

Joanna Gorecka-Kalita (<https://orcid.org/0000-0003-0674-9146>)

Uniwersytet Jagielloński

Śmiech, wspólnota i wykluczenie (na przykładzie *Roberta Diabła*, *Żywotu świętego Jana Paulusa* oraz *Amadasa et Ydoine*)

Średniowieczne podejście do śmiechu cechuje głęboka ambiwalencja. Dziś co prawda wizja wieków średnich jako epoki mrocznej i ponurej, w której wszelka wesołość była potępiana, szczęśliwie odeszła w przeszłość; nikt z badaczy nie podziela też bez zastrzeżeń bachtinowskiej koncepcji manichejskiego przeciwstawienia kultury oficjalnej i ludowej, wedle której śmiech, jako nienadający się „na narzędzie ucisku i tumanienia ludu [...]”, zawsze pozostawał swobodną bronią w rękach samego ludu¹. Mediewiści są zgodni co do tego, że nieprzyzwoite *fabliaux* nie były – wbrew temu, co twierdził początkowo Joseph Bédier – „literaturą mieszczańską”, że miały one nierzadko tę samą publiczność i tych samych autorów co wzniosłe utwory epickie czy dworne. Uduchowione dramaty liturgiczne bywały inkrustowane komicznymi, przyziemnymi wstawkami – owym „farszem”, z którego w XV wieku miała narodzić się farsa – zaś na marginesach kościelnych dokumentów wyrastały absurdalne i nierzadko nieprzyzwoite drolerie. Średniowiecznemu śmiechowi poświęcono wiele naukowych publikacji, by wymienić tu choćby liczne artykuły Jacques’a le Goffa czy książkę Philippe’a Ménarda, a z nowszych opracowań – zbiorową monografię pod redakcją Albrechta Classena².

Niemniej faktem jest, że śmiech pozostawał przedmiotem surowej krytyki w pismach Ojców Kościoła, regułach monastycznych i licznych tekstach teologicznych późnego

¹ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa Średniowiecza i Renesansu*, tłum. A. i A. Goreniewie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 170. Cf. A. Guriewicz, *Średniowieczny śmiech na tle strachu*, tłum. E. Przechodźki (przekład zawiera niestety mnóstwo rażących błędów), *Akcent*, nr 2–3 (44–45), 1991 s. 80–85, tu na s. 80–81: „Krańcowe przeciwstawienie kultury ludowej i kościelnej – jak to czyni Bachtin – wydaje się nie uwzględniać wieloodcieniowej, różnorodnej rzeczywistości historycznej”.

² J. Le Goff, *Czy Jezus się śmiał?*, [w:] *idem, Długie Średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 197–202; *idem*, „Rire au Moyen Âge”, *Cahiers du centre de recherches historiques* 3, 1989, <https://journals.openedition.org/ccrh/2918> (dostęp: 28.03.2025); *idem*, *Le Rire dans les règles monastiques du Haut Moyen Âge*, [w:] *Mélanges Pierre Riché. Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société*, Nanterre, Publidix, 1990, p. 93–103; *idem*, „Une enquête sur le rire”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52^e année, n° 3, 1997, s. 449–455; Ph. Ménard, *Le Rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen Âge (1150–1250)*, Librairie Droz, Genève 1969; A. Classen (red.), *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times*, De Gruyter, Berlin / New York 2010.

antyku i wczesnego średniowiecza. Warto wszelako uściślić, że ta krytyczna postawa nie była wynalazkiem specyficznie chrześcijańskim – nawet jeśli chrześcijaństwo znacząco dowartościowało łyż i smutek jako wyraz nawrócenia i skruchy. Potępienie śmiechu sytuuje się w szerszym agelastycznym nurcie, który swym początkiem sięga z jednej strony greckiej literatury okresu archaicznego i klasycznego, postrzegającej śmiech jako zjawisko budzące nieufność poprzez swą niezależność od woli i rozumu³, a także, w ujęciu Platona, jako niską, trywialną emocję, destrukcyjną dla porządku społecznego⁴; z drugiej zaś strony – ksiąg dydaktycznych Starego Testamentu, dla których autorów głośny śmiech stał się obrazem głupoty, bezmyślności i grzeszności⁵.

Kwestia ta doczekała się istotnego rozwinięcia w pismach patrystycznych, z emblematycznym obrazem Chrystusa jako agelasty (ten ostatni wątek miał stać się przedmiotem słynnej dysputy na Uniwersytecie Paryskim w XIII w.⁶). Święty Bazyli pisze: „Także Pan ukazuje, że doświadczał uczuć nieodłącznych od ludzkiej natury [...], ale – o ile wiemy z opowiadań ewangelistów – nigdy nie uległ śmiechowi, co więcej, uważał za nieszczęśliwych tych, którymi owłada śmiech”⁷.

Wydaje się jednak, że podstawowym problemem, jaki śmiech nastrocza kościelnym autorom, jest nie tyle jego niewczesność na „padole łoż”, ile raczej, podobnie jak ich antycznym poprzednikom, jego fizjologiczny charakter: związek z ciałem i niezależność od woli. Pisze Bazyli Wielki:

Albowiem pozwolenie sobie na nadmierny i niepohamowany śmiech jest oznaką niepowściągliwości, braku panowania nad swoimi emocjami, oznaką, że rozum nie kontroluje niefrasobliwości ducha. [...]. Głośne chichotanie, jakie mimo woli potrząsa całym ciałem, nie przystoi duszy statecznej, człowiekowi wypróbowanemu i panującemu nad sobą⁸.

Także anonimowa *Reguła Mistrza* z połowy VI w., a w ślad za nią *Reguła św. Benedykta*, wylicza wśród wad, których mnich winien się wystrzegać, „śmiech głośny i nieopanowany, przedrzeźnianie”⁹; święta sztuka, jakiej opat w klasztorze powinien uczyć uczniów, to między innymi „nie lubować się w częstym i głośnym

³ Cf. K. Jażdżewska, *Starożytni o śmiechu i śmieszności*, [w:] T. Korpysz, A. Krasowska (red.), *Komizm historyczny*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016, s. 99–124, tu n s. 100.

⁴ Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1997, księga III.

⁵ Cf. K.-J. Kuschel, *Laughter: a Theological Essay*, Continuum, New York 1994, s. 62–63.

⁶ Cf. J. Le Goff, *Czy Jezus się śmiał?*, op. cit.

⁷ Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, tłum. ks. J. Naumowicz, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995, „Reguły dłuższe”, pyt. 17, s. 104. Podobne przekonanie wyraża święty Jan Chryzostom: „Także On [Pan] płakał: i nad Łazarzem; i nad miastem; nad Judaszem się zasmucił. Można go często widzieć to czyniącego, ale nigdy śmiejącego się, ani nawet lekko się uśmiechającego; nie doniósł o tym żaden z ewangelistów” (Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, tłum. J. Krystyniak, WAM, Kraków 2003; homilia VI, 6, s. 86).

⁸ Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, op. cit., „Reguły dłuższe”, pyt. 17, „O tym, że należy być powściągliwym także w śmiechu”, s. 103. Cf. Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, op. cit., księga III (s. 85): „Bo jeżeli ktoś się zanosi gwałtownym śmiechem, to również prowadzi do gwałtownych przemian wewnętrznych”.

⁹ *Reguła Mistrza*, [w:] *Reguła Mistrza. Reguła świętego Benedykta*, tłum. T. M. Dąbek, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2006, s. 75–371; tu s. 115, V, 9.

śmiechu”¹⁰; wreszcie uczeń, który mówi „łagodnie, bez śmiechu” osiąga jedenasty, przedostatni stopień pokory¹¹. Z kolei dla świętego Bernarda z Clairvaux „niestosowna wesołość” (*inepta laetitia*) stanowi trzeci z dwunastu stopni pychy; znajdujący się na nim mnich, niezdolny powstrzymać pustego śmiechu, przypomina przedziurawiony pęcherz, z którego powietrze uchodzi wydając piskliwe gwizdy¹². Bernard rozwija tę metaforę we właściwym sobie obrazowym stylu:

Napełniwszy swe serce próżnymi, błazeńskimi myślami, a związany przepisami milczenia, nie może całkowicie wypuścić z siebie wiatru nabrzmiałej głupoty, dlatego daje jej ujście w chichocie i rechocie zduszonej gardzieli. Często wtedy zakrywa rozpaloną twarz rękami, zagryza wargi, zaciska szczęki, charczy, śmieje się bez opamiętania, a z nosa płyną świsty, poświsty¹³.

Nie mniej sugestywnie opisuje „chorobę śmiechu” współczesna Bernardowi święta Hildegarda z Bingen w swoim teologiczno-medycznym traktacie o przyczynach i leczeniu chorób:

Na skutek Adamowego grzechu pierworodnego [...] zmienił się głos niebiańskich radości, jakie ogarnęły Adama, w przeciwny rodzaj śmiechu i donośnego rechotu. Niestosowna radość i śmiech są w pewnym stopniu spokrewnione z chucią, dlatego ów wiatr, który pobudza śmiech i pochodzi ze szpiku człowieka, wstrząsa jego udami i trzewiami. [...] Gdy świadomość ludzkiej duszy nie czuje w człowieku nic smutnego, niesprzyjającego i złego, wówczas [...] wspomniany wiatr czasami opuszcza szpik i dotyka najpierw jego ud, później ogarnia śledzionę i wypełnia jej żyły, po czym rozchodzi się aż do serca i wypełnia wątrobę, sprawiając, że człowiek się śmieje, a jego donośny rechot przypomina głos bydląt¹⁴.

Zdaniem Laurence Moulinier, wyjątkowość ujęcia Hildegardy polega na uchwyceciu dwoistej natury śmiechu jako złożonego zjawiska dotyczącego zarówno duszy

¹⁰ Dokładnie tak samo miało brzmieć według Jamblicha zalecenie Pitagorasa: „nie oddawać się niepoohamowanemu śmiechowi” (cyt. za K. Jażdżewska, *op. cit.*, s. 102).

¹¹ *Ibid.*, III, 59, s. 110 i X, 80, s. 142.

¹² Cf. Święty Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, tłum. S. Kiełtyka SOCist, WAM, Kraków 1991, XII, 40, s. 71.

¹³ *Ibid.*, XII, 40, s. 71–72.

¹⁴ Św. Hildegarda z Bingen, *Causae et curae. O przyczynach i leczeniu chorób*, tłum. na podstawie przekładu niemieckiego E. Panek, Wydawnictwo Hildegarda, Legnica 2021, Księga II, s. 218–219. Cf. L. Moulinier, „Quand le Malin fait de l’esprit. Le rire au Moyen Âge vu depuis l’hagiographie », *Annales* 1997, n° 52–3 s. 470–471. Warto tu zauważyć, że Georges Minois w swojej monografii traktuje Hildegardę z dużą dozą złośliwości, jeśli nie wręcz drwiny, tendencyjnie dobierając cytaty: „Widać, że dobrze [Hildegarda] zna fizjologię, bowiem uściśla porównanie: śmiech wstrząsa ciałem jak ruchy kopulacyjne, a w chwili największej wesołości śmiech powoduje wytrysk łez jak fallus wytryskuje spermę. Elegancka metafora spod pióra zakonniczy” (G. Minois, *Historia śmiechu i drwiny*, tłum. W. Klenczon, Aletheia, Warszawa 2021, s. 243). Hildegarda opisuje fizjologię zarówno śmiechu, jak i płaczu, z medycznego punktu widzenia, porównując jedno i drugie do wytrysku jako reakcji fizjologicznej: jest to w założeniu przedstawienie naukowe, a nie wartościujące, i stanowi bardziej analogię niż metaforę.

jak i ciała: tej pierwszej w wymiarze afektywnym, tego drugiego w wymiarze „mechanicznym”, fizycznym, jednocześnie sytuując oba wymiary w perspektywie teologicznej¹⁵. W ten sposób fizyczny wymiar śmiechu, który dla Arystotelesa, Izydora z Sewilli czy benedyktyna Notkera Labeo pozwalał odróżnić człowieka – *homo risus capax* – od zwierząt¹⁶, dla Hildegardy jest tym, co go do nich upodabnia, również za sprawą swego powiązania z dolnymi partiami ciała: jego źródłem jest śledziona, która ogółem odpowiada za „złe humory” – w tym przede wszystkim za melancholię! – ekspresja zaś angażuje przeponę i podbrzusze. O ile zarówno śmiech jak i płacz są reakcjami fizjologicznymi, o tyle w powszechnym wyobrażeniu to ten pierwszy sytuuje się po stronie ciała, podczas gdy łzy znacznie częściej wiązane są ze zbawczym oczyszczeniem, skrucą, pokutą itp.¹⁷, tym samym wpisując się w orbitę ducha. Z kolei na poziomie duszy szyderstwo było wyrazem pychy i tym samym ulubioną bronią demona: nieprzypadkowo szatan wodzący na pokuszenie Bernarda i Hildegardę posługuje się wobec nich drwiną, przezywając pierwszego „kapustożercą”, a drugą – *Scrumpilgardis* (można by to przełożyć jako „zmarszczygarda”)¹⁸.

A jednocześnie Hildegarda uważa smutek za obrazę piękna dzieła Stworzenia, nawiązując tu do tradycyjnego postrzegania smutku jako grzechu (*acedia, tristitia*), i to poważniejszego niż pusty śmiech, bowiem nie tylko – jako choroba – niszczącego ciało, ale prowadzącego też do braku wiary. Czarna żółć, zamieniona wskutek grzechu pierwotnego w „czern bezbożności”, „wywołuje smutek i zwątpienie we wszelką pociechę, przez co człowiek nie potrafi odczuwać radości, która mogłaby prowadzić do niebiańskiego żywota i do pokrzepienia dotyczącego obecnego życia”¹⁹. Tymczasem nawet zbawczy płacz grzesznika winien łączyć się z radością nawrócenia²⁰. Podobne

¹⁵ Cf. L. Moulinier, *op. cit.*, s. 472.

¹⁶ Cf. Izydor z Sewilli, *Etymologie*, tłum. T. Krynicka, A. Wilczyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2024, s. 156, „O *Isagodze* Porfiriusza”: „Otóż człowiekiem jest ten, kto się śmieje, a poza człowiekiem żadne zwierzę tego nie potrafi”. Warto jednak dodać, że również Arystotelesowska eutrapelia wykluczała głośny, „błazeński” śmiech; niezdolność opanowania tego ostatniego dowodziła zdaniem filozofa słabości charakteru (cf. K. Jażdżewska, *op. cit.*, s. 115).

¹⁷ Przykłady są niezliczone, można tu zacytować Rabana Maura: „Łzy grzesznika są przez Boga poczytane za chrzest (Hrabanus Maurus, *De clericorum institutione*, II, 29, *Patrologia Latina* 107, col. 342, J. P. Migne, Parisiis 1851–1852) lub Jana Kasjana: „Łzy obmywają występki” (Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, cz. 2., tłum. L. Wrzoł, Fiszer i Majewski, Poznań 1929, *Rozmowa XX*, 7, s. 296).

¹⁸ Cf. L. Moulinier, *op. cit.*, s. 462 i s. 464. Warto jednocześnie zauważyć, że Bernard potrafił śmiać się z samego siebie i na długo przed świętym Franciszkiem nazywał siebie „żonglerem” bądź „kuglarzem” (cf. J. Leclercq, *Le thème de la jonglerie chez saint Bernard et ses contemporains* oraz „Joculator et saltator”. S. Bernard et l’image du jongleur dans les manuscrits, [w:] *idem, Recueil d’études sur saint Bernard et ses écrits*, t. V, [Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, s. 347–362 i 363–390).

¹⁹ Hildegarda z Bingen, *Causae et curae*, *op. cit.*, księga II, s. 214 i 83.

²⁰ Cf. *ibid.*, s. 217 : „Gdy bowiem dusza dzięki wiedzy i rozumowi pozna, że ma niebiańską naturę, ale na świecie jest pielgrzymem, i gdy ciało zgodzi się z nią w kwestii dobra, wskutek czego w świętych dziełach będą stanowić jedność, wówczas [...] pośle ona w łagodny sposób do oczu łzy połączone z westchnieniami radości i rozkoszy, i wydobędzie je niczym delikatne

nuty można odnaleźć u przywołanych uprzednio autorów patrystycznych. Święty Bazyli, krytykując śmiech, zastrzega od razu, że „nie ma natomiast nic niestosownego w rozradowaniu się duszy, przejawiającym się w pogodnym uśmiechu”²¹. Podobnie, kiedy Sulpicjusz Sewer pisze o świętym Marcinie, że „nikt nigdy nie widział go rozgniewanego ani wzburzonego, smucącego się ani śmiejącego”, dodaje natychmiast: „Zawsze był taki sam: z obliczem promieniującym jakby niebiańską radością”²². Konotowanemu negatywnie śmiechowi przeciwstawia się zatem nie tyle płacz, ile właśnie owa niebiańska radość, czy wręcz przebóstwiony, eschatologiczny śmiech – *santo riso*, którym śmieje się Beatrycze w Raju²³. To śmiech, który obiecuje płaczącym Chrystus w Kazaniu na Górze, a który święty Augustyn nazywa „wynagrodzeniem mądrości”, precyzując natychmiast, że „śmiech jest tu rozumiany jako radość; to nie gwałtowne wybuchy, lecz wewnętrzna radość serca”²⁴.

Istnieje zatem śmiech dobry i zły: pierwszy, praktycznie nieosiągalny na ziemi, cichy i dyskretny niczym uśmiech anioła na fasadzie katedry w Reims, jest symbolem duchowej radości; drugi – głośny, wybuchowy, nieopanowany, hałaśliwy, szyderczy – jest co najwyżej karykaturą tego pierwszego i obrazem cielesnej i duchowej nędzy człowieka²⁵.

Na tym ambiwalencje średniowiecznego śmiechu bynajmniej się nie kończą. Paradoksalnie bowiem śmiech bywa dziś postrzegany przez historyków jako ważne spoivo społeczne, czy wręcz narzędzie „w służbie wartości i władzy”²⁶. Jak pisze np. Georges Minois:

W średniowieczu zbiorowy śmiech odgrywa rolę zachowawczą i regulacyjną. Przez błazeńską parodię i agresywne żarty zabezpiecza ustalony porządek [...], wyszydając

źródło. Te łzy nie zniszczą ludzkiego serca, nie wysuszą krwi, nie strawią ciała i nie przyniosą oczom ciemności”. Cf. L. Moulinier, *op. cit.*, s. 474: „Mais la condamnation du rire est somme toute pas plus vigoureuse que celle de la tristesse ; *gaudium* et *laetitia*, et leurs manifestations, sont dans tous les cas préférables à *tristitia*, ce qui est particulièrement sensible dans la distinction opérée entre larmes de joie et larmes de tristesse : seules les premières sont louables”.

²¹ Św. Bazyli, *Pisma ascetyczne*, *op. cit.*, s. 103.

²² Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, tłum. P. J. Nowak OFM, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2012, 27.1, s. 97.

²³ R. Stella, *Dante et le rire, Italies*, 4/2000 „Humour, ironie, impertinence”, s. 689–704, <https://journals.openedition.org/italies/2366> (dostęp 20.11.2023).

²⁴ Święty Augustyn, *Kazanie 175*, cyt. za G. Minois, *op. cit.*, s. 128.

²⁵ Cf. J. Le Goff, *Rire au Moyen Âge*, *op. cit.*, <https://journals.openedition.org/ccrh/2918> (dostęp 23.03.2025); cf. *idem*, *Czy Jezus się śmiał?*, *op. cit.*, s. 197–198.

²⁶ G. Minois, *op. cit.*, s. 195. Por. A. Classen, *op. cit.*, s. 3: „Those who laugh either join a community or invite others to create one because laughter excludes and includes”, a także F. H. Buckley, *The Morality of Laughter*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2003, s. 188: „Laughter is a supreme communitarian device because of the natural instinct to share it. [...] Laughter’s ability to cement a community is easily appreciated in a crowd, during a feast or carnival”. J. Le Goff, *Rire au Moyen Âge*, *op. cit.*: „Le rire est un phénomène social. Il requiert au minimum deux ou trois personnages réels ou supposés: celui qui fait rire, celui qui rit, celui dont on rit, très souvent aussi celui ou ceux avec qui on rit; c’est une conduite sociale qui suppose des codes, des rites, des acteurs, un théâtre”.

kozła ofiarnego i upokarzając odmieńca, wyklucza wszystko dziwne, obce, nienormalne i szkodliwe. Śmiech jest w tej epoce opresyjną bronią w służbie grupy, narzędziem samodyscypliny²⁷.

Werner Röcke i Hans Rudolf Velten definiują z kolei średniowieczne *Lachgemeinschaften*, „wspólnoty śmiechu”, jako

otwarte, labilne i performatywne struktury społeczne, które wyrastają ze zbiorowego śmiechu. Nie są zaprojektowane do trwania, mogą się szybko rozpaść, nie mają określonej liczby uczestników (minimum dwóch) ani stałych lokalizacji. [...] Wspólnoty śmiechu mogą decydować o społecznym wykluczeniu lub integracji, szacunku lub pogardzie. Mogą ustanawiać pozycję władzy, ale ułatwiają również transgresję zwyczajowych standardów zachowania lub potwierdzają moralny bądź prawny konsensus społeczeństwa, który pomagają realizować i egzekwować²⁸.

Wspólnoty śmiechu wpisywałyby się tym samym – co do zasady, nie co do trwałości – w kategorię „wspólnot emocjonalnych”, które Barbara Rosenwein definiuje jako „grupy, w których ludzie przestrzegają tych samych norm ekspresji emocjonalnej i cenią – lub potępiają – te same albo bardzo bliskie sobie emocje”²⁹.

Jak jednak rozwiązać sprzeczność, w której zbiorowy, gromki śmiech z jednej strony miałby stać w opozycji do wartości duchowych – a z drugiej strony sankcjonować ich naruszenie? Częściowej odpowiedzi postanowiłam poszukać w trzech utworach: *Robercie Diable*, *Żywocie świętego Jana Paulusa* i powieści *Amadas et Ydoine*³⁰. Wszystkie pochodzą z początków XIII wieku, dzielą też typowo narracyjną formę ósmiozłogowca o rymach parzystych, a choć zasadniczo reprezentują różne gatunki literackie, to jednocześnie cechuje je pewna transgenereryczność: *Robert Diabeł* i *Żywoł Jana Paulusa* należą do dziedziny literatury religijnej, przy czym oba teksty charakteryzują się silną obecnością pierwiastka *romanesque*, natomiast *Amadas et Ydoine* to idylliczna powieść dworna, w której centrum leży miłość napotyająca rozmaite przeszkody na drodze do szczęśliwego spełnienia. Jest tu więc pewne podobieństwo: bohaterowie dwóch pierwszych dążą do świętości, Amadas

²⁷ G. Minois, *op. cit.*, s. 176. Cf. *ibid.*, s. 245: „Średniowiecze przez śmiech wyklucza i marginalizuje tych, którzy naruszają jego wartości”.

²⁸ W. Röcke i H. R. Velten, „Einleitung”, *Lachgemeinschaften: Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, cyt. za A. Classen, *Laughter as an Expression of Human Nature in the Middle Ages and the Early Modern Period: Literary, Historical, Theological, Philosophical, and Psychological Reflections*, [w:] A. Classen (red.), *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times. Epistemology of a Fundamental Human Behavior, its Meaning, and Consequences*, Berlin/New York 2010, s. 4.

²⁹ B. Rosenwein, *Wspólnoty emocjonalne we wczesnym średniowieczu*, tłum. J. Szafranowski, Kraków 2016, s. 18.

³⁰ Wydania, na których się opieram to, kolejno: *Robert le Diable*, ed. E. Löseth, Firmin Didot, Paris 1903; *Żywoł świętego Jana Paulusa*, [w:] J. Gorecka-Kalita, *Pustelnik na czworakach. Żywoł świętego Jana Paulusa – studium legendy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 213–239; *Amadas et Ydoine*, ed. J. R. Reinhard, Paris 1998.

– do małżeństwa z ukochaną Ydoine, a każda z tych dróg jest wyjątkowo kręta. Robert musi wyrwać się z władzy diabła, w której znalazł się niejako od poczęcia, Jan Paulus – odpokutować grzech cudzołóstwa i zabójstwa; Amadas zostaje rozdzielony z Ydoine, gdy ta zostaje zmuszona do małżeństwa z innym mężczyzną.

Na drodze każdego z bohaterów pojawia się szczególny kryzys alienacji, podczas którego, zredukowani niemal do statusu zwierzęcia, znajdują się poza obrębem ludzkiej społeczności. Na Roberta pustelnik nakłada szczególną pokutę: ma udawać obłąkanego, nie wolno mu mówić, a jeść może jedynie to, co uda mu się wyrwać psom. Jan Paulus, któremu papież odmawia rozgrzeszenia, sam sobie wyznacza pokutę, polegającą na przyjęciu egzystencji zwierzęcej: będzie chodzić na czworakach, nie wypowie słowa i jeść będzie bez użycia rąk, „jako się jeleń trawą pasie” (w. 1556). Amadas natomiast popada w rzeczywisty obłąd, który sprawia, że, utraciwszy mowę, biega nago po ulicach Lukki, skacząc „lepiej niż wiewiórka” (w. 2758).

Każdy z trzech bohaterów, jak można się domyślać, staje się podczas swojego doświadczenia kryzysu pośmiewiskiem dla innych. Ten swoisty spektakl komiczny odbywa się na dwóch poziomach. Na pierwszym, najniższym, bohaterowie – zwłaszcza Robert i Amadas – padają ofiarą prześladowań. Miejska tłuszcza nie tyle śmieje się z odmienca, ile czynnie go prześladuje: obaj są okładani kijami i starymi szmatami, kluci pikami, obrzucani błotem, kamieniami, a nawet podrobami. Jan Paulus, ujęty na polowaniu przez myśliwych, jest szarpany za włosy, rzucany na ziemię „jak gdyby był to snopek owsa” (w. 1671), przewracany, troczony do konia etc.

Choć rację ma zapewne Philippe Ménard, kiedy pisze, że „dworni autorzy nigdy otwarcie nie potępiają dręczenia szaleńców. Nigdy nie protestują z przyczyn humanitarnych. Nie uważają podobnych praktyk za barbarzyńskie. Odczuwają smutek tylko dlatego, że ich bohater jest prześladowany”³¹ – to jednocześnie określenia, jakie autorzy stosują wobec biorących udział w tych praktykach (*felon de put aire, pute gens et averse* – nicponie, łajdacy, ładaco), są jednoznacznie potępiające. Przy czym potępienie to ma istotnie nie tyle humanitarny, ile „klasowy” wydźwięk: dworny autor odczuwa obrzydzenie wobec *profanum vulgus* i jego zabaw. Bardziej interesująca jest natomiast „komedia” rozgrywająca się na drugim poziomie; tę przeanalizuję zatem bardziej szczegółowo i osobno dla każdego z utworów.

Robert znajduje schronienie u rzymskiego cesarza, co pozwala wpisać tego ostatniego w topos władcy udzielającego schronienia szaleńcowi³²:

A kiedy cesarz pomiarkował,
Że ma z szaleńcem do czynienia,
Do swych odźwiernych wraz zawołał,
By nikt go odtąd palcem nie tknął,
Bo on go w swą opiekę bierze. (w. 1051–1055)

³¹ Ph. Ménard, *Le rire et le sourire, op. cit.*, s. 182.

³² Cf. J.-M. Fritz, *Le Discours du fou au Moyen Âge, XIF-XIIF siècles. Étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie*, PUF, Paris 1992, s. 283.

Robert jednak, zgodnie z przyrzeczeniem danym pustelnikowi, nie chce nawet spojrzeć na podany mu biały chleb, misę mięsiwa i kielich wina. Dopiero kiedy cesarz ciska swemu ogarowi kość, Robert rzuca się na psa, wyrywa mu zdobycz i zaczyna chciwie ją obgryzać.

Cesarz się na to śmiać rozpoczął
I rzekł: „a to dziwowisko,
Jeszcze takiego nie widziałem:
Oto ten pomyłony głupiec,
Szlachetną strawę precz odrzucił,
A suchą kość bez resztek mięsa
Psu memu wyrwał prosto z pyska
I tak łapczywie ją zajada.
Prawdziwy jest to pomylenie!” (w. 1106–1114)

Zaczyna się zabawa, polegająca na rzucaniu psom pożywienia, które Robert im następnie wyrywa. Jej wydźwięk jest ambiwalentny, ponieważ zasadniczo nie chodzi o to, by bohatera prześladować, lecz by go nakarmić – a jednocześnie głównym celem jest rozrywka dworskiej społeczności:

Cesarz i inni biesiadnicy
Świetnie się bawią; w głos się śmieją
Wszyscy i mówią, że większego
Cudaka potąd nie widzieli:
Za dobry wariat, by go bito!
Robert wprost z zębów psom wyrywa [...]
Mięso i chleb; tak je pożera,
Że choćby ktoś miał srogie troski,
Musi się rozśmiać na ten widok. (w. 1140–1154)

Ustala się następnie *modus vivendi*, który będzie funkcjonować przez kolejne dziesięć lat: Robert śpi pod schodami kaplicy; codziennie wychodzi na ulice Rzymu, by tam odbywać swoistą *via crucis*, podczas której staje się obiektem prześladowań, a w pozostałym czasie zabawia dwór swoimi wybrykami:

Cesarz wesoło zeń się śmieje
A wraz z nim wszyscy pozostali:
Wielka to radość i rozrywka. (w. 1312–1314)

Cesarz o niego dba troskliwie;
Podoba mu się jego obłęd,
Jego choroba, melancholia,
Bo go rozśmiesza oraz bawi. (w. 1366–1369)

Roberta swym żonglerem czynią
Duzi i mali, rzec wam mogę,
Bo często szczerze ich rozśmiesza;
Zabawę mają zeń wspaniałą,

Czasami też naśladowali
Jego wybryki pomyłeńca
I piękne wyczyny wariata. (w. 1378–1384)

Gdy papież składa wizytę cesarzowi, ten ostatni zachwala mu Roberta jako źródło rozrywki:

„Gdybyście tylko zobaczyli
Jego wygłupy i wybryki,
Śmiechu powstrzymać nie zdołacie.”
Rzekł papież: „Tedy, miły panie,
Każ mu pokazać jakąś sztuczkę!” (w. 2265–2269)

I faktycznie, „sztuczka z psem” działa niezawodnie:

Wszyscy się śmieją, duzi, mali,
A nawet i najstarsi ludzie
Cieszą się i w głos zaśmiewają,
Wielu z nich mówi, że dotychczas
Lepszego głupca nie widzieli. (w. 2281–2285)

Sytuacja jest w istocie dwuznaczna. Jak pisze Jean-Marie Fritz, mieszkańcy pałacu „posługują się szaleńcem dla rozrywki: damy i panny czynią zeń *swojego żonglera*, śmiejąc się z niego, bez fizycznej agresji. Sam cesarz zdaje się otaczać go opieką jedynie po to, by uczynić zeń *swojego wariata*: dwuznaczne zawłaszczenie, w którym miesza się respekt i szyderstwo”³³. Zdaniem badacza, wszystkie te postawy łączy ukryty strach: król „oswaja” go czyniąc z szaleńca swego błazna, a lud „egzorcyzuje ten strach przez bardziej czy mniej brutalną postawę szyderczą”³⁴. Nie jestem przekonana, czy można tu mówić o respekcie. Rzecz jest być może jeszcze bardziej złożona. Jeśli przyjrzeć się tym fragmentom, ilustrują one – *avant la lettre*, rzecz jasna – trzy podstawowe filozoficzne teorie śmiechu: teorię wyższości, niespójności i ulgi³⁵. Ta ostatnia wyrażona jest *explicite*: wariat sprawia, że wszyscy zapominają o troskach. Czynnikiem niespójności jest równie oczywisty: Robert nie zachowuje się w sposób racjonalny; odrzuca jedzenie, które dostaje, a wyrywa to, które dostają psy (nawet jeśli jest to to samo jedzenie); wygląda jak człowiek – a zachowuje się jak zwierzę. Najistotniejsze wydaje się jednak pierwsze kryterium: król i jego dwór niewątpliwie odczuwają wyższość w stosunku do szaleńca, który tym samym czyni z nich „wspólnotę śmiechu”. Autor wielokrotnie podkreśla, że śmieją się wszyscy bez wyjątku – duzi, mali, młodzi, starzy, nawet papież. Wyjątek stanowi niema królowna, ale ona z definicji nie ma głosu – w każdym znaczeniu tego słowa. Obserwacja utarczki Roberta z psami pozwala odczuć „cywilizacyjną” wyższość tych, którzy

³³ J.-M. Fritz, *op. cit.*, s. 284.

³⁴ *Ibid.*, s. 286. Cf. A. Guriewicz, *op. cit.*

³⁵ Cf. J. Morreall, *Taking Laughter Seriously*, Albany 1983; cf. *idem* (red.), *The Philosophy of Laughter and Humor*, Albany 1987.

jedzą na białym obrusie i piją z kielicha. Teorię tę potwierdza przede wszystkim reakcja cesarza na szacunek, jaki jego córka okazuje domniemanemu szaleńcowi: łagodność władcy wobec pomyleńca ustępuje wówczas – za sprawą głębokiego wstydu – miejsca werbalnej agresji wobec córki; ojciec wprost życzy jej śmierci, zestawiając ją z obłąkanym, który ujawnia cały swój status wykluczonego.

Podobnie – do pewnego stopnia – wygląda sytuacja Amadasa. Tu również mamy podział na agresorów (plebs) i tych, którzy dobrotliwie śmieją się z szaleńca (mieszczanie). Ci ostatni są widzami rozgrywającego się każdego dnia spektaklu: sami nie uczestniczą w żaden sposób w prześladowaniach, ale przyglądają się im z rozbawieniem przez okna. Mieszczanin goszczący wysłannika Ydoine tłumaczy mu w ten sposób przyczynę zgiełku:

Rzekł: „Wielce piękna to rozrywka.
Chodźcie zobaczyć pomyleńca,
Który rok będzie, jak zamieszkał
W tym mieście, dnia każdego
Tu właśnie zwyczaj ma przechodzić.” (w. 2710–2715)

Podobnie mają się sprawy, gdy przybyła do Lukki Ydoine słyszy wrzawę na ulicy:

A oto pani gospodyni
Nadbiegła prędko z wielkim śmiechem,
Za płaszcz hrabinę uchwyciła
I tymi słowy do niej mówi:
„Na Boga, pani, chodź zobaczyć
Szaleńca tak obłąkanego,
Że podobnego mu nie znajdziesz.
Równie zanego widowiska
Z pewnością dawno nie widziałaś. [...]”
Jeśli cię pokaz ten ominie,
Wiele utracisz, jako żywo.
Chodźże koniecznie go zobaczyć,
Niech Bóg ci zdrowie da i szczęście,
Okazja ta się nie powtórzy. (w. 3086–3102)

Można odnieść wrażenie, że mieszczenie z jednej strony dystansują się od gminu (patrzenie z okna), a z drugiej usilnie próbują – używając dwornego słownictwa i nalegając na uczestnictwo w spektaklu – ustanowić „wspólnotę śmiechu” z przybyłymi, należącymi do świata arystokracji. Mieszczka posuwa się do tego, że ciągnie Ydoine za płaszcz, nieledwie zmuszając ją do zajęcia wraz z nią miejsca na widowni.

W *Żywocie św. Jana Paulusa* także występuje ów drugi poziom. Nagi święty, „włochaty niczym niedźwiadek”, zostaje najpierw okazany królowi, a potem zawieziony na dwór, gdzie rozgrywa się ostatni akt komedii:

Klerków i dworzan wielu przyszło,
Aby zobaczyć tego zwierza,
Który królową tak ucieszył.

Towarzyszyły jej też panny,
Strojne w gronostajowe futra. [...]
Królowa rzekła z wyniosłością:
„Panowie, chcę zobaczyć zaraz
To zwierzę, co jest tak niezwykle”.
Jeden z myśliwych go przewrócił, [...]
Chwytał go za kończyny cztery,
Całe pokazał jej dokładnie
Z góry i z dołu przyrodzenie.
I wtedy śmiech się gromki rozległ.
Jedna trąciła palcem drugą:
„Czy widzisz, pani, rzecz takową,
Którą mężowie mają?” – „Widzę!
Skąd u zwierzęcia ta ozdoba?” (w. 1696–1725)

Śmiech odsłania tu swoje najbardziej prymitywne, cielesne oblicze. Jego przedmiotem i podmiotem jest ciało: z jednej strony nagie, gęsto owłosione męskie ciało – a z drugiej ciała kobiet, którymi wstrząsa głośny, nieprzyzwoity śmiech. Dworne damy przypominają kanoniczki z Kolonii z fabliau Watriqueta de Couvin, które mimo pozorów oglądy najbardziej rozbawia sprośna opowiadka o męskich genitaliach³⁶. Pod gronostajowymi futrami skrywają się mało dworne – kosmate, chciałoby się rzec – myśli. W tej sytuacji upokorzony jest nie tyle Jan – mimo że nagi, przewracany na plecy, oglądany, pokazywany palcem – ile właśnie owe „zarozumiałe panny, / Które pogardy były pełne / I ze świętego męża drwiły” (w. 1737–1739)³⁷.

Najwyższą, nadrzędną wspólnotę emocjonalną tworzą bowiem narrator i jego odbiorcy. To ci, którzy widzą i wiedzą więcej; łącząca ich więź w gruncie rzeczy „unieważnia” wspólnotę śmiechu zbudowaną na fałszywych podstawach. Śmiech dowodzi nie tylko braku powagi, ale także ignorancji. Wspólnota śmiechu okazuje się efemerydą, ponieważ nie jest oparta o żadne istotne ani trwałe wartości.

Paradoksalnie – ale zgodnie z tym, o czym była mowa wcześniej – kiedy śmiech zamiera, pojawia się radość. Odkrycie tożsamości (Robert) i świętości (Jan Paulus) bohatera, lub odzyskanie przez niego rozumu (Amadas) prowadzi do powszechnej radości, która wyraża się już nie śmiechem, ale łzami wzruszenia, sytuującymi ją jednoznacznie w przestrzeni duchowej. Anarchicznej wspólnocie śmiechu przeciwstawia się następnie zorganizowane doświadczenie wspólnej celebracji: huczny ślub Amadasa i Ydoine, na którym „wszyscy obecni / odczuwają niezwykłą radość”, triumfalna procesja przy dźwięku dzwonów dla uczczenia przybycia Jana Paulusa

³⁶ W. de Couvin, *Les trois chanoinesses de Couloigne*, ed. C. Pierreville, Lyon, Base de français médiéval, „Projet Fabliaux”, 2024, http://catalog.bfm-corpus.org/fabliaux/trChanoinessesWatriquet_Ars-3525 (dostęp 11.04.2025). Co ciekawe, frywolne kanoniczki również trącają się porozumiewawczo (*l'unë en a l'autre bouté*, w. 130).

³⁷ Cf. J.-M. Fritz, *op. cit.*, s. 282: „la persécution valorise le saint et dévalorise ceux qui le maltraitent, répétant l'ambivalence de la Passion, crime et salut”.

do miasta, zbiorowy orszak towarzyszący Robertowi w drodze do pustelni, a także, po śmierci bohatera, odprowadzenie jego zwłok do Rzymu przez wszystkich mieszkańców miasta. Rozbita przez kryzys alienacji bohatera wspólnota musi się zrekonstruować w oparciu o wartości trwałe i stabilne: śmiech niewątpliwie do nich nie należy.

Bibliografia

Źródła

- Amadas et Ydoine*, éd. J. R. Reinhard, Paris 1998.
- Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, tłum. ks. J. Naumowicz, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995.
- Święty Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, tłum. S. Kiełtyka SOCist, WAM, Kraków 1991.
- Święta Hildegarda z Bingen, *Causae et curae. O przyczynach i leczeniu chorób*, tłum. na podstawie przekładu niemieckiego E. Panek, Wydawnictwo Hildegarda, Legnica 2021.
- Izydor z Sewilli, *Etymologie*, tłum. T. Krynicka, A. Wilczyński, Wydawnictwo Marek Derewicki, Kęty 2024.
- Święty Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, tłum. J. Krystyniak, WAM, Kraków 2003.
- Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, cz. 2., tłum. L. Wrzoł, Fiszer i Majewski, Poznań 1929.
- Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1997.
- Raban Maur (Hrabanus Maurus), *De clericorum institutione*, II, 29, *Patrologia Latina* 107, J. P. Migne, Parisiis 1851–1852.
- Reguła Mistrza*, [w:] *Reguła Mistrza. Reguła świętego Benedykta*, tłum. T. M. Dąbek, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2006, s. 75–371.
- Robert le Diable*, éd. E. Löseth, Firmin Didot, Paris 1903.
- Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, tłum. P. J. Nowak OFM, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2012.
- Watriquet de Couvin, *Les trois chanoinesses de Couloigne*, ed. C. Pierreville, Lyon, Base de français médiéval, „Projet Fabliaux”, 2024, http://catalog.bfm-corpus.org/fabliaux/trChanoinessesWatriquet_Ars-3525 (dostęp: 11.04.2025).
- Żywot świętego Jana Paulusa*, [w:] J. Gorecka-Kalita, *Pustelnik na czworakach. Żywot Świętego Jana Paulusa – studium legendy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 213–239.

Opracowania

- M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa Średniowiecza i Renesansu*, tłum. Anna i Andrzej Goreniewie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.

- A. Classen (red.), *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times. Epistemology of a Fundamental Human Behavior, its Meaning, and Consequences*, De Gruyter, Berlin/New York 2010.
- F. H. Buckley, *The Morality of Laughter*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2003.
- J.-M. Fritz, *Le Discours du fou au Moyen Âge, XII^e-XIII^e siècles. Étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie*, PUF, Paris 1992.
- A. Guriewicz, *Średniowieczny śmiech na tle strachu*, tłum. E. Przechodzki, *Akcent*, nr 2–3 (44–45), 1991 s. 80–85.
- K. Jażdżewska, *Starożytni o śmiechu i śmieszności*, [w:] T. Korpysz, A. Krasowska (red.), *Komizm historyczny*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016, s. 99–124.
- K.-J. Kuschel, *Laughter: a Theological Essay*, Continuum, New York 1994.
- J. Leclercq, *Le thème de la jonglerie chez saint Bernard et ses contemporains*, [w:] *idem, Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, t. V, [Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, s. 347–362.
- , „Joculator et saltator”. S. Bernard et l’image du jongleur dans les manuscrits”, [w:] *idem, Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, t. V, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, s. 363–390.
- J. Le Goff, *Czy Jezus się śmiał?*, [w:] *idem, Długie Średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 197–202.
- , „Rire au Moyen Âge”, *Cahiers du centre de recherches historiques*, 3, 1989, <https://journals.openedition.org/ccrh/2918> (dostęp: 28.03.2025).
- , *Le Rire dans les règles monastiques du Haut Moyen Âge*, [w:] *Mélanges Pierre Riché. Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société*, Publidix, Nanterre 1990, p. 93–103.
- , „Une enquête sur le rire”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52^e année, n° 3, 1997, s. 449–455.
- Ph. Ménard, *Le Rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen Âge (1150–1250)*, Librairie Droz, Genève 1969.
- L. Moulinier, „Quand le Malin fait de l’esprit. Le rire au Moyen Âge vu depuis l’hagiographie”, *Annales*, 1997, n° 52–3 s. 457–475.
- G. Minois, *Historia śmiechu i drwiny*, tłum. W. Klenczon, Aletheia, Warszawa 2021.
- J. Morreall, *Taking Laughter Seriously*, State University of New York Press, Albany 1983.
- J. Morreall (red.), *The Philosophy of Laughter and Humor*, State University of New York Press, Albany 1987.
- B. H. Rosenwein, *Wspólnoty emocjonalne we wczesnym średniowieczu*, tłum. L. Grzybowska, J. Szafranowski, G. Urban-Godziek, IBL PAN, Kraków 2016.
- R. Stella, „Dante et le rire”, *Italies*, vol. 4/2000, „Humour, ironie, impertinence”, s. 689–704, <https://journals.openedition.org/italies/2366> (dostęp: 20.11.2023).

Słowa kluczowe

Śmiech, szyderstwo, wykluczenie, wspólnota, literatura średniowieczna, *Robert Diabeł*, *Żywot świętego Jana Paulusa*, *Amadas et Ydoine*

Abstract

Laughter, Community and Exclusion (on the Example of *Robert the Devil*, *La Vie de saint Jehan Paulus* and *Amadas et Ydoine*)

The starting point of this paper is the ambivalent perception of laughter in medieval society. On the one hand, following Aristotle and Isidore, it is seen as an exclusively human trait. On the other hand, in line with Plato, most of the Church Fathers, and medieval theologians, it is regarded as an irrational reaction that reduces a person to the level of an animal, as well as a destructive, anti-social force – for Christian authors, mockery is the weapon of the devil. At the same time, modern historians emphasise the role of medieval laughter as a source of social cohesion and a means of exclusion. However, an analysis of three medieval literary characters experiencing ridicule and persecution during a crisis of alienation – Robert the Devil, Saint Jehan Paulus, and Amadas – clearly shows that these “laughter communities” are in fact ephemeral, built upon false assumptions and ignorance. A truly solid emotional community can be established only upon genuine values: compassion and spiritual joy, which, following the line of thought of Saints Bernard and Hildegard, stands in opposition to negatively connoted laughter.

Keywords

Laughter, mockery, exclusion, community, medieval literature, *Robert the Devil*, *La Vie de saint Jehan Paulus*, *Amadas*