

Edward Porębowicz

Teoria średniowieczna "miłości dwornej"

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 3/1/4, 505-541

1904

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



EDWARD PORĘBOWICZ.



Teorya średniowieczna „miłości dwornej“.

1. Poglądy.

W ieki średnie wyzwalając kobietę połowicznie, bo tylko w sferze towarzyskiej i to w rozumieniu idealnem, dalekiem praktyki rzeczywistej, wynajdywały dla tej pozornej i obłudnej emancypacji równie pozorne kodeksy, określające stosunek obojga płci i dające na ogół kobietom większość praw, zaś »grzecznemu« mężczyźnie większość obowiązków. Śród nich poczesne miejsce zajmują reguły t. z. miłości dwornej (*amor corteis*). Sztuka »dwornego kochania«, poczęta u trubadurów prowanczkich, w środowisku rycerskiem XI. i XII. w., zrazu istnieje nieskodyfikowana, przystępna jedynie wtajemniczonym i biegłym; jej reguły uznawane i wypełniane dadzą się wydobyć i zebrać z pieśni lirycznych staroprowanczkich oraz naśladowanej z nich poezji lirycznej starofrancuskiej. Następnie skłonności doktrynerskie scholastycyzmu nie zadowalając się traktatami w tej materji pisanymi prozą, jak *Andreae Capellani regii de amore libri tres*, wkraczają w lirykę miłosną, mianowicie we Włoszech, gdzie bardzo wcześnie, bo przed Guittonem d' Arezzo miłość budząca ciekawość myślicieli jako fenomen pełen tajemnic, jest rozbierana w swej istocie, pierwiastkach, czynnikach, objawach i skutkach. Naiwne pojęcia trubadurów, które miały za podkład wyłącznie uczucia osobiste, wzmacniają się teraz żywiołami filozofii i mistyki i wydają ten cudny i przedziwnie mądry pomysł zwany *donna angelicata*, który sam jeden zdolny jest na-

dać społeczeństwu oświeconym Wieków średnich cechy najwytworniejszej kultury; wszak do dziś dnia w erotyce nie stworzono nic wyższego, a stanowisko kobiety jak się przedstawia w obyczajach dzisiejszych, poetycko wypiększone i udostojnione, nie jest niczem jak zabytkiem ducha średniowiecznego; — starożytność bowiem go nie przekazała.

Rozprawy dotyczące bezpośrednio naszego przedmiotu poczynają się od Fr. Dieza. Diez¹⁾ a za nim Trojel²⁾ i Pio Rajna³⁾ rozprószyli ostatecznie starą legendę Nostradamusa⁴⁾ o istnieniu dworów i sądów miłosnych: wyroki, jakie cytuje w swem dziele Andrzej Kapelan, pochodzące od Maryi hr. Szampanii, od królowej Alienory i i. nie były niczem więcej jak igraszkami towarzyskimi, które zresztą mogły posiadać swą powagę i moc prawną w sferach dworskich. — Gaston Paris⁵⁾ wskazał wpływ teorii miłosnej trubadurów na romans Chretien de Troyes; Gaspary⁶⁾ przedstawił jak dalece t. zw. szkoła sycylijska zarówno pod względem idei jak stylu jest wiernem odbiciem Prowensalów; przed nim już znamiennie i rozległe analogie w obu dziedzinach poetyckich wskazywał Nannucci⁷⁾. Dalsze badania tyczą wyłącznie losów liryki włoskiej od poczęcia »nowego słodkiego stylu«. — T. Casini⁸⁾ określa czas, kiedy w »studium« bolońskim począł oddziaływać na poezję włoską wpływ Arystotelesa. Gdzieindziej⁹⁾ usuwając zbyt drobne podziały szkół poetyckich włoskich przeciwstawia sobie jedynie dwie: szkołę sycylijską i szkołę »nowego słodkiego stylu«. Guittone d' Arezzo wyobraża przejście jednej do drugiej: wprowadza do liryki miłosnej pierwsze żywioły doktrynalne; pełnia reformy zjawia się u Guinicellego: w kanconie *Al cor gentil* występuje nowe pojęcie istoty miłości, rozwinięte następnie przez Chiara Davanzatego. — E. Monaci¹⁰⁾ zwraca uwagę na to, że w erotyce włoskiej żywioł filozoficzny pojawia się bardzo wcześnie; przykładem tenconia trzech poetów szkoły sycylijskiej: Mostacciego, Pietra

¹⁾ Diez, Über die Minnehöfe (Beiträge zur Kenntniss der romanischen Poesie. Heft 1.) 1825.

²⁾ Trojel, Middelalderens Elskovshoffer, 1888.

³⁾ Rajna, Le Corti d'amore, 1890.

⁴⁾ Nostradamus, Vie des plus célèbres et anciens poètes provençaux. Lyon 1575.

⁵⁾ Romania, t. XII., p. 516 i nast.

⁶⁾ Gaspary, Die sicilische Dichterschule, 1878.

⁷⁾ Nannucci V., Manuale della letteratura, 4-ta ed. vol. I. 1883.

⁸⁾ T. Casini, La coltura bolognese nel secolo XII. e XIII. (w Giorn. stor. della lett. ital. vol. I., str. 5 i nast.).

⁹⁾ Gröber, Grundriss der roman. Philologie, II. 3, p. 15—25.

¹⁰⁾ E. Monaci, Da Bologna a Palermo, w Antologia della nostra critica lett. L. Morandi'ego 1893 p. 227 i nast.

della Vigna i Notaia da Lentino. — A. Borgognoni ¹⁾ dowodzi, że kancona Guinicellego stanowi reformę stylu, nie zaś treści; że *il dolce stil novo* to nic innego, jak styl, dla którego poeta zdobył muzykalność i wdzięk artystyczny. Reformatorem treści poetyckiej był już Guittone d' Arezzo powiadający, że »miłość rodzi się z widoku rzeczy powabnej«; inny pomysł, że »miłość jest źródłem zacności« istniał zarówno u Prowensalów jak u Włochów przed Guinicellim, czego dowodem liczne przykłady. Na pytanie skąd się wziął u nich, autor odpowiada, że »teoria miłości uzacniającej nie była w gruncie niczem innym jak doktryną Arystotelesa o duszy, panującą w szkołach, a ukolorowaną pewnymi odbłaskami doktryny teologicznej o łasce« (str. 582). Na innym miejscu powiada, że opisy cudownego wpływu kobiety pięknej (jak n. p. u Chiara: »patrząc na nią człowiek poprawia się z grzechów«), to są barwy retoryczne, których wierszopisowie szukali prawdopodobnie w księgach łacińskich teologicznych i ascetycznych, tak jak z drugiej strony od ojców kościoła, najbardziej od św. Augustyna brali pewne okrucy teorii miłości platonicznej«. I przypomina, co św. Bernard opowiada o Matce B., że jeżeli na nią spojrział człowiek nieuczciwy, natychmiast się poprawiał (str. 601). Myśl, że »piękno niewieście jest odbłaskiem piękna boskiego« autor chce widzieć w przedostatniej strofie kancony Bolończyka, a tak u niego, jak u jego poprzedników, ma ona być równie echem św. Augustyna: »*Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellectui concipiuntur*« (str. 609).

A. Bongioanni ²⁾ przeciwnie zaznacza różnicę istotną między Guinicellim a dawną szkołą prowanco-sycylijską. Podczas kiedy tam próby definicyi filozoficznych były pobieżne i powierzchowne, tu żywioł filozoficzny wlewa się szeroką strugą w postaci doktryny »szlachetności i grzeczności (*nobiltà e gentilezza*); u tamtych poetów miłość jest źródłem uczuć szlachetnych; u Guinicellego »grzeczność jest warunkiem kochania, zaś warunkiem grzeczności jest *cnota*«. Miłość bywa odtąd pojmowana jako czynnik uzacniający nie tylko w kierunku intelektualnym i etycznym. Dzięki nowemu wpływowi równie typ *madonny* się przekształca: z abstrakcyi wyłania się istota bardziej niż doskonała, wyższa nad inne ziemianki fizycznie i moralnie; istota, która zesłała z nieba i jest na ziemi odbiciem Bóstwa: *donna angelicata* szerząca w okół siebie wpływ moralno-religijny. Ta doktryna o naturze szlachetności i dworności jako warunkach kochania, zdaniem autora, pochodzi od Arystotelesa; do poezyi miał ją wprowadzić pierwszy Guido

¹⁾ A. Borgognoni, Guido Guinicelli e il dolce stil nuovo (N. Antol. ser. III. t. 5, 1886, p. 581—610).

²⁾ A. Bongioanni, Guido Guinicelli e la sua riforma poetica (Giorn. Dantesco, IV. 1897, p. 161—172 i 248—283).

Guinicelli (str. 262)¹⁾. Dalszą nowość Guinichellego autor widzi w odrębnym przedstawieniu zjawisk fizyologicznych miłości uduchowionej; jest to pierwsza zapowiedź teorii, którą zupełnie sformułują dopiero Dante i Guido Cavalcanti. Zauważyć należy, że w rozprawie tej autor zbyt pochopnie przypisuje Guinichellemu reformę na wszystkich polach, zarówno stylu jak idei; to zaś czego by się najbardziej oczekiwało: wskazanie wpływu Arystotelesa jest gołosłowne.

W rozprawie rzadkiej piękności, poświęconej równie Guinichellemu, prof. G. Salvadori²⁾ uważa kanconę »*Al cor gentil*« za punkt wyjścia nowego świata poetyckiego; sądzi, że poeta rozwiązał tam »doniosły problem godny wielkiego umysłu; pogodził miłość i poezję miłosną z duchem chrześcijańskim, podniósł ją do godności obrzędu religijnego« (str. 14). Chrystyanizm uświęcił miłość w małżeństwie, zdogmatyzował miłość w znaczeniu najogólniejszem; pozostawało jeszcze uznać prawa miłości i poezji miłosnej, oczyścić kobietę nie jako matkę rodzaju ludzkiego, ale jako istotę piękną, a z nią uczcić piękność życia. Dokonał tego Guido Guinicelli pod wpływem Tomasza z Akwinu, który w Bolonii 1269. r. wydał pierwszą część swej *Summy*. Porządek wszechstworzenia sprowadza wszystko do Boga; rozum pociąga miłość człowieka ku najwyższemu dobru; twory wyższe w tej hierarchii świata działają na niższe; wszystko stworzenie kształt sobie przeznaczony otrzymuje za wpływem gwiazd, sfer niebieskich, *intelligencyi* (aniołów), które są źródłami ruchu. Zatem miłość pojęta jako najwyższe udoskonalenie duszy może nabrać bytu, stać się aktywna, tylko przez inną rzecz, już mającą byt; zawarta w duszy *in potentia*, staje się »aktywna« przez zapatrzenie w piękno kobiece (str. 15—19). »Oto«, — kończy autor, — »jak Guinicelli przejrzał tę tajemnicę nad tajemnicami: po za naturą jest Bóg, po za kobietą jest Bóg, a kobieta, równie jak natura, są mniej lub więcej jasnem odbiciem Bóstwa« (str. 20).

Zasadniczej wagi jest książka tegoż uczonego o Guidonie Cavalcanti'm³⁾ złożona z dwu części: W pierwszej autor rozbiera szereg sonetów anonimowych z rękopisu watykańskiego nr. 3793, które przypisuje Cavalcantiemu⁴⁾. W owych sonetach poeta opiewa

¹⁾ Odmawia bowiem p. Bongioanni starszeństwa sonetowi *Re glorioso*, którego autorem chciano widzieć Jacopa da Lentino (tak Trucchi i Borgognoni) i na którym miał się wzorować Dante w kanconie *Donne ch'avete intelletto d'amore*. Gaspary (Zeitschr. f. rom. Phil. IX. 146)., sądzi również, że sonet ów jest późniejszy od Dantejskiego.

²⁾ Giulio Salvadori, Guido Guinicelli (Rassegna nazionale, LXVI, 1892, pp. 209—228, oraz w osobnem odbiciu).

³⁾ G. Salvadori, La poesia giovanile e la canzone d'amore di G. C., Roma 1895.

⁴⁾ adhuc sub iudice lis est.

»miłość uczciwą«, daleką już teorii prowankkiej; między regułami, które głosi, jedna brzmi: »Nie pożądaj żony cudzej«. Teorya miłości w swej nowej fazie wygląda u niego jak następuje: »Miłość jest myślą żarliwą, która zatrzymała się trwale na jakimś przedmiocie powabnym, oglądanym chętnymi oczyma. Z wyobrażenia owego przedmiotu rodzi się miłość, pan wyniosły w sercu szlachetnym«. To »łączenie« jest nazwane w owych poezjach *continuazio*, skąd prof. Salvadori zbyt hazardownie bierze pochop do wywodzenia owej teorii od Arystotelesa przez Arabów, mianowicie przez dzieło Avempacego »Państwo samotnika«, za pośrednictwem Alberta Wielkiego. Bądź co bądź, zdaniem autora »w tych sonetach pogląda się na kobietę już nie miłosnym wzrokiem trubadura, ale wzrokiem psychologa. Piękno zaczyna wyłaniać swą naturę czystej idei, w której serce jakby w gwieździe się przegląda«. Pełnią wpływów Arystotelesa, Arabów, Alberta W., prof. Salvadori spostrzega i roztrząsa w słynnym traktacie poetyckim Cavalcanti'ego: *Donna mi prega*; interpretacją swą jednak podsuwa pocie pewne pomysły platońskie, które w traktacie tylko z trudnością, przez mistrzowsko zręczne użycie tekstu wypatrzyć można, i których też tak trzeźwy interpretator jak Nannucci jeszcze tam nie dostrzegął.

Ostatnią wreszcie pracą zwróconą w kierunku filozoficznym, a styczną w wielu punktach z badaniami poprzednika jest piękne studyum p. K. Vosslera¹⁾, rozpatrujące żywioły filozoficzne w poezyi szkoły bolońskiej. W składzie »nowego, słodkiego stylu« autor wyróżnia trzy motywy główne: szlachectwo duszy, definicyę miłości, problem poznania. Pierwsze występujące obecnie naprzeciw szlachectwa dziedzicznego bywa określane terminem szkolarskim jako »usposobienie do cnoty«. Miłość ma się do niego jak »aktywność« do »potencji«; szlachectwo zatem jest »usposobieniem do miłości«. Brakuje członka pokrewnego: »miłość jest cnotą«; zaród tego pomysłu, który przekształca charakter miłości dwornej ze zmysłowego na czysto duchowy, znajduje się już u ostatnich trubadurów prowankkich, ale ugruntowanie filozoficzne otrzymuje w Bolonii, w nauce św. Tomasza z Akwinu. Ponieważ jednak według tej nauki, istoty niższe kocha się miłością przyjaźni lub pożądaniem zmysłowym, a tylko wyższe miłością pożądania duchowego, zatem dla kobiety, teologicznie rzecz biorąc, istoty niższej, nie ma miejsca w budowie scholastycznej. Guinicelli spostrzega także, iż miłość dworna stoi w sprzeczności z panującą filozofią, więc omijając trudność nadaje kobiecie rolę symbolu; kobieta oznacza u niego anioła, językiem filozoficznym »inteligencyę« (str. 63). Tak u twórcy »nowego stylu« miłość dworna zlewa się w jedno z miłością Boga. — Problem poznania zawiera wyjaśnienie, jak poeta zachowuje się wobec owego symbolu: akt powstawania mi-

¹⁾ K. Vossler, Die philosophischen Grundlagen zum »süssen neuen Stil«. Heidelberg 1904.

łości należy nie tylko przedstawić ale także wytłumaczyć. Na miejsce poznawania przez zmysły wchodzi rozumienie wewnętrzne. Przy urabianiu się nowego systemu psychologii autor przyjmuje, w myśl poprzednika, wpływ filozofii arabskiej, mianowicie Averroesa, a rezultatów jej dostrzega u Cavalcantiego i Dantego. Dla poetów Averroistów zaczyna się jednak w tym miejscu niebezpieczeństwo kacerstwa i dlatego ratują się nowym czynnikiem: mistyką. W niej nie rozum, lecz kontemplacja i ekstaza prowadzą do połączenia z Bogiem. W rezultacie, poglądy służące za podstawę symbolicznej poezji miłosnej nowego stylu, są wytworem kompromisowym między dwoma kierunkami panującymi: filozoficznym i religijnym (str. 102).

Jak widno z powyższego obrazu, badania dotyczące problemu miłości dwornej układają się najnowszymi czasy głównie około psychologii poetów nowego stylu, mianowicie ich teorii poznania, zaś mniej zajmują się zagadnieniem, praktycznie wprowadzonym do liryki przez tychże poetów: w jaki sposób i wedle jakiej konieczności wzajemnego oddziaływania łączą się z sobą te dwa zjawiska erotyki uduchowionej: piękno i miłość. Innymi słowy, kiedy i jaką drogą przeszła do włoskich duecentystów po raz pierwszy ta myśl olśniewająca, że piękno niewieście jest odblaskiem Bóstwa, dającym duszy tęsknotę i wzywę niebios. Nie dość bowiem ściśle rozgraniczono tam działanie wpływu Arystotelesa i następców z jednej strony, a Platona z drugiej, za mało też i w niewłaściwym kierunku wybadano wpływ mistyków. Nadto nie objaśniono dziejów teorii miłości dwornej dostatecznymi dokumentami, na których byłby widoczny cały proces rozwoju: jak ona ze sfery zmysłowej coraz przechodzi w duchową; jak w niej kobieta-ziemianka przedziera się w anielicę, aby następnie stracić i te blade kształty konkretne i stać się czystym symbolem; tę całość pochwycić i przedstawić pragnę w szkicu niniejszym.

2. Teoria miłości dwornej u Prowensałów i Francuzów.

Wyciągnąć linię graniczną, wyznaczyć różnice zasadnicze między poezją erotyczną prowanką, a liryką włoską duecentystów aż do Dantego włącznie — rzecz jest nader trudna; obfita produkcja trubadurów stała się dla Włoch materią tak dalece swoją, świat idei, sfera pojęć, cechy stylu tak dalece stanowiły podkład wychowania literackiego z tamtej strony Alp, że oczytanemu w tych dwu dziedzinach liryki, ustawicznie biją w oczy niezawodne analogie. Drobiazgowy rozbiór dokonany w książkach Dieza, Nannucciego, Gaspary'ego zdołał już okazać w tych dwu światach: prowankim i włoskim podobieństwa stanowcze i znamienne. Przyjrzyjmy się kształtowi teorii, jak ją odtworzyć można z poetów prowankich. Jakie są określenia miłości, objawy fizjologiczne, warunki powstania, skutki wywołane w miłośnikach. Cztery za-

sady główne, jak je zdefiniował G. Paris dla Chretien de Troyes ¹⁾: miłość dworna jest nielegalna; — stawia mężczyznę w pozycji zależności; — zmusza go skutkiem tego do występowania względów damy czynami rycerskimi i uległością; jest sztuką, wiedzą, cnotą, które mają swoje reguły i są zdolne ciągłego udoskonalenia, wypada rozpatrzyć bardziej szczegółowo.

Punktem wyjścia jest przyrodzone uczucie zmysłowe, które też owej liryce nadaje cechę niedwuznaczną bardzo poziomej, choć wyszukanej lubieżności; należy rozprószyć tułające się tu i ówdzie mniemanie, jakoby — z nielicznymi wyjątkami epoki schyłkowej, u takiego Wilhelma de Montanhagel ²⁾, — erotyka trubadurów miała charakter »duchowy«. Poeci lubują się w obrazach ponętnych, we wspomnieniach, pożądaniach uciechy miłosnej. Obyczajność towarzyska jednak rozgraniczyła uczucie brutalne od uczucia dwornego tem, że to ostatnie podniosła do godności sztuki dostępnej jedynie umysłom grzecznym ³⁾. Miłość dworna jest *sztuką* (*saber d'amor, saber de drudaria*) której trzeba się uczyć jak szczytnego rzemiosła. Jest *służbą* równorzędną do służby wasala. Jest *władzą* potężną, wobec której człowiek jest bezsilny. »Nad miłością człowiek nie ma panowania«, powiada Bern. de Ventadorn. Wymaga też bezwarunkowej uległości. Uc. Brunet poucza: Nie przykłoni się jej groźbą i pychą, lecz prośbą, wiernością szlachetną i służbą. Jest *władzą okrutną*: żywi się łzami kochanka, wymaga odeń bohaterstwa i poświęcenia, choćby w zamian nie nie przyrzekała; za niesprawiedliwość żąda podzięki, wyniosłość i surowość każe przyjmować pokornie. Obowiązki kochanka są określone zwięźle i jasno: służyć, kochać, milczeć, cierpieć, (*servir, amar, celar, soffrir*). Do koniecznych zalet należy obawa i nieśmiałość; obawa stracenia łaski, nieśmiałość w jej pożądaniu; komunał ten zwłaszcza w poezji włoskiej powtarza się ustawicznie: *Chi non teme, non pò esser amante*, powiada dogmatycznie Chiaro Davanzati. Nie zatrzymuję się nad tymi rysami zbyt znanymi; ważniejsza przypomnieć, że już u Prowensałów działanie miłości nie ogranicza się do skutków fizyologicznych występujących pewnie pod każdym niebem w tych samych objawach jak: blednienie twarzy, bicie serca, zawrót głowy, oniemienie z zachwytu, popadanie w owe przeciwieństwa żaru i chłodu, bólu i rozkoszy, pragnienie życia i żądzę unicestwienia, — słowem w ten nastrój nieokreślony, który u Petrarke wyrażał się terminem *il dolce amaro* ⁴⁾. Już oni

¹⁾ Romania, t. XII. str. 518—19.

²⁾ Porów. A. Thomas, Francesco da Barberino et la littérature provençale en Italie au moyen âge. Paris 1883. p. 54.

³⁾ Chr. de Troyes: Nuls s'il n'est corteis et sages | Ne puet riens d'amor aprendre (ed. Wackernagel, p. 15).

⁴⁾ Jako rys ciekawy zaznaczyć można, że to co w okresie precyzyzmu wyda się przesadą, tu wyrażone jest z całą naiwnością. Taki

kładą nacisk na działanie duchowe, moralne. Naprzód bez miłości nic nie wart człowiek, nic nie warto życie¹⁾; ten kto nie odczuwa w sercu miłosnych słodyczy, ten naprawdę jest istotą martwą, — woła Bern. de Ventadorn²⁾. Miłość daje wiedzę i grzeczność; poetę uczy śpiewać, tchórza zmienia w bohatera, nieukowi daje rozum, skąpemu zmysł hojności³⁾. Już bardzo wcześnie, bo u najstarszego trubadura, Wilhelma hr. Poitiers, powiedziano, że pod działaniem uciechy miłosnej chory zdoła ozdrowieć, a od gniewu damy zdrowy umrzeć; rozsądny może oszaleć, piękny zbrzydnąć, grzeczny schłopieć, a rubaszny stać się dwornym⁴⁾. U G. de St. Didier spotykamy tę myśl, która przeszedłszy kilka faz rozwoju, wyblśnie później u Dantego pięknnością mistyczną: »Nie ma w świecie człowieka tak ciemnego i rubasznego, któryby, mówiący z nią tylko słowo, nie stał się dwornym⁵⁾. Oto jej stopnie etyczne na gruncie prowancim: »W tym dniu w którym na nią wspomni, człowiek nie zazna cierpienia, bo u niej rodzi się i poczyną *uciecha*« (P. Vidal)⁶⁾. — »Mam panią, źródło takiego *dobra*, że w dniu kiedy ją obaczę, niezdolny jestem dopuścić się grzechu« (Rich. de Berbeilh)⁷⁾. U Dantego jest ona wreszcie czynnikiem *zbawienia*: *Ancor le ha Dio per maggior grazia dato, | Che non può mal finir chi le ha parlato*. Miłość więc jest źródłem: uciechy ziemskiej, dobra dusznego, odkupienia.

Istota i sposób działania Amora budzi zastanowienie poetów, ale w objaśnianiu jego tajemniczej treści i dziwnych spraw nie

szczyry artysta jak Bern. de Ventadorn powiada, że »sto razy na dzień kona z boleści i uciechy, sto razy zmartwychwstaje«: *cen vetz muer lo iorn de dolor | e reviu de joy autras cen* (Appel, Chrest. nr. 16) v. 27—8.

¹⁾ P. Vidal: *Nuls hom ses amor ren non vau; — Pauc val tot lo mon ses amor* (cf. Nannucci, I. p. 142).

²⁾ *Ben es mortz qui d'amor non sen | Al cor qualche doussa sabor* (Appel, Chrest. nr. 16. v. 9—10).

³⁾ *Nuls hom no pot, ses amor, far que pros* (G. Faidit. Mahn, Werke den Tr. II. 105); — *Enquera truep mais de be en amor, | Que vil fai pros e'l nesci gen parlan | E l'escars larc* (Aim. de Pegulhan. M. W. II. 165 |; — *E per amor es om cortes* (Arn. Daniel, Nannucci, l. cit. p. 148).

⁴⁾ *Per son joy pot malautz sanar | e per sa ira sans morir | e savis hom enfolezir | e belhs hom sa beutat mudar | e'l plus cortes vilaneiar | e'l totz vilas encortezir* (Appel, Chr. nr. 11, v. 25—30).

⁵⁾ *Qu'el mon non es vilas tan mal apres, | Si parl' ab lieys un mot, non torn cortes.* (Nannucci, l. cit. p. 143).

⁶⁾ *Qu'om no pot lo iorn mal traire | qu'aia de leis sovinensa, | qu'en lieis nais iois e comensa* (Appel, nr. 23. v. 15—17).

⁷⁾ *Tal senhor ai, en cui a tan de be | que'l iorn que'l vei non puosc faillir en re* (Appel, nr. 29. v. 56—7).

wychodzą po za naiwne definicje i niewyszukane domysły: »Miłość jest duch grzeczny, widzialny jeno w swem odbiciu na twarzy, przenikający z oczu do oczu, dalej z oczu do serca i z uczucia do myśli«. (Uc. Brunet)¹⁾. »Myśl przystojna, to wiedźcie, nie jest niczem innem, jak skłonnością, którą do serca wiedzie spojrzenie, uciecha ją przytrzymuje, a słodka pamięć żywi«. (Aim. de Belenoi)²⁾. Zatem miłość jest to pożądanie rzeczy pięknej, wywołane spojrzeniem, a utrwalone wspomnieniami uciechy. Definicja ta, panująca rzec można, aż do Cavalcantiego, u trubadurów jak widoczna, nie wychodzi po za ludzkie pojmowanie kobiety, ani też nie szuka terminologii w słownictwie uczonem, daleka sfer doktrynalnych, nieświadoma Arystotelesa i Platona, Galena i Hipokrata ni mistyków. Bo jeżeli zapał pieśniarza porywa się niekiedy na przenośnie z dziedzin nadziemskich, to nie mają one nic wspólnego z teologią. Wykrzyk P. Vidala: Dobra pani, Boga zda mi się oglądać, gdy patrzę na twą wdzięczną postać³⁾, jest tylko jednym z licznych przykładów nieuszanowania rzeczy religijnych, jakie cechuje zuchwałych pieśniarzy, ale nie uprawnia do mniemania, jakoby tu już świeża myśl wyanielenia kobiety, ogłoszenia jej obrazem piękności boskiej.

Chronologicznie mamy teraz do czynienia z wielkim traktatem, gdzie odmiennie od poezji prowanckiej, ale z niej wychodząc, autor szkolarz, zbrojny w narzędzia dyalektyki scholastycznej, rozprawia o miłości jakby o temacie filozofii lub teologii. Jest to *Andrzeja Kapelana De amore*⁴⁾, książka znana także pod nazwą *Gualterius de amore*. Według badań ostatniego wydawcy, była napisana już w ostatniej ćwierci XII. w., około 1187 r., w każdym razie przed r. 1220. We Włoszech po raz pierwszy wymienia ją Alb. de Brescia pod datą 1238 r.

W dziele tem rozpatrzę ustępy objaśniające rozwój pojęcia miłości dwornej. Plan dzieła wytyczony jasno we wstępie: Co jest miłość; skąd ma nazwę; jakie jej działania; między kim może istnieć; jak się poczyną, utrzymuje, zwiększa, umniejsza, kończy; i o uczuciu miłości wzajemnej; i co jedno z kochanków ma czynić na wypadek złamania wiary z drugiej strony.

¹⁾ Amors que es un esperitz cortes (Que nos laissa vezer mas per semblans: | Quar d'uelh en huelh salh e fai sos dous lans, | E d'uelh en cor e de coratge en pes (Gaspary, p. 68).

²⁾ Que fin amors, so sapchatz | No es als mas voluntatz | Qu' adutz ins el cor vezers, | Don la rete bels plazers, | E viu de dous pessamen. (Gaspary, p. 68).

³⁾ Bona dompna, Dieu cuig vezer, | Quan lo vostre gen cors remir.

⁴⁾ Wyd. E. Trojel: Andreae Capellani regii francorum De amore libri tres. Havniae 1892.

Rozdział I. Co jest miłość? »Miłość jest pewne uczucie przyrodzone pochodzące ze spojrzenia i usilnego rozmyślenia nad kształtem osoby płci odmiennej, wskutek czego nadewszystko pożąda się jej uścisku i dopełnienia w tymże uścisku wszystkich przykazań miłości z obopólnej chęci«¹⁾). Definicja wykreślona rozmyślnie z ową cechującą wieki średnie dokładnością i powagą dogmatyczną, wychodzi, jak widoczna, z obserwacji, ma charakter zmysłowy, bez śladu dążeń duchowych. Wyraźnie odbija się w niej pogląd trubadurów: spojrzenie, upodobanie, rozpamiętywanie, pożądanie. — Następuje rozbiór szczegółowy z nieudolną dążnością psychologiczną. Że jest *uczuciem*, dowód w tem, że zanim się obopólnie zrównoważy, wywołuje obawę; prawdziwy kochanek zawsze się lęka. Jest uczuciem *przyrodzonym*, gdyż pochodzi z rozmyślenia nad tem co przyniosło spojrzenie. Czynna jest w tym procesie wyobraźnia, przedstawiająca kochankowi kształty istoty kochanej. Wreszcie rozmyślenie owo jest usilne, niepomierne, gdyż umiarkowane nie utrwałoby obrazu w pamięci, bez czego niema miłości.

Dalsze rozdziały traktują o tem, między kim może istnieć miłość? Między osobami płci odmiennej; autor nie uznaje finezyi platońskich. — Skąd jej nazwa? Według dziecinnego wywodu w myśl etymologii średniowiecznych, od *hamus*, wędka, przeto, że »chwytą i przyciąga«. Jakie jej działania? Czyni hojnym, czyni grzecznym, pokornym, cnotliwym i czystym. — Kto jest jej zdolny? Każdy posiadający pełnię władz umysłowych (*compos mentis*) i cielesnych. Co jej wzbrania? Wiek podeszły, ślepotą, zbytnia rozwiożłość. Ta druga przeszkoda wskazuje, jak bardzo w poglądzie na proces miłosny uwzględniano jego czynniki fizjologiczne i jak je mechanicznie pojmowano²⁾). — Granice wieku u mężczyzny od lat 18 do 60, u kobiety od 12 do 50. Zdobywa się miłość pięcioma sposobami: urodą, uczciwością, swadą, majątkiem, usłużnością, jednak tylko trzy pierwsze są rzetelne. Następuje rozpatrzenie różnych kombinacji i szkoła kochania dla poszczególnych stanów według tego, czy adepci należą do gminu, do szlachty, czy też do wyższej arystokracji: *plebeius*, *nobilis*, *nobilior*. Odpowiada im w tej hierarchii stopniowanie środków dyalektycznych. Inaczej przemawia, zalecając się, plebejusz do plebejuszki, inaczej plebejusz do patrycjuszki lub szlachcic do chłopki: rzekłbyś, transponowana na kuchenną prozę łacińską jakaś pastorela lub *descort* lub *jeu parti*. Jeszcze inaczej wygląda ta rozmowa między ludźmi stanów najwyższych.

¹⁾ Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri (Trojel p. 3)

²⁾ W przeciwieństwie do tej miłości zmysłowej, wstępującej do serca przez oczy, miłość boża według Albertana z Brescyi rodzi się drogą słuchu: »Et entra l'amor di Dio ne la mente degli uomini per l'orecchie, per spiramento di Dio«. (Cyt. Vossler str. 12).

W rozdziale: *Loquitur nobilis nobili* (p. 105) czytamy 12 przepisów głównych: 1. Unikaj skąpstwa, bądź hojnym. 2. Zachowuj kochance czystość, t. j. wierność. 3. Nie staraj się odbijać kochanki cudzej. 4. Nie wybieraj kochanki tam, gdzie własny wstyd wzbraniałby ci zawrzeć małżeństwo; (myśl jest niejasna; znaczy może: wybieraj kobietę uczciwą). 5. Unikaj kłamstwa. 6. Nie miej wielu powierników. 7. Bądź we wszystkim posłuszny swej pani. 8. W odbieraniu i udzielaniu uciech miłosnych bądź przystojny. 9. Nie bądź złośliwy. 10. Nie wydawaj tajemnic kochanków. 11. We wszystkim bądź grzeczny i dworny. 12. W uciechach miłosnych nie wykraczaj po za wolę kochanki.

W rozdziale: *Loquitur nobilior nobili* znajduje się wytłumaczenie owej sławnej reguły, każącej, że zachodzi *incompatibilitas* między miłością a małżeństwem. Rycerz prosi damę o miłość. Ona między innymi racyami odmowy podaje tę, że ma męża pod każdym względem doskonałego. Na to rycerz, przyznając mu wszystkie zalety, powiada (p. 141—2): »Bardzo mi przecież dziwno, że temu afektowi, jaki uczuwają ku sobie ludzie związani węzłem małżeńskim, chcesz nadawać imię miłości, skoro jest rzeczą jasną, że między mężem a żoną miłość miejsca dla siebie rościć nie może... jako, że uczucie takie nie podpada pod prawdziwą miłości definicyę. Czemże bowiem jest miłość, jeśli nie bezmierne i pożądliwe pragnienie tajemnych uścisków? Drugi powód jest ten, że między kochankami *zazdrość* jest miłości warunkiem koniecznym, podczas gdy między małżonkami zmienia się w uczucie zdrożne i godne potępienia (p. 143). Sama też gwałtowna namiętność między małżonkami jest grzeszna i równa cudzołóstwu, wedle tego co powiedział apostoł (p. 147)«. Tak sonatę Kreutzerowską Tołstoja uprzedził kleryk z XII. w., jeno, że argumentów tych samych użył chytrze w sprawie niemoralniejszej... Dama odpowiadając twierdzi przeciwnie, że miłość między małżonkami jest miłością prawdziwą i że ideałem jej jest mężczyzna, będący naprzemian mężem i kochankiem¹⁾, poczem proponuje odesłać spór przed hrabinę Szampanii i zasięgnąć jej zdania w dwu sprawach: czy między małżonkami może istnieć miłość prawdziwa, następnie zaś, czy kochankom jest dozwolona zazdrość. Hrabina Marya rozstrzyga (p. 153): »Miłość nie może rozciągać władzy swej na dwoje małżonków; kochankowie bowiem wymieniają między sobą wszystko darmo i bez przymusu, małżonkowie przeciwnie, z obowiązku. Nadto w małżeństwie nie wzrasta doskonałość moralna, a więc i zaszczyt się nie wznaga. Prócz tego powiada reguła, że kobieta zameżna nie może być uwienczona wieńcem łożka miłości, jeżeli nie wstąpiła do jego szeregów po za małżeństwem. A zaś inna reguła, że nikt nie może napawać się dwiema naraz miłościami. Stąd z mał-

¹⁾ qui mecum valeat mariti et amantis vice potiri (p. 145).

żeństwa miłość jest wykluczona. Argumentem jest i to, że między kochankami powinna istnieć zazdrość, która jak wiadomo, w małżeństwie jest karygodna. Tak zatem miłość prawdziwa (t. j. dworna) może istnieć jedynie po za małżeństwem. »Data tego wyroku jest r. 1174.

W rozdziale: *Loquitur nobilior nobiliori* (p. 155) przedstawiającym zaloty dwojga osób sfer najwyższych, problemy znów są dostojniejsze. Jest tam myśl, prawie granicząca z mistyczną, że »wszyscy zacni zostali stworzeni po to, aby spełniali wolę swych dam. Jasną też wydaje się rzeczą, że mężczyzna niczem być nie zdolny, ani nie może kosztować z krynicy dobrego, jeżeli go ku temu nie skłoni kobieta. Ona bowiem jest przyczyną i początkiem dobrego«. W tymże dyalogu rycerz żonaty na złośliwy zarzut damy, że mając piękną żonę nie powinien szukać uciechy za domem, powołuje się znowu na wyrok hrabiny Szampanii. Dama do której się zaleca, broni się swoim wdowieństwem; on nalegając, podsuwa jej nowy sposób obejścia skrupułów przez t. zw. miłość czystą (*amorem purum*) w odróżnieniu od mieszanej (*mixtum*). »Czysta miłość łączy serca kochanków uczuciem wielorakiej rozkoszy. Polega w zapatrzeniu myśli i wzruszeniu serca, postępuje zaś aż do pocałunku ust, aż do uścisku... et ad verendum amantis nuda contactum, extremo praetermisso solatio« (p. 182). Do tej miłości winien każdy dążyć usilnie; ona jedna ustawicznie się zwiększa, ona jedna nie zawiedzie; im bardziej kto w niej trwa, tem bardziej pożąda. Z niej wszelka zacność, a żadna nie pochodzi krzywda. Nie dozna z niej szkody panna, wdowa ni mężatka. Tę miłość pielęgnuje, tej słucham, tę wielbię, o tę pani mej prosić nie przestanę« (p. 183). Dla badacza »modernizmu« ciekawe będzie spostrzeżenie, iż ów rycerz wymowny zachwala tutaj nie co innego, jak — niekompletną miłość »pół-dziewięć«. Kiedy zaś dama czyni uwagę, że miłość przedmałżeńska może być dziewczętom niebezpieczna, — owszem, powiada, — przyszły mąż zyska na tem, jeżeli weźmie żonę już poniekąd rzeczy świadomą... Co innego »*amor mixtus*«, kończący uciechą zmysłową. I ta jednak miłość jest chwalebna, równie źródło dobrego, choć z niej niebezpieczeństwa zagrażają większe« (p. 189).

Pojmujemy z rozpatrzenia tych poglądów, dlaczego miłość dworna zwraca się głównie ku mężatce. Oto dlatego, że ona *wie*, co jest miłość, *ha intelletto* | *d'amore*, jak potem powie Dante. Ona daje mężczyźnie wiedzę, ona według Księgi rodzaju jest »drzewem poznania«. Ta racja wydaje mi się właściwsza niż tłumaczenie G. Parisa ¹⁾, iż miłość dworna zwraca się ku mężatce dlatego, że taki stosunek daje kobiecie przewagę nad mężczyzną. — Ostatecznie rycerz, który jak teraz dowiadujemy się, jest równocześnie szkolarzem, klerykiem, z dwojga miłości zaleca pięknej wdowie

¹⁾ Romania, t. XII. p. 518.

miłość czystą. Teraz ona cokolwiek dziwi się tej powściągliwości, uważa za »potworną« myśl, że w ogniu można się nie sparzyć i utrzymuje, że — »miłość mieszana nie jest znowu tak wielce potępienia godna...«.

Pod tytułem »miłości czystej« mamy zatem prawdziwą miłość duchową, platoniczną przed Platonem; a czytając to, co figlarny Bembo w IV. ks. *Cortigiana* mówi o *amor razionale* i podziwiając jego przemądrą teorię beznamietnego pocałunku, spostrzegamy, że lekcye Andrzeja nie rozwiały się z podmuchem stuleci.

Dalsze rozdziały ks. I. traktują o miłości różnych stanów: kleryków, mniszek; o miłości kupnej lub zbyt łatwej, o miłości chłopiek i zalotnic z rzemiosła. Księga II. prawi o tem, jak się miłość zachowuje, jak zwiększa, maleje, kończy; jak miłość obopólna dochodzi do świadomości kochanków; jak się powinno zachowywać wobec złamania wiary jednej ze stron. Następują wyroki w wypadkach zawiłych: ciekawa kazuistyka, roztrząsana z powagą prawodawcy. Następuje (p. 295—312) 31 reguł miłosnych, redakcyja odmienna, dokładniejsza od poprzedniej, zawierającej tylko 12.

1. Małżeństwo nie jest słuszną wymówką od miłości.
2. Nie kocha kto nie jest zazdrosny.
3. Nikt nie może być związany miłością podwójną.
4. Miłość ustawicznie zwiększa się lub zmniejsza.
5. Nie jest rozsądne, co kochanek zabiera bez prośby.
6. Mężczyzna zdolny jest kochać dopiero w pełni dojrzałości.
7. Po śmierci jednego z kochanków, drugiemu przepisuje się dwuletnie wdowieństwo.
8. Nikt bez rozumnych powodów nie powinien pozbawiać się miłości.
9. Nikt nie może kochać, jeżeli go uczucie nie skłania.
10. Miłość ucieka z domu skąpstwa.
11. Nie należy kochać takich, które wstyd byłoby zaślubić.
12. Prawdziwy kochanek nie pożąda szczerze innych uścisków prócz od swej kochanki.
13. Miłość jawna bywa krótkotrwała.
14. Łatwo zdobyta miłość bywa lekceważona, trudno zdobyta jest droga.
15. Kochanek zwykł błędąć na widok kochanki.
16. Niespodziewany jej widok wywołuje u niego drżenie serca.
17. Nowa miłość wypędza starą.
18. Jedynie uczciwość czyni godnym miłości.
19. Miłość na skłonie prędko ginie, a rzadko się odradza.
20. Kochanek zawsze jest lekliwy.
21. Pod wpływem dobrej zazdrości, uczucie kochanka ciągle się wzmacnia.
- (21. Parafraza poprzedniego).
23. Mało sypia i jada, kogo myśl miłosna dręczy.
24. Każda czynność kochanka kończy się wspomnieniem kochanki.
25. Prawdziwy kochanek uważa tylko to za dobre, co podobać się może kochance.
26. Miłość nic miłości odmówić nie zdoła.
27. Kochanek pieśczęt kochanki nigdy nie jest syty.
28. Skromność zmusza kochanka ze strony kochanki zawsze obawiać się nieszczęścia.
29. Nie kocha, kto jest nazbyt zmysłowy.
30. Prawdziwy kochanek ustawicznie myśli o kochance.
31. Nic nie przeszkadza, aby jedna kobieta była kochana od dwu, a dwaj mężczyźni od jednej.

Ostatnia księga III. treścią odbiega od charakteru reszty; zawiera gwałtowną napaść na kobiety i jest odbiciem poglądów ujemnych w owym wielkim sporze o »zacość płci niewieściej«, w którym przyrodnicy, moralisci, teologowie, poeci, prześcigali się gromadząc argumenty za i przeciw. Z jednej więc strony detraktacye jak *Disciplina Clericalis*, *Rozmowy Salomona z Marcholtem*, *Liber faceti*, z drugiej liczne apologie, streszczające się w tem zdaniu, że »tylko brutal mówi źle o kobiecie, gdyż wszyscy jesteśmy z kobiety« a operujące przez kilka stuleci, aż do Korneliusza Agryppy i dalej, tymi samymi dowodami teologicznymi: że Adam stworzony był z gliny, zaś Ewa z kości Adamowej i że on stworzony po za rajem, ona zaś w raju; że kobieta poczęła Boga, czego mężczyzna nie mógł etc. W książce Andrzeja napaść odbywa się pod hasłem gromienia miłości zmysłowej, czem ratuje się poniekąd związek z rozdziałami poprzednimi, mającymi za cel ostateczny uwielbienie miłości duchowej lub bodaj »mieszanej«; jeden z licznych tytułów Gwałtcierza brzmi przecież: »*De arte honeste amandi*«. Jakkolwiek jednak górują w nim pierwiastki idealne, niemniej podkład tej subtelnej igraszki uczuć jest zmysłowy; — *anielica* jest jeszcze przeczuć jego daleka; miłość nie nosi piętna boskiej tęsknoty. Obaczmy teraz, do jakiego punktu, w tych ideach poczęta, dochodzi poezya włoska.

3. Teorya miłości dwornej u Włochów XIII. w.

A. Amore e gentilezza. Między pomysłami doniosłymi dla wykształcenia się ideału »kobiety wyanielonej« rozróżniam dwa szczególnie znamienne: Pierwszy, powszechny w całej poezyi duecentystów odpowiada liryce prowancckiej, ale mógł też powstać samodzielnie i łatwo z prostej obserwacyi zjawiska nieprzemiennego: miłość jest źródłem wiedzy, *bodźcem* zacości i cnoty, *Bonagiunta* z Lukki powiada: »Miłość ma tę moc, że tchórza przemienia w zuchę, a prostaka czyni grzecznym¹⁾. Albo: »Ona zabiła prostactwo, pychę i głupotę; rozum i wiedza z niej biorą początek²⁾. *Ser Pace*: »Miłość daje odwagę i dzielność temu, kto jest z natury lękliwy«³⁾. — *Messer Pietro Asino*: »Ona czyni powabnym i dwor-

¹⁾ Amore ha in se vertode | Del vil om face prode, | S'egli è villano in cortesia lo muta. (Cf. N. Ant. l. cit. p. 607).

²⁾ Ella è quella c'â morta villania, | L'orgoglio e la follia: | E senno e conosciensa | Da lei prende cresciensa. (Ant. rime volg. pubbl. per cura di A. d'Ancona e D. Comparetti vol. II. nr. 125).

³⁾ Amor dona coraggio ed ardimento | A quel ch'è vil di natura e di core. (Nannucci, l. cit. I. 142).

nym; mądrym, to znowu szalonym; dzielnym i dwornym sługą¹⁾. Chiaro Davanzati gani tych, którzy powiadają, że miłość niesie okrutną i bolesną śmierć. Błądzą i są godni potępienia; »gdyż z niej pochodzi tylko dobre: kogo ogarnie, ten staje się mądry i grzeczny... A z występnyimi nie przebywa: wszystkich ma w pogardzie«²⁾. Anonim w pięknej kanconie *Pacifica mi'l core* woła podobnie jak Guinicelli w kanconie *Al cor gentil*: »Rozjaśnia mi serce jej widok miłosny, tak jak promień słońca rozpogadza perłę, która nie ma blasku, ani nie ma siły, póki jej nie tknęła słoneczna jasnota«³⁾.

Drugi pomysł, »że serca szlachetność jest warunkiem kochania« nie jest wprawdzie wynalazkiem włoskim, jak sądzi p. Borgognoni⁴⁾, gdyż widzieliśmy go wyraźnie u Chr. de Troyes, ale — to przyznać trzeba, — we Włoszech dopiero nabrał miąższości, stał się prawdą powszechną i upodobaną, wyrażaną w formie coraz to doskonalszej aż do Guinicellego. Już tak dawny poeta jak Pier della Vigna, łączy te dwie idee: »Miłość od której pochodzi zaszczyt i hojność i wszelkie dobro, wstaje w człowieku z nacynem i świadomym«⁵⁾. Zaś Anonim: »Szczera miłość pochodzi z dzielności szczerzego serca i godzi w serce podobne«⁶⁾. Inny Anonim późniejszy równie łączy te dwie myśli: »Zacna pani, siła miłosna mocą łaski schodzi do serca ludzkiego, jeżeli znajdzie je szlachetnem, a towarzyszy jej dzielność, z której bierze się wszelkie dobro«⁷⁾. Tommaso da Faenza: »Miłość powstaje sposobem przyrodzonym; żegluję na kształt dobrego marynarza, który gdy znajdzie miejsce powabne i słoneczne, wysiada tam na dłuższy pobyt. Tak samo w sercu grzecznem miłość obiera sobie siedzibę«⁸⁾. Te dwa pomysły są jakby stopniami do innych, niewątpliwie pochodzenia włoskiego: próżno szukalibyśmy ich u Prowensałów; mogły powstać dopiero pod możnym wpływem ducha religijnego, przeprowadzone przez bramę tęczową natchnień mistycznych. Więc naprzód:

¹⁾ — *adorno il facie. sagio e folle a l'ore | e prode e servidore per cortesia.* (Monaci, *Crestomazia ital.* p. 226).

²⁾ *Che non è disciendente | Di lui altro che bene | Savio e cortese sanza noia vene | Chi da lui è distretto.. | E con rei non vene | Tuti gli à in dispetto* (ARV. III. nr. 231).

³⁾ Nannucci, I. 195.

⁴⁾ I. cit. p. 607.

⁵⁾ *Amor da cui move tutora e vene | Presgio e largheza e tutta benenanza | Vene ne l'om' valente ed insengnato* (ARV. I. nr. 40).

⁶⁾ *Fino amor di fin cor ven di valenza | E sciende in altro cor similgliante* (ARV. IV. nr. 338).

⁷⁾ *Gentil madonna, la virtù d'amore | Che per gratia discende | In cor umano se'l trova gentile | Et viene acompagnata di valore | Per c'ogne ben s'apprende* (ARV. V. nr. 997).

⁸⁾ ARV. IV. nr. 406—428.

wyobrażenie kobiety pięknej jako tworu nadprzyrodzonego, postaci i natury anielskiej; następnie związek konieczny miłości i piękna.

B. Donna angelicata. W jakiej sferze poetów zjawił się po raz pierwszy tamten pomysł, stanowczo wytknąć trudno. gdyż niewiadomo, gdzie uważać go za prosty dworny komplement, a gdzie za nowe objawienie piękna. Już u Jakóba da Lentino, ze szkoły sycylijskiej, jeden sonet zaczyna się od słów: »*Angelica figura*«; poeta sławiąc kochankę powiada, że nie wydaje mu się istotą cielesną¹⁾. Także Mazeo di Rico z Mesyny chwali »anielską urodę« swej damy²⁾; we wczesnych »Memoryałach notaryuszów bolońskich«, między owymi utworami kreślonymi przez marzyielskich pisarzyków na marginesach znajduje się jeden sławiący »wdzięki anielskie« jakiejś panny³⁾. Trudno w tem wszystkim dopatrzyć się intencji mistycznych. Nie inaczej u Guittona d' Arezzo, który zapewnia damę, iż »bożym aniołem wydaje mu się w każdym członku«⁴⁾, a gdzieindziej dziwi się, jak na świecie może mieszkać istota stojąca ponad naturą⁵⁾. Mamy tam do czynienia z rzeczywistą ziemianką: parę wierszy wstecz, poeta powiada, że sama *natura* uformowała ją wzorowo. Postępujemy zatem dalej, do twórcy »nowego, słodkiego stylu«, Guidona Guinicelliego z Bolonii. Po szeregu kancon w manierze wyraźnie prowancckiej, które nie zapowiadają przyszłego reformatora, chyba stylem pełnym melodyjnego wdzięku, chyba wybieraniem porównań ze sfery uczonej (magnes i gwiazda polarna; piorun rodzący się w chmurach, który, jeżeli w powietrzu nie skona, to pali wszystko co w drodze spotyka) — trafiamy na dwa utwory z treścią odmienną: na kanconę *Al cor gentil ripara sempre amore*⁶⁾ i sonet: *Voglio del ver la mia donna laudare*⁷⁾.

Treść kancony: I. W sercu grzecznem miłość przemieszkuje jako ptak w lesie pośród zieleni; natura stworzyła równocześnie jedno i drugie, tak jak słońce i blask; miłość w grzeczności zawiera się właśnie tak, jak światło w płomieniu ognia. II. Ogień miłosny w sercu grzecznem zjawia się jak moc w drogim kamieniu: władza doń z gwiazdy nie płynie, póki z niego słońce nie wyciągnie materyi podlejszej i póki go nie wypiekszy. Tak samo serce dopiero gdy je natura uczyni szczerem, czystem i grzecznem, pod wpływem kobiety, jak pod wpływem gwiazdy nabiera zdolności kochania. III. Kochanie w sercu grzecznem utrzymuje się tak, jak

¹⁾ Monaci, Crest. p. 56.

²⁾ tamże p. 217.

³⁾ tamże, p. 295.

⁴⁾ ARV. V. nr. 715.

⁵⁾ ARV. II. nr. 140.

⁶⁾ ARV. II. nr. 106.

⁷⁾ ARV. IV. nr. 483.

płomień u szczytu świecy, a takiej jest dostojnej natury, że w innym jak grzecznem wytrwać by nie chciało. Dlatego liche przyrodzenie jest dla miłości tem, czem woda dla ognia, t. j. gasi ją; miłość mieszka w sercu grzecznem dla podobieństwa ich natury, jak magnes w kruszcu żelaza. IV. Słońce świeci na bryłę błota; ono pozostaje błotem, podczas gdy słońce swej mocy nie traci. Pyszałek powiada: jestem szlachetny z rodu — i oto jest podobny do owej bryły, a szlachectwo do słońca. Człowiek nie powinien mniemać, jakoby prawdziwe szlachectwo istniało po za dzielnością nawet w dostojństwie królewskim, jeżeli serce mocą wewnętrzną nie jest szlachetne. Tak woda przyjmuje w siebie promień światła, które się przecież w gwiazdach niebieskich nie uszczupla. V. W Intelligencyi niebieskiej (t. j. w aniele) Bóg przeziiera się jaśniej niż w naszych oczach słońce. Ona pojmuje swego Stwórcę i rządzi według jego woli ruchem sfer niebieskich: tak znajduje się w pełni użycia boskości. Podobnie piękna pani, blaśkiem swych oczu powinna odkrywać istotę swej grzecznej chęci¹⁾ temu, który nigdy nie przestał być jej posłuszny. VI. Kiedy dusza moja stanie przed Panem, On tak ozwie do się mnie: Na co się ważyłeś? Wstąpiłeś w niebo i aż do mnie doszedłeś, choć opętała cię miłość próżna, która jest tylko cieniem prawdziwej. Mnie jedynie należy się chwała i królowej niebieskiej. — Na to dusza moja odpowiedzieć będzie mogła: Była podobna do anioła Twej monarchii, niech więc nie ponoszę winy, że ją pokochałem.

Kancona tłumaczy pochodzenie miłości i grzeczności, oraz ich związek wzajemny, a objaśnia je za pomocą porównań z dziedziny przyrodniczej wedle pojęć średniowiecznych. W przedostatniej strofie występuje kobieta jeszcze nie jako odbicie Bóstwa²⁾, tylko jako analogia do Intelligencyi niebieskiej, t. j. do anioła: jak Bóg przeglądając się w aniele daje mu poznać swe myśli, tak kobieta błyszcząc w oczach kochanka przenika go i daje mu poznać swą wolę. Jest to jak gdyby zrównanie: Słońce — klejnot gwiazda — siła: Bóg — serce szlachetne — dama — miłość. Równocześnie samo zjawisko przechodzi ze sfery uczuciowej, zmysłowej, do sfery intelektualnej: miłość jest poznaniem, *intenzione*; tak dokonało się jej zupełne uduchowienie. Stąd jednak do ubóstwienia piękna w duchu platońskim jeszcze daleko; w ostatniej strofie kobietę przedstawia się dopiero jako *podobna* do anioła,

¹⁾ P. Borgognoni tłumaczy to zdanie dowolnie, zmieniając sens bardzo znacznie: »non a' trimenti l'amante gentile deve fruire le celesti bellezze, rimirando la bellezza della sua donna« (l. cit. p. 609); d' Ancona tłumaczy: »dovrebbe significare e dimostrare tutta la sua virtù e gentilezza« (ARV. II. p. 36). Co do mnie sądzę, że ze względu na następne *ubidir* powinno się wyrazowi *talento* pozostawić pospolite w XII. i XIII w. znaczenie: chęć, wola.

²⁾ To wynikałoby z przekładu p. Borgognoniego.

lub wedle tłumaczenia p. Vosslera, jako *symbol* anioła-intelligencji. Zauważyć należy, że na tym stopniu podobieństwa zatrzymał się Guinicelli; po nim przyjdą inni, którzy powiedzą wprost: kobieta piękna *jest* rzeczywiście aniołem, który został zesłany z nieba dla umilenia ziemi i jako dowód istności Boga. Różnica ważna: tam jedynie idealizm, tu już mistyka, zlanie poezji z teologią przepojoną żywiołami platonizmu. Za to w kanconie znajduje się najdokładniej określona stara teoria koniecznego związku między miłością a sercem szlachetnem. Gdzie jest jedno, tam wystąpić musi drugie.

W sonecie mamy do zaznaczenia dwie strofy ostatnie, opiewające w formie doskonalszej niż dotychczasowe siłę etyczną urody: *Passa per via adorna e si gentile*. Przechodzi drogą, tak piękna i grzeczna, że kogo pozdrowi, temu zniża pychę. Człek lichy do niej zaliżyć się nie ośmieli... Kto ją obaczy, złych myśli mieć nie może.

Pomysł wyższy »kobiety wyanielonej«, pomysł »kobiety-anioła« powstał zdaniem mojem — dopiero po Guinicellim; wcielenie jego poetyckie, rdzennie od dawnego odmienne, znajduję u poetów wyrafinowanej Toskany. Betto Mettafuoco pisze: »Wiedzący jestem, gdyż myślami przystanęłam na tych pięknościach, które sam Chrystus uformował, że sobą zaćmiewają wszystko«¹⁾. Ser Guglielmo Beroardi: »Umieram, gdyż pali mię kwiat, stworzony widocznie w raju«²⁾, Loffo Bonaguidi: »Śmiertelny nie zdoła wypowiedzieć twej urody, gdyż Bóg stworzył cię umyślnie po za granicami natury i myśli ludzkiej«³⁾. Ser Pace idzie jeszcze dalej powiadając, że jego dama jest »istotą stworzoną od najwyższej Potęgi, bez grzechu pierworodnego«⁴⁾.

Który jednak poeta ze szczególną lubością powtarza pomysł kobiety stworzonej w raju i stamtąd zesłanej na ziemię, to Chiaro Davanzati, Toskańczyk ze szkoły Guinicellego. Dama zda mu się kwiatem między wszystkimi najurodziwszym, gwiazdą poranną. Więc patrząc na jej urodę domyśla się, »że nie jest ziemianką, ale, że jej urodę stworzył sam Majestat boski na podobieństwo anioła«⁵⁾. Ta sama myśl powtarza się w sonecie następnym⁶⁾.

¹⁾ Sagio son: che fermato | Son senza dubitanza | Là ove compose Cristo | Bellezze tante che altrui fanno oltraggio ARV. II. nr. 114.

²⁾ Son morto che m' inciende | Lo fior che'm paradiso | fuè, cio m'è aviso | Nata... ARV. II. nr. 179.

³⁾ Che Iddio vi formò pensatamente | Oltra natura ed oltre a uman pensato. Nannucci, p. 168.

⁴⁾ Senza peccaggio di natura umana | Formata fu dalla somma potenza. N. Ant. I. cit. p. 605.

⁵⁾ Ma penso che divina maestate | A somilglianza d'angelo formata | Agia per certo la vostra bieltate. ARV. IV. nr. 359.

⁶⁾ ARV. IV. nr. 360.

Chiara także wysławia moc etyczną spojrzenia swej damy »W kim byłaby jaka wina, ten spojrzawszy na nią kaja się w grzechu, a spojrzenie jej go rozgrzesza. I jeszcze więcej: kiedy człowiek patrzy na nią, nie może myśleć o rzeczach złych i nikt nie jest tak zatwardziały w bezbożności, aby przez nią nie wrócił do wiary«¹⁾).

Anonim, widocznie ze sfery Chiara, gdyż sonet jego znajduje się w rękopisie Watykańskim wśród sonetów owego poety, mówi, podobnym uniesiony zachwytem, że »piękność jej błyszczy jaśniej niż słońce, podobna do piękności bożej: początek, środek, szczyt wszelkiego dobra«²⁾. A już najświeźniej i najwyraźniej znamię mistyczne tego uwielbienia kobiety występuje w tajemniczego pochodzenia sonecie, który przypisywano Jakóbowi da Lentino, a który z uwagi na swą treść znamiennej musi być przeniesiony w sferę tokańską, w epokę Chiara Davanzati: *Re glorioso*³⁾... »Królu chwały, pełen litości, nie słuchaj modlitwy świętych i aniołów proszących o naszą panią dla swojej uciechy. Patrz na nas, my w jej urodzie oglądamy miłość, której jesteśmy miłośnikami (t. j. oglądamy Bóstwo) i poznamy pewnie, że w niej odmalował się twój majestat. Na nią poglądając błogosławimy wielką potęgę, która nam dała ten wizerunek twój dla obudzenia naszej wiary; jeżeli nie będziesz miał nad nami zmiłowania, wszyscy pomrzemy«. Gaspari odrzucając autorstwo Jakóba da Lentino⁴⁾ przesunął datę tego sonetu po za Dantego i kanconę *Donne che avete intelletto d'amore*, z którą schodzi się w pomyśle głównym; zważywszy jednak, że to Dante bardzo często brał idee swoich poprzedników, aby im nadać formę ostateczną, w doskonałości niedościgłą; zważywszy, jak z drugiej strony jego samego nikt ze współczesnych parafrazować nie śmiał i nie zdołał, możemy pozostawić sonet nieznanego poety epoce przeddantejskiej. W nim po raz pierwszy bez najmniejszej wątpliwości oglądamy erotykę przetworzoną religijnie: piękno kobiece staje się argumentem istnienia Boga.

C. Definicje; Amore e beltà. Z wytrwałym uporem dociekaczy, poeci-moralisci wieków średnich zajmowali się pytaniami: co jest miłość, jaka jego istota i sposób działania. Do tych roztrząsań, liznąwszy nieco filozofii Arystotelesowej, stósowali wszystkie środki dyalektyki szkolarskiej, w której głównym argumentem była analogia zjawisk przyrodniczych. Zdawało się ludziom owym, że znaleźć podobieństwo, znaczy już odkryć rzeczy istotę. Te same ambicje szkolarskie, które jawiły się u nieco uczeńszych

¹⁾ Veggendo lei emenda le peccata. N. Ant. l. cit. p. 601.

²⁾ Risembra taunoro dio divina | Radice e mezo e cima è d'ongni bene. ARV. IV. nr. 382.

³⁾ Pod nazwiskiem Jak. da Lentino wydał go Trucchi, Poesie inedite I. 56. Cf. N. Antol. l. cit. p. 606.

⁴⁾ Zeitsch. f. rom. Phil. IX. p. 148.

trubadurów, a w szerszym zakresie u Andrzeja Kapelana, występują u poetów włoskich. Po za ścisłą teologią żaden może problem nie zajmował umysłów do tego stopnia, co problem Amora.

Najstarsi stawiają go i rozwiązują naiwnie. Jakób da Lentino¹⁾ powiada: »Jak słońce przebija się przez szkło, tak miłość przez oczy dosięga serca, rani je, zapala ogniem niewidzialnym, łączy dwa serca, wpaja w nie sztukę (t. j. wiedzę) miłosną«. — Zaś Arrigo Testa²⁾: »... subtelna rozkosz z której miłość pochodzi; spojrzenie ją wywołuje, serce żywi; tak ona wewnątrz rośnie i nabiera kształtu, poczem objawia się na zewnątrz«.

Istnieje na ten temat ciekawa tencona trzech poetów szkoły sycylijskiej: Jakóba Mostacci, Piotra della Vigna i Jakóba da Lentino³⁾. 1. Mostacci: »Powiadają, że miłość jest *władzą*, bo niewoli serca; ja nie mogę na to się zgodzić, gdyż miłość nie jest osobą widzialną. Raczej znajduję, że to jest *stan*, pochodzący zdaje się, z upodobania (*placere*). Nie uznaję w Amorze żadnej jakości (*qualitate*) i pragnę wiedzieć, co o tem myślicie«. — 2. Pier della Vigna: »Dlatego, że Amora nie można oglądać i traktować cieleśnie, są tacy szaleni, co twierdzą, że nieistnieje. Że jednak jest, można sądzić po skutkach działania. Siły magnesu nie widzi się, a przecież panuje nad żelazem, przyciągając je do siebie i to pozwala mi wierzyć, że miłość istnieje«. — 3. J. da Lentino wreszcie definiuje pięknie i uczeniej: *Amore è un disio che vien dal core*. »Miłość jest pragnieniem serca, powstałem z nadmiaru upodobania. Rodzi się przez oczy, serce ją wykarmia. Czasem człowiek jest zakochany nie wiedząc o tem, miłość gwałtowna jednak powstaje ze spojrzenia. Gdyż oczy przedstawiają sercu z każdej rzeczy, którą oglądają, strony dobre i złe. A serce pojawiwszy budzi wyobraźnię; pożądanie staje się upodobaniem: oto jest miłość władząca nad ludźmi«. Mamy tu zatem, z dokładnością psychologii fizyologicznej przedstawiony proces duchowy: spojrzenie, wrażenie, pobudzenie fantazyi, pożądanie, upodobanie, zakochanie.

Guido della Colonna (Sycylczyk z połowy XIII. w.⁴⁾) w sonecie, który Dante liczy między najlepsze, powiada, »Miłość jest duchem żaru (*spirito d'ardore*), którego widzieć nie można, a tylko domyslać się po westchnieniach kochanka

U Bonagiunty z Lukki (połowa XIII. w.) mamy ciekawą teorię rozkoszy przez cierpienie, na którą nie zwrócił uwagi prof. Salvadori, przypisując pomysł zjednoczenia »miłości i śmierci« Cavalcantiemu: »Uciecha i wartość, wiedza, dzielność i zaszczyt rodzą się z poznania miłosnego..., lecz błędem byłoby zdobywać

¹⁾ ARV. IV. nr. 334.

²⁾ ARV. I. nr. 35.

³⁾ Monaci, Crest. it., p. 59—60.

⁴⁾ Monaci, p. 221.

tak wielkie rozkosze bez trudu¹⁾. A w następnej kanconie: »Nie ma sposobu wznieść się w górę jak przez cierpienie. Cierpienie ma tę moc, że przez nie spełniają się wszystkie chęci, jest szczytem i prawem wszelkiego dobra. Kto nie cierpi, nie może zdobyć rozkoszy, ani nie może wznieść się do zaszczytu. Wszystko to, zdaniem poety, wynika z poznania i wiedzy²⁾. Wiedza, cierpienie, rozkosz stają w związku przyczynowym.

Definicya Guittona d' Arezzo zbliża się bardzo do definicji Andrzeja Kapelana: »Według tego co powiada pewien autor, miłość jest pragnieniem dusznem posiadania rzeczy, która się podoba; to upodobanie staje się źródłem kochania, rozmyślaniem się zwiększa, rozwija, odnawia³⁾.

Chiario Davanzati na pytanie, czy Amor jest bogiem, odpowiada twierdząco, w dyskusji z Pacinem di Ser Filippo⁴⁾. Słyszając jak zakochani wołają: »*Li deo d'amor, merze agie e pietate*« (Boże miłości, miej zlitowanie!), radby dowiedzieć się, czy Amor jest istotnie i czy jest bogiem zlitowania. Sam twierdzi, że *Amore è dio*: uczy grzeczności, lęklivego czyni dzielnym, płoszy pychę i prostactwo (*villania*). Skoro panuje i nagradza, musi być panem i bogiem. — Pacino godzi się, że istnieje bóg miłości, ale nie miłości płochej (*vano amore*), która jest chucią cielesną. — Chiario też się zgadza, że »miłość i Bóg to jedno. Bóg umieścił swą miłość w Synu: kochając obdarzył go bóstwem i zakazał unikać próżności, a Syn wypełnił jego rozkazanie. Zaś Ewangelista mówi, że miłość i Bóg to jedno«. Nigdzie jak w tej seryi sonetów nie spostrzega się tak wyraźnie przekształcania materii świeckiej w religijną: odtąd teorya miłości mistycznej już się dokonała. Zresztą Chiario w tłumaczeniu genezy miłości nie różni się od poprzedników; droga jej zawsze ta sama: »spojrzenie, słuchanie, rozmyślanie, pojmovanie⁵⁾, przyczem chyba zauważyć należy jako czynnik nowy, wrażenia słuchu, powab głosu kobiety ukochanej, który później także w teoryi Dantego miejsce otrzyma poczetne.

¹⁾ ARV. II. nr. 123.

²⁾ E non è alcun savere | -- da piu sallire, | Senza il soffrire per nesuna raggione. | Ma'l soferire è tale, | E si da gradire e vale, | Che fa compiere | Ongni volere, | E d'ongni bene è somma e sentenza. | Chi non è soferente | Non puote esser piagiente | Ne puo montare | In grande afare. | Cotanto ven da fina conoscienza (ARV. II. nr. 124).

³⁾ Secundo ciò che pone alcun atore | Amore un desiderio d'animo ène | Desiderando d'esser tenetore | De la cosa che piu piacieli bene: | Lo qual piacere adesso è criatore | E cosa c'a sua guida lo ritene. | Pemser l'avanza e lo cresce e rinova, etc. (ARV. IV. nr. 406).

⁴⁾ ARV. IV. nr. 670—8.

⁵⁾ E ven de lo vedere e d'udienza | E di pensiero ed ancor di sagiare.

W całym szeregu sonetów bezimiennych¹⁾ zagadnienie precyzuje się wypełniając równocześnie nowymi rysami. Pierwszy Anonim powiada, że »trzy rzeczy dzielą zgodnie istotę ludzką w swej mocy i panują nad sercami: uciecha, myśl, pożądanie (*piaciere e pensare e disianza*). Z tych trzech rodzi się chęć (*volere*); o niej ludzie mówią, że jest Amorem«. Drugi powiada: »Amor nie jest rzeczą widzialną ni dotykálną, myślą się też ci, co nazywają go bogiem: gdyby nim był, nie wyrządzałby złego!«. Oto zarzut podnoszony często w tych igraszkach poetyckich: spór nominalistów z realistami przeniesiony do teorii erotycznej. — Trzeci Anonim ma styl jeszcze bardziej doktrynalny: »Z serca technie duch widzenia (*spirito in vedere*), oczy w oczy mężczyźni i kobiecie. Ze spojrzenia rodzi się uciecha (*piacere*), z niej chęć przychylna (*benivolo volere*), której dają imię Amora. On to sadowi się w sercu jako w domu bezpiecznym«.

Myśl nowa zjawia się u Mistrza Franciszka (Toskańczyk z połowy XIII. w.)²⁾: »Wielu nazywa Amora bogiem, dlatego, że panuje nad wolą. Ale by był bogiem, to niepodobna, gdyż bóg złem za dobre nie płaci«. Ja wam powiem, czym jest naprawdę: kiedy człowiek zastanowi się, spostrzegłszy twarz piękną i miłą, natychmiast kochanie wstępuje do serca. Miłość jest trwała myślą o rzeczy pożądanej³⁾. Spółcześnie i rodak jego, Mistrz Rinucino⁴⁾, powtórzywszy teorię genezy, dorzuca spostrzeżenie, które uczynił także Bonagiunta⁵⁾, że niema prawdziwej miłości, gdzie dwa serca nie są spięte jedną wolą: wzajemność jest tu warunkiem koniecznym.

D. Teorya Cavalcantiego. Przejrzyjmy teraz, niezależnie od interpretacyi, jaką podał prof. Salvadori, seryę sześćdziesięciu sonetów rękop. watykańskiego nr. 3793, przypisywanych Cavalcantiemu, wybierając najbardziej znamienne. W jednym znajduje się teoria rozkoszy przez cierpienie i pokorę. »Doskonałego zaszczytu nie można zdaniem mojem dopiąć inaczej, jak przez cierpienie. Cierpiącemu i pokornemu Bóg daje zaszczyt i dzielność. Uczucie rozkoszy rodzi się z pokory«⁶⁾. Ta sama myśl powraca dalej: »Prawdziwy kochanek nigdy nie kochał bez cierpienia, ani nie za-

¹⁾ ARV. IV. nr. 331, 332, 337, 343.

²⁾ ARV. V. nr. 502.

³⁾ Dziwnie schodzi się myśl ostatnia z tem co Sokrates powiada w Fedrosie: Jeżeli Eros jest bogiem lub czemś boskiem, a jest niem w istocie, to nie może być niczem złem. (Cf. X. prof. Pawlicki, Hist. filoz. gr. II., 1, str. 286).

⁴⁾ Amore è uno continuo pensiero | Di quella cosa ond' om e disioso.

⁵⁾ ARV. V. nr. 507.

⁶⁾ C' amor non'è s'ambur parti non sâllo (ARV. V. nr. 784).

⁷⁾ ARV. V. nr. 937.

znał godziny słodczy, którejby nie opłacił całym dniem żałości¹⁾. Miłość poety jest przystojna: »kto chce mieć całe życie wesołe, niechaj trzyma się stale przy kochaniu dla kochania. To też unika takiej, która źle się kończy, (*finà male*), a trwa przy tej, która jest nadewszystko cenna, a kocha zarówno ciało jak duszę«²⁾. W jednym wreszcie znajduje się teoria miłości następująca: »Miłość jest myślą żarliwą, która zatrzymała się trwale nad jakimś przedmiotem powabnym, oglądanym chętnymi oczyma. Z wyobrażenia owego przedmiotu rodzi się miłość, pan wyniosły w sercu szlachetnem«³⁾.

W tej seryi sonetów prof. Salvadori chciał widzieć zawiązek przyszej teorii Cavalcantiego; rzekoma zgodność pomysłów ma być jednym dowodem więcej jego autorstwa. Mojem zdaniem sonety rzeczzone nie przynoszą idei nowych. Definicja miłości nie różni się od poprzednich, nawet tak oddalonych jak prowadzenie: rozwój uczucia tu i tam jest zawsze jednakowy: spojrzenie, upodobanie, myśl trwała budząca wyobrażnię i rozkosz. Warunkiem kochania serce szlachetne. — Uciecha przez cierpienie — to myśl wyraźnie określona już u Bonagiunty. Teoria miłości ogarniającej ciało i duszę równomiernie — to *amor mixtus* Andrzeja Kapelana. Połączenie motywów »miłości i śmierci« z którego prof. Salvadori wysnuwa bardzo subtelne wnioski przypisując Cavalcantiemu pojmowanie miłości jako siły destruktywnej, spotyka się tylko w jednym sonecie *Morte gentil, rimedio dei cattivi* (Śmierci łaskawa, lekarstwo nieszcześliwych), więc nie wystarcza do tak ważnego uogólnienia; melancholia kilku innych sonetów jest odbiciem zwykłego smutku zakochanych i trafia się nieskończenie wiele razy w formie tej samej.

W liryce po Guinicellim wyłania się jednak inny pomysł nowy i pełen wdzięku; — prof. Salvadori podniósł go i wyraził trafnie: jest nim ów rys pokory, a raczej uprzejmości, *umiltà*, brany coraz częściej na epitet *madonny*; przezeń odmienny typ kobiecy w sztuce objawi się niedługo u Fra Angelica. Wyraz *umile*, tak charakterystyczny w ustach Franciszka z Assyżu oznacza wdzięk słodczy poddania niewieściego. Dodać tu można, że w poezji włoskiej już u Guittone d' Arezzo odbywa się przetworzenie ideału niewieściego, niesłychanie ważne pod względem etycznym. Miłość czysta, bezzmysłowa, stawszy się najwyższą formą dworności, wymaga, aby miejsce mężatki zajęła młoda dziewczyna (*nobile pulcelletta*), która też pozostanie w poezji na zawsze, tak,

¹⁾ ARV. V. nr. 943.

²⁾ ARV. V. nr. 940.

³⁾ Amore è un sollicito pensiero, Continuato sovr'alcun piacere, | Che l'occhio à rimirato volontero; | Sicchè imaginando quel vedere | Nascende Amor, ched è sengnore altero | Nel cor c'ho detto c'á gentil volere (ARV. V. nr. 968).

że dziś nawet nam dziwno, iż mogła niegdyś kobieta zamężna być dla mężczyzny ideałem najwyższym. Podobnie dziwiłoby się trubadurowie ideałowi miłosnemu wedle pojęć greckich.

Traktat Guidona Cavalcantiego *De amore* mówi »o naturze, działaniu i skutkach miłości«; nie dostrzegam w nim pierwiastków nowych, a jedynie formę nową, wypracowaną wedle terminologii scholastycznej, tam gdzie dawniej były zaledwie naiwne porywy uczoności. Pytania wyłuszczone zaraz w pierwszej strofie, które poeta, wzgardliwy wobec pospolitaków, przeznacza jedynie dla biegłych i świadomych, brzmią: 1: Gdzie miłość się mieści, 2: jak powstaje, 3: czy jest siłą, 4: jaka jej władza, 5: istota, 6: działanie, 7: czem jest uciecha miłosna 8: czy miłość jest rzeczą widzialną. — Odpowiedź streszcza się jak następuje ¹⁾: Miłość mieści się nie w sercu lecz głowie, siedzibie pamięci, t. j. według Arystotelesa w części duszy senzytywnej, a tworzy się tak, jak pod wpływem światła tworzy się przeźroczystość w materii ścisłej, z pomocą wpływu sfery Marsa ²⁾. Jest uczuciem nie wrodzonym ale powstałym w czasie, jest stanem duszy, popędem serca. Rodzi się z widoku rzeczy pięknej w intelekcie biernym (*intelletto possibile*). Następnie: »*non è virtute ma da quella viene, | Ch'è perfezione che si pone tale*«, sama nie jest siłą, ale z siły pochodzi, wymaga doskonałej dyspozycji fizycznej (jak u Andrzeja Kapełana). Mimo, że nie podlega zmysłom, nie ze wszystkim jest duchowa, gdyż zawiera równie pierwiastek uczucia. — *For di salute giudicar mantene. | Chè l' intenzione per ragione vale*: Odrzuca rozumowanie, gdyż zastępuje rozum pojmowaniem (przez zapatrzenie, jak w kanconie Guinicellego). Nie mieszka w człowieku występnym. Władza jej sprowadzałaby często śmierć, gdyby nie przyrodzona ochota do życia. Nie przeto zaś chodzi z nią w parze to pragnienie śmierci, iżby była przeciwna naturze, ale przeto, że człowiek, *quanto che da buon perfetto tort'è*, o ile nie osiąga do-

¹⁾ Interpretacja poematu, jednego z najtrudniejszych w liryce średniowiecznej rozdzieliła się między sprzecznymi poglądami; jeden reprezentowany przez Filipa Villaniego uważa, iż chodzi tam o miłość przyrodzoną; drugi Marsila Ficina, za którym widocznie poszedł prof. Salvadori, a także H. Thode w ostatniej książce o Buonarottim (t. II. str. 207—10) odkrywa w Cavalcantim jakgdyby zwiastuna Nowoplatonizmu.

²⁾ Związek Marsa z miłością tłumaczy się może nie tak jak chce Nannucci (l. cit. p. 286), t. j., że człowiek urodzony w porze kiedy Mars znajduje się w domu Wenery czyli na Byku lub Wadze, bywa natury rozwiozłej; ani jak chce prof. Salvadori, t. j., że Mars, bóg wojny sprawia miłosne »*martiri*«, ale tak, że według systemu ptolomejskiego sfera Marsa jest ogniowa: »*esso Marte dissecca e arde le cose, perchè il suo calore è simile a quello del fuoco*« (Convito, II. 14), co też powiedziane dalej u Cavalcantiego.

skonałego szczęścia, nie może powiedzieć o sobie, że żyje. Co do swej istoty, miłość jest nienasycona, niestała, pełna sprzeczności; wywołuje bladłość i kurcze twarzy, naprzemian płacz i śmiech; wydziera westchnienia z piersi kochanka i każe mu szukać miejsc ustronnych (*e vol ch'om miri in non fermato loco*), gdyż budzi się w nim jakby szal zionący płomieniem. Uciechy i wiedzy w niej nie szukaj. Wzajemność miłosna, rzekome źródło rozkoszy, zasada się na spojrzeniu. Nie da się utaić; piękność dzika i płocha jej nie obudzi. Jej zwykłą drogą jest współczucie. Ostatnie pytanie, tak powszechne w poezji społecznej: czy miłość można oglądać?, Cavalcanti rozstrzyga przecząco: miłość jest niewidzialna, naprzód dlatego, że kiedy spada na człowieka, miesza mu zmysły, a następnie, że jest czystą *formą* (w znaczeniu scholastycznym), która zmysłom nie podlega.

Uznawszy wyżej wymieniony cykl sonetów z rękopisu watykańskiego za *prodromon* traktatu, prof. Salvadori wydobywa z jednego i drugiego szeregu idei, które jego zdaniem znajdują odpowiednie analogie w teorii Arabów, a szczególnie Avempacego; w ten sposób rozjaśniłaby się droga, którą dochodził do poety włoskiego wpływ Platona i Arystotelesa. I tak: »rzeczpospolita samotników«¹⁾ Avempacego odpowiada w sonetach owemu »państwu miłości« (regno d' amore), dokąd dopuszczani bywają jedynie »wiedzący« i »uświadomieni«. — Wyrzeczenie się świata i życia zmysłowego odkrywa się w przykazaniu cnotliwości stawianej jako warunek służby Amora, a jeszcze wyraźniej w owej wojnie, jaką Amor wytacza duchom służącym popędowi zwierzęcemu. — Pojmowaniu czystych form wydobytych z wizyi, które zostały umysłowi dostarczone przez wyobraźnię i żyjących w intellekcie jako samodzielne i samobytnie wzory wieczne rzeczy zmiennych, odpowiada w kanconie Cavalcantiego pojmowanie (*intenzione*) formy piękna już urzeczywistnionego w kobiecie, które oglądane w wyobraźni przez pośrednictwo zmysłów zostaje wyzwolone mocą *intellectus agens* i osadzone w *intellectus possibilis*, czem umożliwia się związek (*congiungimento*) nieprzerwany z najczystsza formą piękna (t. j. Bogiem). — Pomysł, że mniej szlachetne doskonalili się pod wpływem doskonalszego, jest u Avempacego uzasadniony misternym wywodem filozoficznym. — Wreszcie śmierć jako korelatyw miłości, pomysł wynikający z przeświadczenia, że w tem życiu jesteśmy dalecy od dobra doskonałego, filozoficznie jest echem myśli platońskiej, przyniesionej przez komentatorów arabskich, a głoszącej, że doskonałej wiedzy nie zdobędziemy, aż po śmierci.

Jakkolwiek jest zręczne zestawienie zawiłych sonetów i kancony z teorią Arabów, zdaje mi się, że autor, mistrz interpreta-

¹⁾ lub »państwo samotnika« (regime del Solitario); taki tytuł nosi dzieło Avempacego.

cyi, z jednej strony odnosi do wpływów zbyt dalekich to, co bliższymi wyłómaczyć można, z drugiej podsuwa Cavalcantiemu konsekwencye, jakich on sam nie wyprowadził, a jakie wysnuły się może dopiero w bystrym umyśle interpretatora. Dążnością prof. Salvadoriego było: skojarzyć z Platonem obu Gwidonów i tem skojarzeniem podeprzeć odkrycie, że w obu znajduje się już skończenie rozwinięty pomysł nad pomysł, — pomijając płec — szczerze platoński: piękność niewieścia odbiciem Bóstwa. Pośrednikiem dla Guinicellego miał być św. Tomasz z Akwinu, d.a. Cavalcantiego zaś Avempace. Ale jak u pierwszego w wierszu. »*Donna a guisa di stella lo innamorà*« nie mogliśmy doparzyć się tak daleko idących konsekwencyi, podobnie trudno wykryć platonizm w wierszach *Traktatu*. Wywód autora toczy się około wierszy: (...L' Amore) Ven da veduta forma, che s'intende, (che prende nel possibile intelletto, | come in subietto, loco e dimoranza. In quella parte mai non ha pesanza, | Perchè da qualitate non discende, | risplende in se perpetual affetto. Jak się wyżej rzekło, autor widzi tu teorię »pojmwania formy piękna urzeczywistnionego w kobiecie«, co nie wykraczałoby po za Arystotelizm, — ale nadto widzi specyalnie arabską doktrynę »zjednoczenia mistycznego z czystą substancją duchową, z ideą piękna w rozumieniu platońskim, jednak wydobytą zapomocą intelektu aktywnego z obrazu kobiety rzeczywistej«, — w czem zdaje mi się, czyni rachunek bez gospodarza. Nie ma bowiem powodu wprzęgać Platona do tej misternej hipotezy, ani w interpretacyi całego ustępu wykraczać po za przekład dosłowny i niewymuszony, który brzmiałby zatem: (Miłość) pochodzi z pojmwania oglądanego kształtu, który w intellekcie biernym jako w swym właściwym podmiocie (środowisku) zajął siedzibę. Tam nie przestaje być jakością, a więc rzeczą nieważką (t. j. niematerjalną), a odbija w sobie trwałą afekt¹⁾«. W tem zaś rozumieniu czemuż jest cały ustęp, jeżeli nie transponowaną na nowy język i nowe wartości filozoficzne dawną teorią, która w genezie Amora te same rozróżnia stopnie: spojrzenie, pojmwanie, trwałe upodobanie itd.? — *Perpetual affetto* będzie tem samem co *continovo pensiero* mistrza Franciszka lub *solcito pensiero* Anonima, lub *immoderata cogitatio* Andrzeja Kapelana, ani potrzeba go utożsamiać z niepewnem arabskiem *ittisāl*. — A także *regno d' amore* z Sonetów watykańskich, zamiast do państwa samotnika«, łącniej można zbliżyć do starego prowanckiego »bractwa wiedzących«, wtajemniczonych w sztukę miłosną. Nie sądzę także, aby w ustępie kancony »quanto che da buon perfetto tort'è«, Cavalcanti rozumiał taką miłość, która celu swego nie

¹⁾ Pozostawiam lekcję Nannucciego, t. j. przecinek po *pesanza* i kropkę po *discende*, oraz *affetto* zamiast *effetto*, jak chce Salvadori, któremu potrzeba *perpetual effetto* zbliżyć do arabskiego *ittisāl* (continuatio, zjednoczenie).

zdoła dopiąć, aż po śmierci, ile że celem tym jest połączenie z czystą substancją duchową piękna, z ideą piękną w rozumieniu platońskim. »*Buon perfetto*«, znaczy po prostu rozkosz zupełną, ale ziemską. Gdyby istotnie Guinicellemu lub Cavalcantiemu świeciła idea platońska o pięknie — odbiciu Bóstwa, to ta myśl nowa i olśniewająca byłaby wyrażona u nich w sposób dobitny. Tymczasem ich traktaty poetyckie wyglądają nie jak objawienia prawdy nowej, ale jak ostateczne sprecyzowanie językiem technicznym, szkolarskim tego, co poprzednicy wyrażali naiwnie zwykłą gwara potoczną.

Co się tyczy hipotezy p. Vosslera, jakoby kancona Cavalcantiego była zbudowana na systemie Averroësa o dwu intelektach: *agens* i *possibilis*, istniejących po za trzecim, zawartym w duszy ludzkiej intelektem *passywnym*, w którym to ostatnim akt poznania odbywa się przez działanie intellectus agens za pośrednictwem intellectus possibilis, to dla przyjęcia jej za mało jest danych, zwłaszcza, że jak autor sam spostrzega, wobec nieustalonej lekcji tekstu i wobec tego, że jeden wyraz odmiennie czytany wywróci całą budowę, — trudno mieć pewność absolutną. Sądę zresztą, że jądrem około którego skupia się filozofia poezyi »nowego stylu« jest nie kwestya poznania, ale kwestya osadzenia się w niej żywiołów platońskich.

4. Źródło idei platońskich.

Platońska nauka o pięknie i miłości wyrażona w *Fedrosie* i *Biesiadzie* — (miłość pojęta jako tęsknota duszy, która widząc w przedmiocie ziemskim wizerunek piękna oglądanego w pierwotnym, dąży do zlania się z niem w jedną całość), — zjawia się, ujęta w system, dopiero u Dantego. Tymczasem jednak zaprzec nie można, że pewne jej odgłosy musiały dolecieć poetów doby Guinicellowskiej i one to stworzyły nastrój mistyczny, który pozwolił materię świecką poezyi erotycznej oczyścić z pierwiastków zmysłowości i przetopiwszy religijnie nadać jej znamię typowe, odmienne od tego, jakie miała w swych prowancko sycylijskich pierwocinach. Ten nastrój mistyczny, to uchrystyanizowanie Amora objaśniano św. Augustynem, św. Tomaszem z Akwinu, księgami teologicznymi i ascetycznymi. Należy zprecyzować te spostrzeżenia zbyt ogólnikowe.

Naprzód okaże się, że dwaj pierwsi zdolni byli raczej zahamować niż poprzeć ideę »wyanielenia kobiety«. Lektura św. Augustyna była w wiekach średnich bez wątpienia bardzo rozpowszechniona zarówno między duchowieństwem jak między świeckimi klerykami. Z pomiędzy myśli tchnących nowoplatonizmem, wiele odpowiadało harmonijnie uczuciom poetów. Miłość i piękno

przedstawia się u niego w związku przyczynowym ¹⁾. Piękno świata jest źródłem niebiańskiego zachwyty, jak pieśń poety porywa ku oglądaniu wiecznemu rodzaju Bożego ²⁾. Pochodzenie jego jest boskie ³⁾. Definicja miłości brzmi: Jest to siła ciężenia duszy, siła popychająca ją ku właściwemu celowi ⁴⁾. Są tam zdania, które spotykaliśmy u teoretyków świeckich jak owe, z regułą Andrzejka zgodne: »Miłość ustawicznie albo się wznaga, albo też słabnie ⁵⁾«. Lub teoria rozkoszy przez pokorę i cierpienie: »Tym pełniejsi jesteśmy rozkoszy, im bardziej wyleczeni z pychy ⁶⁾«. Lub w innym miejscu wspólność miłości z cierpieniem. »Czyż sama miłość może istnieć bez cierpienia? Jeżeli bowiem coś kochamy nie posiadając, czyż nie cierpimy? Stąd w Pieśni nad pieśniami: Quoniam vulnerata charitate ego sum ⁷⁾.

Jednak u św. Augustyna nie ma mowy o tem, aby źródłem cnoty lub zachwyty boskiego mogła być piękność niewieścia. Owszem wprost przeciwnie. Zbyteczna cytować wycieczki nawróconego światowca przeciw kobiecie; wystarczy ta gdzie św. Augustyn przypomina opowieść z Genesis VI. 1., o synach Izraela którzy rozmilowali się niewiast ziemskich dla ich urody — i dodaje przestrożę: »Dobro boże jest zawsze darem, ale udzielane bywa nawet złym (jak tu owym niewiastom uroda), aby dobrzy nie uważali go za nadmierne dobro ⁸⁾«. Także zdanie, że »niewiasta została stworzona, aby służyła mężowi«, jakże dalekie jest rycerskiej służby świeckiego kochanka!

Wskazanie św. Tomasza z Akwinu jako źródło idei mistycznych mogłoby mieć znamiona trafności. Wszak »doktor anielski« działał w uniwersytecie bolońskim w epoce największego rozkwitu liryki północnych Włoch; Guido Guinicelli niezawodnie stał pod jego wpływem, kształcił się w łunach jego wiedzy i sztuki. Ale ubóstwienie kobiety nie mogło równie być wysnute z jego nauki. Znajduję u niego ustęp ⁹⁾ przecinający brutalnie tok wnio-

¹⁾ *Seti Augustini opera omnia* (Patrologia ed. l'abbé Migne). *Non amamus aliquid nisi pulchrum*. I. 701. 1183.

²⁾ *Pulchritudo saeculi, velut magnum carmen cujusdam modulatoris, ducens in aeternam contemplationem speciei Dei*. II. 427.

³⁾ *Pulchritudines exteriores a Dei pulchritudine veniunt*. I. 801.

⁴⁾ *Amor pondus est quo animus fertur quocunque fertur*. I. 848. *Amore anima movetur tamquam ad locum quo tendit*. IV. 124.

⁵⁾ *Amor aut ascendit aut descendit*. IV. 1629.

⁶⁾ *Tanto sumus dilectione pleniores, quanto saniores sumus a tu more superbiae*. VIII. 957.

⁷⁾ *An quia et ipse amor non potest esse sine dolore? Quidquid enim amamus et non habemus necesse est ut doleamus?* IV. 398.

⁸⁾ *ibid.* VII. 467.

⁹⁾ *Sed quantum ad aliquod secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere. Nam vir est princi-*

skowań prof. Salvadoriego: »Na podobieństwo boże w pierwszym rzędzie stworzony jest mężczyzna, nie zaś kobieta. Stąd, jeżeli Apostoł powiedział, że mąż jest obrazem i chwałą Boga, zaś niewiasta chwałą męża, wskazał powód takiego rzeczenia, dodając: nie mąż bowiem jest z niewiasty, ale niewiasta z męża i nie mąż został stworzony gwoli niewieście, jeno gwoli mężowi niewiasta«.

Teologia oficjalna nie dopuszczała zatem myśli śmiałych, jak po pierwsze: konieczności zakochania tam, gdzie z jednej strony jest piękno niewieście, a z drugiej serce szlachetne i dworne; powtóre: uczynienia kobiety wizerunkiem bożym. Te myśli mogły powstać jedynie w sferze poetyckiej nastrojonej mistycznie, ale zapłodnionej przez filozofię — i to nie przez filozofię Arystotelesa i Arabów. Od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu bowiem mogli poeci dowiedzieć się, jak miłość powstaje: drogą poznania; dzięki scholastycznej nauce o duszy mogli przenieść jej genezę z serca do umysłu (*In quella parte dove sta memora* | — *prende suo stato*, powiada Cavalcanti); do rozwinięcia teorii miłości mistycznej konieczny był wpływ inny, wpływ filozofii platońskiej. Oglądając się za jego dziedziną i czasem, wyłączyliśmy Prowensałów, a we Włoszech ograniczyliśmy epoką Guinicellego — nie przed nim, raczej po nim, w poezji tokańskiej. Rok 1260, — to rok zapowiedzianej przez Joachimitów rewolucji świata, przyjście epoki Ducha św., epoki miłości. Wiadome są w tym czasie ruchy pokutnicze umbryjskie; tenże sam duch egzaltacji, uniesienia mistycznego panuje w Romanii, Emilii, Toskanie. Wszak to z Bolonii w 1260 r. wyszło w świat 20 tysięcy biczowników: a podczas gdy u tych nędzarzy ciemnych i zalekłych, żarliwość religijna objawiała się żądzą pokuty męczeńskiej, w sferach oświeconych duch franciszkański gorzał pogodniejszym ogniem ekstaz niebiańskich. Dla nich to w literaturze religijnej łacińskiej istniały przedziwne wysokie wzloty św. Bonawentury, a on sam kształcił się na mistykach: Hugonie de St. Victor i Ryszardzie de St. Victor¹⁾; kształcił na tym nowoplatonczyku, który był najdzielniejszym pośrednikiem idei Platona, t. j. na Pseudo-Dionyzym Areopagicie. Przed zupełnem zwycięstwem Arystotelesa i scholastyizmu, platonizm miał jeszcze znaczną ostoję w mistykach; wpływu ich na poezję włoską pomijać nie należy. Tym zaś dwom kierunkom filozoficznym odpowiadają dwa kierunki liryki XIII w.: Guido Cavalcanti, syn kacerza i sam niezbyt wierzący, jest przedstawicielem

pium et finis totius creaturae. Unde cum Apostolus dixisset quod »vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri«, ostendit quare hoc dixerit subdens: »Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum«. (Quaest. I. XCIII. art. 4).

¹⁾ Jest to ów Magnus contemplator, którego Dante zowie »nadludzkim«: Che a considerar fu più che viro (Parad. X. 132).

racyonalizmu; Guido Guinicelli i Chiaro Davanzati, ostatni o charakterze tak wybitnie religijnym, przedstawicielami mistyki. Dalsze ogniwa tej dwulinijnej filiacji będą nosić miana: Petrarka i Dante. Oczywiście zastrzedz się należy, aby między mistykami a poezją istniał związek bezpośredni, aby w niej dało się odkryć jakieś wierne transpozycje. Wszak mistycy nie wymawiali nigdy zbyt uprzejmie wyrazu »niewiasta«. Tym więcej i goręcej mówiono o pięknie w oderwaniu od płci i o miłości w oderwaniu od zmysłów; dochodzono ich związku na podstawie nauki tego filozofa, który im przeznaczył najszczytniejszą rolę pośredniczenia między bytem ziemskim, a śmiertelnością. Pospieszmy streścić to, co u mistyków powyżej wymienionych, znajdujemy pod artykułami *piękno* i *miłość*.

Dionysius²⁾ jak wiadomo, czerpie idee platońskie z nowo-platończyków Plotyna i Proklusa a nawet wprost z samego mistrza.³⁾ Oto myśli, o które tutaj chodzi: »Sama etymologia wskazuje istotę piękna. Najwyższe piękno pozamaterialne jest źródłem piękności poszczególnych, gdy wszystkim rzeczom piększące działły promieni swego źródłanego światła w istotę technie, wszystko ku sobie jakoby przyzywa (καλει, unde et καλλει) i wszystko we wszystkim jakoby w sobie skupia (IV. §. 7.) — »Każda rzecz posiada piękno odrębne, swojej naturze właściwe. Przez piękno wszystko się wiąże, piękno jest wszystkiego początkiem i przyczyną dzielną (causa efficiens) i poruszającą, która wszystkie rzeczy utrzymuje miłością własnego piękna; jest wszystkiego końcem i jakoby pożądaną przyczyną celową, (gdyż według niego wszystko się określa). Z tej przyczyny piękno jest to samo, co dobro« (tamże). — »Z niego wszystkie istnienia, kojarzenia, różnice, tożsamości, różnorodności..., niezakłócone przyjaźni, nierozzerwalne związki, spraw dzających się wieczne następstwo; wszystkie stany, wszystkie ruchy umysłów, dusz i ciał« (tamże). — »Słowem, cokolwiek jest, jest i dzieje się dla piękna i dobra (§. 10) — Całemu światu piękno i dobro są pożądane i miłości godne, wszystkim ono jest lubie; dla niego i z powodu niego istności niższe kochają wyższe lgnąc ku nim; a co jest równorzędne kocha podobne sobie współczując, a wyższe kochają niższe, dbając o nie, a każde kocha siebie, zachowując swój byt; a czyni i chce, cokolwiek czyni i chce, w dążeniu do dobra i piękna« (§. 10.).

¹⁾ Cytuję z wydania łacińskiego Patrologii ks. Migne: S. Dionysii Areopagitae opera omnia. De Divinis nominibus (str. 367—600).

²⁾ Porów. H. Kirsch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. W Forschungen zur christ. Litt. u. Dogmengeschichte, Ehrharda i Kirscha. T. I. 1900 r. str. 63 i nast.

³⁾ De septem itineribus aeternitatis. De quarto itinere, dist. III.

Jak widzimy, miłość w myśl Platona łączy się z pięknem węzłami ścisłej zależności; jej określenie znajdujemy w rozdziałach następnych: Autor gniewa się naprzód, że wyraz *ἔως* (*amor*) źle bywa pojmowany, gdyż owszem w pojęciu *amor* mieści się uczucie świętsze niż w *dilectio*. Dowodem słowa św. Ignacego o Chrystusie: »*Meus amor crucifixus est*«. Ludzie to świeccy dali taką nazwę miłości zmysłowej, która nie jest miłością prawdziwą, lecz podobizną, a raczej upadem od miłości prawdziwej (§ 12.). O jej naturze zaś powiada: »Jest ona siłą jakowąś jednoczącą, skupiającą i doskonale regulującą, która w dobrem i pięknem dla dobra i piękna istnieje, z piękna i dobra dla piękna i dobra wypływa, utrzymując istoty równe wzajemnymi związkami, a wyższe skłaniając do opieki nad niższym, a niższe podnosząc ku wyższemu« (§ 12). W tych samych prawie słowach miłość jest określona raz jeszcze w rozdziale pod napisem »*Hierotheusa hymny miłosne*«.

Według Hugona de St. Victor św. Bonawentura ¹⁾ rozróżnia pięć rodzajów miłości: 1) Przyrodzoną (*naturalis*) miłość siebie samego. 2) Cieleśną (*carnalis*), która jest dwojaka: pospolicie bowiem nie jest ani cnotą ani grzechem, lecz pewną skłonnością (*habitus*) człowieka zewnętrznego, pociągającą łatwo jego duszę ku przedmiotowi oglądanemu. O ile bowiem postać czyjaś jest powabniejsza, a mowa słodsza, a oblicze wdzięczniejsze, to nawet u nieświadomego (*ignorantis*) wywołuje i wiąże uczucie.¹⁾ Tu za przykład jest postawiony Mojżesz niemowlę, co swymi wdzięcznymi kształtami tak bardzo ujął córkę Faraona, zaś jako afekt występny podana owa brzydka namiętność, jaką Dawid zapałał ku Betsabei.

Znamienny jest rozdział św. Bonawentury p. t.: »Siedm dróg wieczności«, gdzie mowa o tem, jakimi znakami objawia się miłość ku Bogu. Jest to jak gdyby transskrypcya jakiejś prowankiej kancyny: Pierwszym znakiem miłości doskonałej są głębokie i najskrytsze westchnienia ducha. Drugim: szczytne pragnienia. Trzecim tęskne rozmyślenia. Czwartym: oczekiwania smętne. Piątym: uczucia ekstazy.²⁾ W tem przekształcaniu materii świeckiej na religijną odbija się dążność powszechna teologii średniowiecznej: pojmowanie zjawisk ziemskich, jako symbole rzeczy i prawd bożych; teorya miłości, jako cnoty teologicznej, jest tu złożona z objawów afektu ziemskiego; Pieśń nad pieśniami, cała wyłożona mistycznie, jest owej dążności przykładem najznamięnitszym. Toteż i św. Bonawentura, uczeń św. Franciszka, który całą przyrodę

¹⁾ Przypomina to z jednej strony teoryę poetów włoskich o składnikach afektu: Spojrzenie, słuchanie, rozmyślenie, pojmowanie, z drugiej kwestyę »zakochania nieświadomego« np. u Jakóba da Lentino.

²⁾ De quarto it. dist. IV. art. 4.: Primum igitur signum charitatis perfectae sunt profunda et intima suspiria mentis. II. Alta desideria. III. Cogitationes languidae. IV. Expectationes taediosae. V. Affectiones extaticae.

brał w objęcia braterskie, zwracał się do przyrody po symbole religijne.

W rozdziale o stopniach miłości żarliwej¹⁾ powtarzającym ideje Ryszarda de St. Viktor²⁾ gore w namiętnych słowach zachwycenia ten niepohamowany płomień miłości Chrystusa, co zamodlonemu pustelnikowi otwierał rany stygmatów i z ust św. Teresy wyrwał jęki śmiertelnej rozkoszy. Obrazowość wschodnia Starego Testamentu, przenosić z erotyki trubadurów, akcenty ludowych piosenek miłosnych tu się kojarzą, mieszając z sobą zmysły i ducha. Pierwszy zatem stopień miłości żarliwej jest, kiedy myśl pożądanu ran oprzeć się nie może (*resistere non potest quin vulneretur*). Oto w Piśmie św. słowa: *Vulnerata charitate sum ego*. Znakami pierwszymi tego zranienia duszy są jęki i westchnienia, bladnięcie i chudość twarzy; — wszystko to sprawia miłość gwałtowna. — Drugi stopień jest ten, który wiąże we śnie i na jawie. — Trzeci ten, który wyklucza: Jedno się kocha, jedno miłuje, jednego pragnie, jednego pożąda, do jednego drży, do jednego wzdycha, dla jednego gore, na jednym zatrzymuje myślą, jednym się nasycą; nic nie jest słodkie, nic nie smakuje, jeśli tem jednym nie jest przyprawne... Cokolwiek się czyni, cokolwiek mówi i myśli, zda się nieużyteczne a nawet nieznośne, jeśli nie dąży do tego jedynego celu pragnień. Śród tego uniesienia, gdy myśl nowożytna nie znajduje na oddanie ekstatycznego nastroju wyrazów dość skutecznych, pomagają cytaty z świętej pieśni: *«Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo»*. Dusza mistyka rwie się przecież wyżej i wyżej. Czwarty stopień jej wzlotu, kiedy kochanek z pragnienia przełamuje się i omdlewa w swych siłach żywotnych. Miłość jego wtedy równa się uczuciu śmierci: *«Fortis est ut mors dilectio»*. A po tych zda się najwyższych podrywach Ryszard rozróżnia jeszcze dalsze stopnie miłości wyższej, seraficznej, aż do zupełnego roztopienia się w Chrystusie. we Wszechjedności, w Krynicy piękna i dobra, gdzie kochanie staje się samą i jedyną treścią bytu nieogarnionego i nieskończonego.

Widno z przedstawienia tego ogrodu idei mistycznych, że poeci którzy weń zajrzeć chcieli, mogli ztamtąd o wiele poręczniejsz niż z Arystotelesa i Arabów wydobyć swoje pomysły natury platońskiej, mogli nawet, gdyby mieli głowy filozoficzne, całą teorię platońskiego Erosa z nich odtworzyć i wysnuć z niej jeszcze dalsze konsekwencje: Gdzie jest *piękno*, tam koniecznie zjawia się *kochanie*. Do tego prostego odkrycia, czyż myśl poety świeckiego nie leciała dodać natychmiast to, czego nie wolno było teologom mistykom: gdzie jest *piękno niewieście*? Po niem zaś wtóra myśl platońska mistyków: *piękno* jest odbiciem Bóstwa, czyż nie pocią-

¹⁾ De gradibus amoris violenti. De quart. it. Dist. V. art. 2.

²⁾ Tractatus de charitate.

gała za sobą siłą ciężkości zwykłego rozumowania, tej interpretacji łatwej a ponętnej: *piękno niewieście* jest odbiciem Bóstwa? To też spotykamy ją u Chiara, spotykamy zwłaszcza u Anonima, autora sonetu *Re glorioso*. Że jednak i u nich, choć zdawałoby się, już w kształt wyraźny zakłęta, jest niedosyć wydatna i w swem odosobnieniu jakby przypadkowa, to jeden więcej przykład znanego zjawiska. Że każda, najprostsza nawet idea do zupełnego i ostatecznego sformułowania potrzebuje koniecznie dotknięcia geniuszu. Więc nie zadziwia spostrzeżenie, które owszem umacnia się z każdym nowym przyczynkiem po genezy dzieł Dautejskich: mistrz nie wprowadza w świat pomysłów niebywałych, ale istniejącym nadaje ten kształt skończony i ostateczny, który pozostaje pięknnością wieczystą.

5. Dokonanie teorii.

W *Nowem życiu*, *Biesiadzie*, *Boskiej komedyi*, tych trzech stopniach wniebowzięcia, złąły się: liryka prowanka, żywioły platońskie, teorya poznania scholastyczna, mistycyzm. Niechcąc powtarzać rzeczy znanych, przedstawię jedynie, na jakim stopniu rozwoju i w jakim wzajemnym stosunku spotykają się u niego te dwa zjawiska: miłość i piękno.

Część I. »Nowego życia« (§. 1—18) nosi charakter prowanki, a dopiero II. (od §. 19) charakter mistyczno-religijny. Tu Beatrycze przedstawia się jako piękno ucieleśnione, zawdzięczające swój czar duszy doskonalszej nad inne ziemskie dusze, ile że jest wprost z aniołów. Damą poety jest *donna angelicata*. Jej wpływ etyczny jest wysławiony w rymach przewyższających wdziękiem wszystko poprzednie, najpiękniej w sonecie §. 21.

Ma luba pani w oczach miłość niesie,
Wszystko pięknieje, na co wzrok swój skłoni;
Gdzie przejdzie, wszystko obraca się do niej,
Kiedy pozdrowi, serce za nią rwie się.

Gdy spuści oczy, to świat z żalu kona
I na brak słońca narzekając wzdycha;
Pierzchają przed nią zawziętość i pycha,
Niechajże będzie godnie wystawiona.

Myśl bez goryczy, myśl bez cienia grzechu
Rodzi się w sercu od jej słodkiej mowy:
Kto ją raz ujrzał, już jest wniebowzięty;

A w co się cała we własnym uśmiechu
Przemienia, trudno wypowiedzieć słowa,
Taki w tem dziwny czar i niepojęty.

(*Vita nuova* §. 21. tłum. E. Porębowicz.)

W §. 20. znajduje się znany sonet o naturze miłości, biorący za punkt wyjścia kanconę Guidona Guinicellego: »Miłość i serce

szlachetne to jedno, jak mówi mędrzec w swym dyktacie i bez jednego drugie być nie zdoła, tak jak rozumna dusza bez rozumu. Natura, kiedy jest pełna miłosnej treści, czyni miłość panem serca, a serce jej daje na mieszkanie; tam utajona spoczywa aż do chwili, kiedy oczom zjawi się pani piękna i wiedząca. Wtedy ze wzroku rodzi się w sercu pożądanie rzeczy pięknej. I trwa tak długo, póki nie zbudzi ducha miłości. A to samo wrażenie wywołuje w kobiecie dzielny mężczyzna«. Zatem dawna teoria pochodzenia miłości z dodatkiem motywu »siły utajonej«, czekającej na przebudzenie.

W dalszych rozdziałach poeta sławi naturę anielską Beatryczy. Naprzód ma widzenie kochanki umarłej, wracającej do nieba w postaci obłoczku pośród chórów anielskich. Potem ona umiera rzeczywiście i umieszczona między aniołami (§ 32.) staje się »wielkiem pięknem duchowem, które po niebie rozsiewa blaski miłości«¹⁾ i króluje, od Najwyższego Pana posadzona w niebie cichości, gdzie żywie Maryja (§. 35). Więc kiedy westchnienie poety chce dostać się tam, gdzie ona jaśniej, musi wzlecieć »aż poza sferę wirującą najszerszymi kręgami«²⁾, tj. po za *primum mobile*, do nieba empirejskiego.

W *Vita nuova* spostrzega się z Platona zaledwo tyle, ile go jest w ogólnym nastroju religijnym, stworzonym jak się rzekło, przez wpływ mistyków; zbyt bowiem hazardowną rzeczą byłoby odsyłać do *Timaios*a ów motyw duszy wracającej do nieba, swej pierwotnej siedziby, motyw zgodny z nauką chrześcijańską. Prędzej już dałoby się to uczynić z balladą IX. *Kancyonarza* (*Io mi son pargoletti*), symbolizującą filozofię: »A z każdej gwiazdy spływają w moje oczy światło i moc. A moje wdzięki są dla świata nowe, bowiem przybyły do mnie z wysoka«.

Dopiero w doktrynalnej *Biesiadzie* (*Convito*) rysy platońskie ze znanych Dantemu Fedrosa i Sympozyonu, pomnożone żywiołami teologii chrześcijańskiej, układają się w pełny system. Istota miłości wytlómaczona w komentarzu kancony *Voi ch' intendendo il terzo ciel movete* (Tratt II. cap. 6). Owe »inteligencye, wprawiające w obrót trzecie niebo«, tj. niebo Wenery, — to są aniołowie z hierarchii Tronów: połączenie nauki Pseudo-Dionizego³⁾ z systemem astronomii ptolomejskiej. Definicja miłości⁴⁾ jest platońska: »Miłość nie jest niczem innem, jak połączeniem duchowem duszy z rzeczą kochaną« (Sympozyon); ciąg jej dalszy jest chrześcijański: »ku temu połączeniu dusza ludzka, wedle swej natury, bieży prędko lub opieszale, w miarę tego, czy jest wolna, czy hamowana« (św. Augustyn i mistycy). Źródło dążenia leży w tem, że dusza pochodząc od

¹⁾ *Divenne spirital bellezza grande | Che per lo cielo spande |*
Luce d' amor (§. 34).

²⁾ *Oltre la spera che più larga gira.*

³⁾ *De caelesti hierarchia*, cap. VII.

⁴⁾ *Conv. tratt. III. cap. 2.*

swej pierwszej przyczyny, którą jest Bóg, pragnie połączyć się z nim znowu, a łączy się przez pośrednictwo rzeczy przyrodzonych, będących odbiciem Boga. Im doskonalsze, tem połączenie odbywa się prędzej. Tak dusza poety łączy się z Bogiem za pośrednictwem owej szlachetnej pani (Beatryczy), w której odbija się tyle blasku bożego. (Oderwane »piękno« Sympozyonu zastąpione konkretnem »pięknem niewieściem«). Następnie ¹⁾ poeta zastanawia się nad tem jakiego rodzaju jest jego miłość i znajduje, że jest to (znowu platońska) miłość prawdy i cnoty. Jeszcze dalej ²⁾ tłumaczy scholastycznie, skąd się wzięła doskonała piękność Beatryczy. Oto dzięki jej doskonałości wewnętrznej Bóg zlał na nią łaski swej dobroci tak, że wybiegła po za granice natury ludzkiej. Uroda jej objawia się głównie w dwu częściach twarzy, którądy przegląda dusza, tj. w oczach i ustach, ³⁾ narządziach spojrzenia i mowy, które według Platona są najdzielniejszymi czynnikami Erosa. Oto poczyną się ów typ Madonny, który pozostanie kanonem dla sztuki Odrodzenia: wyraz najistotniejszy kobiecości, zebrany w tych dwu punktach oblicza: pokora i słodycz u Fra Angelica i Perugina, błogość u Rafaela, tajemnica u Lionarda da Vinci. W dantejskiej wyrafinowanej teorii piękna, usta kobiece winny być zawsze pogodnie uśmiechnięte. Poeta wyróżnia uśmiech grzeczny i dworny od rubasznego, przypominając regułę: »Uśmiech twój niech będzie bez chichotu, bez gđakania jak u kury. Ach, cudowny uśmiech mej pani, którego nie *słyszalo* się inaczej jak *oczyma*«.

Tu kończy się część pozytywna *Biesiady*; po za tem następuje wytlómaczenie symboliczne Beatryczy jako Filozofii. W teorii dantejskiej bowiem przekształconej z Platona miłość łączy się z wiedzą: *Filosofia è uno amoroso uso di sapienza* ⁴⁾, miłość sama daje wiedzę i jest wiedzą: *E chi la vede e non se n'iamora, | D'amor non avera mai intelletto*. Jako pojmowanie miłość jest siłą poruszającą. Aniołowie pojmujący wolę bożą wprawiają w ruch sfery niebieskie: *Voi ch' intendendo il terzo ciel movete*. Miłość Boga jest pierworuchem wszechbytu: *Amor che muove il sol e l'altre stelle*. Skoro zaś piękność kobieca budzi w mężczyźnie wiedzę, uczy go pojmować, więc stąd niedaleko do tego, aby samą kobietę uczynić symbolem wiedzy, symbolem filozofii. I taką jest Beatrycza w *Biesiadzie*. Wreszcie w ostatniem przeistoczeniu przestaje być tworem realnym, a nawet symbolem wiedzy ziemskiej: w trzeciej części *Boskiej Komedyi* stanie się symbolem wiedzy boskiej, teologii. I tak jak w *Biesiadzie* rysy jej piękna były symbolami po-

¹⁾ tamże, rozdz. 3.

²⁾ tamże, rozdz. 6 i 8.

³⁾ Negli occhi e nel suo dolce riso. (Convito, III. Canzona). *Riso* u poetów średniowiecznych oznacza *usta*: Quando legemmo il disiato riso | Esser bacciato... (Inferno. V. 133).

⁴⁾ Convito III. cap. 12.

szczególnej części rozumowania filozoficznego: oczy domonstracyami, usta argumentem, i t. d., tak w owym wyższem podniesieniu wzrok Beatryczy zmieni się w potęgę mistyczną, która pociągnie poetę w coraz wyższe sfery: coraz jaśniejszy, coraz bardziej słoneczny, aż do krańcowej ekstazy.

Ideał kobiety wyanielonej nie kończy się z Dantem: podczas kiedy uogólniony aż do abstrakcyi typ »madonny« wedle wzoru Prowensalów i Sycylińczyków, przez Cina da Pistoja przechodzi do Petrarki, a potem do niezliczonych jego naśladowców epoki Cinquecenta, ten drugi mistyczny typ kobiety — anioła, zginąwszy lub raczej zataiwszy się w literaturze na pewien przeciąg czasu, wypłynie z przepastnych tajni Michała Anioła. Forma Petrarki już ztorturowana w pierwszy kształt barokowy zostanie zniewolona dźwigać pomysły dantejskie, skąpane teraz powtórnie w źródle filozofii nowoplatonickiej. Z niej to przystąpi do dawnej teorii miłości dwornej motyw nowy, który tam istniał wprawdzie, ale dotąd nie wyraził się dosyć jasno, nawet u Dantego: motyw preegzystencji dusz, opiewający, że zapatrzonemu w pięknie przypomina się byt w zaświatach, byt przedczłowieczy; miłość tedy jest przypomnieniem, jest tęsknotą po straconym raju. Myśl ta wyrażona jest w lirykach Buonarottiego po wielokroć: »Oczy moje podobające sobie w rzeczach pięknych i dusza spragniona zbawienia nie posiadają innej drogi, chcąc dostać się do nieba, jak zapatrzienie. Z gwiazd najwyższych spływa blask i wabi ku sobie: tu na ziemi zowie się kochaniem. A serce szlachetne chcąc rozmiłować się i zrozumieć tajemnicę rzeczy, potrzebuje pięknego oblicza, którego oczy do owych gwiazd są podobne¹⁾. Gdzieindziej, z treściwością muszkularną skupionej w sobie figury wkuta jest myśl, w której powracają wszystkie żywioły poezyi Buonarottiego: mistyka, scholastycezm, Petrarkizm, Danteizm, Nowoplatonizm:

Życie miłości mej — nie serce moje,
Bowiem tęsknota moja bezserdeczna
Tam dąży, gdzie jest obłędu bezpieczna,
Gdzie przed płochością zamknięte podwoje.

Miłość śląc dusze za niebios podwoje
Nas pojętnością, — a was pięknem darzy;
To piękno ja dziś pojmuje z twej twarzy,
W nią patrząc, nieba wspomnieniem się poję.

Jak żar i światło zjawiają się razem,
Podobnie wielkie piękno i kochanie;
Toż ja, gdy ziemską z siebie myśl otrzęsę,

¹⁾ Le Rime di M. A. Buonarotti pubbl. da C. Guasti 1863, p. 33. — Die Dichtungen des M. A. B. Hsg. v. Frey 1897, CIX. 99. — Cf. H. Thode, Michelangelo und das Ende der Renaissance 1903, II. p. 258.

Aby się raju nacieszyć obrazem
Gdzie tobie pierwsze czyniłem wyznanie,
Oczyrna memi spieszę pod twą rzęsę ¹⁾).

Na tych wyżynach myśli tracą swoją wartość przypadkową, stają się nosicielkami szczytnych symbolów. W *Vita nuova* kobieta jest symbolem nieśmiertelnego piękna w kształcie ziemskim; w *Convito* symbolem filozofii czyli wiedzy ludzkiej; w *Raju* symbolem teologii czyli wiedzy boskiej; teraz u Michała Anioła przekształca się dalej. Uczucia wyrażone w poezjach pisanych na cześć Wiktoryi Colonna, jakkolwiek je nazwiemy: przyjaźnią lub czułym afektem, jest czysto duchowe, a przeto nie jest celem samo w sobie, ale wyobraża tęsknoty i dążenia wyższego rzędu. W teorii dantejskiej, miłość piękna miała wartość etyczną, nakłaniała do cnoty; u Michała Anioła tworzy artystę. A w tem urabianiu artysty właśnie kobieta jest czynnikiem koniecznym: »Skoro artysta stworzył sobie pomysł, urabia go naprzód w materii podlegszej i to jest *il primo parto*, pierwszy płód rzeźbiarza. Drugi, doskonalszy wykonywa się już w kamieniu i ten ma prawo do nieśmiertelności. Tak ja pierwotnie byłem modelem przyszłego siebie, artysty, który miał wyrósć ze mnie. Nie kto inny, jeno pani moja nadała mi ową drugą formę doskonałą ²⁾». W więc w dalszem rozwinięciu kobieta staje się teraz symbolem twórczości, symbolem sztuki, a z nim poczyną się ideał najwyższy wieków nowych. Zmartwychwstaje *artysta* zamarły z Dantem i Petrarą; artysta, poszukiwacz piękna absolutnego. Jest jeden sonet, może z najpiękniejszych, gdzie hardy duch Michelangela nagle zapada w rzewność:

Przeczuwam coś i szukam czegoś, ale nie wiem czego. Czy owego niebieskiego blasku, który jest wiecznem pragnieniem duszy, czy jakiejś piękności oglądanej pośród ludzi, którą pamiętam z dawnych lat. Czy też rzeczy wymarzonej pragnieniami sławy, lub oglądanej we śnie, ciągle obecnej oczom i sercu i sprawiającej, że w tej chwili płaczę. Nie mam, kłoby mię powiódł ku niej, sam też nie wiem, gdzie jej szukać. W takim stanie trwam o pani, odkąd cię ujrzałem: między radością a cierpieniem, w niepewności nieustannej. Ową rzeczą szukaną musiały być twoje oczy ³⁾«. Nie jest to zwykły komplement, ale wyraz poetycki owej nieuchwytności najwyższego, ciągle szukanego piękna, owej nienasytności geniuszu, które są wszystkich wielkich artystów przeznaczeniem.



¹⁾ Guasti, p. 186; Frey, p. LXXXXII.

²⁾ Guasti, p. 171; Frey, p. LXXXI.

³⁾ Guasti, p. 199; Frey, p. LXXV.