klarowne niczym łza rybaka, zostawiające smak na języku smakoszy: niech obcy trzymają się odeń z daleka!

PINCEDE (zjawiający się w tawernie): Ja więc mogę go skosztować, boć skrojone na mą miarę! Mniej wybredni będą je przecie pili, ja zaś wierny mu jestem od zawsze.

RAOULET (nalewa wina w puchar i podaje Pincecie): Spójrz, jak pięknie się leje, jak musuje, skrzy się i perli! Potrzyмай kropelkę na języku, a poczujesz, zapewniam cię, że jest to najlepsze z win.

PINCEDE (smakuje wina, które podał mu Raoulet): O nieba! Co za boski smak! Jak dobrze mi ono robi!”

Rzymianie, pijący sporo wina, wprowadzają jego uprawę w Galii południowej. Za Merowingów i Karolingów w dużych posiadłościach niemal zawsze znajduje się winnica. W upowszechnieniu wina dużą rolę odegrało chrześcijaństwo, w którego liturgii - jako krew Chrystusa - pełni ono istotną funkcję.

Wino pije się w ilościach zadziwiających. U barbarzyńców ludowe zabawy przekształcają się często w pijatyki. Po skończonym posiłku sprząta się stoły i biesiadnicy piją do nieprzytomności. Według Grzegorza z Tours nawet służący zasypiają tam, gdzie popadali z nóg.

17 września 837 roku każdy z duchownych w Mans wypił 3,636 litra: 1,636 litra wina i 2 litry potio - mieszanki win korzennych. Tuż przed winobraniami wykańcza się wino z poprzedniego zbioru: pije się je w postaci napoju winnego w takich ilościach, że święta owe rzeczywiście wyglądają na zbiorową pijatykę. Nawet w powszednie dni spożycie wina nie maleje. Dwudziestu czterech księży obsługujących klasztor żeński otrzymuje rocznie 250 beczek wina, czyli 17 000 litrów - co daje 1,860 litra wina na dzień na głowę. Wydaje się jednak, że w rzeczywistości wypijali oni mniej.

Blisko sześć wieków później, ok. roku 1400, dzienne racje na dworach hrabiego d’Auvergne i Wilhelma, pana Murol, wzrastają do dwóch litrów na osobę (choć wahają się w zależności od pochodzenia społecznego dworzan). Wino piją również kobiety: Małgorzata z Latour, przeorysza z Toul w okręgu Cantal, wypija - wraz z innymi mniszkami - trzy czwarte litra na dzień. Wina - nawet na stole hrabiego - pochodzą z regionu. Trzeba wszakże pamiętać, że niektóre z win owerniackich, jak choćby Saint-Pourçain, należą do najbardziej cenionych trunków. Sam hrabia gustuje w winie Ris.

Najbliższe otoczenie biskupa Arles w roku 1424 dysponuje 2,5 litrami wina na osobę, czyli blisko 900 litrami rocznie. Spore ilości wina wypija sama biedota: 230 litrów dziennie przypada na wolarzy z przytułku w Aix. Ludzie mniej zamożni pijają raczej wina z wyłoczyn, wina lekkie, o niewielkiej zawartości alkoholu.

Aż do XIII wieku szczególnym powodzeniem cieszą się wina białe, zwłaszcza zaś tzw. wina francuskie, wyrabiane - ogólnie rzecz ujmując - w regionie Ile-de-France. Wina kwaśne i lekkie odpowiadają upodobaniom kulinarnym.

Począwszy od końca XIII wieku spożycie win wzrasta. Popularność zyskują wówczas wina z winnic położonych bardziej na południe, na przykład w La Rochelle, Auxerre czy Beaune. Wino z Beaune szybko wysuwa się na czoło, o czym zdaje się świadczyć pewien zapis z 12 marca 1483 roku, według którego 1 stycznia tegoż roku, około 8 lub 9 wieczorem, kilku kompanów udało się do tawerny o nazwie „Les Quatre Filz Hemond” na ulicy Juiverie i od

właściciela zażądało wina z Beaune, „wino francuskie [bowiem] tak ich nie rozgrzewa, nie jest ani dobre, ani mocne”.

W XIV wieku arystokracja i mieszczaństwo Europy Północnej pije najczęściej wina z Bordeaux i Burgundii. Są to wina białe, cienkuszkie i wina czerwone, o małej zawartości alkoholu.

Najlepsze - zarówno ze względu na smak, jak i na trwałość - są wina jednoroczne, które pije się szybko.

Owerniacki wyrób z Saint-Pourçain należy więc do win luksusowych. W *Dispute du vin et de l'eau* wino to dumnie oświadcza, iż jest

[...] najznakomitszym, najbardziej poszukiwanym i ulubionym winem najznakomitszych panów.

Na dworze papieskim i francuskim przed wszystkimi winami znajduję posłuchanie, pochodzę bowiem z dobrego rodu.

Posiadam wymowę i mam dobry kolor:

nikt nie znajdzie lepszego ode mnie.

Włosi importują śladowe ilości win francuskich, wolą bowiem własne, bardziej wykwintne. Podobnie jak ich sąsiedzi lubią wina mocne i słodkie. Całe chrześcijaństwo zachodnie importuje zaś wytrawne wina z Krety, Tyru i Cypru. W niektórych regionach Włoch uprawia się także winorośl małmazyjską. Wino cypryjskie, bardzo cenione we Francji, z powodu ceny pijają, wyłącznie najbogatsi panowie.

Wino korzenne podaje się na koniec posiłku - wspomina o tym *Menagier de Paris*. Za tym ciepłym winem, przyprawionym cynamonem, imbirem i pieprzem szaleje Villon.

Średniowiecze nie dba tak, jak to się czyni dzisiaj, o dopasowanie wina do posiłku. Wybór dyktowany jest raczej pochodzeniem społecznym, statusem i wiekiem biesiadników. Dla pana wino zlewane przed wytłoczeniem, lekkie i klarowne, dla służby zaś - wino z wytłoczyn z resztek po winobranii. Ściślej rzecz ujmując - dla klas wyższych produkuje się wina białe i bladoczerwone, delikatniejsze i lżejsze. Wina ciemne, bardziej sycące i - co ważne - nie tak drogie, pijają zazwyczaj rzemieślnicy. Młodzieży lekarze polecają wina białe i młode, do których powinno dolewać się - w zależności od wagi ciała - mniej lub więcej wody. Starcom radzą pić wina czerwone i stare - bez wody. Rozgrzewają one i rozweselają.

Kto pije wina w ilościach umiarkowanych, pisze Aldebrandyn ze Sieny, „zgodnie ze swymi naturalnymi potrzebami i możliwościami, zgodnie z obyczajem danego regionu i porą roku, temu wino smakuje, oczyszcza krew i ożywia cerę; tak pite wino umacnia ciało i sprawia, że człowiek staje się szczęśliwy i dobroduszny”.

Niezależnie od tych ogólnych uwag na temat satysfakcji, jaką może przynieść jedzenie i picie, spróbujemy obecnie - na konkretnym przykładzie Bażanciej uczty - przeanalizować elementy składowe przyjemności stołu, które przynajmniej wśród arystokracji nie polegają wyłącznie na trawieniu pożywienia.

UCZTY

Uczta z Bażantem

Po zdobyciu Konstantynopola przez Turków Filip Dobry, ksiązę burgundzki, władca lubiący przepych, postanawia walczyć z niewiernymi. Rycerstwo zostanie przekonane do idei wyprawy krzyżowej podczas wspaniałych świąt, które na długo pozostaną wszystkim w pamięci.

Święta owe rozpoczynają się posiłkiem, jakim ksiązę Jan z Cleves, bratanek Filipa, podejmuje swego wuja i jego dwór w Lilie, 14 stycznia 1454 roku. Z kolei hrabia d' Etampes kilkanaście dni później, 5 lutego, wydaje „przyjęcie bardzo bogate i obfitujące w nowe dania”. Korona organizatora ostatniej uczty zostaje następnie uroczyście przekazana Filipowi. Uczta z Bażantem wydana przez księcia Burgundii odbyła się na jego zamku w Lilie 17 lutego 1454 roku. Olivier de la Marche, marszałek dworu i dowódca straży Karola Śmiałego, pozostawił nam szczegółowy opis tego wydarzenia.

O umówionej porze biesiadnicy zjawiają się w sali, w której Filip przygotował bardzo bogatą ucztę. Gospodarz przybywa w towarzystwie ksiąząt i rycerzy, dam i panien. Wszyscy podziwiają przystawki.

Sala jest olbrzymia, wchodzi się do niej przez pięciore drzwi, przy których na straży stoją łucznicy ubrani w suknie z szarego i czarnego materiału. Rycerze i giermkowie zajmujący się obsługą gości noszą szaty z tkaniny damasceńskiej oraz czarnego i szarego jedwabiu. Na ścianach wiszą arras przedstawiające przygody Herkulesa.

Na środku trzy stoły; średni, duży i mały. Na średnim stoi przezroczysty i udatnie odtworzony kościół z krzyżem, dzwonnica i czterema śpiewakami kościelnymi. Obok mały, nagi chłopczyk na skale siusia bez przerwy różową wodą; do tego zakotwiczony stateczek, pełen luksusowych towarów i marynarzy; piękna fontanna ze szkła i ołowiu; na małej łączce, otoczonej skalami z topazu i innych dziwnych kamieni, stoi mały święty Andrzej - przed nim krzyż, a z jednego z ramion krzyża wytryska fontanna.

Na drugim, dłuższym stole na czołowym miejscu leży pasztet, na którym dwadzieścia osiem postaci gra na różnych instrumentach. Druga przystawka to jakby zamek Lusignan z wieżą, na której szczycie umieszczono Meluzynę w postaci węża; stąd, poprzez dwie mniejsze wieże, w razie potrzeby spływa do fos sok pomarańczowy. Trzecia przystawka to wiatrak - z dachu sterczy długa tyczka, na której siedzi sroka; wokół ludzie różnego stanu, z łukami i kuszami. Każdy celuje do ptaka, co ma ukazywać, iż wszyscy polują na sroki i chodzi tu o zajęcie wspólne wszystkim stanom. Czwarta przystawka ma kształt beczki, z której wypływają dwa rodzaje napojów: jeden dobry i słodki, drugi kwaśny i zły; na beczce siedzi okraciem bogato ubrany człowiek i trzyma w ręku kartkę papieru z napisem: „Kto chce, ten pije.” Biesiadnicy mogą również podziwiać pustynię, na której tygrys toczy wspaniałą walkę z wężem; dzikus dosiada wielbłąda, obok zaś jakaś postać uderza patykiem w krzew, który obsiadły piękne ptaki; nieopodal sad z obsadzoną różami altanką, a w niej rycerz i jego dama przy drobnym posiłku; jakiś oblakany galopuje na niedźwiedziu pośród dziwnych gór zbudowanych z różnych kamieni; wokół jeziora kilka miasteczek i zamków, a na samym jeziorze - stateczek.

Na trzecim stole, najmniejszym ze wszystkich, widać cudowny las, w którym biegają - jak żywe - dzikie zwierzęta; na dziedzińcu, przywiązany do drzewa, spaceruje lew; przez miasteczko wędruje kupiec: w zawieszonym na szyi koszu niesie swój pstrokaty towar.

Każde danie składa się z czterdziestu ośmiu potraw, a pieczone podawane jest na wozach pokrytych złotym i błękitnym materiałem.

Na wysokim bufecie leżą złote i srebrne naczynia, obok zaś stoją kryształowe dzbany ozdobione złotem i klejnotami; bufet odgradzony jest od reszty sali drewnianą barierką, nikt więc, poza tymi, którzy podają wino, nie może się doń zbliżyć.

Tłum panów i dam jest tak wielki, że trudno się precyzyjnie przeliczyć. Wielu gości nie uczestniczy bezpośrednio w uczcie, a jedynie przygląda się jej z estrady; większość zaproszonych nosi jakieś przebranie. Przybyli z daleka, aby obejrzeć przyjęcie, którego sława sięga daleko.

Nasycający oczy przystawkami, uczestnicy zajmują swoje miejsca, kierowani przez marszałków dworu. Gości jest tak wielu, że siedzą po obu stronach stołu. Rozpoczyna się obiad. O potrawach i winach kronikarze piszą niewiele, ich uwagę bowiem przykuwają znowu przystawki.

Kiedy wszyscy już usiedli, z kościółka na pierwszej przystawce dochodzi wyraźny dźwięk dzwonu. Dzieci intonują pieśń. Muzycy z pasztetu grają na przemian z muzykami z kościoła. Rozpoczyna się przedstawienie w ośmiu odsłonach. Najpierw bogato ozdobiony czerwonym jedwabiem koń - posuwając się do tyłu - przemieszcza się wolno wzdłuż sali. Dziwne monstrum - pół gryfon, pół człowiek dosiada dzika ustrojonego w zielony jedwab. Żongluje dwoma sztyletami i mieczem, na jego ramionach zaś stoi na rękach mężczyzna, machając w powietrzu nogami. Opada skrywająca dużą scenę zasłona z zielonego jedwabiu i widzimy Jazona walczącego z potężnymi bykami. Po pierwszym akcie *Aventures de Jason a Colchis* i kolejnym przerywniku muzycznym na salę wkracza cudowny jeleń o złotych rogach, przykryty czerwoną jedwabną derką. Dosiada go dwunastoletni chłopiec, w czerwonym aksamitnym ubranku, i śpiewa pieśń *Je ne vis jamais la pareille*. Kolej teraz na drugą część przygód Jazona: bohater zabija wstrętnego węża. Za chwilę przez salę przelatuje plujący ogniem smok, po czym znika w niewyjaśniony sposób... Z sufitu sfruwa czapla, na którą rzucają się dwa sokoły - jeden z nich uderza tak silnie, że czapla pada na ziemię. Czterech trębaczy obwieszcza kolejną odsłonę przedstawienia i oto Jazon sieje zęby, które wyrwał z paszczy smoka: natychmiast z ziemi wyłaniają się zbrojni mężowie i walczą między sobą; kiedy masakra dobiega końca, zasłona opada. W kościele rozlegają się organy, koncert zaś pasztetowej orkiestry naśladuje odgłosy polowania. „Takimi to światowymi rozrywkami bawiono nas podczas owego święta.”

Ale oto pojawia się olbrzym w długiej zielonej sukni z jedwabiu, na której tu i ówdzie widać drobne paski. W lewej ręce trzyma olbrzymi topór o dwóch ostrzach, prawą zaś prowadzi słonia przykrytego jedwabiem, a na słoniu zamek - w nim kobieta. Ma ona na sobie białą satynową suknię, czarny płaszcz, a na głowie - biały czepek zakonnicy. To sam Kościół - *Ecclesia* - wołający o pomoc. Olbrzym to Saraceni, którzy chcą ten Kościół zniewolić. Kobieta lamentuje: „Okażcie mi szczerą pomoc; oplakujcie me krzywdy, oto bowiem ja - Święta *Ecclesia* - Wasza Matka, bliska ruiny i pełna smutku.”

Zbliża się kulminacyjny moment uroczystości. W sali pojawiają się heroldowie, a za nimi król herbu Złote Runo. Niesie on przed sobą żywego bażanta z bogatym, wysadzonym klejnotami i perłami, złotym naszyjnikiem na szyi. Władca Złotego Runa zwraca się do księcia i obwieszcza, iż podczas wielkich przyjęć zwykło się prezentować znakomitym gościom pawia lub innego ptaka na tyle godnego, by móc przy nim złożyć ślubowanie. Książę ze współczuciem spogląda na Kościół i podaje władcy Złotego Runa pismo z przyrzeczeniem bronienia chrześcijaństwa. Ecclesia dziękuje księciu, zachęca obecnych, aby poszli w ślady swego pana, po czym odjeżdża na słońcu. Po jej zniknięciu panowie ze wszystkich stron stołu nadsyłają kartki z pisemnym potwierdzeniem własnego ślubowania. Ponieważ zanosi się na przedłużenie tego fragmentu uczty, Filip Dobry daje znak, aby przerwać ślubowanie. Wszyscy, którzy będą chcieli dołączyć do niego, mogą to zrobić jutro. Uczta bowiem jeszcze się nie skończyła.

Gdy wszyscy wstają z krzeseł, stoły zostają sprzątnięte. Głównymi drzwiami wchodzi służba z pochodniami, a za nią muzycy z tamburynami, gitarami i harfami. Następnie ukazuje się dama w białej atłasowej sukni - na jej prawym ramieniu widnieje napis: „Łaska Boża”. Towarzyszy jej dwunastu rycerzy, a każdy z nich prowadzi za rękę młodą dziewczynę. Łaska Boża prowadzi dwanaście Cnót przed oblicze księcia, któremu przekazuje pergamin. Ponieważ śluby książęce spodobały się Bogu i Najświętszej Dziewicy, wysyłają oni Łaskę Bożą i dwanaście Cnót, którym wszyscy muszą się podporządkować. Łaska prezentuje młode dziewczęta: oto Wiara, Miłosierdzie, Sprawiedliwość, Rozum, Rozwaga, Umiarkowanie, Siła, Prawda, Hojność, Gorliwość, Nadzieja i Męstwo. Następnie Łaska oddala się, Cnoty zaś pozostają na sali.

Podczas tańca heroldowie i szambelani rozpytują się wśród dam i panien o tego, kto najlepiej wypadł w dzisiejszych popisach: nagroda przypada Jego Wysokości księciu Charolais. Pojawiają się wina i przyprawy roznoszone w kielichach ozdabianych klejnotami. Charolais oznajmia, że następny popis odbędzie się jutro. Około drugiej lub trzeciej nad ranem książę wraz ze swym dworem puszcza gości.

Była to nie tylko wspaniała okazja do ukazania książęcego przepychu, ale zarazem manifestacja religijna i polityczna.

Życie towarzyskie

Na tym poziomie przyjemności stołu nie sprowadzają się zatem wyłącznie do przyjemności jedzenia. Najistotniejszymi momentami średniowiecznych festynów nie były te, podczas których biesiadnicy smakowali serwowane potrawy, ale chwile między posiłkami (entremets)².

Samo przedstawienie nie zawsze ogranicza się do występów śpiewaków, akrobatów, mimów, muzyków i do popisów zwierząt. Niekiedy uświetnia je specjalny turniej, jak choćby ten, który odbył się w roku 1343 w tej samej sali, w której kardynał Hannibal z Ceccano podejmował papieża Klemensa VI. Podczas przyjęcia organizowanego w roku 1378 przez Karola V odegrano zdobycie Jerozolimy przez krzyżowców.

Słowo entremets oznacza również te dania, które serwowano po pieczystym właśnie podczas rozrywkowych przerw. Odznaczają się one prawdziwie estetycznym kunsztem i precyzją

wykonania. „Łabędź we własnej skórze” to łabędź upieczony, ubarwiony, pokryty złotem i srebrem. Ponieważ obyczaj nakazuje składać ślubowanie w obecności pawia (uważano, iż jego ciało nie gnije), starannie przywracano pierwotny wygląd tego ptaka, przyszywając mu pióra nitką i rozstawiając je tak, jakby paw rozstaczał swój ogon.

Obsługa arystokratycznych festynów przypomina z kolei balet kierowany przez mistrza ceremonii. „Kiedy stół jest już nakryty i rozkładający chleb [zakończyli swą pracę], odźwierny sali jadalnej udaje się po pełniącego tego dnia służbę podczaszego i razem z nim udaje się do piwnicy pałacowej. Tam strażnik podaje mu zamknięty kielich, który podczaszy bierze od spodu w prawą dłoń, w lewą zaś bierze czarkę; [jednocześnie strażnik] podaje misy, czarki i wazy na wodę dla księcia piwniczemu; ten myje je i wyciera. Piwniczny podaje kielich podczaszemu, który staje za odźwiernym. Odźwierny w lewej ręce niesie misy. Za podczaszym idzie piwniczny, który w prawej ręce powinien nieść dwie srebrne czary dla księcia - jedną na wino, drugą na wodę. Czarę księcia można rozpoznać po metalowym jednorozcu przyczepionym do czary łańcuszkiem. Piwniczny powinien nieść w lewej ręce tylko naczynie, w którym stoi waza z wodą. Naczynie to służy do próby, której dokonuje podczaszy. Za piwnicznym idzie służący z kielichami i czarkami do bufetu księcia” (tekst cytowany przez B. Laurioux).

Każdy ruch jest precyzyjnie określony. Widok tak doskonale funkcjonującego mechanizmu sprawia przyjemność. Jedną z jego podstawowych funkcji jest wyeliminowanie ryzyka otrucia. Z tego powodu co znaczniejsze osobistości nie odczuwają już tak wielkiej przyjemności podczas jedzenia. Prawdziwa psychoza trucizny pojawia się właśnie pod koniec średniowiecza, pociągając za sobą niekiedy całkowitą rezygnację z odżywiania się w jakiegokolwiek postaci. Według Tomasza Basin i Jana Chartier Karol VII „odmawiał jedzenia, bał się bowiem komukolwiek zaufać”. Nie posuwając się do takiej ostateczności, książęta kazali próbować, czy potrawy nie są zatrute, co w oczywisty sposób mąciło atmosferę przy stole.

Rzecz jasna, aby przyjemność ucztowania była pełna, biesiadnicy powinni umieć zachować się przy stole. Porad w tym względzie udzielało wiele dzieł, jak choćby Powieść o Róży. Ponieważ korzystaliśmy już z tego źródła, sięgniemy po wskazówki, których w krótkim traktacie udziela Bonvesin z la Riva. Traktat ten jest niezwykle cennym źródłem dla poznania sztuki jedzenia i picia w trzynastowiecznej Lombardii. Wiadomo wszak, że wskazówki owe obowiązywały nie tylko w Lombardii. Oto kilka rad z Cinquante courtoisies de table, które dopomóc miały biesiadnikom w pełnym korzystaniu z radości posiłku:

Sposób piąty: pokaż się przy stole, jak należy -

uprzejmy, dobrze ubrany, wesoły, wypoczęty i życzliwy.

Nie powinieneś być zamyślony i poważny,

nie wypada ci się rozsiadać,

zakładać nogę na nogę, kręcić się i opierać o stół.

Oto sposób kolejny [dwudziesty piąty]:

jeśli ktoś dzieli ten sam talerz z damą,

niechaj pokroi mięso zarówno sobie jak i jej.

Mężczyzna powinien być bardziej uważny, usłużny i uprzejmy

od niezbyt śmiałej damy.

Oto sposób kolejny [dwudziesty siódmy]:

Nie popędzaj swego przyjaciela i gościa ani w jedzeniu,
ani w picciu;

Uśmiechaj się doń i dobrze podejmuj, miło go ugość i miło potraktuj.

„Należy nie tyle zwracać uwagę na to, co się je, ale z kim się je [...]. Nie ma dla mnie tak słodkiej przyprawy, ani tak smacznego sosu, jak ten, który tworzy towarzystwo” - pisze Montaigne w trzy stulecia później. Poza zaspokojeniem głodu liczy się coś jeszcze: gdy szara codzienność ustępuje miejsca wspólnemu przeżywaniu święta, fakt przebywania w dobrym towarzystwie nabiera znaczenia i uroku. Siedząc przy tym samym stole, średniowieczni biesiadnicy doznają tych samych przyjemności zmysłów, ale także i ducha, albowiem festyny stają się miejscem wymiany idei (myśli filozoficznej, jak w Uczcie Platona) czy przekazywania wiedzy (np. o Objawieniu, jak w mowie Chrystusa na Ostatniej Wieczerzy).

Przyjemność wspólnego biesiadowania niekoniecznie polega na dużej ilości jedzenia lub na konwersacji. W IV wieku dla niektórych mnichów egipskich szczęściem był sam fakt, iż mogli raz na tydzień, w niedzielę, uczestniczyć we wspólnym, cichym posiłku.

Struktury życia wspólnego - stowarzyszenia, bractwa, korporacje - umacnia częste spotykankie się. Cóż bardziej naturalnego od spotykankia się przy jedzeniu i picciu? Przyjemności stołu różnią się jednak w zależności od przynależności społecznej.

Hierarchia społeczna

Rzadkością są przyjęcia, na których gromadzą się reprezentanci wszystkich grup społecznych. Różnice klasowe mogą zniknąć na moment co najwyżej podczas agapy, niebawem jednak ujawniają się na nowo.

Stoły arystokratyczne. Podczas Uczty z Bażantem biesiadników posadzono zgodnie z ich rangą społeczną.

Przy stole honorowym, średnim, po prawej ręce Filipa Dobrego, księcia Burgundii i organizatora festynu, siedzą od najwyższego do najniższego rangą: Izabela z Burbonów, kuzynka Filipa i narzeczona jego syna, hrabiego Charolais; potem księżę Jan z Cleves, jego stryjeczny wnuk, Beatrycze Portugalska, siostra jego żony, żona Izabela Portugalska oraz Maria Burgundzka, córka z nieprawego łoża. Po lewej ręce: Izabela Burgundzka, żona Jana z Cleves, hrabia Saint-Pol, Maria z la Vieville, żona bastarda Antoniego Burgundzkiego, Jakub, pan Ponsu, i żona kanclerza Mikołaja Rolin.

Przy drugim, większym stole posadzono wielu rycerzy, damy i panny, spośród których Olivier z la Marche wyróżnia: hrabiego Charolais, syna księcia, Jana Burgundzkiego, jego kuzyna, Adolfa z Cleves, młodszego brata księcia z Cleves, Jana z Coimbry, młodego krewnego księżniczki, brata hrabiego Saint-Pol, pana Fiesnes; Antoniego Burgundzkiego, bastarda; hrabiego Boucama, męża Anny ba-stardki i wreszcie hrabiego Jakuba z Hornes.

Przy trzecim, najmniejszym stole siedzą damy i panny, których nazwisk Olivier z la Marche nie wymienia.

Jeśli posiłek spożywa się przy kilku stołach, najważniejszy jest ten stół, przy którym siedzi osoba zapraszająca i goście honorowi. Zdarza się wszak niekiedy, że książę je sam. Podobne znaczenie ma odległość, jaka dzieli stół, przy którym się siedzi, od stołu gospodarza. Czasem bywa tak, że stoły rozstawione są w różnych pomieszczeniach. Tak było podczas intronizacji arcybiskupa Yorku w 1466 roku, kiedy to szesnaście stołów stało w czterech salach.

Spis potraw w menu wywiera mniejsze wrażenie, jeśli się pamięta, że nie sposób było zjeść tego wszystkiego, co pojawiała się na stole w kilku odsłonach. Nie bez znaczenia było natomiast rozdysponowanie owych dań; za jednym razem służba roznosić mogła bowiem dania szlachetne dla księcia i jego sąsiadów oraz dania bardziej pospolite dla osób siedzących u końca stołu. Możemy sobie również wyobrazić, iż wraz z daniami mięsnymi pojawiały się na stole dania z ryb, jeśli na przykład wśród gości były osoby duchowne.

Dzięki miniaturom odróżniamy stoły szlacheckie, senioralne, od stołów mieszczańskich bądź chłopskich.

Mieszczanie używają na ogół sztućców z cyny. Meble wyglądają jednak na bardziej wygodne. Przyjemnością jest tu nie otoczka, ale sama treść: spotkanie z rodzicami lub znajomymi.

Miniatury przedstawiające skromne środowiska chłopskie i rzemieślnicze sprawiają wrażenie, iż posiłek nie jest tu okazją do rozmowy czy sprawiania komukolwiek przyjemności. Szybko spożywany posiłek ma przywrócić siły przed jak najszybszym powrotem do pracy. Nieco więcej szczegółów na temat bardziej obfitych posiłków chłopskich organizowanych przy okazji rodzinnych świąt pojawia się w uzupełniających świadectwa miniatur źródłach tekstowych.

Przyjemności świętowania mogą mnożyć się aż do przesady. Przyjęcia, w których ok. 1400 roku uczestniczą Karol VI i panowie z jego Dworu, przestają być zwykłymi ucztami, rozpalają wszelkie zmysły i prowadzą do rozpusty. W maju 1389 roku, w ostatnim dniu wielkiej uczyty zorganizowanej w Saint-Denis, biesiadnicy byli już tak pijani, że obiad zmienił się w rozpustną orgię. Braki w wychowaniu króla, jego brata - przyszłego księcia Orleanu, królowej i ich towarzystwa tłumaczyć może młody wiek.

Gerson, Jan Courtecuisse i Jakub Legrand potępiają w swych kazaniach nadmierną pogoń Dworu za uciechami cielesnymi. Kaznodzieje nazywają je jednym słowem gula. Gula to brak umiaru w dwóch rzeczach: w jedzeniu i piciu oraz w całej otoczce tegoż jedzenia i picia. Główną rolę odgrywają tu usta, które smakują i przez to są źródłem przyjemności, a także służą do obmawiania, bluźnienia i prowokowania do rozpusty. Od ust rozpoczyna się obnażanie: seks jest zaledwie jedną z odmian takiego obnażania.

Jakież to haniebne przyjemności prowokuje uczta? Każdy chce być na przykład lepiej ubrany od innych gości. Stroje są więc nie tylko bogate, ale i modne. Otóż pod koniec XIV wieku krótki strój męski w nieprzyzwoity sposób obcisnął przyrodzenie, kobiety zaś nosiły suknie z tak głębokim dekoltem, że widać było piersi. Perfumy gości mieszają się z zapachem posiłków i kwiatów, które pokrywają kobiercem letnie łąki.

Ponieważ ludzie szlachetnie urodzeni pozdrawiają się pocałunkiem w usta, mężczyźni i kobiety z dobrego towarzystwa muszą naśladować ten rodzaj powitania. Przy stole królewskim panuje duża swoboda: Karol VI dobiera swych sąsiadów wedle nastroju i zachcianek.

Używanie tej samej deski do krajania mięsa, picie z tego samego kielicha lub jedzenie z tej samej miski, z której je sąsiad lub sąsiadka, może budzić wstręt lub - odwrotnie - podniecać.

Potraw i win serwuje się pod dostatkiem. Kucharze muszą wykazać się pomysłowością, aby pobudzać apetyt. Udaje się im to niezłe, zwłaszcza iż niektórzy z gości stosują lewatywę po to tylko, aby móc kontynuować jedzenie.

No i rozmowa. Wielu z zaproszonych stara się bowiem wykorzystać ucztę dla osobistych celów i liczy na zdobycie przychylności króla. Nie szczędzą zatem komplementów, które mogą być jedynie miodem dla uszu rozmówców.

Wraz z końcem posiłku dochodzi do najbardziej gorszących ekscesów. Pod wpływem obfitego i ostro przyprawionego jedzenia, napojów, uderzających do głowy zapachów i czułych dotyków, nazbyt już płocze damy Dworu z przyjemnością słuchają sprośnych opowieści męskiej części towarzystwa,

Gdy uprzątnięto już stoły i rozpoczynają się tańce, wtedy - zdaniem Gersona - dochodzi do bliższych, coraz bardziej płomiennych kontaktów. Eustachę Deschamps opisuje scenę miłosną, jaka ma miejsce w zamku Boissy: pijani goście, całkiem nadzy, po drodze do łaźni idą z pokoju do pokoju, gdzie „oddają cześć” kobietom.

Pod koniec XIV wieku wielcy panowie troszczą się coraz mniej o politykę i starają się urozmaicić sobie czas czym innym. Melancholia, którą budzi w nich poczucie niewielkiej przydatności ich stanu, skłania ku pogoni za przyjemnościami. Wyobrażają oni sobie, iż mają więcej praw do rozrywek niż ludzie prości, albowiem twórcą podziałów społecznych jest sam Bóg.

Zaspokojenie wszystkich zmysłów

Przyjemności jedzenia towarzyszy radość z oglądania rozrywek urozmaicających posiłek i patrzenia na przystawki wykonane zgodnie z prądami „nowej” kuchni: już sam ich wygląd budzi miłe skojarzenia.

Główną rolę odgrywają tu kolory. Do uzyskania na przykład barwy białej potrzeba ryżu, mięsa drobiowego, imbiru lub cukru. Istotne znaczenie mogą mieć również sosy, które zmieniają smak potrawy: biesiadnicy mogą wybierać zgodnie z własnymi przyzwyczajeniami kulinarnymi, bądź też wedle koloru: czerń (sos gryczany), biel, jasny brąz (sos cyfamonowy), błękit, żółć, czerwień, zieleń. Barwy te otrzymać można z produktów naturalnych, jak liście szpinaku, lub też z przypraw takich, jak żółty szafran. Używa się również barwników sztucznych, zwłaszcza w celu otrzymania różnych odcieni czerwieni: róż otrzymuje się z różowawego soku wydzielanego przez drzewo sandałowe.

Jak pięknie wygląda zalewa, która skrywa nierówne kształty potrawy! Sama w sobie staje się dekoracją: posypana cukrem, czerwoną kolendrą albo też - jak na ucztach co bogatszych gospodarzy - drogocennymi perłami.

Goście podziwiają formy wykonane przez kucharzy z ciasta lub masy: pasztety z ukrytymi wewnątrz różnymi przedmiotami, ravioli w kształcie zwierzątek lub liter alfabetu itp. Zachwycają się również przezroczystymi i drgającymi galaretami, w których zastygło mięso lub ryba. Dzięki umiejętnościom kuchmistrzów galarety mają najrozmaitsze barwy.

Z wielu tekstów średniowiecznych wynika, iż podczas jedzenia przestrzegano czystości. Mamy zatem jeszcze jedną przyjemność, jaką niesie ze sobą kontakt z wodą. W fabliau pt. Les Trois Chanoinesses de Cologne jedną z atrakcji przyjęcia jest kąpiel. Autor zaproszony jest przez jedną z kanoniczek do jej domu, gdzie kąpie się ona wraz z dwoma przyjaciółkami.

Obie damy siedzą całkiem nagie,
każda we własnej wannie.
Trzecia zaś, bez żadnych oporów,
zdejmuje suknię i wchodzi do wanny.

Jeśli chodzi o mnie - nigdy
nie sprawiałem trudności [...].

Widziałem, jak siedzą piękne
i czerwone z gorąca.

Nabierały kolorów dzięki ciepłej kąpeli
i dobrym, orzeźwiający winom.

W pierwszej z Cent Nouvelles nouvelles poborca z Hainaut próbuje uwieść piękną sąsiadkę. Najpierw zaprasza do siebie wyłącznie męża, aby zaskarbić sobie jego zaufanie. Nie brak mu sprytu. Pozostaje jeszcze zorganizowanie tajnych schadzek. Kiedy mąż wyjeżdża, zakochany poborca natychmiast każe grzać kamienie w łaźni, przygotowywać pasztety, placki, wina korzenne itd. „Kiedy dama znalazła się już w jego pokoju, natychmiast weszli do wanny, przed nimi zaś nakryto do obiadu, który niebawem podano.”

W tym samym czasie (połowa XV wieku) poeta Karol Orleański opiewa przyjemności kąpeli i dobrego jedzenia:

Nie masz nic lepszego na świecie
od obiadu w kąpeli i kolacji na łodzi;
jeden gada lub śpi, inny śpiewa lub ryczy,
inni grają ballady lub ronda.

Pija się tam wina stare i młode -
nazywa się to wszystko sroczą rozrywką.

Nie masz nic lepszego na świecie
od obiadu w kąpeli i kolacji na łodzi.

Rozrywki

Od stołu - z uwagi na biesiadny aspekt dziejących się wokół niego wydarzeń - w sposób naturalny przejść możemy do rozrywek, którym oddają się ludzie średniowiecza. Żyją blisko natury, nieobcy jest im ruch fizyczny. Uczestniczą - przede wszystkim aktywnie, ale również jako widzowie - w festynach, które przerywają na chwilę monotony tok codzienności.

ROZRYWKI RUCHOWE1

Spacery

Życie społeczności w przeważającej mierze związanej ze wsią toczy się zgodnie z rytmem pór roku. Po zimowych mrozach, z którymi trudno jest skutecznie walczyć, nadejście wiosny witane jest z ulgą. Gdy wracają ciepłe dni, panowie, mieszczenie i wolni chłopci lubią wybrać się na przechadzkę. Lud paryski upodobał sobie pola w sąsiedztwie opactwa Saint-Germain. Uczęszczane są też okolice bram miejskich, gdzie działało sporo karczm.

Giermek kapitana Pedra Nino opisuje życie na zamku Serifontaine, należącym do admirała Renauda z Trie. Dzięki temu dowiadujemy się, jakie znaczenie miał dla tych ludzi kontakt z naturą: „Rankiem, tuż po przebudzeniu, pani wraz ze swymi dworzankami udawała się do pobliskiego lasu - każda z własną książeczką do modlitw i różańcem. Tam siadały w odpowiedniej odległości od siebie i nie rozmawiały, dopóki nie skończyły się modlić. Następnie zbierały wspólnie kwiatki. Potem wracały do zamku i udawały się do kaplicy, gdzie słuchały cichej mszy [...] [Po lekkim posiłku] pani wraz z dwórkami jeździła na najlepszym i najwytworniej wystrojonym mierzynku, a za nimi cwałowali rycerze i szlachcice, którzy akurat przebywali na zamku. Jeździli tak po polach [...]”

Kontakt z naturą może mieć nieco bardziej wyrafinowany charakter. Nawet barbarzyńcom nie były obce przyjemności związane z uprawianiem ogrodu, o czym zaświadcza poeta Wenancjusz Fortunat, biskup Poitiers: „Tu wiosna o purpurowym licu zieleni trawniki, a w powietrzu unosi się zapach rajskich róż. Tam młode pędy winorośli swym cieniem chronią przed letnim skwarem dojrzewające winogrona. W tym zamkniętym ogrodzie rosną tysiące różnych kwiatów. Są tu owoce - jedne białe, inne czerwone. Lato jest tu łagodniejsze niż gdzie indziej, a dyskretnie szmerzące podmuchy wiatru poruszają jabłkami wiszącymi na delikatnych gałązkach. Jabłonki te z wielką miłością sadił sam Childebert.”

Jest to opis słynnego locus amoenus („miejsca wypoczynku”). Średniowiecze przejęło od starożytności niektóre elementy tego symbolu, ujmując je w swoisty kod. W swych Etymologiach Izydor z Sewilli używa tego terminu do opisu pełnych uroku zakątków, które służą wyłącznie rozrywce i nie mają żadnych praktycznych funkcji. Od czasów Wergiliusza aż po wiek XVI ów locus amoenus musi posiadać kilka niezbędnych cech, które wylicza - nie bacząc na ich hierarchię - Mateusz z Vendome: „Pachnące kwiaty, zielona trawa, pokryte pąkami drzewa, mnóstwo owoców, świergoczące ptaki, szmerzący strumyk, chłodny wietrzyk.”

Ogród opisany przez Wilhelma z Lorris w pierwszej części Powieści o Róży jest idealnym miejscem wypoczynku: „Chodziłem po ogrodzie wszędzie, gdzie mi się spodobało, bóg miłości zaś wytrwale podążał za mną. Nie spocząłem, zanim wszystkiego nie obejrzałem. Ogród wytyczony był na planie doskonałego kwadratu. Nie ma takiego drzewa owocowego (z wyjątkiem tych najbrzydszych), które nie rosłoby tu w jednym bądź dwóch egzemplarzach.” Następnie autor wymienia drzewa owocowe (jabłonki, orzechy, migdałowce...) i ozdobne (wawrzyny, sosny, graby...). „[...] Drzewa rosły tak jak należy w odległości ponad pięciu lub sześciu sążni od siebie; gałęzie miały potężne i wysokie, górą splecione po to, by dawać cień i w południe chronić delikatną trawę przed palącym słońcem.

Po ogrodzie biegały daniela i sarny, na drzewach zaś - mnóstwo wiewiórek. Było też tutaj ponad trzydzieści odmian królików, które przez cały dzień z dala od swych norek baraszkowały na świeżej, zielonej trawie.

Miejscami widziałem ocienione źródła czystej wody, w których nie spostrzegłem ani jednej żaby czy innych zwierząt. Strumykami i zaprojektowanymi przez Deduita kanałami płynęła woda szmerząc słodko i przyjemnie. Nad strumykami i wokół jasnych źródeł rosła krótka, gęsta trawa; ziemia była tak miękka i chłodna jak piernak, na którym można by położyć swą kochankę. Dzięki źródłom trawy było tu tyle, ile trzeba, co czyniło to miejsce jeszcze piękniejszym. Mnóstwo było też kwiatów, tak latem, jak i zimą; rosły tu śliczne fiołki i świeże barwinki, kwiaty nadzwyczaj białe, kwiaty czerwone i żółte i we wszelkich innych kolorach, o nadzwyczajnym zapachu. Był to zakątek prawdziwie wdzięczny. Nie będę się już rozwodził dłużej nad jego urokiem i słodyczą. Powiniennem zamilknąć, nie będę bowiem w stanie opisać całego piękna i powabu tego ogrodu."

W ogrodzie z Powieści o Róży rosną zarówno drzewa z naszego regionu, jak i rośliny egzotyczne, które „przenosić” nas mają w inne kraje. Poeta chce opisać roślinność tak gęstą, że nie przepuszcza ona promieni słonecznych. Rzeczywiście, średniowieczna arystokracja szuka właśnie cienia, opalenizną zaś odznaczają się jedynie chłopcy pracujący w polu. Wilhelm wielokrotnie podkreśla obecność wszelkiego ptactwa. Atmosfera panująca w ogrodzie sprzyja świętowaniu. Znajdujemy się w miejscu prawdziwie epikurejskim, gdzie każdy ze zmysłów odczuwa rozkosz.

Rzeczywiste, znane nam z miniatur ogrody - najczęstsze miejsce spacerów pięknych dam i panów - to dobrze zaprojektowana przestrzeń, zamknięta starannie przycinanymi żywopłotami i pokryta ukwieconymi trawnikami. Paryskie ogrody przy Hotel Saint-Pol - ulubionej rezydencji Izabeli Bawarskiej - pełne są małych placyków, połączonych ze sobą altanami; wokół placyków wznoszą się galerie, gdzie indziej zaś buduje się pawilon, łaźnię, salę do gry w piłkę lub ptaszarnię. Izabela kieruje dużymi pracami w maju 1416 roku, w sierpniu tegoż roku zaś naprawia altany i czyści studzienki. Musiały to być zaiste wspaniałe ogrody, skoro w 1398 roku Karol VI kazał posadzić tutaj „trzysta krzaków białej i czerwonej róży [...], trzysta cebulek lilii, trzysta mieczyków, sto piętnaście zaszczepek grusz, sto grusz pospolitych, dwanaście rajskich jabłoni, tysiąc czereśni, sto pięćdziesiąt śliw i osiem zielonych wawrzynów zakupionych na Pont-au-Change”.

Polowanie

Natura dzika (autorzy zwracają wówczas uwagę na niebezpieczeństwa, jakie w sobie kryje) lub - najczęściej - ujarzmiona to dla ludzi średniowiecza nie tylko miejsce miłych przechadzek, ale i arena innych rozrywek, takich jak myślistwo, łowiectwo czy polowanie z ptakiem, zarezerwowane z reguły dla szlachty i arystokracji.

W XIV wieku polowanie z nagonką organizowane jest bardzo precyzyjnie. W przeddzień polowania myśliwi zbierają się razem, po czym każdy z osobna podąża innym tropem. Kiedy jeleń zostaje wytropiony i wiadomo, którędy się porusza, polujący zaczynają o poranku swą ulubioną grę.

Livre de chasse du roy Modus opisuje tę scenę jako idyllę: „Jest pełnia lata. Maleńkie ptaszki śpiewają w pięknym lesie, rosa pokrywa słodkimi swymi łzami liście, lśnią w promieniach słońca. Cała przyroda raduje się. W pięknym, miłym i oddalonym zakątku wyznaczone zostaje miejsce, w którym spotykają się łowczy wracający z tropienia, mistrz polowania i wszyscy ci, którzy chcą w tym polowaniu wziąć udział [...]. [Po wysłuchaniu łowczych] mistrz wyznacza myśliwych i psy do nagonki oraz wytycza kierunek, w którym pobiegnie sfera. Później siadają na zielonej trawie, jedzą i piją, każdy zaś, kto zna jakiś dowcip, musi go opowiedzieć. Kiedy myśliwi, posilając się, wymieniają między sobą dobre wieści z lasu, a słońce świeci im z góry, naturalnym jest, że ich serca ogarnia radość. Kiedy już podjedzą, wsiadają na koń, by gonić zwierza [...].”

Hrabia de Foix Gaston Phebus twierdzi, iż dobry myśliwy nie popełni nigdy grzechu śmiertelnego. Otóż lenistwo każe myśleć wyłącznie o przyjemnościach ciała. Dobry myśliwy natomiast nie ma czasu na beczynność. Jeśli poluje, myśli tylko o spaniu, chce bowiem spełnić swój obowiązek, będąc rześkim i wypoczętym. Jest zajęty już od świtu. Kiedy pod koniec dnia wraca do siebie, od razu kładzie się spać.

Myśliwy jest szczęśliwy, przyroda raduje go, a polowanie i odpoczynek sprawiają mu wielką przyjemność. Żyje dłużej, nie grozi mu bowiem przejedzenie: jada i pije bardzo umiarkowanie. W swej Livre de la chasse Gaston Phebus kilkakrotnie używa słowa „rozkosz”, opisując życie myśliwego:

„Udowodnię ci teraz, że myśliwy żyje o wiele radośniej od innych ludzi: kiedy bowiem wstaje z łoża, wokół jest już piękny poranek, słońce świeci jasno i radośnie, ptaki śpiewają słodko, melodyjnie i z miłością, każdy we własnym języku, tak jak nauczyła go natura. Kiedy już słońce podniesie się wyżej, myśliwy widzi, jak w jego promieniach błyszczy słodka rosa na gałęziach drzew i na trawie: wielka to rozkosz i radość dla myśliwego. Kiedy stanie już przed panem i innymi towarzyszami i opowie im ze szczegółami, co wytropił, wówczas każdy powie: <Oto wielki jelen. Jeśli sfera jest gotowa, ruszajmy za nim.> Wyjaśnię zaraz, co sprawia myśliwemu wielką przyjemność. Kiedy po długim oczekiwaniu wreszcie rusza w pościg, słysząc lub widząc przed sobą odpowiedni sygnał, wie już, że to jego kolej. Spuszcza wtedy psy, tak aby żaden nie biegł na smyczy i mógł swobodnie biec za jeleniem. Oto wielka rozkosz i radość dla myśliwego: wsiada na konia i rusza za psami; jeśli przypadkiem wysforują się za daleko, przyspiesza i wyprzedza je. Kiedy ujrzy przed sobą jelenia, powita go okrzykiem. Zobaczy, które psy idą w pierwszej, a które w drugiej, trzeciej i czwartej - o ile jest dość miejsca - grupie. Kiedy psy przebiegną, rusza galopem za nimi, krzycząc i dmąc w róg, ile tylko ma sił. Wielką wówczas odczuwa radość i rozkosz, a zapewniam was też, że i o żadnym grzechu nie myśli. Radować się będzie i wtedy, gdy jelen zostanie osaczony i upolowany. Myśliwy będzie obdzierał zwierzę ze skóry, dzielił na części i rozdawał patrochy psom. Do pałacu wróci wesoły, albowiem mistrz napoi go podczas odprawy dobrym winem. W pokoju zdejmie ubranie i buty, umyje nogi, a przy okazji - całe ciało. W tym samym czasie każe przygotować posiłek ze słoniny, jelenia i innych smakołyków oraz dobrego wina. Kiedy sobie podje i popije, wówczas będzie rozluźniony i radosny. Wtedy zaczerpnie nieco świeżego powietrza i ochłodzi się po gorącym dniu. Następnie wypije jeszcze co nieco i położy się spać w świeżej pościeli i spać będzie dobrze przez całą noc, nawet we śnie nie myśląc o grzechu.

Powiadam wam zatem, że myśliwi idą po śmierci wprost do Raju, doznając w życiu o wiele więcej radości od innych ludzi.”

Polowanie z ptakiem dostarcza - jak podaje Livre de chasse du roy Modus - poczwórnej niejako przyjemności. Lot krogulca jest niezwykle widowiskowy. Polowanie takie odbywa się w miłym towarzystwie. Każdy łowczy ma własnego ptaka, dzięki czemu można porównywać ich waleczność. Polować w ten sposób mogą również kobiety - polowanie z nagonką zarezerwowane jest bowiem dla mężczyzn. Według Gace'a de la Buigne, autora Roman de Dedius, damy i panny

mogą za zgodą swego pana
z honorem nosić krogulca
i cieszyć się takimi łowami

Z polowania z ptakiem korzyść jeszcze i taka, że choć lato jest krótkie, to pogoda o tej porze roku bywa zazwyczaj piękna, miła i przyjemna. Kontakt z naturą jest wtedy prawdziwą rozkoszą.

Gry na wolnym powietrzu

Gra w bile lub kule jest bardzo popularna wśród chłopów. W grze w kule chodzi o taki rzut kulą, aby znalazła się jak najbliżej kolka wbitego w ziemię lub kuli celowej, zwanej świnką, odpychając zarazem kule przeciwników. Gra się najczęściej o kilka kufli wina, jabłecznika lub piwa.

Najbardziej popularna jest jednak bez wątpienia gra zwana soule. W średniowieczu znano już dwa jej warianty. W jednym z nich chodzi o popychanie kuli lub piłeczki nogą - przypominało to dzisiejszą piłkę nożną. W drugim wariacie gracze popychają piłeczkę zakrzywionym na końcu kijem.

Gra toczy się już to między regionami, już to między mieszkańcami tej samej miejsciny. W tym ostatnim przypadku przeciwko sobie występują zazwyczaj kawalerowie i mężczyźni żonaci.

Rozkazem z 3 kwietnia 1369 roku Karol V zabrania wszelkich gier ruchowych i hazardowych, zaleca natomiast uprawianie się w strzelaniu z łuku i z kuszy. Nakazuje wyznaczenie odpowiednich miejsc do strzelania, ustanowienie nagród dla najlepszych strzelców i ułatwienie organizacji takich konkursów. W niektórych prowincjach rozkazy królewskie sankcjonują jedynie stary obyczaj. Młodzież bez oporów przestrzega więc zaleceń władcy. W roku 1425, w dzień Świętego Marcina, cyrulik z Rouen, niejaki Colin Pierin, udał się na obiad wraz z żoną do swego szwagra mieszkającego nieopodal bram miejskich. Pomiędzy domem szwagra a murami, na polach uprawnych i łąkach, wyznaczono strzelnice. Tego dnia zgromadziło się tam wielu młodych ludzi. Po posiłku Colin pożyczył luk i strzałę od brata swej żony i dołączył do innych łuczników.

Mieszczanie upodobili sobie grę w piłkę ręczną - jeu de paume. Nazwę zawdzięcza ta gra zagłębieniu w dłoni, którą rzucano piłeczkę. Ten sposób rzutu utrzymał się aż do połowy XV wieku. Pod koniec tego stulecia i na początku XVI do odbijania piłeczki zaczęto używać rakiety. W Paryżu czynnych jest wówczas kilka takich sal do gry w piłkę.

Panowie grają natomiast w manekina. Manekin umocowany był na kij i obracał się na sztywnej osi - jeśli kopia nie ugodziła w sam środek piersi, manekin obracał się, a ponieważ w lewej ręce trzymał tarczę, w prawej zaś miecz lub kij, boleśnie uderzał niezręcznego gracza. Gra w manekina była ćwiczeniem przygotowującym do wojny.

Potyczki i turnieje

Jak podaje Nithard, wojowie epoki karolińskiej uczestniczą w takich grach, które pozwalają im doskonalić swe żołnierskie umiejętności. Oto festyn zorganizowany przez Karola i Ludwika w Worms w roku 842. Uczestnicy zbierają się w odpowiednim miejscu, dzielą na dwie równe grupy i nacierają na siebie, niczym podczas prawdziwej wojny. Po jakimś czasie kilku graczy wykonuje zwrot do tyłu i zaczyna uciekać przed pozostałymi towarzyszami zabawy; po chwili role się odmieniają i teraz uciekający zmieniają się w goniących. Na koniec do goniących dołączają obaj królowie. Gra toczy się bez przelewu krwi i bez żadnych obelg.

W epoce feudalnej potyczki zmieniają się w umowną bitwę, toczoną według określonych reguł przez jeźdźców uzbrojonych w broń rycerską.

Turniej to jakby zawody drużynowe, w których w XII stuleciu stawały naprzeciwko siebie dwie grupy mężczyzn: jedni na koniach, pozostali pieszo. Przyjemność płynącą z walki toczonych na niby - choć wypadki śmiertelne nie należą do rzadkości, przez co Kościół potępia takie turnieje - potęguje w niektórych przypadkach korzyść materialna.

Turnieje są wydarzeniem świątecznym. W jednej i tej samej prowincji odbywają się, z wyjątkiem postu, co piętnaście dni, od lutego do listopada. Rozgrywa się je na otwartym terenie. Organizator musi ogłosić datę i miejsce turnieju w całej okolicy, wysłać posłańców do krain ościennych, rezerwuje miejsca w gospodach i dba o inne rozrywki. Każdy taki turniej ściąga ogromne tłumy widzów: trwa zazwyczaj trzy dni i ścierają się w nim wyłącznie szlachetnie urodzeni.

W wieku XV, za czasów Filipa Dobrego i Karola Śmiałego, na dworze burgundzkim większym zainteresowaniem cieszą się jednak nie masowe turnieje, ale mniejsze potyczki i pojedynki. Szczególnie modne są walki toczone pieszo na topory i miecze, tzw. pas d'armes. Rycerze zjeżdżają się zewsząd na Pas de l'Arbre Charlemagne, Pas de la Belle Pelerine, Pas de la Fontaine aux Pleurs czy Pas de la Dame Sauvage.

Także i wojna, pomimo jej tragicznych konsekwencji, może napawać radością serce feudalnego szlachcica. Zmarły w 1210 roku trubadur Bertrand de Born głosi pochwałę wojny tymi słowami: „Radość mnie rozpiesza, gdy widzę rozciągnięte w polu szeregi zbrojnych rycerzy i koni. Podoba mi się widok tłumu uciekającego wraz z bydłem przed piechotą i widok nadjeżdżających za nią jeźdźców. Raduje się me serce na widok oblężonych twierdz i zburzonych umocnień lub armii okopanej na brzegu rzeki i skrytej za linią wysokiej palisady.” Jest to tekst literacki, ale odpowiadający rzeczywistości. Podczas bitwy, jaką w roku 1325 stoczyły ze sobą dwa rywalizujące rody z księstwa Liege, „piechotę puszczono dopiero za konnymi, albowiem w czasach tych panowie wojowali z takim animuszem i radością, że wjeżdżali na swych koniach w grupę pieszych i tratowali ją”.

GRY DOMOWE

Jeśli pogoda nie dopisuje lub też są ku temu inne powody, człowiek średniowiecza wraca do domu i tu może spędzać czas na grach, które wymagają nie tyle siły i sprytu, ile skupienia i namysłu. Taką grą są szachy.

Świadectwa dotyczące szachów pojawiają się coraz liczniej począwszy od 1100 roku, bądź to w postaci źródeł archeologicznych, jak choćby figury szachowe znalezione w południowych i środkowych Włoszech, bądź to źródeł literackich. Grę tę musieli upodobać sobie templariusze, skoro w XII wieku święty Bernard nakazuje im, aby znienawidzili „szachy i kości”.

Średniowieczni gracze starają się używać minimalnej ilości pionów. Innymi słowy, gra rozpoczyna się od zbijania pionów i „oczyszczania” szachownicy. Początkowo nie ma mowy o żadnej strategii. Kiedy pole gry jest już uwolnione, gracze szachują się i dążą do jak najszybszego mata.

Wymienia się dwa rodzaje mata: po linii prostej i po diagonali. Częste wzmianki o tym drugim świadczą, iż był to ulubiony sposób zakończenia gry: zmuszenie króla przeciwnika do ucieczki w jeden z rogów szachownicy było najwspanialszym zwycięstwem.

O ile szlachetnie urodzeni grali niemalże we wszystkie gry, to niższe warstwy zadowolić się musiały tylko niektórymi spośród nich. Szachy na przykład były przede wszystkim rozrywką arystokracji. Sądząc po cenie pięknej szachownicy i pozycji szachów w literaturze, trudno stwierdzić, czy była to gra szeroko rozpowszechniona wśród szlachty. W każdym bądź razie była to gra popularna. W *Le Roman du comte d'Anjou* opisana jest scena, która rozgrywa się pewnego wieczoru już po kolacji: rycerze rozmawiają o wojnie, paziowie o miłości i polowaniu, damy gaworzą między sobą, hrabia zaś prosi córkę, aby zagrała w szachy. W *Escoufle normandzki* hrabia Richard de Montivilliers przedstawiony jest jako dobry rycerz, który umie grać w szachy. Niezliczone świadectwa literackie oddają ówczesny stan rzeczy. Froissart podaje, że kasztelan z Evreux „upodobał sobie szachy nade wszystko”. Książę Ludwik Orleański, brat Karola VI, który grał we wszystkie znane wtedy gry, w roku 1394 kupuje kilka książek, z których jedna nosi tytuł *Le Jeu des eschets* (Gra w szachy). Żona Ludwika, Valentine Visconti, również rozmiłowana jest w szachach. Ich syn, poeta, Karol Orleański, gra w szachy z przyjaciółmi, gdzie tylko może: w zamkach, w letnich rezydencjach, na statku, którym płynie Loarą z Orleanu do Blois. Jego zainteresowanie szachami podziela również żona, Maria de Cleves. Pewien rękopis w bibliotece Karola ozdobiony jest na pierwszej stronie miniaturą przedstawiającą w górnym polu bitwę, w dolnym zaś księcia grającego z damą. Szachy były więc symbolem zarówno wojny, jak i miłości.

Szachy rozwijają intelekt, uczą rozumowania i analizowania różnych sytuacji. Stanowią zatem istotny element wychowania wśród arystokracji. Świadczy o tym fragment z *Sone de Nansai*:

Znać chciał wszelkie reguły dotyczące szachów, stołu, wojny, magii i geometrii.

Froissart pokazuje, na czym polega „gra szlachetna”. Król Anglii Edward III rozgrywa partię szachów z hrabiną Salisbury, która „stara się, jak może, aby król nie uznał jej za kobietę nazbyt prostą i mało zorientowaną”. Król z kolei „nie gra tak, jak by mógł zagrać”. Umyślnie traci wieżę, później gońca, co prowadzi do utraty skoczka. Stawka tej partii pozwala się

domyślać, iż gra ma przede wszystkim sprawić przyjemność damie. Król oferuje swój „piękny pierścień z wielkim rubinem”, hrabina zaś za ledwie pierścień złoty, niezbyt wartościowy. Rachunki książęce pokazują, że na szachy „wydawano” mniej aniżeli na kości, karty czy grę w piłkę. 13 maja 1396 roku Ludwik Orleański przegrywa 3 000 liwrow w grze w piłkę, natomiast jego syn Karol, wielki amator szachów, w roku 1457 traci na tej grze 27 sous i 6 denarów. Umiejętności książęcych rywali oraz brak wzmianek o sumach, jakie wydano z tej okazji, pozwalają sądzić, iż nie chodziło tu o pieniądze. Przyjemność liczyła się bardziej niż chciwość. Dokonuje się coraz wyraźniejszy podział na gry umysłowe i hazardowe.

Grę najpierw się potępia, później toleruje i wreszcie uznaje. Znajdują się tacy, którzy przyznają, iż dostarcza ona różnego typu satysfakcji: fizycznej lub materialnej, ale także i psychicznej lub estetycznej. Przyjemność wiąże się z określonym sposobem grania. Erazm daje następującą radę: „Jeśli grasz ze słabszym od siebie i wiesz, że zawsze możesz wygrywać, pozwól, aby przeciwnik wygrał kilka razy, a wówczas gra dostarczy wam więcej przyjemności.” Poza tym gra, która umacnia ciało i odpręża umysł, ma wpływ na rozwój intelektu.

Istnieją też zabawy, które wymagają bystrego umysłu, jak choćby zagadki miłosne.

„- Panie, jakie to trzy rzeczy sprzyjają umacnianiu miłości?

- Pani, są to lojalność, rozum i dyskrecja.”

Zabawa zwana Roi qui ne ment polega na wyborze króla lub królowej, którzy najpierw stawiają pytania każdemu z graczy, a następnie odpowiadają na ich pytania. Była to jedna z ulubionych rozrywek trzynastowiecznych „salonów”.

Chateau d' Amour jest grą pytań i odpowiedzi, które odnoszą się do postaci z Powieści o Róży:

O miłości zamek cię pytam:

powiedz jego pierwszy fundament!

- Miłowanie wierne.

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

- Tajenie roztropne.

Powiedz, jakie są w twym mniemaniu
jego blanki, okna i posadzki!

- Spojrzenie powabne.

Przyjacielu, strażnika nazwij!

- Złe niebezpieczeństwo.

Jaki jest klucz, co go otwiera?

- Błaganie układne.

ŚWIĘTA

W mieście

Rozrywki miejskie różnią się od wiejskich. Rzecz jasna, przyjemność to sprawa indywidualna, zależy od danej osoby, jej stanu fizycznego i uczuciowego; nie ma wiele wspólnego z miejscem, w którym ta osoba się akurat znajduje. Nie zmienia to faktu, iż niektóre rozrywki mają charakter wybitnie miejski.

Eustache Deschamps pisze pod koniec XIV wieku:

Kobiety pragną miasta,
słodkich słówek, i festynów,
targu i teatru, miejsc rozkoszy,
w których mogłyby się bawić.

Co za rozkosz włóczyć się po ulicy i brać udział w jej życiu! Od wschodu do zachodu słońca ulica pełna jest ruchu i hałasu.

Muzycy bawią mieszkańców miasta na placach. Pojawiają się tam zwłaszcza podczas świąt. W Provins wieczorem w dzień targowy odbywa się coś w rodzaju capstrzyku: strażnicy miejscy obchodzą miasto z pochodniami w ręku i w towarzystwie muzyków grających na różnych instrumentach. Tłum gromadzi się i podziwia akrobatów, słucha opowieści i pieśni. Powodzeniem cieszą się tancerki i zaklinacze wężów. Paryżanie lubują się w żartach o Bretończykach osiadłych w ich mieście, ci bowiem nie mówią najlepiej po francusku, nieustannie powołują się na krewnych i zajmują się niezbyt szlachetnym zajęciem, czyli wyrabianiem mioteł.

Od czasu do czasu, przy okazji specjalnych wydarzeń - wygranej wojny, narodzin czy ślubu księcia - organizowane są publiczne festyny. Pewien mnich z Saint-Denis podaje, iż 6 lutego 1392 roku, w chwili, gdy na świat przychodził syn króla Francji, Karol, we wszystkich kościołach Paryża rozdzwoniły się dzwony na znak wielkiej wdzięczności: „Mieszkańcy obu płci, szlachta i biedota, przechadzali się ulicami w świetle pochodni i przy składnych dźwiękach instrumentów. Dźwięki te mieszały się z melodyjnymi głosami i cudownie czystym śpiewem. Młode dziewczęta tańczyły przez całą noc, komedianci zaś odgrywali ciekawe pantomimiczne scenki. Na skrzyżowaniach ulic lud głośno oddawał cześć królowi. Rozstawiono też stoiska z winem i korzeniami, którymi każdego przechodnia częstowały z wdziękiem panny i damy z najwyższych sfer.”

Wjazd księcia lub króla do miasta jest dla jednych okazją do popisania się swym bogactwem, dla innych - ciekawym widowiskiem.

Kiedy pod koniec XIII stulecia król pojawiał się w jednym ze swoich miast, oczekiwał przede wszystkim, iż będzie miał gdzie spać i co jeść. W połowie wieku XIV wjazdowi króla towarzyszy publiczna zabawa, która trwać może i tydzień, jak to miało miejsce podczas pierwszego pobytu Jana Dobrego w Paryżu w roku 1350.

Członkowie orszaku noszą strój uszyty specjalnie na tę okazję. Król witany jest przy dźwięku trąb i innych instrumentów. Ceremonia jest głośna i barwna. Przy okazji odbywają się rozmaite przedstawienia, a przede wszystkim spektakle teatralne, które głoszą pochwałę monarchii.

Publiczność lubi teatr: jest on dla niej nauką (dramat liturgiczny czy paraliturgiczny), a zarazem rozrywką. Francuski teatr komediowy rodzi się stosunkowo późno, bo w wieku XIII, głównie w Tournai i Arras. W wieku XV, pomimo niesprzyjających okoliczności historycznych, powstaje coraz więcej przedstawień świeckich bądź komediowych. W obiegu jest kilka różnych gatunków: szkolna komedia łacińska, moralitet lub zabawna farsa, która niekiedy jest wulgarna, kiedy indziej ostrzem satyry godzi w określone osoby lub zawody. Arcydziełem tego rodzaju komedii jest *Farce de Pathelin*, napisana najprawdopodobniej w zimie 1464 roku. Pathelin jest bezrobotnym adwokatem; udając chorego, szuka sposobu na to, by nie zapłacić sukiennikowi, którego jest dłużnikiem. Zwierza się pewnemu wieśniakowi z pomysłem na wyprowadzenie sądu w pole, wieśniak zaś sam wykorzystuje Pathelina.

Widzów jest wielu i przybywają niekiedy nawet z daleka. Z księgi podatkowej wiemy, iż w roku 1509 w ciągu trzech dni weszło do miasta Romans trzynaście tysięcy dziewięciuset czterdziestu siedmiu odwiedzających. Teatrem interesują się wszystkie warstwy społeczne. W roku 1511 w Mons na jeden ze spektakli zaproszono ławników, sędziego i jego małżonkę. Ta ostatnia oglądała aż osiem przedstawień. Duchowni lubią z kolei misteria. Jednak z chwilą, gdy nabierają one zbyt świeckiego charakteru, wówczas księża muszą prosić swych przełożonych o pozwolenie na ich oglądanie. Wszelako najwięcej przyjemności spektakle teatralne sprawiają prostemu ludowi. W 1485 roku w Metz miejsca na widowni zajmowano już o czwartej rano. Wiele kobiet przychodziło z małymi dziećmi, które przeszkadzały aktorom.

Widzowie, chcąc widzieć wszystko możliwie najlepiej, rozpychają się: między widownią a sceną znajduje się zatem najczęściej barierka lub fosa pełna wody. Rada miejska w Mons w roku 1501 zabrania wstępu do parku, w którym grane jest przedstawienie, dzieciom do lat dziesięciu, starcom i kobietom w ciąży. Radosny nastrój trwa przez cały wieczór po spektaklu. Muzycy bawią mieszkańców tak długo, że zabawa kończy się niekiedy dopiero nad ranem.

Ludzie średniowiecza upodobali sobie również przedstawienia nieco mniej przyjemne. W ostatnią niedzielę miesiąca sierpnia 1425 roku w ogródku zajazdu „Des Armagnacs” przy ulicy Saint-Honore zamknięto trzech ślepców, którzy z kijami w ręku usiłowali zabić świnię. Rzecz jasna, okładają się oni kijami z myślą, że trafili w zwierzę i gdyby mieli prawdziwą broń, niechybnie by się pozabijali. W przeddzień defilowali po Paryżu, przed nimi zaś niesiono ogromny sztandar z wizerunkiem świni, a cały pochód otwierał dobosz.

Popularne są też publiczne egzekucje. Mieszkańcy Mons płacą wiele, aby rozkoszować się widokiem ćwiartowanego złoczyńcy. „Lud miał z tego więcej radości, niż gdyby ujrzał zmartwychwstałe ciało nowego świętego” - pisał burgundzki kronikarz Jean Molinet. Ten sam autor podaje, iż podczas egzekucji Maksymiliana Austriackiego w Brugii w roku 1488 ława tortur umieszczona była na podeście w centralnym punkcie targu miejskiego. Wielką przyjemność sprawia mieszkańcom oglądanie tortur, którym poddawani są podejrzani urzędnicy sądowi. Ich egzekucję odwleka się głównie po to, aby okrutny spektakl trwał jak najdłużej.

Świętujące miasto odślania swe prawdziwe oblicze i własną wizję świata, którą ostatecznie narzuca chłopu. Zdarza się jednak, że sens uroczystości odbywającej się w mieście tkwi

korzeniami w obyczajach wiejskich. Miasto i wieś nie mogą istnieć oddzielnie. Zbliżają się do siebie poprzez święta, których rytm wyznacza sam czas.

Święta religijne i świeckie

W ciągu roku... Święta wyznacza przede wszystkim kalendarz liturgiczny. Dwunastodniowy cykl od Bożego Narodzenia do Trzech Króli przypada na okres, w którym ustają praktycznie wszelkie prace polowe, dzień zaś rzemieślnika nie trwa tak długo jak w lecie. Pora roku jest surowa, przyjemnie więc zapomnieć na chwilę o zimnie, zabawiając się. Uczta z Bażantem odbywa się w lutym.

Karnawał jest okazją do szalonej zabawy. Wszystko dzieje się wtedy jakby na opak. W karnawałowych pochodach nie brak szaleńców. Jest to czas, w którym objawia się nieokiełznana radość, co krytykują usilnie kaznodzieje Olivier Maillard woła w swym kazaniu: „Ci biedni chrześcijanie, otępiali na duszy i na ciele, którzy przez trzy dni obżerają się i nurzają w rozpuście, pijaństwie i innych okropień-stwach, nie przestrzegaliby zapewne regularnego postu, gdyby nie owa orgia trwająca aż do północy w tłusty wtorek.”

Przyjemności nie jest pozbawiony okres Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy. Zwłaszcza Wielkanoc stanowi istotny moment w gastronomicznym kalendarzu wsi, tym bardziej, że kończy się wtedy surowy post.

Nadchodzi maj. W romansie pt. Flamenka czytamy, że po kolacji tańczono i bawiono się. Jest noc sadzenia drzewek majowych. W mieście rozbrzmiewa śpiew ludzi, a w sadach - śpiew ptaków. Absynt leje się strumieniami. Nazajutrz młode dziewczęta nuca: „Niech żyje ta, która nie każe tęsknić swemu przyjacielowi i nie bojąc się zazdrośników bądź pomówień znajdzie swego kawalera w lesie, na łące lub w ogrodzie.”

Wiele świąt religijnych w okresie między Zielonymi Świątkami a Bożym Narodzeniem jest okazją do zabaw o charakterze wybitnie świeckim. Szczególnie uroczyście obchodzi się niekiedy 11 listopada, czyli dzień Świętego Marcina Zimowego. Pod koniec XIV wieku zdarzyło się, iż prowadzono dochodzenie przeciwko księdzu, który owego dnia tańczył przed ludźmi w czerwonych bucikach i w kapeluszu w kwiatki, na głowie.

W życiu...

Okazją do świętowania są wszelkie wydarzenia rodzinne. Wspólne posiłki z okazji narodzin, chrztu, ślubu, a nawet śmierci.

Czy średniowiecze zawsze równie wytrwale szukało przyjemności? Zauważmy jedynie, że w czasach katastrof bądź epidemii niektórzy ludzie zwracają się do Boga, inni natomiast szukają zapomnienia i korzystając z tak ulotnego życia, zagłuszają swój niepokój rozrywkami. Dobrze oddaje te nastroje wioski kronikarz Matteo Villani, piszący o Czarnej Śmierci z 1348 roku i zmianach, jakie spowodowała w obyczajach mieszkańców Florencji.

„Można by pomyśleć, że ludzie, których Bóg w łasce swej oszczędził, na widok martwych bliskich i wiedząc o tym, że podobnie dzieje się w całym świecie, że ludzie ci staną się lepsi, bardziej pokorni i cnotliwi, że staną się prawdziwymi katolikami i strzec się będą nieprawości i grzechu, że staną się pełni wzajemnej miłości i miłosierdzia. Gdy jednak zaraza ustała,

nastąpiło coś zupełnie przeciwnego. Oto bowiem ludzi ubyło, a ci, którzy pozostali przy życiu, wzbogacili się na spadkach i sukcesjach i zapomnieli o tym, co działo się wczoraj. Żyli tak, jakby nic się nigdy nie stało; jeszcze bujniej i burzliwiej niż przedtem. Zapanowało nad nimi lenistwo i rozkład, grzeszyć poczęli obżarstwem, na festynach i w tawernach szukając wykwintnego pożywienia oraz gier, oddając się bez reszty rozpuście i ubierając się dziwacznie bądź całkiem nieskromnie. Ludzie prości, mężczyźni i kobiety, widząc, że wszystkiego mają aż nadto, nie chcieli już robić tego, co robili dotychczas. Domagali się teraz, aby ich codzienny posiłek składał się z najdroższych i najbardziej wyszukanych dań. Służące i kurtyzany żeniły się bez najmniejszych przeszkód, przywdziewając piękne i bogate stroje dam, które zabrała śmierć. Tak oto bez mała całe nasze miasto zaczęło żyć w grzechu. Podobnie lub jeszcze gorzej wyglądało to w innych miastach i krajach.”

Piękno i kultura

ROZKOSZ ESTETYCZNA

W *Traite de l' amour courtois* Andre le Chapelain wkłada w usta jednego z uczestników dyskusji takie słowa: „Kto zaprzeczy, iż stanąć należy po stronie tego, który wybrał rozkosze najwyższej rangi? We wszystkim bowiem, co się tyczy innych przyjemności, w żaden sposób nie odróżniamy się od dzikich zwierząt i właśnie w ten sposób natura połączyła nas ze sobą. Wszelako największe rozkosze dane zostały - by użyć tego słowa - wyłącznie człowiekowi, innym zwierzętom zaś natura ich odmówiła [...]. Nie znalazł się nigdy nikt, kto miałby już dość takich rozkoszy i odczuwałby z ich powodu zmęczenie; rozkosze natomiast, których dostarcza nam nasza część zwierzęca, szybko nas nudzą i budzą wyrzuty sumienia z powodu naszej uległości.” Nieco dalej czytamy: „Nie sposób doświadczać rozkoszy bez radości ducha, chyba że ulegamy zbytnio wszetecznym i wstydliwym instynktom.”

Czy przerywniki muzyczno-poetyckie podczas Uczty z Bażantem nie służyły do pewnego stopnia ukierunkowaniu pierwotnych emocji ku uczuciom wyższym, jak choćby ku umiłowaniu piękna?

Doktryna

Średniowieczna estetyka¹ nie ogranicza się do rozważań nad pięknem samym w sobie. Łączy ona piękno z Bogiem.

Według Boecjusza, słynnego wczesnośredniowiecznego filozofa i poety łacińskiego, urodzonego w Rzymie ok. 480 roku i zmarłego w Pawii w 524 roku, przyjemność ma swe źródło w stosunku harmonii przedmiotu do harmonii podmiotu. Przyjemnie jest poczuć, iż rzeczy są podobne do nas samych. Jeśli słyszymy tony łagodne i melodyjne, wówczas jest nam przyjemnie. Jeśli, przeciwnie, tony stają się chaotyczne, odczuwamy niemalże ból. Między podmiotem a przedmiotem zachodzi więc interakcja.

Rozum bierze górę nad uczuciami. Zmysły nie są w stanie uchwycić skomplikowanych proporcji. Odbierają je co najwyżej bardzo mgliście, nawet wtedy, gdy owe proporcje coś dla nas znaczą. W architekturze, na przykład, oko musi współpracować z rozumem. Pomocnik murarza musi godzić się na kontrolę ze strony architekta.

Podmiot czuły jest na zgodność między przyjemnością a prostotą, łatwością. Im prostszy konsonans, tym łatwiej go usłyszeć i zrozumieć, tym większe zadowolenie. Uwaga Boecjusza odnosi się zarówno do muzyki, jak i do sztuk plastycznych.

Człowiek niewykształcony może cieszyć się pięknem bez zadawania sobie pytań, mędrzec wszakże powinien znać przyczyny, dla których odczuwa rozkosz. Jeśli muzyk delectuje się melodią, musi znać proporcje, które określają taki czy inny konsonans. Nie chodzi tu zarazem o przeciwstawianie rozkoszy estetycznej poznaniu intelektualnemu; miejsce uczonego estety jest dokładnie między nimi.

O ile Boecjusz zdradza myślenie świeckie, o tyle Kasjodor, polityk i uczonego łaciński (ur. ok. 490, zm. ok. 580 roku), w swym praktycznym podporządkowaniu sztuki potrzebom religii myśli konsekwentnie po chrześcijańsku. Odczuwając wzruszenie na widok natury Kasjodor pisze tak: „Jakaż rozkoszą dla naszych zmysłów jest błyszcząca kula słońca! Jakaż błogością napelnia nas światło tego świata! Cudowny wdzięk kwiatów dodaje nam sił, gdy na nie patrzymy. Jak wielką przyjemnością jest patrzeć na zieleniejące łąki, niebieskie morze, przezrocyste powietrze i migoczące gwiazdy.” Kasjodor dodaje od razu, że skoro radością napelnia nas dzieło stworzenia, to bezgraniczną rozkoszą obdarzy nas tym bardziej sam Stwórca.

Także i humaniści karolińscy są zdania, iż najwyższym celem naszego życia jest kontemplacja nieskończonej doskonałości bożej. Wszystko, co prawdziwe, dobre i piękne, zasługuje na miłość: w tej miłości dusza oczyszcza się tak, jak tego pragnie dobro samo w sobie, czyli sam Bóg.

Sztuki zajmują w tej hierarchii miejsce niższe, wszelako warto się nimi zajmować, albowiem kochając je dla nich samych, kochamy Dobro, Prawdę i Piękno, których sztuki owe są odbiciem. Chrześcijanin powinien czerpać budującą naukę ze skarbów, jakie podsuwają im filozofowie. „Czy jest coś łatwiejszego od miłowania pięknych kształtów, słodkich zapachów, łagodnych dźwięków, miłych pieszczot, nie wspomniawszy już o czci lub rozkoszach ziemi [...]. Czyż duszy trudno jest pokochać to szczęście, które mija niczym cień? Czy nie trudniej zaś pokochać jej Boga, który sam jest pięknem, słodyczą, łagodnością, radością i rozkoszą dla wszystkich? [...] Niechaj więc dusza kocha zgodnie z porządkiem: pragnie tego, co na górze - czyli Boga, odrzuca zaś to, co w dole - czyli materię.” Alkuin przyznaje więc, że umiłowanie dobra i pragnienie życia wiecznego są źródłem przyjemności estetycznej. Najwyżej ze wszystkich rzeczy umieszcza on wprawdzie dobro boże, nie odmawia wszak istotowej wartości pięknym formom postrzegany przez zmysły.

Choć estetyka karolińska pozostaje wierna tradycji chrześcijańskiej, to istnieje dla niej wybór pomiędzy prawdą treści a pięknem formy. Diabeł kusi ludzi przyjemnościami zmysłowymi, jeśli jednak służą nam one ku temu, aby wznieść się do Boga, nasze czyny są dobre. Dlatego też Alkuin nie widzi nic zdrożnego w bogatym udekorowaniu budowli kościelnych.

Irlandzki teolog z IX wieku, Jan Szkot Eriugena, jako pierwszy przeciwstawia postawę estetyczną postawie praktycznej. „Wyobraźmy sobie dwóch mężów: jeden mądry i nieczuły na zaloty Kupidyna, drugi zaś pełen niezbornych żądz. Oto pewnego razu pokazano im dzieło sztuki, którego kształt był równie dostojny, jak cenny był materiał, z którego dzieło to

wykonano." Obydwaj oglądają piękny przedmiot: mędrcomi piękno wazy każe chwalić Stwórcę, nie ma w nim ani krzty pożądlivosti, żadna namiętność nie zakłóca mu spokojnego rozkoszowania się tym pięknem. Chciwiec z kolei aż płonie z żądzy. Piękno wazy nie ma dlań nic wspólnego z chwałą Boga. Pada ofiarą pożądania. Obiektywne piękno wazy jest jedno i to samo, jakże różne są natomiast postawy obu mężów.

Jan Szkot zajmuje więc pozycję skrajną. Radość, jaką daje nam patrzenie na piękno, winna według niego posiadać jednoznaczne odniesienie do piękna boskiego. Wydaje się nie dostrzegać, że bezinteresowny podziw może mieć wartość bez przydawania mu świadomych intencji religijnych.

Świadomość ludzka postrzega piękno na dwóch poziomach: w odczuciu bezpośrednim i w ocenie refleksyjnej. Zło ujawnia się jedynie wtedy, gdy działamy wyłącznie z pożądania, kiedy zatrzymujemy się na zmysłowej powłoce rzeczy, zamiast odnosić to wszystko do Boga.

Przeskoczmy kilka wieków aż do serca średniowiecza. Wilhelm z Owernii (1180-1249), biskup Paryża w 1228 roku, swój stosunek do piękna wyraża w pięknym traktacie *Du Bien et du Mal*. O pięknie decyduje jego stosunek do moralności.

Aleksander z Hales, żyjący w latach 1185-1245, wprowadza, jak widzieliśmy, rozróżnienie pomiędzy zmysłami wyższymi i zmysłami niższymi. Jego postulat zdobywa zwolenników w wieku XIII, przez co pogłębia się różnica między przyjemnością materialną i biologiczną a przyjemnością duchową. Aleksander przypomina, iż pięknem można rozkoszować się na sposób egoistyczny i na sposób religijny. Każde piękno skończone powinno nakłaniać nas do kontemplowania piękna nieskończonego.

Święty Bonawentura i święty Tomasz kładą nacisk na formalny aspekt przyjemności patrzenia.

Wedle świętego Bonawentury istnieją trzy rodzaje przyjemności zmysłowej. Zmysły radują się tym, co piękne, miłe lub zdrowe. Zanim jednak pojawi się w świadomości uczucie przyjemności, poprzez poznanie zmysłowe do głosu dochodzi ciało. Odczuta przyjemność zostaje następnie poddana ocenie rozumu.

Jeśli przedmiot zadziałał na podmiot i pomiędzy nimi zachowane są proporcje, wówczas pojawia się przyjemność; źródłem wszelkiej rozkoszy jest harmonia.

Im piękniejszy przedmiot, tym większa przyjemność podmiotu. Najwyższe Piękno daje zatem rozkosz nieskończoną.

„Piękno bowiem stanowią trzy składniki: pierwszy, całkowitość i doskonałość rzeczy; co ułomne i ma braki uchodzi za brzydkie; drugi, zachowanie należytej proporcji, czyli harmonijny układ rzeczy; trzeci, bijący w oczy blask czy jasność; stąd to nawet wszystko, co jest w jasnych barwach, uchodzi za piękne.” Piękno sprowadza się więc tutaj do doskonałości, proporcji i światła.

„Pojęcie zaś piękna wyraża zaspokojenie pożądania poprzez oglądanie przedmiotu pięknego, względnie poznanie go. Stąd te zmysły w sposób szczególny postrzegają piękno, które są najbardziej poznawcze, jako służące rozumowi, a mianowicie wzrok i słuch.”

Dla świętego Tomasza nie ma więc piękna bez poznania i miłości. Piękno nie może być źródłem przyjemności, jeśli nie chce się na nie patrzeć. Piękno łączy się zawsze z rozkoszą kontemplacji. Można jednak kontemplować piękno, abstrahując niejako od jego duchowej treści; można więc odczuwać przyjemność płynącą z patrzenia na pięknych ludzi.

Piękno to nie to samo co dobro i prawda. W przypadku dobra przyjemność odczuwamy za sprawą udoskonalenia, jakie nam przynosi, w przypadku prawdy - za sprawą zgodności naszych ocen z rzeczywistością, w przypadku zaś piękna - zwyczajnie dzięki poznaniu i ocenie formy.

Dobro i piękno mogą współistnieć ze sobą. Zdarza się, że te same formy mogą być źródłem biologicznej żądzy i czystej rozkoszy kontemplacji. „Pośród potrzeb życiowych odróżnić należy te, które są podstawowe, od tych, które są dodatkowe. To, co jest absolutnie niezbędne do życia, czy to zjednoczenie z kobietą w celu podtrzymania gatunku, czy to odżywianie się i picie - dla podtrzymania życia jednostki - wszystko to łączy się z istotną przyjemnością biologiczną. Tym niezbędnym dobrom towarzyszą elementy dodatkowe, dzięki którym korzystanie z tego, co niezbędne, staje się bardziej miłe: smak i zapach jedzenia czy w innym porządku: wygląd i piękno kobiety.”

Radości czysto psychiczne dzielą się na trzy kategorie. Na pierwszym miejscu przyjemności moralne i naukowe, potem estetyczne, jak choćby przyjemność konwersacji, wreszcie te, których źródłem są dobra zewnętrzne, jak posiadanie fortuny.

Jedne dzieła sztuki mają charakter użytkowy, inne mają być źródłem przyjemności. Tomasz odrzuca wprawdzie te, które - jak rzeźby bałwochwalcze - mają charakter niemoralny, dopuszcza jednak takie, które mogą przynieść pożytek cnotcie: pobożne obrazy kształcące wiernych lub śpiewy na chwałę bożą. Zachęca do kontaktu z dziełami, które nie są złe ze względu na przyjemność, jakiej dostarczają.

Ludzie i pejzaże

Przyjemność estetyczna w uprzywilejowany sposób powiązana jest z patrzeniem, to zaś zależy od światła. Człowiek średniowiecza odwraca się od mroku, który wzbudza strach: jest wrażliwy na wszystko, co jaśniej blaskiem.

Truwerowie, którzy sławią piękno kobiece, wyrażają to poprzez miłość do światła. Jasne włosy rozblaskują tak, że stają się podobne do promieni słonecznych.

Jasne piękno kobiety jest źródłem wielkiej rozkoszy:

kiedy spoglądam na twe ciało, słyszę twe słowa

i widzę twoją twarz - całe moje serce napelnia się światłem

- woła Gace Brule.

Dlaczego piękno Enidy tak bardzo urzeka Ereka podczas ich pierwszego spotkania w opowieści Chretien de Troyes? Bowiem Enida jaśniej blaskiem.

Zapewniam was, że jasne włosy Izoldy,
tak złote i świejące,

są niczym w porównaniu z włosami Enidy.

Czoło jej i lice były jaśniejsze

i bielsze od kwiatu lili.

Biel tę cudownie podkreślał

świeży rumieniec,

którym obdarzyła ją Natura

i który rozświetlał całą jej twarz.

Oczy jej zaś lśniły niczym para gwiazd.

Froissart zachwyca się słonecznymi refleksami na hełmach rycerzy, na ich pancerzach, ostrzach lanc, a także mieniącymi się kolorami sztandarów. Olivier de la Marche podziwia słoneczny odbłask w jasnych włosach szlachciców niemieckich i czeskich. Co bardziej bogate stroje wyszywane są niekiedy drogocennymi kamieniami.

Uczeni starają się dowieść, że światło jest źródłem wszelkiego piękna. Tam, gdzie są ciała, tam jest i piękno. W ciałach tkwi esencja doskonałości. Im więcej światła w ciele, tym bardziej jest ono piękne i szlachetne. Światło to nie tylko najpiękniejsza z rzeczy, ale także i najrozkoszniejsza - zapewnia w roku 1235 Robert Wielkogłowy, oksfordzki kanclerz i biskup Lincolnu. Łączy ono piękno z dobrem: „W sensie metafizycznym Bóg jest światłem w stanie czystym, jeśli zatem rzeczy jaśnieją blaskiem, wówczas są nie tylko szlachetne, ale i boskie.”

Piękno ludzi, piękno pejzaży. Guy de Bazoches chwali w roku 1175 miasto Paryż: „Położone jest ono w cudownej dolinie otoczonej łańcuchem wzgórz i zdobne we wszystko, co rodzi się za sprawą Ceres i Bachusa. Sekwana, wyróżniająca się w całym tłumie innych rzek, nadpływa dumnie od wschodu, tworząc wyspę i obejmując swymi ramionami głowę, serce i jądro całego miasta. Dwa przedmieścia rozciągają się na lewym i na prawym brzegu, budząc zazdrość innych miast. Obydwa przedmieścia połączone są kamiennymi mostami. Most zwany Wielkim jest szeroki i okazały. Pełno tu kramów i przechodniów. Dołem przepływają statki, na górze zaś słychać wołania kupców. To miejsce, które nie ma sobie równych. Natomiast po moście Małym przechadzają się i dyskutują uczeni i studenci. Nad wyspą góruje dumnie pałac królewski.” Oczy cieszą się widokiem pałacu przebudowanego przez Filipa Pięknego. Jean de Jandun pisze w swej Eloge de la ville de Paris: „W siedzibie dostojnej monarchii francuskiej pobudowano wspaniały pałac, chlubne świadectwo wielkości królewskiej. W obrębie jego murów, które są nie do zdobycia, pomieścić się mogą niezliczone tłumy.”

Podziw budzą również pałace, które bogaci mieszczanie wnoszą nieopodal miasta. Villani tak opisuje w roku 1338 okolice Florencji: „Nie było obywatela, mieszczanina lub magnata, który by nie miał już lub nie budował w contado wielkiej i bogatej posiadłości z pięknymi budowlami, dużo piękniejszymi aniżeli w mieście. Każdy ulegał tej zachciance, ogromnymi wydatkami zaś zaskarbiał sobie miano szaleńca. Zabawnym było patrzeć na ludzi przybywających z zewnątrz do nie znanej sobie Florencji, jak spoglądają na te bogate budynki i piękne pałace wzniesione w promieniu trzech mil od miasta i sądzą, że, tak jak w Rzymie, stanowią one część miasta; nie wspominam tu już o budowanych nieco dalej pałacach, wieżach, dworach i ogrodach i opasanych murem posiadłościach, które w innym miejscu nazwano by fortecami. Ogółem szacowano, iż w promieniu 6 mil wokół miasta było tyle bogatych i okazałych posiadłości, ile nie znalazłoby się w dwóch Florencjach razem wziętych.”

W wieku XV Leon Battista Alberti przedstawia teorię nowej sztuki budowania, prawdziwej nauki służącej upiększaniu miasta, sprzyjającej handlowi, ułatwiającej życie codzienne, dającej uciechę oczom. Miasto w jego projekcie ma funkcjonalne, proste ulice, u których wylotów stoją pomniki. Podkreślająca ich sylwetkę perspektywa różni się od tej, jaką oferowały krzywe uliczki miasta średniowiecznego. Alberti sugeruje architektowi unikanie konstrukcji burzących perspektywę i przykrych dla oka, zaleca projektowanie wygodnych arterii i rozległych placów targowych oraz sytuowanie budynków publicznych i prywatnych wzdłuż ulic i uliczek.

Niektóre widoki budzą silne emocje, zwłaszcza gdy natyka się na nie po długiej podróży. Zdarzyło się to niejakiemu Ca'da Mosto w roku 1455: „Zielony Przylądek jest wzniesieniem i niesie oczom radość. Wbija się w morze rozciągnięty pomiędzy dwoma górami. Pokryty jest chałupkami i domkami zamieszkanymi przez Czarnych [...]. Wiele podróżowałem po obcych krajach, na Wschodzie i na Zachodzie, ale nigdy czegoś tak pięknego nie widziałem.”

Robert Mandrou powiada, iż „panujące dziś oko znajduje się na trzecim miejscu, daleko z tyłu za słuchem i dotykiem”. Po czym dodaje: „Czasy dzisiejsze są w tym podobne do średniowiecza.” Natomiast Johan Huizinga w swej Jesieni średniowiecza pisał o prymacie oka. Sprawa wydaje się być bardziej skomplikowana. Charakterystyczna dla średniowiecza mistyka światła podnosi walor oka. Panuje napięcie między patrzeniem a słuchaniem, które przez długi czas odgrywa pierwszoplanową rolę w przekazywaniu wiedzy. Sztuka średniowieczna jest wprawdzie sztuką oka, wszelako to ucho łowi słowa kaznodziei. Równowaga ta zostaje zaburzona w wieku XIV na korzyść oka. Wśród najwyższych warstw społecznych w latach 1200-1250 rozpowszechnia się słowo pisane. O ile jednak ucho - określając miejsce, z którego doszedł dźwięk - pracuje w określonej przestrzeni o jednym wymiarze, o tyle wzrok opanowuje całą przestrzeń: „Żyjąc, wiem o tym, że jestem widziany, moje własne widzenie zaś sprawia, że jestem w przestrzeni” - pisze Paul Zumthor.

Przyjemności estetycznych dostarczają także sztuki plastyczne.

Architektura. Rzeźba. Malarstwo

Dzięki źródłom pisanym możemy się do pewnego stopnia dowiedzieć, jakie uczucia budziły dzieła sztuki. Możemy oczywiście pominąć te spostrzeżenia, które stanowią prawdziwe topoi: „Oto zabytek najpiękniejszy w całym mieście bądź świecie.” „Piękno opactwa du Bec nie ma sobie równych w całej Normandii.” „Święty Donat z Brugii góruje swym przepychem nad wszelkimi innymi budowlami.” Czasami możemy się jednak natknąć na teksty, które o przyjemności estetycznej mówią inaczej.

Człowiek średniowiecza pragnie patrzeć na przestrzeń zamkniętą murami budynku tak, jakby to było odbicie całej przestrzeni, przestrzeń otwarta zaś bije dlań blaskiem harmonii konstrukcji zamkniętej. Wizja piękna architektury budzi radość - pisze w XIII wieku pewien mnich z Saint-Germain d'Auxerre. Ten, kto ze smutkiem w duszy przekroczy progi katedry Świętego Jakuba w Composteli, ten już w nawie głównej poczuje zadowolenie, jakie daje zapomnienie o troskach codzienności.

W Guide du pelerin de Saint-Jacques de Compostelle, napisanym w XII wieku prawdopodobnie przez Aimery-Picauda de Parthenay le Vieux, przybywający do celu podróży autor opisuje katedrę, którą porównuje do organizmu ludzkiego z głową, tułowiem i innymi członkami. Budowla ma siedem naw na parterze i sześć na piętrze. Kaplica z ołtarzem Zbawiciela jest niczym głowa, nawa główna przypomina ciało, nawy poprzeczne zaś - ramiona.

Zwiedzający, który podziwia cudowną jedność konstrukcji katedry, doznaje ekstazy, stanąwszy przed portalami. Zwłaszcza zaś przed portalem zachodnim, do którego prowadzą monumentalne schody. Jego oczom ukazują się wspaniałe rzeźby i kolumny wykonane z rozmaitych gatunków marmuru.

Katedra doskonała. „Budynek ten nie ma ani jednej rysy, ani jednego defektu; wzniesiono go w sposób godny podziwu. Jest wielki, szeroki, jasny, harmonijnie wyważony, proporcjonalny wzdłuż, wszerz i na wysokość, pięknie i troskliwie wyposażony. Niczym pałac królewski ma swe „drugie piętro” jeśli ktoś wzniesie się na nawę górną w smutnym nastroju, ten opuści ją szczęśliwy i pocieszony widokiem doskonałego piękna katedry.”

Biskup Mans Guy de Passavant (1145-1187) kazał zbudować pałac, który wtapia się w pejzaż do tego stopnia, że patrzący z okien na ogrody odczuwa przyjemność estetyczną równą tej, którą cieszy się patrzący na okna pałacu od strony ogrodów.

Sztuka rzeźby w XII wieku wychodzi z długotrwałego upadku, by następnie szybko się rozwijać.

Rzeźba, krytykowana niekiedy za bałwochwalstwo, ma jednak swoich popleczników. Przestano burzyć rzeźby antyczne. „Należy osądzać je z punktu widzenia artystycznego, nie zaś religijnego; są to raczej dzieła sztuki aniżeli bałwany” - czytamy w Kodeksie Teodozjańskim.

W XII wieku biskup Winchester Henryk kupuje w Rzymie kilka starożytnych rzeźb i przenosi je do swego kraju. Jemu współczesny rodak mistrz Grzegorz przekonany jest o marności tych dzieł, jednakże podziwia ich piękno. Wielkość kolosa z Rodos - z którego wówczas zachowała się jedynie głowa i ręka - wprawia go w zachwyt. Chwali również doskonałość wykonania: lekki rysunek włosów i ruch, który ożywia olbrzymią postać. Jeszcze większy jego entuzjazm wzbudza rzeźba Wenus, w swej nagości przedstawiona tak pięknie, że podobna jest bardziej do żywej kobiety niż do jej obrazu. Ludzie średniowiecza wydają się doceniać przede wszystkim właśnie to życie, które tchnie z dzieła sztuki.

Odróżniają piękno wyrazu od piękna formy. Niekształtna, przerażająca postać może być piękna poprzez ukrytą w niej siłę wyrazu. Brzydota może dostarczać przyjemności estetycznej.

Pięknu formy towarzyszy często piękno fizyczne i moralne: sztuka antyczna nie przedstawia rzeczywistości, lecz jej ideał. Rzeźbiarze w wielkich katedrach epoki romańskiej, a zwłaszcza gotyckiej, tworzą dzieła (rzeźby Boga, Matki Boskiej i świętych) piękniejsze od rzeczywistości, chęć bowiem oddać cześć Bogu, który jest źródłem wszelkiego piękna.

Przyjemność estetyczna - to nie tylko kształty, uzależnione od proporcji, ale także i kolory. Kompozycji kolorów poświęcone są traktaty techniczne, które rozwodzą się przede wszystkim nad barwami prostymi i jasnymi (wspominaliśmy już o umiłowaniu światła). Według Herakliusza, części traktatu *De coloribus et artibus Romanorum* - prawdopodobnie napisanego w Rzymie pod koniec X wieku i kontynuowanego prozą dwa lub trzy wieki później - barwy roślinne winny zachować świeżość kwiatów zerwanych tego samego ranka. Wszystko, co błyszczący - złoto, kamienie szlachetne - jest piękne. Kolor powinien być podobny do ognia lub słońca. Swe piękno czerpie ze światła, to zaś pochodzi z nieba, gdzie znajduje się słońce, księżyc i gwiazdy.

Począwszy od XII i XIII wieku pojawiają się bardziej szczegółowe wskazówki w sprawie mieszania barw prostych. Oto pochodząca z XIII wieku III księga Herakliusza: „Wszystkie barwy proste są piękne same w sobie, kiedy jednak się je wymiesza, stają się jeszcze piękniejsze poprzez różnorodność, jaką tworzą. Barwy złożone działają inaczej niż proste; ich piękno wynika, z jednej strony, z natury poszczególnych komponentów, z drugiej zaś - z ich współdziałania. W efekcie wymieszania barw, podobnie jak w sposobie nakładania plam jednej na drugą (bądź jednej obok drugiej), ujawnia się cała finezja sztuki. Tak właśnie powstają różne najpiękniejsze i najbardziej zachwycające niuansy.”

Według mnicha Teofila - autora dzieła pochodzącego prawdopodobnie z IX wieku i stanowiącego jeden z najlepszych średniowiecznych podręczników technicznych - postaci na freskach należy malować przy pomocy plam białych lub szarych, zielonych i żółtych, z dodatkiem czerwieni lub różu - na tle błękitnym.

Kolory winny być trwałe i błyszczące - te cechy bowiem decydują o ich pięknie. Do ukończenia dzieła potrzeba solidności i precyzji. Niektóre kopie traktatu Teofila poprzedzone są wstępem określającym reguły malarskie, których przestrzeganie sprawi, iż dzieło wywoływać będzie estetyczną radość: „Sztuki uczyć się można etapami. Najpierw malarz winien nauczyć się wytwarzania kolorów. Później zastanawiać się nad ich mieszaniem: zasługą dobrego malarza jest zarówno rozwiązanie problemów blasku, miękkości i trwałości barwnika, jak i harmonijne zestawienie barw. Następnie zaplanuj obraz, lecz pamiętaj, byś wykańczał najdrobniejszy szczegół, tak by twoje dzieło całe zwracało się ku pięknu i tworzyło doskonale obmyślaną całość [...]”

Spoglądanie na kolory budzi przyjemność, w której nie brak elementu marzenia. Czytając traktaty poświęcone sporządzaniu kolorów, wyobrażamy sobie minerały, owady, kwiaty, dalekie egzotyczne krainy i legendy. Kolory posiadają również znaczenie symboliczne, a sztuka ich wytwarzania ma w sobie wiele z alchemii. Rozumiemy więc, dlaczego autor traktatu radzi malarzowi dochować tajemnicy, która przetrwa aż do Van Eycka. W wielu wypadkach przyjemności widzenia towarzyszy zatem dreszczyk tajemniczości.

Wielcy panowie traktują artystów jak rzemieślników, którzy mają wybudować i ozdobić ich zamki i pałace. Nie wszyscy wzruszają się na widok dzieła sztuki, niektórzy z nich - jak choćby brat Karola V Jan, książę de Berry - są jednak prawdziwymi estetami.

Muzyka

Kiedy w Powieści o Róży narrator wchodzi do ogrodu, wydaje mu się, iż wszedł do ziemskiego raju. Najpierw zwraca uwagę na ptaki.

„Wszędzie pełno było śpiewających ptaków. Tu słowiki, tam sójki i szpaki, a jeszcze gdzie indziej mysikróliki, jaskółki, skowronki i sikory; kalandry, zmęczone śpiewaniem, rozsiadły się gdzie indziej. Były tu również kosy i drozdy, które chciały wieść prym pośród tych ptasich śpiewaków. W innym miejscu widziałem papugi i rozmaite ptaki, które ochoczo śpiewają w swych domowych zagajnikach i lasach [...].

Ptaki, o których wspominam, śpiewały niczym na jakiejś mszy. Śpiew to był niemal anielski. Wierzcie mi, żem w owej chwili odczuwał wielką radość, albowiem nigdy dotąd śmiertelnik tak słodkiej melodii nie słyszał. Ten piękny i łagodny śpiew nie kojarzył się mi ze śpiewem ptaków, ale raczej morskich syren, które znane są ze swego jasnego i pogodnego głosu. Ptaszki śpiewały ze wszystkich sił; nie były początkującymi śpiewakami i znały się na swej robocie. Wiedziecie, że gdym słuchał ich śpiewu i patrzył na zieleń, poczułem się tak wesoły, jak nigdy dotąd [...].

Ptaki wciąż wznosiły swe pienia, słodkie i radosne: śpiewały w swym ptasim języku miłosne lais i dworskie chansons - jedne wysoko, drugie nisko. Ten piękny śpiew nie prowokował do śmiechu, ale rozniecił w mym sercu wielką wiosenną radość. Kiedym się już nasłuchiwał ptaków, nie mogłem się więcej powstrzymać przed ujrzeniem Deduit [...].”

Nacieszywszy uszy, młodzieniec pragnie teraz nacieszyć oczy. Tymczasem Deduit tańczy w kole wraz ze świtą, miło podśpiewuje im pewna dama o imieniu Liesse, muzycy grają na flecie, minstrele zaś śpiewają melodie z Lotaryngii. Opisując sad, autor nie omieszka zauważyć, iż woda płynie „szepcząc cicho i przyjemnie”.

Poeta Jean de Conde (ok. 1275-1280 - ok. 1345) jest autorem Messe des Oiseaux, poświęconej, rzecz jasna, śpiewowi ptaków.

W rzeczywistości radość i zadowolenie budzą również dźwięki, które nie mają w sobie nic z muzyki. Kiedy spotykają się podnieceni myśliwi, ich uwagę zaprzęta ulubiona rozrywka. Gace de la Buigne pisze, iż na dworze króla Francji w XIV wieku o myślistwie rozprawiano tak często, że ktoś, kto łowów nie lubił, skazany był na nudę.

Dźwięk słów bądź inne dźwięki, mniej lub bardziej przyjemne. Zależnie od nastroju słuchającego... Pisząc w IX wieku o myśliwych, Jonas z Orleanu zauważa, iż miłsze im jest ujadanie psów od anielskich śpiewów. A Lambert z Ardres w swej kronice z lat 1194-1206 oświadcza, iż wolą oni słuchać dźwięku rogu i szczekania chartów aniżeli dzwonka księdza i głosu kaznodziei.

Wspaniałe stroje budzą zachwyt nie tylko kształtem i materia, ale i podzwaniem dzwonek. La Hire nosi czerwony płaszcz ze srebrnymi dzwoneczkami. Podczas wjazdu Ludwika XI do Paryża w roku 1461 konie hrabiów de Charolais i de Saint-Pol, podobnie jak i koń pana de Croy, noszą czapraki przyozdobione dzwonekami. Na grzbiecie konia przyszłego księcia Burgundii również podzwania dzwonek, umocowany na czterech nóżkach. Podczas ślubu hrabiego de Geneve w Chambery w roku 1434 panowie i panie tańczą przebrani w białe stroje

pokryte złotymi cekinami. Panowie podzwaniają wiszącymi u pasów dzwonkami. Muzyka budzi radość, która może mieć wymiar duchowy.

Od początku średniowiecza pisano wiele traktatów o muzyce, były one jednak zbyt ogólne i powierzchowne.

Według Kasjodora źródłem dźwięcznej muzyki jest głos stworzony przez naturę, a także instrumenty strunowe i dęte, takie jak kitary bądź flety, stworzone przez człowieka i wymagające użycia dłoni.

Muzyka, powiada Boecjusz, ma upodobanie w myślach prostych, w pięknych słowach i w pełnych miary gestach: jest symbolem życia chrześcijańskiego. W sensie psychologicznym muzyka jest przede wszystkim źródłem przyjemności. Kasjodor wielokrotnie wspomina o słodkich dźwiękach instrumentów.

Dzięki muzyce zapominamy o kłopotach i troskach. Zachodzi w nas przemiana, albowiem smutek zmienia się w radość, złość znika, zaczynamy odczuwać spokój, dusza zaznaje spoczynku, nienawiść zmienia się w życzliwość. Podczas gdy na duszę oddziałuje znaczenie wypowiedzianych słów, muzyka osiąga to samo przy pomocy materialnych dźwięków. Jest ona językiem bez słów i „największą słodczą leczy ducha z namiętności”.

Myśl średniowieczna najwyżej ceni sobie muzykę niebiańską, której nie tyle się słucha, ile się ją kontempluje. Harmonia duchowa jest źródłem wszelkiej muzyki materialnej. Muzyka tego świata jest jakby zmysłowym symbolem muzyki duchowej. Chodzi tu o polifonię: cieszy każda muzyka, lecz z niczym nie da się porównać radości ze słuchania wielu współbrzmiących harmonijnie głosów.

Roger Bacon - angielski franciszkanin urodzony ok. 1220 i zmarły po 1292 roku - dla którego ucho raduje się na dźwięk muzyki instrumentalnej i śpiewu ludzkiego, twierdzi, iż istnieje także muzyka plastyczna, tj. taniec z jego gestami, skokami i figurami. Pełnej radości estetycznej dostarcza jedynie związek dźwięku i plastyki, czyli muzyki i tańca. „Aby przyjemność estetyczna była całkowita, należy zainteresować jednocześnie i wzrok, i słuch. Metrum poetyckie musi tedy odpowiadać melodii śpiewu, akompaniamentowi instrumentów, a odpowiednie kadencje, gesty i pełne harmonii ruchy zgadzać się muszą z rytmem i akordami. Dopiero wówczas radość wynikająca z postrzegania proporcji będzie doskonała: jest to rzecz sprawdzona.”

Domyślamy się więc, dlaczego elita opiekuje się muzykami i szanuje ich dzieło. Philippe de Mezieres nie dziwi się, że „król ma na podreędziu minstrelów, których gra odpręża go i wpływa korzystnie na trawienie po zakończeniu wszelkich audiencji i innych zajęć”. Także i dla książąt muzyka stanowi jedną z najważniejszych rozrywek.

Karol Orleański, podobnie jak i jego matka, grał na harfie. W 1413 roku niejaki Jehan Petit Gay miał być jego harfistą i pokojowym. Karol sprowadza z Anglii zapisy nutowe pieśni, chętnie przyjmuje minstrelów, lutnistów, gitarzystów i innych instrumentalistów. Lubi trąbki i uroczyste koncerty, wśród służby zaś zawsze znajdzie się jakiś organista lub śpiewak. Majowe koncerty tamburynowe zbrzydły mu dopiero w starości.

Muzyką pasjonują się również książęta Burgundii. Filip Dobry też umie grać na harfie i chętnie otacza się minstrelami i innymi muzykami. Wśród służby nie brak skrzypków, harfistów, oboistów i trębaczy. Nauczycielem muzyki hrabiego de Charolais jest prawdopodobnie Dufay, który grać miał również w orkiestrze Filipa. Filip mianuje Binchois swoim kapelanem i obdarowuje prebendą w Sainte-Waudru de Mons. Orkiestrę tworzy wiele instrumentów: podczas Uczty z Bażantem słysząc organy i harfę, róg niemiecki, trąbkę, obój, kobzę, tamburyn, gitarę, lutnię i skrzypce.

W zespole muzycznym Karola Śmiałego występuje dwudziestu czterech śpiewaków, w tym i dzieci, organista, gitarzysta, kilku grających na wioli, a także oboiści. „Książę Karol gościł najlepszych śpiewaków świata i utrzymywał zespół złożony z głosów tak harmonijnie i słodko brzmiących, że radość słuchania ustępowała jedynie chwale niebios” - pisze Molinet. Karol codziennie słucha mszy śpiewanej, ale muzyką delectuje się nie tylko podczas ceremonii liturgicznych. Komponuje parę pieśni i jeden motet, choć sam nie ma zbyt pięknego głosu. Być może gra na jakimś instrumencie, jako siedmioletni chłopiec bowiem otrzymał w prezencie harfę.

Wydaje się, że muzyka bawi wszystkie warstwy społeczne, zwłaszcza w czasie uroczystości połączonych z tańcami. Pasterze noszą instrumenty przy sobie, zapewniając sobie w ten sposób rozrywkę. Grają na kobzach i na fletach. Guillaume de Machaut pisze o tym tak:

Muzyka jest nauką,
która chce, byś śmiał się, śpiewał i tańczył:
nie dba o melancholię [...].
Gdziekolwiek trafia - przynosi radość,
pociesza nieszczęśliwych,
ledwie ją usłyszysz,
a już serce się raduje.
Ludzie się radują i oddają cześć Panu.

Dzięki tej radości muzyka jest jakby przedsmakiem szczęścia w niebiosach. Zdaniem teoretyków umacnia ona duszę, niosąc zarazem oglądę ciała. Kasjodor pisze do Boecjusza: „Poganie przyznają, że szczęście niebieskie polega na radowaniu się muzyką uniwersalną, nie znającą ani końca, ani przeznaczenia. Wszystko to prawda o tyle, o ile owego szczęścia nie dopatrujemy się w muzyce materialnej, odczuwalnej zmysłami, lecz w samym Twórcy wszelkiej harmonii; powiada się, że bez muzyki nic przetrwać nie może, że bez niej radość nie jest możliwa. To prawda. Ale prawdą też jest, że to bez Boga nic istnieć nie może, nawet szczęście.”

W czasach karolińskich - ale też wcześniej i później - chciano niekiedy pozbyć się pięknej muzyki z budynków kościelnych. Powołując się na świętego Hieronima, przeciwstawiano pokrętną melodię zmysłów harmonii dobrych uczynków. Bóg woli człowieka cnotliwego od najbardziej nawet utalentowanego śpiewaka! Agobard z Lyonu, zmarły w 841 roku, piętnuje „tych śpiewaków, którzy naśladują manierę recitali teatralnych i śpiewają z przesadną słodyczą w głosie. Mówi się, że muzyka odpędza złe duchy, a tymczasem należałoby

przyznać, że je przyciąga. Wolny duch nie podda się ciału i jego zmysłom. Stawi opór pozornym uciechom ucha i rozkoszom innych zmysłów”.

Podobnie jak święty Hieronim znalazł oponenta w świętym Augustynie, tak i opinii Agobarda sprzeciwili się inni pisarze karolińscy. Jak choćby Pseudo-Hucbald: „Ten, który śpiewa sercem, jest z pewnością miłszy Bogu od tego, który śpiewa głosem. Głos wszakże, jak i serce, od Stwórcy są dane, wspólny zaś śpiew duszy i ciała - kiedy to dusza słodko wznosi swe pienia ku Panu, a głos czule porusza boskie emocje - przynosi bez wątpienia więcej pożytku od śpiewania osobno [...]. Skoro tacy wirtuozi, jak mistrzowie cytry, fletu i innych instrumentów, ale też inni śpiewacy i śpiewaczki świeckie, dokładają wszelkich starań, aby dzięki sztuce śpiew ich był pełen harmonii, rytmu i miary, a wszystko po to, by radować ucho słuchających, to dlaczego nie mielibyśmy w podobny sposób śpiewać świętych kantyczek i naśladować to samo piękno sztuki, które próbują naśladować muzycy wykonujący świeckie głupstwa.”

W latach siedemdziesiątych XII wieku działa w Chartres wielki humanista Jan z Salisbury, który zostaje biskupem tego miasta. W traktacie moralnym Polycraticus, skierowanym do ksiąząt, klerków i królów, pisze o zagrożeniach, jakie dla liturgii chrześcijańskiej niesie rozmiłowanie w śpiewie. Śpiew niepokoić może tych, którzy z kultu usunąć pragną wszelką bałwochwalczą przyjemność. Stawiane są dwa zasadnicze pytania: czy święty tekst można parafrazować w śpiewie? Czy na samogłoskach świętej mowy można tworzyć zapis nutowy wokalizy? Skoro ta ostatnia opiera się na jednej tylko literze, nie niesie ze sobą żadnej treści i ma zapewne na celu jedynie przyjemne pobudzenie zmysłów. Jan z Salisbury odpowiada następująco: „Jeśli [łatwość i słodycz modulacji] utrzyma się w ryzach umiarkowania, wówczas uwalniają duszę od trosk, kładą kres doczesnym zmartwieniom i poprzez udział w radości i spoczynku, poprzez przyjazne uniesienie, które z Boga się rodzi, przenoszą dusze ludzkie ku zastępom aniołów. Gdzie jednak szukać owej formuły umiaru? Moje wargi, powiada tekst święty, będą się radować śpiewem dla ciebie. Jeśli więc twoje usta chwają Pana, czerpiąc z bogactw serca, jeśli w psalmodię wkładasz zarówno duszę, jak i rozum, jeśli wreszcie w śpiewie tym - nawet gdy odbiegasz od znaczenia artykułowanego akurat słowa - zachowujesz mądrość, miara sama dostarcza ci reguły i pieścisz uszy nie tyle radością śpiewu, co właśnie jego mądrością [...].” Tak powinien brzmieć śpiew gregoriański. Ma radować uszy, może więc płynąć niezależnie od sensu artykułowanych słów. Owa radość duchowa, manifestująca się w modlitwie i miłości Boga, radość tak łatwo dająca się odróżnić od uciechy zmysłowej, jest najlepszą legitymacją śpiewu gregoriańskiego. Z drugiej strony duchowość ta łączy się z rozumem, co widać w harmonijnej spójności muzyki.

Niektórzy mistycy angielscy XIV wieku słyszą ponoć dźwięki Harmonii. Revelations Julianny z Norwich zawierają szesnaście opisów wizji Pasji. W jednym z nich Julianna trafia do nieba i tam widzi ucztę, w której uczestniczyć może każda dusza odmieniona przez Stwórcę. Dzięki Panu jest tu radośnie i wesoło. „Sam Pan dyskretnie i wytwornie bawi i pociesza nieustannie swych najdroższych przyjaciół, a z Jego boskiej, pięknej i błogostawionej twarzy wydobywała się cudowna melodia bezkresnej miłości [...].”

Margery Kempe - mężatka i matka - po latach światowego życia nawraca się i żyje odtąd pokutą i modlitwą. W jej Wspomnieniach czytamy o boskiej muzyce, którą przez dwadzieścia pięć lat słyszała podczas mistycznych uniesień, zwłaszcza wtedy, gdy gorąco się modliła.

Margery słyszy trzy rodzaje muzyki. Pierwsza to muzyka Ducha Świętego. „Nasz Pan przemienił go w głos gołębiczy, a później w głos małego ptaszka, którego zwał rudzik: ten śpiewał Panu pięknie i na całe gardło, często do prawego ucha.” Drugi rodzaj muzyki łączy się z Męką Chrystusa, która dla Margery jest początkowo właśnie odrażającą muzyką; wstręt zmienia się za chwilę w radość - radość wybranych, radość Zbawiciela. Trzecia muzyka pochodzi z Raju. „Pewnej nocy owa kreatura spoczywała w łożu, u boku męża. Nagle usłyszała melodię tak słodką, tak miłą uchu, iż pomyślała, że trafiła do Raju. Zerwała się z łoża i rzekła: „Cóżem za grzesznica! W Raju jest tak radośnie!”. Melodia była tak słodka, że przewyższała swym pięknem wszelkie melodie słyszane na ziemi; kiedy później zdarzało jej się słuchać jakiejś radosnej kantyleny, płakała rzewnymi łzami z tęsknoty za radością Niebios. W duszy swej strzegła odtąd owej radości i niebiańskiej melodii [...]”

Kiedy Molinet zaznacza, że Karol Śmiały zajmuje się w obozie w Neuss literaturą i muzyką, wpada w podniecenie: „Muzyka jest bowiem echem niebios, głosem aniołów, radością Raju, nadzieją ducha, narzędziem Kościoła, śpiewem ptasząt, wytchnieniem smutnych i zranionych serc, prześladowaniem i wypędzaniem diabłów.”

PRZYJEMNOŚCI UMYSŁOWE

Lambert z Ardres w roku 1194 zaczyna pisać swą *Histoire des comtes de Guines*, a jeden ze szczególnie interesujących rozdziałów poświęci kulturze i gustom literackim hrabiego Baudouina II, którego dobrze znał. Pan ten interesował się nie tylko swymi psami i sokołami. Otacza się chętnie klerkami, uczonymi i teologami. Lubi zadawać im pytania, przedstawiać swe wątpliwości. Stawia czoło doktorom sztuk i doktorom teologii. Dyskusja staje się coraz gorętsza, zaczyna być zabawnie... Rozmówcy podziwiają hrabiego; „Któż to jest? Pochwalmy go, bo powiada rzeczy wielkie. Jakże zna się na literaturze, skoro jej nawet nie studiował?” Baudouin II sprowadza do siebie uczonego Landriego z Waben, który tłumaczy dlań *Pieśń nad Pieśniami* i fragmenty tego tłumaczenia często każe sobie czytać. Inny mędrzec, niejaki Anfrois, tłumaczy dlań całe ustępy z Ewangelii i Żywota świętego Antoniego. Książę każe je sobie wyjaśniać i uczy się ich na pamięć. Z jego też polecenia powstaje francuski przekład łacińskiego dzieła poświęconego fizyce. Baudouin każe sobie również przetłumaczyć i czytywać poświęcone naukom historii i geometrii dzieło łacińskiego gramatyka Solina - *Polyhistor*. Lambert z Ardres precyzuje, że Baudouin II zna się bardzo dobrze na teologii i filozofii, że potrafi opowiadać zabawne przypowieści i mógłby sam uczyć zonglerów rozmaitych *chansons de geste* i *fabliaux*. Hrabia sam kieruje edukacją świeckiego bibliotekarza. Za jego namową i na jego oczach powstaje *Livre du Silence*, której autora obdarowuje końmi i strojami.

Przykład ten pokazuje, że uciechy dostarcza nie tylko zaspokojenie potrzeb cielesnych. W średniowieczu sprawy duchowe potrafili docenić także i świeccy.

Książka

Miłość do książek i radość lektury znane były całemu średniowieczu. Początkowo dotyczyło to bardzo ścisłego grona osób, zwłaszcza duchownych i klerków, później lektura książek rozpowszechniła się także i wśród arystokracji świeckiej.

Daje temu wyraz Loup, biskup Ferrieres, który pragnie wypożyczyć kilka ksiąg do swej biblioteki. W roku 829-830 pisze do Eginharda z prośbą o pożyczenie mu ksiąg do skopiowania: „Przekroczwszy już wszelką w tym względzie miarę, proszę Was, abyście podczas mego pobytu wypożyczyli mi jeszcze kilka książek; prosić o to jest gestem mniej zuchwałym, aniżeli domagać się daru przyjaźni. Chodzi o: traktat Cycerona o retoryce (mam go wprawdzie, ale w wielu miejscach występują błędy; porównałem mój egzemplarz z odkrytym tu rękopisem, myślałem bowiem, że będzie lepszy - było odwrotnie) [...]. W tym spisie jest jeszcze kilka innych dzieł, które, jeśli Bóg pozwoli cieszyć się z Waszej uprzejmości, pragnąłbym móc skopiować podczas tej wizyty, oddawszy uprzednio inne, pożyczone wcześniej księgi.” W roku 844 Loup prosi Marcwarda, opata z Prüm, aby ten przestał mu przez opata z Fuldy Żywoty cesarów Swetoniusza. Później prosi, aby sam opat dostarczył mu to dzieło, bądź znalazł jakiegoś pewnego posłańca, u siebie bowiem takiego nie znajduje. Loup sam też wypożycza księgi, ale prosi o szybki ich zwrot.

Gautier Map w swych Contes pour les gens de cour, pisanych pod koniec XII wieku, podkreśla, iż czytanie bardzo odpręża: „Po debacie poświęconej filozofii lub religii znajdziesz przyjemność w czytaniu bądź słuchaniu prostych i przyziemnych ustępów tego dzieła, co będzie dla ciebie rozrywką i wytchnieniem.”

W XIV i XV wieku wielu możnych lubi otaczać się ludźmi wykształconymi. Karol V chętnie odwiedza pisarzy i gromadzi ich wokół siebie. Znana jest dobrze scena z klerkiem, który na kolanach przekazuje Karolowi świeżo iluminowaną księgę. Gilles Mallet, pokojowiec króla, w roku 1373 sporządził katalog biblioteki swego pana. Znalazło się w nim, co bardzo ważne, nieco ponad tysiąc tomów: „Zawsze - pisze Raoul de Presles - szanowałeś naukę, lubiłeś uczonych klerków i wytrwale studiowałeś najróżniejsze mądre księgi.”

W czasie podróży król ma na podorędziu książki zgromadzone w rezydencjach: w Melun, w Vincennes, w Saint-Germain-en-Laye, w Beaute-sur-Marne. Dba o ich wygląd, oprawiając je w drogi jedwab. Zapięcia wykonane są ze złota bądź połączanego srebra. Na kartach ksiąg widnieje niekiedy podpis króla, zaznaczona jest data wpisu do katalogu biblioteki lub uwagi dotyczące wykonania, poprawek i iluminacji. Król nie zapomina wszakże i o zawartości ksiąg. Na zbiorze wykonanym na wzór dzieła pt. Enseignement des princes notuje: „Jest to umoralniający zbiór kilku godnych uwagi i wybitnych ksiąg. Należy do mnie, Karola, piątego z imienia króla Francji. Kazaliśmy ją napisać i przyozdobić w roku 1362. Karol.”

Karol chroni swe manuskrypty w trzech salach znajdujących się w jednej z wież Luwru. Są tu nowe skrzynie, siedziska z drzewa cyprysowego, w oknach zaś zainstalowano kraty z miedzianego drutu.

Filipa Dobrego nazywano ojcem pisarzy, „który przez całe życie zabawiał się ich opowieściami”. Biskup Guillaume Fillastre, wspominając o jego nieustannej potrzebie działania, podaje, iż Filip kładzie się często o drugiej w nocy, wstaje o szóstej rano i, przezwyciężając lenistwo, zabiera się do studiowania ksiąg. Pisarze przesyłają Filipowi oryginalne rękopisy swych dzieł. Hubert le Prevost darowuje księciu napisaną w 1459 roku Legendę de Saint-Hubert d'Ardenne, mając przy tym „pewność, iż książkę uraduje się na jej widok i cieszyć się będzie, słuchając opowieści o wielkich czynach przodków, tych zwłaszcza,

które umacniają w wierze”. Jeśli króla zainteresuje jakieś dzieło, każe je natychmiast przepisywać na pergaminie i ozdabiać miniaturami. Teksty niezrozumiałe każe wyjaśniać i adaptować. Pisarzom, którzy chcą uzupełnić źródła, pozwala na korzystanie ze swej biblioteki.

Karol Śmiały próbuje odkrywać na nowo świat starożytności. Towarzyszą mu w tym przedsięwzięciu książki. Molinet pisze o tym w następujących słowach: „Nasyciwszy ciało, dbał o strawę dla duszy i nie marnował dnia na próżne błahostki, na światowe spektakle, lecz poświęcał czas lekturze świętych ksiąg i opowieści uznanych przez tradycję i wysoko rekomendowanych.” Mówiono, że nie zasnął, dopóki nie przeczytano mu opowiadania o dokonaniach swych ulubionych bohaterów starożytności: Juliusza Cezara i Pompejusza, Hannibala i Aleksandra Wielkiego.

Izabella Bawarska również posiada niewielką bibliotekę. W roku 1387 wśród jej bagaży znajduje się drewniana zamykana na klucz i obita skórą skrzynia, w której podczas podróży przewozi się księgi i powieści, czyli religijne dzieła łacińskie i poradniki świeckie, napisane po francusku. 12 października 1390 roku zakupiono trzy łokcie drogiego sukna z Louviers, z którego uszyto torby na książki, które królowa zabierała ze sobą w podróż.

Hrabina d’Artois Matylda większość czasu spędza na lekturze. W swym zamku w Hesdin instaluje specjalny pulpit, przy którym wygodnie może czytać romanse. Towarzyszą jej one - podobnie jak i pobożne Godzinki - w podróżach do Paryża, Artois czy Burgundii. Przewozi je wtedy w specjalnym futerale bądź skórzanej sakwie.

Często zdarza się, że możni interesują się książką bardziej jako rzadkim i drogim przedmiotem materialnym aniżeli jej treścią. Bywają wyjątki, wszelako nie zawsze czytają wówczas sami. Źródła wspominają o niejaki Alarcie le Fevre jako o „lektorze” Filipa Dobrego. Pan de Humbercourt czytuje żywoty starożytnych Karolowi Śmiałemu.

Wzorując się na rozpowszechnionej wśród Rzymian publicznej lekturze książek, autorzy sami czytają swe dzieła. Gaston Phebus, hrabia de Foix, po kolacji spożytej około północy prosi Froissarta, by ten poczytał mu Meliadora. „Kiedy czytałem, nikt nie śmiał się odezwać, hrabia chciał bowiem dobrze mnie słyszeć. Sprawiało mu to dużą przyjemność. Kiedy chciał porozmawiać o jakimś fragmencie, odzywał się do mnie nie po gaskońsku, lecz w czystej i pięknej francuszczyźnie.” Froissart dodaje w innym miejscu: „Kiedy przeczytałem około siedmiu stron, hrabia nakazał - wydobywając dźwięk z instrumentu - że teraz mogę dokończyć już jego wino, które stało w naczyniu ze złota.”

Kiedy lektura całego dzieła dobiegła końca, hrabia de Foix zapłacił naszemu poecie. Odwdzięczał się za rozrywkę, ale książki nie kupił. Froissart czuje się z tego powodu nieco rozczarowany. „Książkę, którą mi zostawił, zabrałem z powrotem do Awinionu. Nie powiedziałbym, by mnie to uradowało.” Gaston Phebus nie sądzi, by książka była przedmiotem, który warto przy sobie zatrzymać. Źródła potwierdzają wszakże, iż był on po prostu skapcem.

W Le Jugement du Roy de Behaingne Guillaume de Machaut opisuje Jana Luksemburskiego słuchającego w swym zamku w Durbuy opisu wojny trojańskiej. „Rozradowany siedział na jedwabnym kobiercu, klerk zaś czytał mu o bitwie pod Troją.”

Pisanie

Czytanie bądź słuchanie kogoś, kto czyta, było przyjemnością zarezerwowaną dla elit. Jeszcze mniejsza grupa ludzi mogła radować się z pisania. Niewiele wiemy o odczuciach autorów piszących swe dzieła, wiadomo jednak, że - obok trudności związanych z samą czynnością pisania - istnieje coś takiego, jak radość z opowiadania o wymyślonych przygodach bądź wielkich dokonaniach starożytnych. Poeta Karol Orleański przyznaje w jednej ze swych ballad:

Czasu mam wiele na pisanie ballad,
pozbawiono mnie innych przyjemności.

Krystyna de Pisan, przedstawiana zazwyczaj przy swym pulpicie, również musi znajdować jakąś przyjemność w pracy, która skądinąd ma niekiedy cel lukratywny. W jej przypadku układanie traktatów odpowiadających gustom hojnych mecenasów miało być źródłem utrzymania jej rodziny.

Szerszy jest, jak się zdaje, krąg tych, którzy znajdują przyjemność w wymianie korespondencji. Listy takie można niekiedy uznać za dzieła literackie. Sidoine Apollinaire chwali Nature de l'ame Claudiena Mamert, pisząc w ten sposób: „Poświęcałem swe pióro niekiedy na przestrogi, lecz najczęściej na pochwały, czasem na porady, a rzadziej na skargi, często zaś też na zwyczajne żarty.” Loup de Ferrieres pisuje o Arytmetyce Boecjusza bądź innych studiach, których lekturą lubi wypełniać swe wolne chwile. „[...] Nie powinieneś się na mnie obruszać za to, że dzielić muszę tę odrobinę wolnego czasu na uciążliwe uzupełnianie tego, o czym nie wiem, oraz pogłębianie zdobytej już wiedzy. Nie sądzę, bym był w błędzie, gdy tym, którym z pomocą boską otworzyłem lub wyprostowałem drogę ku nauce, ukazuję konieczność wytrwania w tym, w czym ich wyprzedziłem, to znaczy, gdy posługując się jakimś tekstem, daję wzór moim słuchaczom: obecnym - poprzez żywy głos, nieobecnym - poprzez uporczywą ciszę.”

Pod koniec średniowiecza kształtuje się w Europie cała sieć wymiany korespondencji. Eustache Deschamps wysłał swą balladę do Geoffroya Chaucera, „ulubieńca bogów w Albionie”. Krystyna de Pisan w roku 1403 posyła list do Deschamps, „wielkiego twórcy wielu wierszy”. Nazywa go przy tym „drogim mistrzem i przyjacielem” lub „drogim bratem i przyjacielem”. Odpowiadając, poeta porównuje Christine z muzą:

Miłośniczko słów - muzo pośród nowicjuszy, Christine.

W przesłaniu pisze tak: „Miła siostrze, ja - Eustache - twój sługa, proszę o przyjęcie do grona twych przyjaciół, abym lepiej poznać mógł twe dzieło; ubogaci mnie to na całe życie, albowiem, jak Boecjusz z Pawii, widzę, iż wszystko to, co robisz, jest w królestwie francuskim jedynym w swym rodzaju.”

Listy bywają różne. Listy miłosne w Voir dit Guillaume'a de Machaut albo też listy takie, jakie przy okazji sporu o Powieść o Róży wymieniali między sobą Krystyna de Pisan i sekretarz króla Jean de Montreuil i jego przyjaciele Pierre i Gontier Col.

Wielu piszących jest zarazem bibliofilami. Richard de Busy mówi o swej „ekstatycznej miłości” do ksiąg.

Mecenat

Pisarze, chcąc przeżyć, muszą liczyć na hojność możnych, którzy są głównymi nabywcami drogich manuskryptów. Mecenat odgrywa zatem ważną rolę. Badając zjawisko mecenatu natrafiamy na najbardziej cenione książki.

Biblioteka Ludwika Orleańskiego, brata Karola VI, składa się z dwóch odrębnych zbiorów: jednym opiekuje się bibliotekarz biskupi, drugim - właściwą biblioteką - sam Gilles Mallet, bibliotekarz króla. W tym drugim znajdują się tłumaczenia dzieł starożytnych, księgi religijne i teksty świeckie, zarówno współczesne, jak i dawniejsze.

Ludwik Orleański zamawia u specjalistów tłumaczenia dzieł starożytnych, takich jak Etyka, Polityka czy Metafizyka Arystotelesa. Kupuje rękopisy z tekstami Swetoniusza, Lucjusza, Tytusa Liwiusza czy Waleriusza Maksymusa.

Literatura religijna to bardziej powinność aniżeli przyjemna rozrywka. Biblia, Kazania świętego Grzegorza czy Listy świętego Pawła nie są z pewnością ulubioną lekturą księcia, który znany był raczej z nieco hulaszczego trybu życia. W tej epoce pełnej kontrastów zdarzało się jednak, że i tacy ludzie czytali książki religijne.

Biblioteka Ludwika zawierała ponadto dzieła pisarzy współczesnych, takich jak Krystyna de Pisan, Eustache Deschamps i Jean Froissart.

Książę uwielbiał opowieści epickie i rycerskie, takie jak Roman de Lancelot czy Histoires du roi Artus, kroniki, zwłaszcza francuskie, a do tego Roman de la Rose, Livre du Ciel et au Monde oraz Livre des Echechs.

Zbiór ten był odbiciem gustów epoki.

Książki z biblioteki jego syna, poety, Karola Orleańskiego, przeniesiono z Paryża do Blois w roku 1409. W pokoju księcia na trzecim piętrze jednej z wież pałacowych, w pobliżu łoża między dwoma oknami, stała szafa z trzema półkami. Na najwyższej i środkowej ustawiono książki. Były to rękopisy sprowadzone z Anglii i odszukane we Francji. W roku 1455 szafy opatrzone zamkami i przetransportowano do nowej biblioteki w Orleanie.

Wróćmy na dwór w Burgundii. Filip Śmiały zakłada bibliotekę, którą wzbogaci następnie jego syn Jan bez Trwogi. Ich zbiory równać się mogą ze zbiorami książąt orleańskich. Podobnie jak tam - trzy rodzaje książek; tłumaczenia dzieł starożytnych, literatura religijna i rozmaite teksty świeckie. Do tego poezja oficjalnie gloryfikująca dom władców burgundzkich.

W roku 1400 Dino Raponde daruje Filipowi Śmiałemu - na dobry początek - bogato iluminowanego i oprawionego Tytusa Liwiusza. Jest to tłumaczenie dokonane między 1352 a 1356 rokiem przez Piotra Bersuire dla Jana II Dobrego, ojca księcia.

Liczenie reprezentowane są świeckie dzieła dydaktyczne. Filip Śmiały posiada Dedit des Chiens et des Oiseaux Gace'a de la Buigne, a także Livre de Chasse Gastona Phebus. Kupuje tłumaczenie dzieła Boccaccia o wybitnych kobietach, rozporządza dwoma egzemplarzami Powieści o Róży, różnymi traktatami prawniczymi, Arbre des batailles Honore Boveta, bestiariuszem, mapą ziemi, traktatem astronomicznym, utworami Krystyny de Pisan, jak choćby Livre des fais et bonnes moeurs du sage roy Charles V. Jan bez Trwogi po

śmierci ojca nadal opiekuje się Krystyną, otrzymując od niej w zamian niejedno ważne dzieło. Jan nabywa również Livre du chevalier de la Tour-Landry pour l' enseignement de ses filles, traktat o polowaniu zatytułowany Le Roi Modus et la Reine Ratio i wiele innych rękopisów. W jego zbiorach znajduje się ponadto księga o medycynie, traktat o geometrii, tom zatytułowany Reginie, du Corps oraz Kosmografia Ptolemeusza.

Obok dzieł dydaktycznych, religijnych lub świeckich, w bibliotece Jana znajdują się dwa tomy fabliaux, Roman de Renart, Dekameron Boccaccia przetłumaczony na francuski przez Laurenta de Premierfait, kroniki, takie jak Livre des Guerres de Constantinople - dzieło Villehardouina - Roman du roi Baudouin de Jerusalem, opowieści epickie i rycerskie, w tym kilka opowieści Okragłego Stołu i wiele, wiele innych dzieł.

Nasuwa się samo przez się pytanie, czy wielcy panowie nie odczuwają przyjemności przede wszystkim z faktu samego posiadania tych wszystkich drogocennych manuskryptów. Anegdota głosi, że bracia de Limbourg podarowali kiedyś swemu panu, Janowi de Berry, kawałek drewna do złudzenia przypominający książkę. Skąd jednak tłumaczenia? Czy nie po to, by czerpać z nich wiedzę lub rozrywkę?

Podsumowanie

Sublimacja przyjemności

Ludzie średniowiecza, których mentalność i wrażliwość ukształtowała religia, a przynajmniej ci, którzy należeli do elity kulturalnej, potrafili sublimować każdą z przyjemności.

Widzieliśmy już, w jaki sposób przyjemności mające swe źródło w szlachetnych zmysłach wzroku i słuchu odnosić można do Boga. Nie dziwi nas nic, dopóki chodzi o uciechy umysłowe. Duchowość przenika jednak i poprzez uciechy związane z ciałem.

U niektórych mistyków duchowość w symboliczny sposób miesza się z pożywieniem. Kobiety odnajdują w Bogu istotę cielesną, którą mogą spożywać jak pokarm. Hadewijch, Matylda z Magdeburga czy Ida z Louvain, mówiąc o swych mistycznych spotkaniach, używają słowa „jeść”. Anna Vorchtlin powiada do Dzieciątka Jezus: „Kocham Cię tak, że gdybym mogła - pożarłabym Cię.” Katarzyna Sieneńska opisuje wznoszenie się duszy ku Bogu, porównując je z wysiłkiem dziecka, które próbuje dosięgnąć piersi swej matki.

Poezja Hadewijch i teologia Katarzyny Sieneńskiej świadczą o tym, iż pożywienie jest ciałem, ciało - cierpieniem, które okazać się może przyjemnym, cierpienie zaś jest odkupieniem. Jak ukazuje to Caroline Bynum, poszczenie, jedzenie i biesiadowanie - to poniekąd synonimy. Opisując swą drogę ku Bogu, kobiety mówią często o „posiłku” lub o „apetycie”, jedzenie bowiem jest zjednoczeniem się poprzez posiłek. Bóg jest pożywieniem, pożywienie - ciałem, czyli cierpieniem, a cierpienie - zbawieniem.

W XIII-XIV wieku teologia naucza, że podczas konsekracji Bóg staje się pożywieniem, czyli ciałem. W tym właśnie momencie dokonuje się jednocześnie akt Wcielenia i Ukrzyżowania, albowiem pokarm na ołtarzu dla chrześcijan jest zarazem pożywieniem jak i łamaniem. Jedzenie ciała Boga jest tegoż ciała łamaniem. Bóg zbawił ludzi poprzez swoją śmierć. Jedząc podzielone ciało Boga, chrześcijanin sam staje się tym ciałem i przelewa krew, dokonując tym samym aktu odkupienia i dostępując chwały w ciele.

Bezpośrednio lub symbolicznie chwalić Zbawiciela można przy pomocy zapachu i dotyku.

Dla Ojców Kościoła modlitwa jest niczym kadzidło. Przypominają oni przypisywany Dawidowi, przodkowi Jezusa, psalm 141:

Niech moja modlitwa będzie jak kadzidło
przed obliczem Twoim¹

Chrystus jest miłym Ojcu boskim pachnidłem składanym w ofierze. Grzegorz z Nyssy w poniższym fragmencie Pieśni nad Pieśniami:

Woń twych pachnideł słodka
olejek różany - imię twe [...].

znajduje obraz związku Ojca z Synem poprzez Ducha. Słodka woń towarzysząca każni męczenników z Lyonu zapowiada mistyczny związek ich dusz z Chrystusem.

Jaki jest stosunek autorów chrześcijańskich do pachnideł? Powołując się na grzesznicę, która namaściła stopy Jezusa i uzyskała odpuszczenie grzechów, Klemens Aleksandryjski, nawrócony na chrześcijaństwo w roku 180, lecz nadal pozostający pod wpływem platonizmu i mitów, radzi używać zapachów wyłącznie w celach pobożnych. „Winno być zaprawdę tak, by mężczyźni wydzielali z siebie nie zapach perfum, lecz cnoty, kobieta zaś pachnieć powinna królewską maścią Chrystusa, a nie innymi aromatami i pudrami; niechaj namaści się ona nieśmiertelnym umiarkowaniem i upodoba sobie świętą woń ducha.” Klemens nie wspomina o kadzidle, które liturgia chrześcijańska wykorzystuje dopiero od V wieku. Przystaje na pochwałę piękna kwiatów - tak jak Orygenes, który wychwalał piękny zapach cyprysów - „wszelako pod warunkiem, iż napawając tą wonią nasze zmysły, chwalić będziemy Stwórcę”.

Woda, z którą kontakt może być bardzo przyjemny, nakłania do nawrócenia. Wierzy w to strasburski poeta z początków XVI wieku Thomas Murner:

Kiedy Bóg zlitował się nad nami,
zechciał pokazać nam,
w jaki sposób zażywając kąpieli
można się umyć, oczyścić i odrzucić wstyd.

Kąpieli ciała odpowiada kąpiel duchowa:

Kuracja w termach: oczyszczenie.

Zaproszenie do łaźni: objawienie.

Przyznać się do brudu: spowiedź.

Rozebrać się: wyznać grzechy.

Stanąc nago przed Bogiem: wstyd.

Umyć stopy: pokora.

Nacierać czyjeś ciało: wysłuchać spowiedzi.

Drapać skórę: pokuta.

Chłostać się witkami: rozbudzić żarliwość.

Peniuar: całun.

Kąpiel w oleju: chrzest i ostatnie namaszczenie.

Kąpiel codzienna: msza.

Kąpiel w termach: nawrócenie przed śmiercią.

Podziękowanie łaźiebniemu: modlitwa po posiłku.²

Miłość ludzka, największa z przyjemności ocenianych w wymiarze erotycznym, jest jedynie niedoskonałym odbiciem miłości boskiej. „Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust” - tak zaczyna się Pieśń nad Pieśniami. Paradoxem jest, że duchowni - z racji swego powołania wybierający czystość - upodobali sobie poemat, w którym tyle jest odniesień do ciała. Pod koniec VI wieku Grzegorz Wielki wyjaśnia, że autor Pieśni posługuje się językiem miłości ludzkiej po to, by opisać miłość duchową i czytelnika porwać ku miłości bożej.

Około 1138 roku Guillaume de Saint-Thierry układa komentarz do Pieśni, w którym objaśnia mistyczne znaczenie pocałunków Oblubienicy i Oblubieńca:

„Słudzy Oblubieńca (aniołowie, prorocy, uczeni w Piśmie) dają nam poznanie, oddech zaś ust Jego, Jego pocałunek, to przedsmak tego, w czym zakosztujemy, gdy radość nasza w Nim będzie pełna.”

„[...] gdy przeminie już postać tego świata, a wraz z nim wszelka nieprawość [...], związek Oblubieńca z Oblubienicą wypełni się w swej jedności na wieczne czasy. Oblubieniec objawi się takim, jakim jest, każdy zaś człowiek, który zasłuży sobie na miano Oblubienicy, upodobni się do Niego. Pocałunek osiągnie natomiast swą pełnię wtedy, gdy pośród uścisków wypełni się ów upojny związek.”

W niektórych snach Chrystus i Maryja całują swych wiernych prosto w usta. Gautier de Coincy opowiada w *Miracles de la Vierge* o pewnym zakrystianie, który dzień i noc modlił się do Matki Bożej. Gdy zasnął zmęczony pewnej nocy, w jego celi zjawiła się Maryja. Obudzony błaga, by pozwoliła mu ucałować stopy. Na to Matka Boża z uśmiechem:

[...] Nie chcę, słodki przyjacielu,
by twe święte usta, które
tyle razy mnie sławiły,
dotykały mych stóp;
pragnę za to, słodki przyjacielu,
by twe piękne usta pocałowały mnie.

Gautier de Coincy nie dopowiada, że chodzi o pocałunek w usta, i czyni tak zapewne, aby zmanifestować swój szczególny respekt wobec Matki Bożej.

Podczas adwentu w roku 1135, kontemplując w uniesieniu związek Oblubieńca z Oblubienicą, Chrystusa z Kościołem, Bernard z Clairvaux postanawia wyjaśnić swym mniszkom znaczenie poznania mistycznego na przykładzie Pieśni nad Pieśniami. Konieczne jest przechodzenie od pocałunku stóp, który oznacza skruchę, od pocałunku w rękę, która daje moc, aż do pocałunku najwyższego, czyli pocałunku w usta Chrystusa, pocałunku, który jest tchnieniem Ducha Świętego. Takiego pocałunku domaga się dusza-oblubienica, która pragnie zgłębić tajemnicę Trójcy Świętej.

Bernard posługuje się dosadnymi metaforami.

„Ku czemu wzdychają owe dusze [mniszek], jeśli nie do pocałunku? Tak, wzdychają do ducha mądrości i inteligencji.”

„Pewnym dowodem na to, żeś otrzymała pocałunek, jest to, iż czujesz, że poczęłaś. Dzięki temu piersi twe wzbierają mlekiem obfitym i lepszym aniżeli wino nauki świeckiej, które maci w głowie, lecz nie miłosierdziem, ale ciekawością, które wypełnia, ale nie pożywia, które wzbiera, a nie buduje, które odurza - nie umacnia.”

Czy rozkosze płciowe mają coś wspólnego z duchowością?

Według Simone Weil: „Zarzucanie mistykom, iż kochają Boga miłością niemalże cielesną to tak, jakby zarzucać malarzowi, że maluje obrazy farbami wykonanymi z substancji materialnych. Nie umiemy kochać inaczej.”

Według Caroline Bynum, post i asceza mogą być powodem cierpień praktykujących je kobiet, wszelako nie uznają one tego za karę dla ciała. Beatrice de Nazareth nazywa męki Chrystusa „zdrowymi ranami”. Abstynencja jest dla tych kobiet metodą naśladowania, czyli połączenia się z ciałem Chrystusa. Nie chcą umartwić swego ciała - pragną jedynie, by wchłonęło je Ciało, które poprzez cierpienie zbawiło świat.

Chrystus-człowiek to jeden z fundamentalnych motywów pobożności kobiecej, stąd konotacje erotyczne bądź zmysłowe. Margery Kempe jest do tego stopnia zafascynowana męskością Chrystusa, że na widok niemowlęcia płci męskiej zalewa się łzami. W swych wizjach przytula się w łóżku do Jezusa i nie waha się pieścić mu palców u nóg. Piękny i młody Chrystus obnaża swój tors także i przed innymi mistyczkami: Małgorzatą z Ypres, Małgorzatą z Oingt czy Lutgardą. Jest wtedy dla nich zarazem „karmiącą matką i zmysłowym kochankiem”.

Hadewijch opisuje swe spotkanie z Chrystusem - usta w usta, ciało przy ciele - tak, jakby opisywała orgazm. Niepokój, jaki rodzi się w wyniku zjednoczenia z Chrystusem, sprawia jej zarazem przyjemność, jak i ból.

Istotną rolę w tym związku gra pożywienie. Dla Hadewijch głód i akt jedzenia prowadzą do fizycznego połączenia dwóch ciał. Jedzenie jest jak pocałunek w usta, przynoszący w efekcie ciężę. Taki związek łączy się jednak z cierpieniem, nie łagodzi bowiem bólu pożądania.

Opisując u początków swego życia mistycznego połączenie swego ja z Bogiem, Hadewijch używa słów „pożerać”, „połykać”, „pić”. „Bóg obdarowywał mnie wielokrotnie, dając mi poczuć siebie i objawiając się mi. Czynił tak poprzez to wszystko, co między Nim a sobą odkrywałam jako intymny związek miłosny: kochankowie nie mają bowiem w zwyczaju ukrywać się przed sobą, a przeciwnie, stają przed sobą pełni wzajemnego uczucia i kosztują się, pożerają, piją i pogrążają się w sobie wzajemnie, nie zważając na nic.”

Opisy pocałunków w usta pokazują, że w takie doświadczenie Boga zaangażowane są wszystkie zmysły: „Wchodzą w siebie tak głęboko, że nie są już w stanic siebie rozpoznać. Jest to wspólne i wzajemne owocowanie: usta w usta, serce w serce, ciało w ciele, dusza w duszy.”

W jednej ze swych wizji Hadewijch opisuje spotkanie z Bogiem następująco: „Zbliżył się, wziął mnie całą w ramiona i przycisnął do siebie. Poczułam go wszystkimi członkami w takiej pełni, jakiej tylko w swym ludzkim sercu pragnęłam. Z zewnątrz spłynęło na mnie zaspokojenie pełne i doskonale. Przez chwilę miałam jeszcze siłę, aby to znieść, ale niebawem zewnętrzne kształty pięknego mężczyzny zaczęły znikać mi z oczu, aż wreszcie znikły na dobre. Zatarły

się i rozplynęły w Jedni tak doskonałej, że już Go nie rozpoznawałam ani poza sobą, ani w sobie. Zdało mi się wtedy, żeśmy byli jednym bez różnicy.”

W XIV wieku podobne spotkanie ciał opisuje Christine de Marquate. „[...] Młoda dziewczyna chwyciła Jego dłoń, dziękując Mu i przytuliła Go do piersi. Z niewyobrażalną rozkoszą przyciska Go w pewnej chwili do swego dziewiczego łona. W innej chwili mogła nawet poczuć Jego w niej obecność pomimo muru ciała. Któż zdolny jest opisać tę zewsząd ogarniającą słodycz?”

Włoszka Angela da Foligno (1249-1309) ma męża, dzieci i zamek. Do czterdziestego roku życia wiecie żywot pełen uciech i światowych rozrywek. Ukończywszy czterdzieści lat, zostaje tercjarką i doznaje „objawienia zjednoczenia i miłości”. „Gdy stanęłam przed krzyżem, ogarnął mnie taki żar, że zrzuciłam cały strój i oddałam się Mu.”

Namiętność Angeli do Chrystusa, ale także namiętność Chrystusa wobec Angeli. „I znów odezwał się do mnie: <Moja słodka córeczko, moja córo, moja słodka, moja świątynio, o, moja ukochana - kochaj mnie, kocham cię bowiem bardziej, aniżeli sarna potrafi kochać.> Często Chrystus mówi tak: <Córko moja i oblubienico, jakże mi jesteś słodka! > Albo tak: <Kocham cię niezmiernie. Schroniłem się w tobie, teraz ty schroń się we mnie [...].> Mówił mi jeszcze, że Syn Dziewicy Maryi zszedł aż do mnie. I dalej: <To mnie ukrzyżowano dla ciebie, to ja byłem dla ciebie głodny i spragniony, krew swoją dla ciebie przelałem, tak bowiem cię ukochałem.> I opisał całą swoją mękę.”

Niektórzy autorzy dopatrywali się w opisach takich reakcji sublimacji pożądania erotycznego. Inni ówczesni komentatorzy zauważali jednak, iż pożądanie to nie szuka spełnienia i że wystarczy mu sam opis.

Ekstaza świętej Teresy z Avila (1515-1582) dłuta Berniniego to artystyczny wyraz doświadczenia opisanego przez świętą w roku 1559. „Z lewej strony ujrzałam anioła w cielesnej postaci, co zdarzało mi się wyjątkowo. Nie był wysoki - raczej mały i piękny. Jego rozpromieniona twarz mówiła mi, iż jest najwyższym z aniołów rozpalonych miłością. Trzymał w ręku długą złotą strzałę, zakończoną według mnie ognistym grotem. Zdawało mi się, że zatopił ów grot kilkakrotnie w moim sercu, wbijając strzałę aż po trzewia. Kiedy ją wyciągnął, wyciągnął również moje trzewia, wypełniając mnie całą płomieniem nieskończonej miłości Boga [...]. Z bólu jęczałam, ale ból był tak niewymownie słodki, że pragnęłam, by nie ustawał. Ból duchowy - nie cielesny, chociaż ciało miało w tym doświadczeniu niemalże udział.”

Lacan mógł zatem powiedzieć: „Po to, by zrozumieć, że święta Teresa doznaje ekstazy, wystarczy, oczywiście, pojechać do Rzymu i obejrzeć rzeźbę Berniniego. Co ją wprowadza w ten stan? To jasne, że najistotniejszym świadectwem mistyków jest fakt, iż znajdują się w stanie ekstazy, lecz o tym nie wiedzą.”

Grzech pierworodny sprawił, że sfera seksualności człowieka naznaczona jest winą. Według niektórych teologów bezgrzeszna ludzkość w ziemskim raju rozmnażać się miała w sposób naturalny. Święty Bonawentura w akcie seksualnym rozróżnia „otwarcie łona kobiecego, namiętność, która jest ceną grzechu, i wstydliwą przyjemność. Otwarcie jest zgodne z naturą, namiętność - karą; przyjemność zaś jest grzesznym zepsuciem, czymś pomiędzy karą a grzechem. Gdyby mężczyzna poznał kobietę w stanie niewinnym, doszłoby do otwarcia wrót, ale bez namiętności-kary i bez niegodnej uciechy. Instykt rozmnażania się pozostałby

wówczas czysty i wolny od grzechu, członki zaś (które instynkt ów pobudza) - jak powiada święty Augustyn - posłuszne byłyby rozumowi - tak jak usta, ręce czy język". Rozkosz seksualna jednakże przetrwała i według świętego Tomasza była większa niż przed grzechem. Tyle tylko, że mężczyzna i kobieta całkowicie nad nią zapanowali.

„Wszak ludzie, pisze Arystoteles w Etyce nikomachejskiej, wybierają to, co przyjemne, a unikają tego, co przykre.” Po czym na początku księgi X tego dzieła dodaje: „[przyjemność] wydaje się najbardziej zrośnięta z naszą ludzką naturą”³.

Dlatego też średniowiecze nie tylko nie zapomina o pojęciu przyjemności, ale czyni je jeszcze bardziej zrozumiałym, jasnym i czytelnym. Przyjemność to dobre zdrowie, swoista pełnia, czyli jednocześnie zaspokojenie i współgranie zmysłów i rozumu, wrażliwości i duszy. Nie znane jest jeszcze pojęcie szczęścia, odkryte w XVIII stuleciu⁴, ani też bólu istnienia, które jakby nie odstępowało od tego pierwszego, sugerując zarazem, że wciąż pogłębia się zamęt w duszy. Czyżby dlatego, że życie w średniowieczu było ciężkie dla większej liczby ludzi? A może dlatego, że to, co mogłoby się wydawać główną przeszkodą - czyli Bóg - jest tak wszechobecne? Tak czy owak, obserwujemy ów podwójny paradoks polegający na tym, iż Bóg - daleki od pozbawienia ludzi przyjemności - organizuje ją z jednej strony i tym samym ożywia i przydaje godności, z drugiej zaś nie wiadomo czasem - nawet jeśli Bóg wydaje się podporządkowywać sobie przyjemność - co liczy się tu bardziej: Bóg właśnie, czy też może przyjemność. Koniec końców - i bez względu na to, jak bardzo poddana jest ona Bogu, czy też jego przeciwieństwu - czy przyjemność nie jest siłą napędową, czymś, czego nie da się odrzucić, słowem - siłą życiową człowieka.

W naszej epoce zamętu, zagubienia i rozczarowania warto, być może, przypomnieć sobie o życiu tak pełnym mocy, choć zarazem tak zorganizowanym, ukierunkowanym i podniosłym - przynajmniej z pozoru. Do jakiego stopnia człowiek współczesny, wyzwalający się wraz z postępem racjonalizmu z więzów religii, nadal pozostaje pod jej wpływem za sprawą tych problemów i wartości, których mogła być źródłem? Czy nic jest tak, jakby przeżywał je w sobie na nowo dzisiaj, kiedy religia nie jest już w stanie na te problemy odpowiedzieć? Czy nie jest tak, że - poznając epokę średniowiecza - człowiek współczesny dotyka czegoś, co posłużyło za punkt wyjścia do całej reszty?

Bibliografia

ŹRÓDŁA1

ADAM DE LA HALLE, *Le Jeu de la Feuillée*, wyd. i przeł. J. DUFOURNET, Paris 1989.

ALBERT WIELKI, *Opera omnia*, Bonn, od 1952.

ANDRÉ LE CHAPELAIN, *Traité de l'amour courtois*, wyd. i przeł. CL. BURIDANT, Paris 1974.

ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, przeł. i opr. D. GROMSKA, Warszawa 1956.

Cent Nouvelles nouvelles, opr. R. DUBUIS, Lyon 1991.

CEZARY Z ARLES, *Suncti Caesarii Arelatensis Sermones*, wyd. C. MORIN, 2 tomy, Turnhout 1953, w: *Corpus christianorum, Series latina*, CIII i CIV.

Pieśń o Rolandzie, przeł. T. ŻELEŃSKI-BOY, Warszawa 1981.

KAROL ORLEAŃSKI, *Ballades et Rondeaux*, wyd. i przeł. J.-C. MÜHLETHALER, Paris 1992, seria *Lettres gothiques*.

CHASTELLAIN G., *Oeuvres*, wyd. Kervyn de Lettenhove, 8 tomów, Bruxelles 1863-1866.

CHRÉTIEN DE TROYES, *Zadziwiająca historia o Ereku i Enidzie*, przeł. R. JAROCKA-NOWAK, A. NOWAK, Kraków 1996. - *Romans de la Table ronde*, wyd. J.-P. FOUCHER, Paris 1970.

Chronique du Religieux de Saint-Denis, contenant le regne de Charles VI, de 1380 a 1422, wyd. i przeł. L.-F. BELLAGUET, 6 tomów, Paris 1839-1852, zbiór nie publikowanych dotychczas źródeł, dotyczących historii Francji; wydanie powtórne z przedmową Bernarda GUENÉE, 3 tomy, Paris 1994.

DESCHAMPS E., *Oeuvres completes*, wyd. A. QUEUX de SAINT-HILAIRE i G. RAYNAUD, 11 tomów, Paris 1878-1904, Société des anciens textes français.

Les Evangiles des Quenouilles, wyd. M. JEAY, Paris 1985.

Fabliaux érotiques, wyd. i przeł. L. ROSS1 i R. STRAUB, Paris 1992, seria *Lettres gothiques*.

Flamenca. Roman occitan du XIIIe siecle, wyd. i przeł. J.-Ch. HUCHET, Paris 1988, kol. 10/18.

FROISSART J., *Chroniques*, wyd. S. LUCE, G. RAYNAUD, L. i A. MIROT, 15 tomów, Paris 1869-1975, w toku, Société de l'histoire de France; wyd. K. de LETTENHOVE, 26 tomów, Bruxelles 1870-1876,

GASTON PHÉBUS, *Le Livre de la chasse de Gaston Phoebus*, przeł. na współczesny język franc. R. i A. BOSSUAT, Paris 1931.

GERWAZY Z TILBURY, *Le Livre des Merveilles. Divertissement pour un Empereur (cz. 3)*, przekł. i komentarze A. DUCHESNE, Paris 1992.

GRZEGORZ Z TOURS, *Historiarum libri decem*, wyd. B. KRUSCH i W. LEVISON, w: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, t. I, 1, 1933, wyd. powtórne: 1962, *Histoire des Francs*, przeł. R. LATOUCHE, 2 tomy, Paris 1963-1965, *Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age*, 27 i 28.

- *Miracula et opera omnia*, wyd. B. KRUSCH, w: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, t. I, 2, 1885, wyd. powtórne: 1969 z inną paginacją, *Les Livres des miracles et autres opuscules*, wyd. i przeł. H. BORDIER, 4 tomy, Paris 1857-1864.

GUENÉE B. i LEHOUX F., *Les Entrées royales françaises de 1328 a 1515*, Paris 1968.

Guide du Pelerin de Saint-Jacques de Compostelle, wyd. J. VIELLIARD, Macon 1938.

GUILLAUME DE LORRIS i JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, wyd. i przeł. A. STRUBEL, Paris 1992, seria *Lettres gothiques*; wyd. pol.: WILHELM Z LORRIS, JAN Z MEUN, *Powieść o Róży*, wybór, przekład ze starofrancuskiego i wstęp: M. FRANKOWSKA-TERLECKA i T. GIERMAK-ZIELINSKA, PIW, Warszawa 1997, seria *Bibliotheca Mundi*.

HADEWIJCH D'ANVERS, *Ecrits mystiques des béguines*, wyd. Fr. J.-B. P., Paris 1954.

Inventaires de Jean, duc de Berry (1401-1416), wyd. i przypisami opatrzył J. GUIFFREY, 2 tomy, Paris 1894-1896.

JAN Z SALISBURY, Policraticus, sive De nugis curialium et vestigiis philosopharum, wyd. C. Ch. J. WEBB, Oxford 1909.

Journal d'un bourgeois de Paris de 1405 a 1449, wyd. C. BEAUNE, Paris 1990, seria Lettres gothiques.

OLIVIER DE LA MARCHE, Mémoires, wyd. H. BEAUNE i J. d'ARBAUMONT, 4 tomy, Paris 1883-1888.

Lancelot du Lac, wyd. E. KENNEDY, przeł. F. MOSÈS, Paris 1991, seria Lettres gothiques.

LE ROUX DE LINCY A. i TISSERAND L.-M., Paris et ses historiens aux XIVe et XVe siècle, Paris 1867.

Le Livre de chasse du roy Modus, przekład na współczesny język francuski G. TILANDER, Paris 1931.

LOUP DE FERRIÈRES, Correspondance, wyd. i przeł. L. LEVILLAIN, Paris 1964. Le Ménagier de Paris, wyd. J. PICHON, 2 tomy, Paris 1846-1847, wyd. G. E. BRERETON i J. M. FERRIER, Oxford 1981.

ENGUERRAND DE MONSTRELET, Chronique. 1400-1444, wyd. L. DOUET D'ARCQ, 6 tomów, 1857-1862.

Proverbes français antérieures au XVe siècle, wyd. J. MORAWSKI, Paris 1925.

Les XV Joies de Mariage, wyd. J. RYCHNER, 1967.

Recueil général et complet des fabliaux des XIIIe et XIVe siècles, wyd. A. DE MONTAIGLON i G. RAYNAUD, 6 tomów, Paris 1872-1890.

Registre de l'Inquisition de Jacques Fournier 1318-1325, wyd. J. DUVERNOY, 3 tomy, Toulouse 1965, przeł. J. DUVERNOY, 3 tomy, Paris-La Haye-New York 1978.

SIDOINE APOLLINAIRE, Poemes. Lettres, wyd. i przeł. A. LOYEN, 3 tomy, Paris 1960-1970.

TOMASZ Z AKWINU, Summa theologiae.

Dzieje Tristana i Izoldy, przeł. Tadeusz ŻELEŃSKI-BOY, w: Arcydzieła francuskiego średniowiecza, wybór M. ŻUROWSKI, przeł. T. ŻELEŃSKI-BOY, A. TATARKIEWICZ, Warszawa 1968.

Le Victorial, wyd. A. De CIRCOURT i hrabia de PUYMAIGRE, Paris 1867.

Vie de saint Etienne d'Obazine, wyd. i przeł. M. AUBRUN, Clermont-Ferrand 1970.

VILLON, Poésies completes, wyd. Cl. THIRY, Paris 1991, seria Lettres gothiques; najnowsze wyd. pol.: Poezje wybrane, przeł. T. ŻELEŃSKI-BOY, LSW, Warszawa 1972.

VOGEL C., Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Age, Paris 1969. WASSERSCHLEBEN F.W. H., Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851.

OPRACOWANIA

ALEXANDRE-BIDON D., Home sweet home: confort et bien-être domestique aux XIVe et XVe siècles à travers les miniatures, w: L'Idée de bonheur au Moyen Age, s. 31-48.

ALEXANDRE-BIDON D. i CLOSSON M., L'Enfant à l'ombre des cathédrales, Lyon 1985.

Amour et sexualité en Occident, Paris 1991, kol. Points Histoire.

BARROUX M., Les Fêtes royales de Saint-Denis en mai 1389, Paris 1936.

BEDIER J., Les Plus Anciennes Danses françaises, „Revue des Deux Mondes”, t. XXI, 1 stycznia 1906, s. 398-424.

BEZZOLA Reto R., Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200), 5 tomów, Paris 1958-1967.

BLANC O., Le jeu des accessoires dans le vêtement médiéval, w: Le Corps paré: ornements et atours, „Razo”, nr 7, s. 37-46.

BOSWELL J., Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIVe siècle, przeł. A. TACHET, Paris 1985, wyd. angielskie 1980.

BOUCHER F., Histoire du costume en Occident de l'Antiquité à nos jours, Paris 1965.

BRILLAT-SAVARIN, Physiologie du goût, Paris 1982, kol. Champs Flammarion; wyd. pol.: Fizjologia smaku albo medytacje o gastronomii doskonałej, przeł. J. GUZE, PIW, wyd. 3, Warszawa 1996.

BRUYNE Edg. de, Etudes d'esthétique médiévale, 3 tomy, Bruges 1946.

BULTOT R., Christianisme et valeurs humaines, t. IV: Le XIe siècle; t. I, Pierre Damien, Louvain-Paris 1963, t. II, Hermann de Reichenau. Roger de Caen. Anselme de Canterbury, Louvain-Paris 1964

- Le conflit entre l'aspiration au bonheur et l'idéologie du „contemptus mundi”, w: L'Idée de bonheur au Moyen Age, s. 87-96.

BYNUM C., Jeunes et Festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale, Berkeley 1987, przekł. franc. Paris 1994.

CARRE Y., Le Baiser sur la bouche au Moyen Age. Rites, symboles, mentalités à travers les textes et les images, XIe-XVe siècles, Paris 1992.

CERQUIGLINI-TOULET J., La Couleur de la mélancolie. La fréquentation des livres au XVe siècle. 1300-1415, Paris 1993.

CHAILLEY J., Histoire musicale du Moyen Age, wyd. 2, Paris 1969.

CHAMPION P., François Villon. Sa vie et son temps, 2 tomy, Paris 1913.,

- La Vie de Paris au Moyen Age, I: L'avènement de Paris; II: Splendeurs et Misères de Paris (XIVe-XVe siècles), 2 tomy, Paris 1933-1934.

CHARBONNIER E., L'expression du bonheur dans la poésie des Goliards, w: L'Idée de bonheur au Moyen Age, s. 115-122.

CHARBONNIER P., Une autre France. La seigneurie rurale en basse Auvergne du X^{IV}e au X^{VI}e siècle, 2 tomy, Clermont-Ferrand 1980.

CHELINI J., L'Aube du Moyen Age. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900), Paris 1991.

CHEVALIER B., Les Bonnes Villes de France du X^{IV}e au X^{VI}e siècle, Paris 1982. CLOSSON M., La fête profane au Moyen Age dans les milieux populaires et aristocratiques à travers les miniatures, w: L'Idée de bonheur au Moyen Age, s. 123-144.

COHEN G., Le Théâtre en France au Moyen Age, t. I; Le Théâtre religieux, Paris 1928; t. II: Le Théâtre profane, Paris 1931.

COLLARD F., Le banquet fatal: la table et le poison dans l'Occident médiéval, w: La Sociabilité à table, s. 335-342.

COMBARIEU DU GRÈS M. de, L'Idéal humain et l'expérience morale chez les héros des chansons de geste des origines à 1250, Aix-en-Provence-Paris 1979. CONTAMINE Ph., Les aménagements de l'espace privé, X^{IV}e-X^Ve siècles, w: Histoire de la vie privée, t. II, s. 421-501.

- La Vie quotidienne pendant la guerre de Cent Ans. France et Angleterre (X^{IV}e siècle), Paris 1976.

Le Corps paré: ornements et atours, „Razo”, nr 7, Nice 1987.s. 162

DAUPHINE J., Bonvesin de la Riva: De quinquaginta curialitatibus ad mensam, w: Manger et boire au Moyen Age, t. II, s. 7-19.

DELISLE L., Recherches sur la librairie de Charles V, 2 tomy, Paris 1907.

DELORT R., Le Commerce des fourrures en Occident à la fin du Moyen Age, 2 tomy, Roma 1978.

- La Vie au Moyen Age, Paris 1982.

DELUMEAU J., Une histoire du paradis, Paris 1992; wyd. pol.: Historia raju, przeł. E. RAKOWSKA, PIW, Warszawa 1996.

- Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w., przeł. A. SZYMANOWSKI, Oficyna Wydawnicza Volumen, Pax; Warszawa 1994, seria Nowa Marianna.

DELUMEAU J. i LEQUIN Y. red.. Les Malheurs des temps. Histoires des fléaux et des calamités en France, Paris 1987.

DOUTREPONT G., La Littérature française à la cour des ducs de Bourgogne. Philippe le Hardi - Jean sans Peur - Philippe le Bon - Charles le Téméraire, Paris 1909.

DUFRESNE J.-L., Les comportements amoureux d'après le registre de l'officialité de Cerisy, „Bulletin philologique et historique”, 1973, Comité des Travaux historiques et scientifiques, Paris 1976, s. 131-156.

L'Erotisme au Moyen Age, akta z trzeciego kolokwium zorganizowanego przez Instytut Badań nad Średniowieczem na Uniwersytecie w Montrealu, pod red. B. ROYA, Montréal 1977.

Etudes sur la sensibilité au Moyen Age, akta ze 102 Narodowego Kongresu Towarzystw Naukowych (Limoges 1977). Sekcja filologii i historii do roku 1610, t. II, Paris 1979.

FARAL Ed., La Vie quotidienne au temps de Saint Louis, Paris 1938.

FAURE P., Parfums et Aromates de l'Antiquité, Paris 1987.

FLANDRIN J.-L., L'Attitude a l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale. Structures anciennes et évolution, w: *Enfant et Sociétés*, s. 143-210; zamieszczone również w: *Le Sexe et l'Occident*, s. 151-216.

- Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien, „*Annales ESC*”, 1969, s. 137-190; red. w: *Le Sexe et l'Occident*, s. 109-126.

- L'Eglise et le contrôle des naissances, Paris 1970.

- Mariage tardif et vie sexuelle, „*Annales ESC*”, 27, 1972, s. 1351-1376.

- *Le Sexe et l'Occident. Evolution des attitudes et des comportements*, Paris 1981, kol. Points Histoire, zbiór artykułów.

- *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paris 1983.

FOUQUET C. i KNIBIEHLER Y., L'Histoire des meres, Paris 1980.

GAGNE J., L'érotisme dans la musique médiévale, w: *L'Erotisme au Moyen Age*, s. 83-107.

La Gastronomie au Moyen Age, 150 przepisów francuskich i włoskich, przeł. i prezentowanych przez O. REDONA, R. SABBANA i S. SERVENTIEGO, Paris 1993.

GAUDEMET J., *Le Mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987. GAUVARD Cl., „*De grace especial*”. *Crime, Etat et Société en France a la fin du Moyen Age*, 2 tomy, Paris 1991, Publications de la Sorbonne.

HASENOHR G., *La vie quotidienne de la femme vue par l'Eglise: l'enseignement des „journées chrétiennes” de la fin du Moyen Age*, w: *Frau und Spätmittelalterlicher Alltag*, Wien 1986, s. 19-101.

HEERS J., *Fetes, Jeux et Joutes dans les sociétés d'Occident a la fin du Moyen Age*, Montréal-Paris 1971.

Histoire de la famille, red. A. BURGUIERE, Ch. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALIN, E. ZONABEND, t. I, *Mondes lointains, mondes anciens*, Paris 1986. *Histoire de la France religieuse*, red. J. LE GOFF i R. RÉMOND; t. I, *Des dieux de la Gaule a la papauté d'Avignon (des origines au XIVe siècle)*, Paris 1988; t. II, *Du christianisme flamboyant a l'aube des Lumieres (XIVe-XVIIIe siècle)*, Paris 1988. *Histoire de la vie privée*, red. Ph. ARIÉS i G. DUBY; t. II: *De l'Europe féodale a la Renaissance*, Paris 1985.

HUIZINGA J., *Jesień średniowiecza*, przeł. T. BRZOSTOWSKI, PIW, Warszawa 1974.

L'Idée de bonheur au Moyen Age, akta kolokwium z Amiens, marzec 1984, wyd. D. BUSCHINGER, Göppingen 1990. Por. ALEXANDRE D., BULTOT R., CHARBONNIER E., CLOSSON M., LORCIN M.-Th., PAYEN J.-Ch., TAVERAA. *L'Image du corps humain dans la littérature et l'histoire médiévales*, „*Razo*”, „*Cahiers du centre d'études médiévales de Nice*”, nr 2, Nice 1981.

- JACQUART D. i THOMASSET Cl., *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris 1985.
- JEAY M., *Sur quelques coutumes sexuelles du Moyen Age*, w: *L'Erotisme au Moyen Age*, s. 123-141.
- KNIBIEHLER Y., por. FOUQUET C.
- LAFORTUNE-MARTEL A., *Fete noble en Bourgogne au XVe siecle. Le banquet du Faisan (1454): Aspects politiques, sociaux et culturels*, Montréal-Paris 1984. LANGLOIS Ch.-V., *La Vie en France au Moyen Age de la fin du XIIe siecle au milieu du XIVe siecle*, 4 tomy, Paris 1926-1928.
- LARMAT J., *Les bains dans la littérature française du Moyen Age*, w: *Les Soins de beauté*, s. 195 -210.
- LAURENT S., *Naître au Moyen Age. De la conception a la naissance: la grossesse et l'accouchement (XIIe-XVe siecle)*, Paris 1989.
- LAURIOUX B., *Entre savoir et pratiques: le livre de cuisine de la fin du Moyen Age*, „Médiévales”, 14, 1988, s. 59-71.
- *Les menus de banquets dans les livres de cuisine de la fin du Moyen Age*, w: *La Sociabilité a table*, s. 273-282.
 - *Le Moyen Age a table*, Paris 1989.
- LECLERQ J., *Le Mariage vu par les moines au XIIe siecle*, Paris 1983.
- LE GOFF J., *Le refus du plaisir*, w: „L'Histoire”, nr 63, styczeń 1984, s. 52-59; wyd. powtórne w: *L'Imaginaire médiéval*, Paris 1991, s. 136-148. Polskie wydanie tej książki: *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. RADOŹYCKA-PAOLETTI, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997, seria Nowa Marianna.
- *Saint Louis a table: entre commensalité royale et humilité alimentaire*, w: *La Sociabilité a table*, s. 133-144.
- LEGUAY J.-P., *La Rue dans les villes françaises de la fin du Moyen Age*, Rennes 1984.
- LE ROY LADURIE E., *Montaillou, village occitan de 1294 a 1324*, Paris 1975; wyd. pol.: *Montaillou, wioska heretyków, 1294-1324*, przeł. E.D. ŻÓŁKIEWSKA, PIW, Warszawa 1987.
- LORCIN M.-Th., *Façons de sentir et de penser: les fabliaux français*, Paris 1979.
- *L'Idée de bonheur dans les fabliaux*, w: *L'Idée de bonheur au Moyen Age*, s. 293-302.
 - *Manger et boire dans les fabliaux, rites sociaux et hiérarchie des plaisirs*, w: *Manger et Boire au Moyen Age*, t. I, s. 227-237.
 - *Le soleil, l'oeil et la vision au Moyen Age*, w: *Le Soleil, la Lune et les Etoiles au Moyen Age*, s. 215-228.
- LOWEN A., *Le Plaisir*, przekł. franc. B. CARTIER-BRESSON, Paris 1984. MAISONNEUVE R., *La musique et le divin chez les mystiques anglais du XIVe siecle*, w: *Musique, Littérature et Société au Moyen Age*, s. 409-424.
- Manger et Boire au Moyen Age*, akta z kongresu w Nicei (15-17 października 1982), 2 tomy, Paris 1984.

- MARTINEAU-GENIEYS Ch., Modeles, maquillage et misogynie a travers les textes littéraires français du Moyen Age, w: Les Soins de beauté, s. 32-50.
- MEHL J.-M., Les Jeux au royaume de France du XIIIe au début du XVIe siècle, Paris 1990.
- MÉNARD Ph., Jardins et Vergers en Europe occidentale (VIIIe-XVIIIe siècles), IX Międzynarodowe Dni Historii, Flaran, wrzesień 1987, Auch 1989, s. 41-49.
- Le Rire et le sourire, dans le roman courtois en France au Moyen Age (1150-1250), Geneve 1969.
- MICHEL A., La Parole et la beauté. Rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale, Paris 1982.
- Musique, Littérature et société au Moyen Age, akta z kolokwium 24-29 marca 1980, wyd. D. BUSCHINGER i A. CRÉPIN.
- NELLI R., L'Erotique des troubadours, Paris 1966.
- Le Roman de Flamenca. Un art d'aimer occitanien du XIIIe siècle, Toulouse 1966. NOONAN J.T., Contraception et mariage, évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne, przekł. franc., Paris 1969.
- PASTOUREAU M., La Vie quotidienne en France et en Angleterre au temps des chevaliers de la Table ronde, Paris 1976.
- PAYEN J.-Ch., Un sujet impossible: le bonheur au Moyen Age, w: L'Idée de bonheur au Moyen Age, s. 327-335.
- PIAGET A., La cour amoureuse dite de Charles VI, „Romania”, XX, 1891, s. 417-454.
- Le Plaisir, w: „Communio”, t. VII, nr 2 (marszec-kwiecień 1982).
- POIRION D., Le Poete et le Prince. L'évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machant a Charles d'Orléans, Paris 1965.
- REDON O., red., Nourritures, „Médiévales”, nr 51, 1983.
- REY-FLAUD H., La Névrose courtoise, Paris 1983.
- RICHARD J.-M., Mahaut, comtesse d'Artois et de Bourgogne (1302-1329), Paris 1887.
- RICHE P., Education et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles, wyd. 3, Paris 1973; wyd. pol.: Edukacja i kultura w Europie Zachodniej, VI-VIII w., przeł. M. RADOŻYCKA-PAOLETTI, Oficyna Wydawnicza Volumen, Pax, Warszawa 1995, seria Nowa Marianna.
- La Vie quotidienne dans l'Empire carolingien, Paris 1973.
- ROSSIAUD J., Les métamorphoses de la prostitution au XVe siècle. Essai d'histoire culturelle, w: La Condicion de la mujer en la Edad Média, s. 155-185.
- Prostitution, jeunesse et société dans les cités du Sud-Est a la fin du Moyen Age, w: „Annales. ESC”, 1976, 1, s. 289-325, wyd. 2 w: La Prostitution médiévale, s. 17-63 i 231-251.
- La Prostitution médiévale, Paris 1988; wyd. pol.: Prostytucja w średniowieczu, przeł. L. ENGELKING, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997.

- ROUCHE M., Les repas de fete l'époque carolingienne, w: Manger et Boire au Moyen Age, t. I, s. 265-296.
- ROUSSELLE A., Porneia. De la maîtrise du corps a la privation sensorielle, Ile -IVe siecles de l'ere chrétienne, Paris 1983.
- ROVINSKY D., La cosmétologie de Guy de Chauliac, w: Les Soins de beauté, s. 171-182.
- SAHLIN M., Etude sur la carole médiévale. L'origine du mot et ses rapports avec l'Eglise, Uppsala 1940.
- SAMOUILLAN A., Olivier Maillard, sa prédication et son temps, Paris 1891.
- Le Sexe et le plaisir en Occident, dossier w: „Histoire”, nr 180, wrzesień 1994, s. 30-50 (rozmowy z J. ROSSIAUD, J. BERLIOZEM, D. RÉGNIER-BOHLEREM, J. LE GOFFEM).
- La Sociabilité a table. Commensalité et convivialité a travers les âges, akta kolokwium z Rouen (14-17 listopada 1990). Rouen 1993.
- Les Soins de beauté. Moyen Age. Début des temps modernes, akta III Międzynarodowego Kolokwium w Grasse (26-28 kwietnia 1985), Nice 1987. STOUFF L., Ravitaillement et Alimentation en Provence aux XIVe et XVe siecles, Paris-La Haye 1970.
- TAVERA A., Le bonheur dans la souffrance: les troubadours sont-ils responsables du masochisme?, w: L'Idée de bonheur au Moyen Age, s. 401-421.
- THÉLAMON F., Sociabilité et conduites alimentaires, w: La Sociabilité a table, s. 9-15.
- THOMASSET Cl., por. Jacquart D.
- VAN MARLE R., Iconographie de l'art profane au Moyen Age et a la Renaissance et la décoration des demeures, t. I: La Vie quotidienne, La Haye 1931; t. II: Allégories et Symboles, La Haye 1932.
- Vaultier R., Le Folklore pendant la guerre de Cent Ans d'apres les lettres de rémission du Trésor des Chartes, Paris 1965.
- VERDON J., Isabeau de Baviere, Paris 1981.
- Les Loisirs au Moyen Age, Paris 1980.
 - La Nuit au Moyen Age, Paris 1994: wyd. pol. w przygotowaniu, przekł. J.M. KŁOCZOWSKI, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- VIGARELLO G., Le Propre et le Sale. L'hygiene du corps depuis le Moyen Age, Paris 1985, seria Points Histoire; wyd. pol.: Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX w., przeł. B. SZWARCMAN-CZARNOTA, WAB, Warszawa 1996.
- VINCENT-CASSY M., La gula curiale, ou les débordements des banquets au début du regne de Charles VI, w: La Sociabilité a table, s. 91-102.
- VUARNET J.-N., Extases féminines, Paris 1991.
- WIRTH J., L'Image médiévale. Naissance et développements (VIe-XVe siecles), Paris 1989.
- ZUMTHOR P., La Mesure du monde, Paris 1993.

W niniejszej bibliografii nie udało mi się niestety zamieścić akt z kolokwium na temat transgresji seksualnych, które odbyło się niedawno w Brukseli.

1 Francuskie le plaisir oddaję w niniejszym tłumaczeniu wymiennie jako „przyjemność”, „rozkosz” i nieco bardziej rubasznie - jako „uciecha”. Myślę, że nie odbiegam tu od średniowiecznej wykładni tego słowa, o czym można się przekonać, sięgając chociażby do Sumy Tomasza z Akwinu, I, q. 31, a. (przyp. tłum.).

1 Patenę, którą zazwyczaj całowano na znak pokoju, autor romanu zamienił na psalterz.

1 Poniższe strony zawdzięczają wiele doskonałej książce Danielle Jacquart i Claude'a Thomasset pt. *Sexualite et Savoir medical au Moyen Age*, w której znaleźć można więcej informacji na interesujący nas temat.

2 Zauważmy, że Kamasutra - napisany w sanskrycie przez Vatsyayanę traktat o zasadach miłosnych - pochodzi z epoki odpowiadającej naszemu wczesnemu średniowieczu. Dzieło to, choć dotyczy erotyki, zaliczane jest w Indiach do literatury religijnej. Mowa jest w nim o pieścizotach i czułościach, które poprzedzają lub towarzyszą aktowi miłosnemu (wzajemnej miłości dowodzić można na cztery sposoby: poprzez dotyk, penetrację, pocieranie lub masowanie oraz namiętność), a także o różnych rodzajach zachowania się i pozycji podczas spółkowania. Cały jeden rozdział poświęcony jest takim technikom miłosnym, których jedynym celem jest rozbudzanie rozkoszy. Oto jego zakończenie: „Pomysłowy mężczyzna wymyśla kolejne pozycje miłosne, wzorując się na czworonogach i ptakach; te różne metody, praktykowane w każdym kraju zgodnie z obyczajem i indywidualnymi gustami, budzą w kobietach miłość, przyjaźń i szacunek.” Jakże daleko nam do Burcharda, biskupa Worms, który na początku XI wieku potępia stosunek płciowy z penetracją od tyłu, „jak to robią psy”.

3 Przeł. Romualda Jarocka-Nowak i Andrzej Nowak.

4 Przeł. Romualda Jarocka-Nowak i Andrzej Nowak.

1 Kamasutra odróżnia pozycje sprzyjające zapłodnieniu i te, które mają jedynie wzmacniać rozkosz. Przytoczmy fragment dotyczący tych ostatnich: „Mężczyzna i kobieta łączą się na stojąco, oparci jedno o drugie albo też o ścianę bądź filar. Mężczyzna, oparty plecami o ścianę, podnosi i podtrzymuje kobietę, która siada mu między ramionami na jego złączonych dłoniach. Sama oplata ramionami jego szyję, obejmuje go udami w połowie ciała i opierając się stopami o ścianę zaczyna się poruszać.” „W podobny sposób naśladować można akt psów, kozłów lub danieli, wspinanie się i penetrację osła lub kota, skok tygrysa, pocieranie knura czy pokrycie klaczy przez ogiera, wykonując te same ruchy, co najrozmaitsze zwierzęta: samce i samice.” Autor dodaje, że w południowych Indiach praktykuje się również stosunek niski, czyli wprowadzenie członka w odbyt. W każdym bądź razie „mężczyzna powinien uczynić wszystko co w jego mocy, aby sprawić przyjemność kobiecie”.

2 Biblię cytuję się według wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wyd. Pallotinum, Poznań-Warszawa 1980.

3 Przeł. Zofia Abramowiczówna.

1 Podobnie jak w poprzednim paragrafie korzystać tu będę przede wszystkim z pracy J.T. Noonana pt. *Contraception et mariage. Evolution ou contradiction dans la pensee chretienne*.

1 Na ten temat por. prace Roberta Bultot, z których pochodzą fragmenty tekstów cytowanych na początku tego rozdziału.

1 Przepisy podaję za *La Gastronomie au Moyen Age* (teksty zredagowane przez: O. Redona, F. Sabbana i S. Serventiego - z poradami zastosowania tych przepisów). Nasze rozważania na temat gustów kulinarnych zawdzięczają wiele pracom Brunona Laurioux.

2 *Le mets* to danie, posiłek, *entre* zaś oznacza pomiędzy. *Entre les mets* - „między posiłkami” - zbite w jedno słowo *entremets* w tym wypadku określało rozrywki, jakimi bawiono gości w przerwach między kolejnymi daniami. *Entremets* ma jeszcze - co niebawem sam autor tłumaczy - nieco inny, choć zbliżony sens (przyp. tłum.).

1 Czytelnik zdziwi się być może, iż rozdział niniejszy jest tak krótki. Nie miałem jednak zamiaru przepisywać tu mej książki pt. *Les Loisirs au Moyen Age* (Rozrywki w średniowieczu). Zająłem się tu wyłącznie przyjemnością, jaka płynie z tego rodzaju spędzania czasu. Jeśli chodzi o konkretne gry, por. studium Jean-Michela Mehl, *Les Jeux au royaume de France du XIIIe au debut de XVIe siecle*.

1 Fundamentalne znaczenie ma w zakresie tej tematyki praca Edgara de Bruyne pt. *Etudes d'esthetique medievale*, której sporo zawdzięczam. Cytowane w tym rozdziale teksty pochodzą z tej właśnie książki.

1 Przeł. Czesław Miłosz.

2 Wg. Ph. Braunsteina.

3 Przeł. Daniela Gromska.

4 Zob. Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la litterature et la pensee françaises au XVIIIe siecle*, Paris 1960.

1 Podaję tu jedynie podstawowe źródła, z których korzystałem w niniejszej książce. Dla uzupełnienia por. Wolfgang Buchwald, Armin Hohlweg, Otto Prinz, *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l' Antiquite et du Myen Age*, przeł. I opracował Jean Denis Berger i Jacques Billen, Turnhout 1991, oraz *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age* - dzieło opracowane przez Roberta Bossuat, Louis Picharda i Guya Raynauda de Lage, wyd. Przejrzane i opracowane pod kier. Genevieve Hasenohr i Michela Zink, Paris 1992.

1