

## „OPOWIEŚĆ PROBOSZCZA” Z CANTERBURY TALES DOKUMENT Z DZIEJÓW POJĘĆ MORALNYCH I SPOŁECZNYCH ŚREDNIOWIECZA

Tradycyjnie podnosi się barwność wielkiego zbioru opowiadań Chaucerowskich i jego ważną pozycję, jako zwierciadła późnośredniowiecznych stosunków, odbitych w setkach realistycznych szczegółów kolekcji.

Na tym tle wykład *parsona* o pokucie wydawał się czymś wyjątkowym i bardzo różnym. Posuwano się do kwestionowania jego autentyczności, a w każdym razie poświęcano mu mniej uwagi niż innym opowiadaniom.

Tymczasem najnowsza, a najpoważniejsza opinia wydawców tekstu<sup>1)</sup> raz jeszcze podważa możliwość kwestionowania autentyczności, a przyjrzenie się treści *tale* pozwala znaleźć w niej niejedno, co wzbogaca nasz obraz pojęć i metod duszpasterstwa średniowiecznego, jakoteż ujmowania spraw społecznych.

To też warto poświęcić nieco uwagi i tej partii jego wielkiego dzieła.

### The Parson's Prologue

To, co zdążyło być wykonane z wielkiego planu poety-gospodarza, który gościł swych słuchaczy i czytelników w sposób tak różnorodny, dobiega do końca. I gospodarz-oberżysta, kierujący tym przedsięwzięciem w imieniu autora, robi odpowiednią uwagę, że dzień się nachylił: nie za wiele zostało też czasu na ostatnią z przewidzianych opowieści, po którą zwraca się do proboszcza. Ufa, że nie spótka się z odmową, któraby popsuka całość planu.

---

<sup>1)</sup> Zob. chicagowskie wydanie tekstu *Canterbury Tales* Manly-Rickert, IV, 526-7.

*Parson* jest w swej odpowiedzi mocno bezkompromisowy. Nie widzieliśmy go dotychczas na widowni z wyjątkiem wystąpienia przeciw przeklinaniu i nie wiemy, z jakim sercem słuchał bardziej swobodnych opowieści. Ale teraz słyszymy, jak zasadniczo postawi sprawę. Bajki w ogóle są dla niego synonimem zwracania głowy, karmienia ludzi plewami zamiast ziarnem. Stanowisko to zasługuje o tyle na uwagę, że wyraża ono coś więcej, niż indywidualne zdanie proboszcza. Jak twierdzi badacz estetyki literackiej średniowiecza, Glunz,<sup>1)</sup> postawa uznająca słowo boże za jedyną prawdę i jedyne piękno ciągnęła się przez bardzo duży szmat wieków średnich, a wynikiem jej było ujmowanie wszelkiej twórczości ludzkiej jako w najlepszym razie cienia Boga, lub interpretacji działania Boga-poety. Wiązało się to z przewagą elementów platońskich w filozofii i widocznie przetrwało krótką karierę bardziej humanistycznych rozwiązań tomistycznych. Nieprzyjęcie się na większą skalę tych rozwiązań w średniowieczu mogło być w pewnych wypadkach odpowiedzialne za ten rozbrat między literaturą a chrześcijaństwem u niektórych pisarzy epoki, który badaczka tak może zdziwić. Może i tu jest coś z Pascalowskiej prawdy o niebezpieczeństwie angelizmu dla człowieka i może niejeden autor *fabliaux* chwycił się ich przez reakcję wobec zbyt „niebotycznych” żądań estetyki platonizującej, nie zostawiającej człowiekowi właściwej mu i odpowiednio uszanowanej sfery nie twórczego zapewne, ale twórczego działania. Naturalnie, że nie zabraknie dla obiektywnego obserwatora świadectw, iż sfera taka bywała i tak nieraz bardzo szeroka, jak wołają kamienie gotyckich katedr. Musiało się jednak u niektórych duchownych utrzymywać dość długo surowsze stanowisko. U Chaucerowskiego *parsona* schodzi się ono z wielką poza tym łagodnością i dobrocią, którą, jak zaraz sobie przypomnimy, czerpie według opisu autora, z głębokiego przeżycia Nowego Testamentu, Otóż jest rzeczą ciekawą, że tam również znalazł sobie uzasadnienie swojej

---

1) H. H. Glunz, *Die Literaturästhetik des europäischen Mittelalters*, zwłaszcza str. 190 i nast. Należy pamiętać jednak, że Glunz ujmuje swą tezę dość skrajnie.

wrogości wobec literackich zmyślań, bo powołuje się na listy św. Pawła do Tymoteusza,<sup>1)</sup> gdzie „baśnie” przeciwstawiane są chrześcijańskiej prawdzie. Interpretowanie tych baśni, jako literackiej *fiction*, to już właśnie cecha postawy bardziej purytańskiej, do której i pewne odłamy katolicyzmu miawały i mają skłonność. U *parsona* i jemu podobnych jest to jakby cena, za którą utrzymują się oni w czystości swej obserwacji wobec tego dość szerokiego wtedy zepsucia w Kościele, którego obraz zostawiają m. in. *Canterbury Tales*.

Ale jakiegokolwiek mogłyby być wytłumaczenia stanowiska proboszcza, Chaucer stawia je po prostu wobec innych stanowisk, oddając głos każdemu i utrzymując się na ogół w obiektywizmie dramaturga, na którego miał tyle kwalifikacji. Jego moralno-estetyczne poglądy, choćby pod koniec uległy zmianie (zob. *retraction*), w praktyce „zdążyły” pozostawić *Tales* potomności takimi, jakimi są.

W każdym razie proboszcz przyjmuje zaproszenie do wzięcia udziału w ogólnym konkursie, aczkolwiek trudno sobie wyobrazić, aby jego wkład mógł kompetować o nagrodę jako *opowieść*. Bo to, czym ten duszpasterz, wyszkolony specjalnie w teologii moralnej, zamierza zbudować czytelników, to ani żywot świętego, ani pobożna legenda, czy *exemplum*: to wręcz traktat o grzechach. Zwracano już uwagę, że zaciekawienie ludzi średniowiecznych dla takich spraw, ich „długi dech” w opowiadaniu i słuchaniu, zamiłowanie do gromadzenia wiadomości o człowieku i jego postępowaniu, nie mogą być równane z naszymi. Towarzysze podróży proboszcza byli więc zapewne gotowi słuchać nawet traktatu. Ale warto też właśnie pamiętać i o dopuszczeniu takiego traktatu przez pielgrzymów właśnie między *tales*, aczkolwiek nie bez nuty lekkiej rezygnacji, którą łatwo wyczuć w zgodzie gospodarza (w. 69—73).

Być może też, że stało się tak przez pewnego rodzaju protekcję, przez względy, jakie pielgrzymi chcieli okazać temu człowiekowi, który mógł ich czymś ująć, jeżeli był tak niezwykłą jed-

---

<sup>1)</sup> I Tim., I, 4; IV 7; II Tim. IV, 4.

nostką, jaką go Chaucer opisuje. Bo trzeba przyznać, że nie bez lekkiego zdziwienia czytamy u tego satyryka i realisty, tak nastawionego przede wszystkim na obserwację, tak dyskretnego w wyrażaniu własnych poglądów, wśród całej serii rozkosznych a bezlitosnych portrecików *au vif*, formalny panegiryk na chwałę idealnego duszpasterza. Wydaje się, jak gdyby poeta szukał przeciwwagi dla obrazu zepsucia, na poły komicznego, na poły tragicznie groźnego, jakie wyziera z sylwet mnicha, Franciszkanina, a przede wszystkim *pardonera*. Wszystkie domysły z tym związane, jakoby dawał przez to zarazem wyraz swej niechęci do zakonów i sympatii dla duchowieństwa parafialnego, a zwłaszcza jakoby ta ostatnia sympatia wiązała się ze skłonnością do wycliffizmu, jako o wysokim stopniu sporne, muszą czekać na (mocno nieprawdopodobne po dotychczasowym przetrząśnięciu archiwów) ewentualne wydobyte na światło jakichś faktów, bo dotychczas brak podstaw do konkludowania. Jeżeli zaś chodzi o opinię przeważającą, to „przypuszczenie, iż Chaucer był zwolennikiem Wycliffa i chciał w proboszczu przedstawić Wycliffa lub jednego z jego adherentów, jest dziś ogólnie zarzucone”.<sup>1)</sup>

To wrażenie pochwały prawdziwie gorącej, bez przymieszki innego nastawienia utrzymuje się w czytelniku przy takich wierszach, jak początkowe stwierdzenie, że *parson* był bogaty w święte myśli i czyny, że miał ducha pierwszych uczniów Chrystusa i trzymał się ewangelii, wreszcie, szczególnie ważne w związku z *tale*, że był wykształcony. Ale wystarczy się przyjrzeć bliżej innym wierszom, aby zobaczyć, że Chaucer nie przestał być sobą. Są to wiersze, mówiące, czego świątobliwy proboszcz *nie robił*. I od razu mamy znowu cały krótki katalog współczesnych nadużyć wśród duchowieństwa parafialnego, podany *à rebours*: nasz *parson* *nie* lubił wyklinać za niepłacenie dziesięcin, *nie* podróżował do Londynu w poszukiwaniu popłatnego beneficjum, zostawiając owce swej parafii na pastwę wilka jak najemnik, *nie* odnosił się pogardliwie do grzeszników, choć zatwardziały karcit nawet, jeżeli byli wysoko postawieni. Podziwiać można doprawdy i subtelność poety i urozmaicenie jego

1) Zob. uwagi Robinsona, str. 873 jego wyd. Chaucera.

środków artystycznych; bystrość i przenikliwość obserwacji godne Swifta, ale połączone z jakąś, wyższą nad Swifta, pogodą.

He waited after no pompe and reverence 525  
Ne maked him a spiced conscience,  
But Cristes loore and his apostles twelve  
He taughte, but first he folwed it hymselfe.<sup>1)</sup>

Z podejrzeniami proboszcza o nieortodoksyjność wiązały się, równie dziś odrzucane przez naukę, podejrzenia co do autentyczności tekstu *Parson's Tale*. Nie przykłada się dziś większej wagi ani do wątpliwości na temat autorstwa całości *tale*, ani pewnych z niej ustępów, uważanych przed tym przez niektórych za interpolowane.<sup>2)</sup>

Mniej pewnym tonem wypada niestety mówić o sprawie stosunku do źródeł. To co mamy, pochodzi zapewne od Chaucera, ale czy coś i ile w tym jest wkładem oryginalnym, znów niesposób stwierdzić. Germaine Dempster zestawia wprawdzie szereg interesujących paralel,<sup>3)</sup> z którymi *Parson's Tale* wyraźnie pozostaje w związku, i paralele te są w niektórych punktach bliższe tekstu *tale*, niż analogiczne ustępy, wyszukane i podsunięte przez badaczy kilkadziesiąt lat temu;<sup>4)</sup> we wstępie do swojego zestawienia przyznaje jednak, że między zebranymi *passusami* ze średniowiecznych traktatów penitencjarnych, a wykładem proboszcza prawie napewno musiały istnieć rozwinięcia i wersje zaginione.<sup>5)</sup>

Najważniejszą osobliwością struktury *Parson's Tale* jest to, że wewnątrz rozprawy o skrusze i pokucie znajduje się to obce ciało, jakim jest traktat o siedmiu grzechach głównych. Inna rzecz,

---

1) Nie poszukiwał splendoru, ani wyrazów hołdu, nie zagłębiał się w kazuistykę, tylko nauczał tego, co Chrystus i Jego dwunastu apostołów, dbając przy tym, aby być pierwszym do pójścia za tą nauką w życiu.

2) Robinson, *ibid.*

3) Bryan and Dempster, *Sources and Analogues of Chaucer's Canterbury Tales*, Chicago University Press, 1941, str. 723–760.

4) Np. przez Eilersa, zob. *Bryan and Dempster*, dz. przyt. str. 729 i n.

5) Tamże. str. 724.

że jest on związany tematem ze swą oprawą; stanowi jednak wstawkę.<sup>1)</sup>

Omówienie zatem *Parson's Tale* będzie mniej jeszcze chyba, niż przy innych *tales* ukazaniem specyficznie Chaucerowskiej pisarskiej sztuki. Może być natomiast rzuceniem światła na cechy epoki i jej kultury, przebijające się w „opowieści” oraz na zainteresowania poety, których dał dowód przez swój dobór materiału.

Gdy proboszcz zaczyna mówić o pokucie jako o drodze do zbawienia dla chrześcijanina, pierwszą uwagą, jaka się nasuwa przy śledzeniu jego wywodów jest wysoki stopień introspekcji, jakiego tu od człowieka żądał ten system tak powierzchownie ujmowany przez wielu współcześnie go praktykujących. Jeżeli człowiek ma zdobyć się na *nienawiść* do swojego przeszłego życia, to znaczy, że jego duszpasterz oczekuje u niego bardzo głęboko sięgającego rozłam, „pęknięcia” w jego psychice, której jedna połowa będzie się „odrywać” od drugiej. Z potrzeby wykazania tej wewnętrzności, wyższości nad słowa, wypływa dobór porównań, stosowanych przez kaznodzieję. To, którym *parson* uderza w wyobraźnię swych słuchaczy, jest trafiające do przekonania, ale nie pozbawione swoistego niebezpieczeństwa. Pokuta jest drzewem, tłumaczy *parson*; warunkiem jego wzrostu jest to, aby jego korzenie tkwiły w sercu. Ale jeżeli tak, to wolno podjąć ten obraz i związać go z ewangelicznym ostrzeżeniem: „z owoców ich poznacie je” i powiedzieć, że dopiero *owoc* w postaci odpowiednich czynów dowodzi wartości *drzewa* pokuty. Wiadomo, że najtrafniejszemu porównaniu grozi jego własna precyzja: ludzka logika może zacząć kontynuować i rozwijać *tertium comparationis* za cenę umiaru. Jest to granica, za którą czai się już barok, i potrafił on się czaić już na parę wieków przed swoim formalnym, „nazwanym” ukazaniem się. Granicę zdaje się przekraczać *parson*, znajdując na swym symbolicznym drzewie liście (=spowiedź) lub nasienie. Punktem wyjścia jest tu jednak Biblia. Wśród obrazów

---

<sup>1)</sup> W wydaniu Manly-Rickert (l. c.) znajdujemy zdanie, że obie partie mogły być znalezione w papierach Chaucera przez jakiegoś księdza, który je dość mechanicznie zczepił w całość.

przez nią dostarczanych i w dalszym ciągu wykorzystanych przez proboszcza są takie, których siła kpi sobie z tzw. dobrego smaku (w ich podjęciu także Chaucerowski *parson* zapowiada styl przyszłych purytanów, tak bardzo bez ogródek): człowiek, który wraca do swoich grzechów jest jak pies, pożerający własne wymiociny. Należy to do pierwszego motywu pokuty, którym jest pamięć na grzech. Z okazji omawiania drugiego motywu, brzydkości grzechu, proboszcz cytuje ciekawie rzekomo Senekę: „Do większych jestem urodzony rzeczy, niż abym miał być niewolnikiem mojego ciała, albo niżbym miał ciało swoje czynić niewolnikiem (= scil. występku).<sup>1)</sup>

Powiedzenia takiego u Seneki nie odnaleziono; wolno zato przypuszczać, że podsuwanie mu takich myśli jest wykładnikiem postawy traktowania starożytnych mędrców jako domniemanych chrześcijan. Jest to postawa godna zanotowania, zwłaszcza przez jej kontrast z mniej humanistycznym, bardziej potępiającym stanowiskiem wielu ludzi wczesnego Kościoła wobec kultury starożytnej. Tutaj *parson* (zresztą bez względu na fakty) szuka w niej sojusznika.

Wśród dalszych pobudek do skrucy interesująca dla historyka kultury jest ta, która opiera się o poczucie żalu za utraconym dobrem. Tu bowiem, mówiąc o dobrych uczynkach, proboszcz wspomina tezę teologiczną, iż grzech śmiertelny znosi wszelkie ich zasługi i — w tym miejscu zdobywa się nagle na ożywienie swego wykładu aluzją do współczesnej mody: człowiek może zawołać, powiada, niczym w modnej francuskiej piosence: „J'ai tout perdu mon temps et mon labour”, „I czas straciłem swój i trud”.<sup>2)</sup> Czy Chaucer znalazł to w swoim oryginale, czy sam dodał, w każdym razie *parsonowi* zostawił rys, który stanowczość jego walki ze światem łagodzi na moment przez zaapelowanie do światowych wspomnień słuchaczy: i o jego obity się one uszy. Ten pół-kronikarz, pół-gawędziarz z okresu Henryka II, Giraldus Cambrensis, zachował nam anegdotę, świadczącą o tym, jak trudno bywało księżom uchronić się od wchłonięcia tych przelewających

1) w. 145.

2) w. 248.

się wokół nich objawów życia, których nie aprobowali. Giraldus opowiada, że już w jego czasie liturgiczny obyczaj obserwowania wigilii przed większymi świętami rozwinął się w okazję do tańców, odbywanych w pobliżu kościoła. Pewien proboszcz daremnie rzucał się na łóżku, próbując zasnąć, gdy przez ściany jego domu wdzierał mu się w uszy refren wciąż powtarzanej piosenki: „Swete Lemman, thin are” („Kochanie, litość miej”). Wiadomo, jak potrafi się wcisnąć w psychikę jakiś setki razy słyszany motyw muzyczny. Proboszcz u Giralda miał się o tym przekonać następnego ranka, kiedy w chwili odwrócenia się od ołtarza do wiernych, zamiast „Dominus vobiscum”, wyrwało mu się: „Swete Lemman, thin are!”<sup>1)</sup>

Wśród innych względów, które mają człowiekowi grzech obrzydzić jest znów jeden, którego przedstawienie rzuca światło na epokę. Grzech odwraca całą właściwą hierarchię wartości, tłumaczy *parson*, i w tym wyraża ogólną, tradycyjną naukę Kościoła. Ale widać średniowieczne zamięłowania do porządkowania i systematyzowania w precyzji, z jaką przedstawione jest to odwrócenie właściwej hierarchii wartości: najniższy szczebel drabiny, zaczynającej się od Boga i schodzącej poprzez rozum ludzki do zmysłów i wreszcie ciała, staje się dominującym: zmysły i ciało chcą władać rozumem, a rozum wznieść się nad Boga. Bunt ten jest czymś tak strasznym, że straszna musiała być kara, na którą człowiek zasłużył, a którą wziął na siebie Chrystus. I stąd nagły wybuch wstrząsającego realizmu, też w stylu wieku: „To cierpiał Pan nasz Jezus Chrystus za człowieka, po tym, gdy został zdradzony przez swojego ucznia, chwycony i związany tak, że krew wytrysnęła z każdego paznokcia jego palców, jak mówi św. Augustyn”.<sup>2)</sup> Pamięć na tę mękę jest piątą, a na Boże miłosierdzie szóstą przyczyną skruchy, i na tym kończy się ta część rozprawy.

Kiedy proboszcz tłumaczy dalej, że niezbędne jest, aby skrucza była totalna, że w człowieku nie może zostać żaden punkt, na którym by nadal był odwrócony od Boga, trafiamy znowu na

---

<sup>1)</sup> *Gemma Ecclesiastica*, w *Rolls Series*, 21, II, 120, przyt. przez R. M. Wilsona, *Early Middle Litterature*, London 1939, str. 255.

<sup>2)</sup> w. 269.



przykład średniowiecznego przygotowania do psychologii. Zwłaszcza delikatne wydaje się to ważne rozróżnienie, które *parson* wyklada, między pełną zgodą rozumu na jakąś myśl, a tylko przypatrywaniem się jak gdyby tej myśli, które zresztą też, według ostrzeżeń spowiedników, jest niebezpieczne. Ludzie, których skłaniano do takich analiz, musieli zaczynać schodzić niejako pod powierzchnię zjawisk.

W punkcie, w którym *parson* przystępuje do omówienia samej spowiedzi i z tej racji wyjaśnia genezę grzechu, platonizująco - augustyńskie tradycje przychodzą na chwilę charakterystycznie, jak mi się wydaje, do głosu w wyrażeniu, że od Adama „...pochodzimy wszyscy według ciała i zrodzeni jesteśmy z podłej i zepsutej materii”.<sup>1)</sup>

I tu, po określeniu różnicy między grzechem powszednim a ciężkim, zaczyna się ta część *tale*, która poświęcona jest siedmiu „generatom” grzechów, jak się wyraża *parson* i ich wzajemnemu stosunkowi. Bó łączą je ze sobą interesujące zależności. Jest w tym znowu upodobanie do systematyzowania, porządkowania. Jest też może, ze strony Chaucera, realistyczne zainteresowanie. Kto wie, czy nie pomyślał sobie, że poświęci raz uwagę korzeniom tego, czego zewnętrzne objawy w ludzkim zachowaniu tak go frapowały. Byłaby to myśl pokrewna do Chestertonowskiego oczekiwania, że spowiednik może wiedzieć o naturze człowieka szczególnie dużo. Literackim płodem tego oczekiwania była postać O. Browna.

Zasadniczą zależnością w obrębie grzechów głównych jest ta, którą obrazuje znowu porównanie z drzewem. Jego korzeniem jest pycha, a gałęziami pozostałe sześć grzechów. W tej pysze znów każe *parson* odróżniać jej znaki zewnętrzne (które są „poza sercem”) i substrat wewnętrzny (który jest w sercu). Pierwszy sygnalizuje drugi tak — i tu nagle nam się wydaje, że przy zwiedzaniu pokutnych obrazów katedry gotyckiej trafiamy na ukryty gdzieś swobodny ornament — „jak miły oku krzaczek, zatknięty nad gospodą

---

1) w. 333.

jest znakiem wina, które jest w piwnicy".<sup>1)</sup> Złą rzeczą mogą być zresztą i te zewnętrzne znaki — i zaczyna się znany motyw wypomnienia luksusu w strojach ludzi bogatych. Wypominanie ciągnie się dość długo i bardzo jest ciekawe z punktu widzenia historii obyczajów. Ale do najciekawszych ustępów należy ten, w którym ksiądz zestawia olśniewające rzędy magnackich koni, dla których utrzymania, nawiasem dodaje, tyle zepsutej służby musi być zatrudnianej z ubogim przykryciem osiołka, na którym Chrystus wjeżdżał do Jerozolimy. Za chwilę wykład wróci do tematu licznej służby, jak gdyby antycypując uwagi Tomasza More w pierwszej części *Utopii* (względnie wskazując drogę More'owi, który i w tym podejmował po prostu wątki literatury i homiletyki średniowiecznej).<sup>2)</sup> Utrzymywanie licznej służby bywa też dowodem pychy i okazją do dalszego upadku panów, jeżeli ci tolerują występki służby. Wśród rodzajów zewnętrznej pychy ma swoje miejsce także „pycha stołu”, bo „...bogatych zaprasza się na uczyty, a odpycha się ubogich.”<sup>3)</sup> Te obserwacje stają się naturalną okazją do podjęcia tematu, który już u Chaucera znamy, zasadniczej równości ludzkiej. Wynoszenie się nad nią z racji urodzenia, tłumaczy proboszcz, jest wielkim głupstwem, „...bo często szlachectwo wedle ciała pozbawia człowieka szlachectwa duchowego; przy tym wszyscy pochodzimy od jednego ojca i jednej matki; i wszyscy”, dodaje z charakterystycznym trzeźwym ostrzeżeniem, „...jednej jesteśmy natury, zepsutej i przegryzionej grzechem, czy to biedni czy bogaci”.<sup>4)</sup>

#### Sequitur de invidia

W ustępie, poświęconym zazdrości uderza wnikliwość analizy, z jaką autor sprowadza zrzędenie, czy pewną niechęć, jako jego wewnętrzny podkład, do różnych przyczyn. Czasem przyczyną jest skąpstwo, jak w wypadku Judasza, krytykującego Magdalenę za

1) w. 411.

2) Por. polski przekład *Utopii* Abgarowicza, Poznań 1947. str. 12/13. Co do znaczenia *Utopii*, por. R. W. Chambers, *Thomas More*, London 1945, str. 125—131.

3) w. 444.

4) w. 461.

wylanie na stopy Chrystusa kosztownego oleju, czasem pycha, jak u Szymona Faryzeusza w tej samej scenie ewangelii, gdy oburzał się na dopuszczenie przez Chrystusa do siebie grzesznicy.

Co jakiś czas suchość wykładu urozmaici barwność porównania, o którą kaznodzieje i pisarze zakonów zebrzących tak się starali, której więc można było oczekiwać i pod piórem dominikańskiego przewodnika Chaucera. Po wyliczeniach o typie katechizmowym i klasyfikowaniu gatunków gniewu, trafiamy na zestawienie gniewu z ogniem; oba niszczą i pożerają, pierwszy duchowe, drugi materialne wartości. A jeżeli zdarzy się, że płomień zmałał i opadł wreszcie do tlenia się pod popiołem, wtedy sąsiedztwo siarki może wszystko znów zmienić: bo tak jak pod dotknięciem siarką zagasły żar bucha znów płomieniem, podobnie ożywia się spowrotem tłący gniew w kontakcie z pychą, drzemnącą na dnie serca ludzkiego. Tysiące popularnych kaznodziejów używało od wieków *podobnych* porównań i stały się one dla ich słuchaczy czymś znanym, bliskim i oczywistym, co właśnie dzięki tej oczywistości przestało robić wrażenie. Tym ciekawsze jest jednak odkrywać początki takich przyzwyczajęń i to początki, gdzie siła i świeżość obrazu wskazują raz jeszcze i na bliższe od naszego współżycie z przyrodą i na intensywniejsze jej przeżycie, na czterysta lat przed porodzeniem przez krytyków romantycznych ich pupila, zwanego odtąd „le sentiment de la nature”. Już obserwowaliśmy, że raz się chwyciwszy jakiegoś sugestywnego obrazu, człowiek średniowieczny będzie go nieraz wykorzystywał długo, nierzadko zadługo. W tekście *Farson's Tale* zaraz po omówionym ustępie trafiamy na pokrewne: z zarzewiem, przy niektórych gatunkach drzewnego paliwa niezwykle długo się utrzymującym pod popiołem, porównano też zawzięty żal do bliźniego (*rancour*); ogień zaś gniewu pali się niby w piecu diabelskiej kuźni, gdzie kują swoje dzieła: pycha, zawiść i swarliwość. I tak dalej, porównanie jest ciekawie rozgałęziane.

Ale obok rozmaitych przyczyn gniewu, są też rozmaite jego skutki. Te sięgają aż do zabójstwa i to pojętego bardzo szeroko. I tu proboszcz wraca znów do akcentów społecznych, szczególnie pouczających. Zabójstwem może być podsunięcie władcy, czy panu

pomysłu krzywdzących dla ludu obciążeń i podatków (w. 567); po czym cytata z księgi przysłów porównująca uciskającego poddanych pana do ryczącego lwa, lub głodnego niedźwiedzia, zostaje charakterystycznie uzupełniona. Żywość uczuć u piszącego bierze górę nad dokładnością i werset starotestamentowy zyskuje wykończenie nieznane samemu tekstowi: ucisk odbywa się przez zatrzymanie lub zmniejszenie zapłaty służbie, przez lichwę, przez odebranie jałmużny ubogim. Zabójstwem może być też nienakarmienie ginącego z głodu bliźniego.

Proboszcz, czerpiąc dalej z doświadczenia, nagromadzonego przez dominikańskiego teologa, śledzi inne jeszcze działanie gniewu. Znów uderza tu bystrość psychologiczna, a zarazem mamy pod ręką dokument z historii kultury. Mowa jest o tym, jak człowiek, u którego gniew budzi się, gdy go skarcono za jego przewinienia, zaczyna w tym gniewie znajdować wytłumaczenia swych postąpień. Twierdzi, że winne było tylko „mdłe ciało”, albo że pociągnęli go towarzysze, lub skusił diabeł. Najciekawsze tłumaczenia zaczynają się jednak dopiero teraz i stanowią mieszankę przejawów współczesnych z występującymi u ludzi wszystkich wieków: jedni, powiada *parson*, mówią, że młodość ich poniosła; inni, że taką mają konstytucję; inni, że tak im jest pisane w gwiazdach aż do pewnego wieku; wreszcie jeszcze inni, że takie dziedzictwo zostawili im ich wysoko urodzeni przodkowie(!). I autor konkluduje, że wszystkie takie wymówki umacniają człowieka w jego dotychczasowej postawie, utrudniając jej zmianę, bez której nie można ruszyć z miejsca.

W chwili kiedy wśród następstw gniewu znajdujemy zwrócenie uwagi na zaklinanie się i przeklinanie, przypominamy sobie kto mówi: *parson* strofował już w czasie drogi jednego z współpielgrzymów za to samo. Ale ustęp nie tylko wskazuje na wiązanie opowiadania z cechami opowiadającego, poucza również o formach, jakie odnośna ludzka skłonność przybierała u współczesnych Chaucera. Zaklinanie się a zaklęcia i wróżbiarstwo, to sprawy pokrewne. Tu i tam może chodzić o odniesienie się do pewnych sił, którym człowiek przypisuje wpływ na rzeczywistość. Więc choć rozdział poświęcony jest dyskusji nad gniewem, proboszcz

korzysta ze sposobności, aby napiętnować tych, co (jak dowiadujemy się) oddają się wróżeniu „...Z lotu lub głosu ptaków czy zwierząt, z ciągnięcia losów, według geomancji, ze snów, ze skrzywienia drzwi, z trzeszczenia domów, z chrobotania szczurów...<sup>1)</sup> i tak przy tej okazji potępienia zabobonu przez księdza, który nie przebiera w wyrażeniach, aby wyrazić swoje oburzenie, jakich gąszcz przesądów, wciąż jeszcze nie wykarczowany mimo wyrafinowanej kultury kół dworskich i wysokiej duchowości niektórych ośrodków monastycznych, nagle otwiera się przed wzrokiem badacza!

Bo kultura średniowieczna jest złożona, jak zresztą każda kultura, tylko że różnorodność jej elementów bywa może bardziej uderzająca. W niektórych punktach jednak synteza jest już więcej zwarta. Mam na myśli np. ustęp pod koniec rozdziału o gniewie, kiedy omawiając z kolei według przyjętego schematu, „remedium contra peccatum ire” cnotę przeciwną gniewowi, a więc cierpliwość, autor, obok pobudek chrześcijańskich do jej praktykowania, cytuje Katona, zalecającego zwyciężać nieprzyjaciół przez ich „znoszenie”. W chwilę po tym explicite powołuje się na mądrość pogańską, opowiadając anegdotę o owym dziecku, które mając być zbite przez nauczyciela, „aby się poprawiło”, spytało go, czy sam nie potrzebuje poprawy, jeżeli tak potrafi tracić panowanie nad sobą.

W złożonym zagadnieniu: jak powstał renesans, ustępy takie jak powyższy rzucają, jak mi się wydaje, sporo światła. Znaczą one że proces „godzenia się” z kulturą pogańską przez Kościół był już mocno posunięty. Niechęć i nieufność stadiów wcześniejszych mogła zostać tylko na punktach tak łatwo zrozumiałych, jak stosunek do zabobonu, zobrazowany wyżej. Poza tym jednak odbywa się to przegrupowanie sił, prowadzące do nowej ich równowagi, w którym Gilson upatruje moment istotny dla początku nowej epoki: antyk może być sojusznikiem w dźwiganiu świata w górę, uzupełniającym autorytetem przy bogaceniu dziedzictwa mądrości.<sup>2)</sup> Tak już jest, pomijając wcześ-

1) w. 605.

2) Por. zreferowanie poglądów Gilsona na tę sprawę przez Mesnarda w zbiorowym tomiku: *Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté*, Paris, Cerf 1949, s. 174.

niejsze stadia, u Dantego, Petrarcki, Boccaccia. Tak już jest u Chaucera, nawet w jego *Parson's Tale*. W innych *tales*, obok tego samego stanowiska, niektóre występujące postaci wyrażają także coś więcej: praktyczne oddanie się pogaństwu na dobre. Rzecz znamienita jednak, iż odbywa się to nie w imię antyku, jak skłonni byłiby sądzić tradycyjni badacze renesansu, tylko jakiegoś ogólnego, nieokreślonego witalizmu czy swobody, którym może dopiero *cinquecento* nada tu i ówdzie formę powrotu do Arkadii.

Wciąż pokrewny charakter podwójnego dokumentu mają dalsze ustępy traktatu: mówią o przeżyciach współczesnych Chaucera i o nabywanym w kontakcie z nimi doświadczeniu ludzi, takich jak *parson* w dziedzinie psychologii. Mowa o ustępach, poświęconych temu z grzechów, zwalczanych przez średniowiecznych teologów, który zyskał sobie osobną sławę: „acedii”. Cokolwiek złego czy dobrego powiedziano o ludziach epoki św. Ludwika, uważano ich przynajmniej za o tyle prostych, że nie cierpieli na kompleksy i neurastenię. Właśnie takie teksty jak ten, którym się zajmę, dowodzą, że i tę ogólną tezę trzeba brać ostrożnie. Zobaczmy jak autor traktatu opisuje skutki niewytrwałości i zniechęcenia się w pracy nad ludźmi:

„Of this comth poverté and de truccion, bothe of spiritueel and temporeel thynges. Thanne comth a manere cooldnesse, that freseth al the herte of a man. Thanne comth undevoicioun, thurgh which a man is blent, as seith Seint Bernard, and hath swich langour in soule that he may neither rede ne singe in hooly chirche, ne heere, ne thynke of no devocioun, ne travaille with his handes in no good werk, that it nys hym unsawory and al apalled. Thanne wéxeth he slough and slombry, and soone wol be wrooth and soone is enclyned to hate and to envye. Thanne comth the synne of worldly sorwe, swich as is cleped *tristicia*, that sleeth man, as seith Seint Paul. For certes, swich sorwe werketh to the deeth of the soule and of the body also; for therof comth that a man is anoyed of his owene lif”.<sup>1)</sup>

„Z tego bierze się zubożenie i wyrzuczenie rzeczy materialnych i duchowych. Potem przychodzi rodzaj chłodu, który mrozi

<sup>1)</sup> w. 722—26.

całe serce człowieka. Potem niechęć do pobożności, która człowieka oślepia, jak mówi św. Bernard i czuie on taką omdlałość w duszy, że nie może ani czytać, ani śpiewać w kościele, ani myśleć o pobożności, ani o niej słuchać, ani pracować ręcznie nad czym dobrym, bo wszystko wydaje mu się bez smaku i bez koloru. Wtedy staje się powolny i ospały, łatwo wpada w gniew, skłonny jest do nienawiści i zazdrości. Na to zjawia się grzech smutku świeckiego, tego, który nazywa się *tristitia*, i który sprawuje śmierć, jak mówi św. Paweł. Bo zaiste, smutek taki sprawia śmierć i duszy i ciała; bo od niego bierze się w człowieku znużenie własnym życiem.”

Niejeden taki wypadek musie'li spotkać średniowieczni lekarze dusz, zanim go wciągnęli w swoje archiwa kliniczne. Diagnozę stawiali zgodną ze swoimi założeniami i korzenia tego *Weltschmerzu* szukali w dziedzinie moralnej, w zaniedbaniu wiernej i ochoczej służby Bogu. Zrozumienie wagi radości dla zdrowia uderza tu bardzo mocno; nie ma być ona jednak szukana dla niej samej, raczej, jak wywody zdają się wskazywać, wypłynie z praktykowania cnoty przeciwnej acedii, którą jest *fortitudo*, umacniająca i uzbrajająca wewnętrznie człowieka. Wspomniałem *Weltschmerz*. Mogłem wśród potomstwa tego średniowiecznego smutku umieścić także melancholię i *spleen*, jak zrobił to w jednym ze swoich esejów Aldous Huxley. Nie należy jednak zapominać przy tym o zasadniczej przemianie w stosunku człowieka do tego niebezpieczeństwa. „Bardzo to ciekawe zjawisko, ten postęp *acedii* od śmiertelnego grzechu, wpędzającego człowieka w potępienie, do czegoś co było zrazu chorobą, a w końcu stało się emocją, w istocie swej liryczną, płodną w natchnienie dla dużej części utworów, reprezentacyjnych dla literatury nowoczesnej.<sup>1)</sup> Zjawisko istotnie ciekawe, zwłaszcza jeżeli dodać do obrazu całości samobójstwa, popełnione nad lekturą Wertera, lub pozycję egzystencjalistów. Ale najciekawsze jest wciąż w tym wszystkim pomniejszanie siły odpornej człowieka zapominającego o tej stronie tych zjawisk, która jest uleczalna, jeżeli w proces wejdzie woła. I dlatego takie charakte-

---

<sup>1)</sup> „Accidie”, w zbiorze *On the Margin*, New York 1923 str. 29.

rystyczne jest zdanie Huxleya, który w tym samym szkicu śledzącym zmiany acedii, kończy uwagą, że jej odmiana nowoczesna została człowiekowi „narzucona przez los” (ma na myśli rzeczarowania po pewnych klęskach, powtarzających się od stu lat). Dlatego tak warto pamiętać o stanowisku człowieka czternastowiecznego, który w tym wypadku nie zrzucił odpowiedzialności na los, tylko brał się w karby, obkładając sankcjami oddalenie od męskiej postawy (por. też Dante, *Inferno*, VIII, 41, 42).

Chcę z kolei zwrócić uwagę na akcenty społeczne w ustępie, poświęconym następnemu grzechowi, chciwości: *avaricia*. Ustęp stanowi w pewnym sensie przeciwagę tej parodii ataku na *cupiditas*, jaką był wstęp do opowieści *pardonera*. Tutaj ta jedna z wielkich namiętności ludzkich ukazana jest w swej powadze. Ona to, wywodzi *parson*, jest winna uciskowi, na jaki panowie sobie pozwalają w stosunku do poddanych. Ona przejawia się w nakładaniu niesprawiedliwych opłat i świadczeń, zwłaszcza zaś tych, które noszą nazwę „*amerciment*”, jako zależne od łaski czy zmiłowania — „*mercy*” a, dodaje oburzony autor, „...myghten moore resonably ben cleped extorcions than amercimentz”, „...mogłyby się słuszniej nazywać wymuszeniami niż opłatami według miłościwego uznania”<sup>1)</sup>. I tu sam, być może, Chaucer<sup>2)</sup> rozprawia się z tłumaczeniami tego stanowiska:

„Of whiche amercimentz and raunsonynge of boondemen somme lordes stywardes seyn that it is rightful, for as muche as a cherl hath no temporeel thyng that it ne is his lordes, as they seyn. But certes, thise lordshipes doon wrong that bireven hire bondefolk thynges that they nevere yave hem.”<sup>3)</sup>

„O tych opłatach „według miłościwego uznania” i łupieniu<sup>4)</sup> pańszczyźnianych poddanych powiadają niektórzy rządcy panów,

1) w. 752.

2) Nie wiemy jak stwierdzono powyżej, co mogło leżeć między dziełem Peralda a *Parson's Tale*, ale wygląda, że Chaucer dodał wiersze 753-4, których nie ma u Peralda.

3) Zob. właśnie w. 753-4.

4) O taki sens słowa *raunsonynge* zdaje się tu wyraźnie chodzić. Kontekst żąda rozumienia czasownika w dalszym sensie („b”) wg Shorter Oxford Dictionary, „...to oppress with exactions. Also *absol.* late M.E.”



że są słuszne, jako że chłop nie ma żadnej rzeczy doczesnej, któraby nie była jego pana, *jak powiadają*. Ale chyba przecież panowie wyrządzają krzywdę, jeżeli zabierają swoim poddanym rzeczy, „których im nigdy nie dali”.

Chwilami wydaje się, że to podkreślone przeze mnie w tekście powtórzenie „*jak powiadają*” służy do wyraźniejszego odcięcia się autora od cytowanego zdania. Szczególnie jednak śmiałe jest końcowe stwierdzenie, że prawa lorda do ziemi nie są lepsze od chłopskich. Może nie od rzeczy będzie tu przypomnieć, że właśnie z wiejskich proboszczów, takich jak *parson*, tylko może bardziej radykalnych, rekrutowali się przywódcy (niektórzy) powstania Wata Tylera. „A proboszcz będąc zazwyczaj z tej samej klasy, co niewolny chłop, często sympatyzował z jego pragnieniem wolności. Idealizm ruchu miał charakter chrześcijański, w większości wypadków nie różniący się od ortodoksyjnie chrześcijańskiej doktryny, choć w sprawę wchodził też niektórzy kaznodzieje lollardowcy”.<sup>1)</sup>

I z tego wywód schodzi na kwestię niewoli, aby podkreślić, że nie jest ona przecież czymś tkwiącym w naturze ludzkiej od założenia, a raczej (nuta znana u średniowiecznych teoretyków) związanym z grzechem. Dość zatem wątpliwy jest tytuł, z jakiego panowie mieliby się wynosić nad chłopów.<sup>2)</sup> Co zaś do tenoru prawa głoszącego, że to, czego chłop używa, jest pańskie, to należałoby go całkiem inaczej interpretować. Przez pana należałoby rozumieć cesarza, a i tak wynikałby z tego dla niego obowiązek, a nie prawo: obowiązek bronięcia ich przed krzywdą. Bo, jak tłumaczy dalszy ustęp, „*therefore was soverentee ordeyned, to kepe and mayntene and deffenden hire underlynges or hire subgetz in resoun, as ferforth as it lith in hire power, and nat to destroyen hem ne confounde. Wherefore I seye that thilke lordes that been lyk wolves, that devouren the possessiouns or the catel of povre folk wrongfully, withouten mercy ne mesure, they shul receyven, by the same mesure that they han mesured to povre folk, the mercy of Jhesu Crist, but if it be amended.*”

---

1) J.M. Trevelyan, *English Social History*, London 1946, str. 13

2) w. 757.

„Przeto ustanowiona została władza, aby według nakazów rozumu bronieni byli poddani i podwładni, o tyle, o ile to leży w mocy władzy, nie zaś aby władza niszczyła ich i rujnowała. I dlatego powiadam, że ci panowie, którzy są jak wilki, pożerające mienie ubogiego ludu, krzywdząc go bez miary i zmiłowania, w takiej samej mierze dostąpią miłosierdzia Chrystusowego, jaką odmierzali ubogiemu ludowi, chyba, żeby to zostało wyrównane.”<sup>1)</sup> I *passus* kończy się przypomnieniem, że ludziom takim jak chłopci w tej sytuacji należy się szczególna dobroć (jak zalecał, znów charakterystyczne powołanie się, także Seneka); „Thilke that thou clepest thy thralles been Goddes peple; for humble folk been Gristes freendes; thes been contubernyal with the Lord”<sup>2)</sup> — „Ci, których ty nazywasz niewolnymi, są ludem bożym; albowiem ma-luczcy są przyjaciółmi Chrystusowymi i blisko mieszkają Pana.”

Następują znane nam już motywy o tym, że z takiego samego nasienia rodzą się chłopci jak panowie, że taka sama czeka ich śmierć i na takie samo mogą zasłużyć zbawienie, po czym *parson* daje szkic swojej syntezy tej podstawowej demokracji z autorytetem władzy i hierarchią. Jeden jeszcze moment w ustępie poświęconym chciwości zwraca na siebie uwagę historyka, a to ten, w którym pisarz rozprawia się z kolei z przerostem handlu. W charakterystyczny dla epoki sposób — tu jeszcze nie widzimy znaków nadchodzącego renesansu, który zysk na tyłu punktach uświęci — aprobowany jest sam fakt, że dla dobra żyjących obok siebie społeczności musi się odbywać między nimi wymiana towarów i słuszne jest, aby pewna grupa ludzi mogła z tego żyć, dostarczając bardziej potrzebującym tego, czego zbywa lepiej zao-patrzonemu, natomiast „przeklęty” jest handel posługujący się oszustwem itd.

Rozdziały o obżarstwie, pijaństwie i nieczystości zawierają mniej obyczajowych „migawek”, niżby można się było spodziewać, przedstawiają przyjętą naukę Kościoła, po czym proboszcz wraca do sprawy pokuty, którą traktai o grzechach głównych przerwał

1) 774 i in.

2) w. 760.

i katechizuje obecnych (bo na to właściwie wychodzi) na temat tego, jaką powinna być sama spowiedź i następujące po niej zaśluczynienie.

Długie jest to wszystko i z pewnością ma rację Chesterton, kiedy przypomina z tej racji o większym niż u nas, zamiłowaniu ludzi średniowiecznych do wykładu, ekspozycji, systematyzowania, o pewnej większej „zachłanności” na przejawy rzeczywistości; słuchali o tych przejawach cierpliwiej niż my, którzy potrzebujemy więcej „okras”, więcej szczegółów „interesujących” dla przyjęcia pewnych treści. Poza tym społeczeństwo, dla którego wiara była czymś tak żywym, napewno w naturalny sposób ciekawiło się rzeczywiście (choć, jak wskazują reakcje gospodarza, nie tak wyłączenie, jakby się zdawało) szczegółami jej stosowania w życiu i powiązaniem między różnymi procesami sprzeniewierzenia się nakazom tej wiary, które moralisci potrafili tak subtelnie pochwycić.

A jednak i tak, ze słowem „moralisci” uderzamy, jak mi się wydaje, w strunę wiążącą zainteresowania epoki nowoczesnej z autorami i czytelnikami tego rodzaju penitencjariów. Przez epokę nowoczesną mam w tym momencie na myśli francuski wiek siedemnasty. Czyż La Bruyère, La Rochefoucauld, Bourdaloue nie apelowali do tych samych stron swoich czytelników i słuchaczy? Warto by kiedyś od tej strony oświetlić *parson's tale*, porównując ją z tymi odpowiednikami.

Pozostaje zastanowić się czy zostawienie tej *tale* na końcu tego, co zdążyło być napisane z całości wielkiego planu *Canterbury Tales* może mieć jakąś wymowę. Hipotezy, jakie się nasuwają, byłyby te przede wszystkim, że ponieważ pielgrzymi zbliżyli się do Canterbury, celu ich podróży, trzeba było, aby do głosu doszedł ktoś, kto ich przygotowuje do czekającej ich prawdopodobnie przy sanktuarium modlitwy, spowiedzi i pokuty. Od strony artystycznej wyjaśnienie nie byłoby dalekie od tego samego: kto wie, czy wystąpienie proboszcza nie jest pewnego rodzaju domalowaniem tła, zasadniczo w ciemnym kolorze, na którym popisy dotychczasowych mówców zarysują się wyraziściej. Nie tylko w tym znaczeniu, że jak gdyby żywiej wystąpią barwy tego całego pochodzenia czternastowiecznej ludzkości, niepozobawionego zresztą

urozmaiceń nawet w postaci płaśów i podskoków. Ale także może z zamiarem — i tu postawa artystyczna splatałaby się nierozzerwalnie z moralno-światopoglądową — ustawienia dotychczasowych postaci i podanych przez nie treści w innej jakby perspektywie. Są one ciekawe, są bardzo żywe i różnorodne, ale wszystkie grają swoje role na pewnej płaszczyźnie, nad którą może być inna płaszczyzna. Można by powiedzieć jeszcze inaczej, że poeta widział w *Parson's Tale* sposobność do zrównoważenia jak gdyby tych wszystkich ekscesów, które dotąd u pielgrzymów ukazał, czytelnik widział barwność ich czynów i postaci, teraz może zobaczyć ich ewentualną grzeszność. Chaucer jeszcze zmniejszył płaszczyznę, z której można by doń wystąpić z pretensjami.

Nie przychodzi mi łatwo zdecydować się na formułowanie takiej hipotezy. Nikomu nie może przychodzić łatwo, mając do czynienia z wielkim realistą, sugerować relatywizm jego realizmu. Ale myśl wyrażona przez tak wybitnego krytyka, jak Patch, w odniesieniu do *Troilusa*,<sup>1)</sup> zmusza do zadania sobie i tu tego rodzaju pytania. Jeżeli garść strof, dodanych do narracji o perypetiach nieszczęsnego kochana *Criseydy* ukazuje go na wyżynach, z których te perypetie wydają mu się tylko jedną więcej z nieskończonej ilości drobnych spraw dalekich ludzi<sup>2)</sup> i jeżeli zakończenie tego poematu wzywa czytelników do uwznioślenia ich miłości, aby nie rozpraszala się w tragizmie człowieczego przemijania<sup>3)</sup>, to narzuca się myśl, czy podobnej funkcji nie spełnia *Parson's Tale* w stosunku do reszty *Canterbury Tales*. Rozszerzanie skali, ukazanie spraw w innych proporcjach jest dziełem humorysty. Byłoby czymś w rodzaju kosmicznego humoru pokazać galerię czerstwych i tak mocno wpartych nogami w ziemię pielgrzymów do Canterbury na tle perspektyw pielgrzymki ich i wszystkich do celu, który proboszcz ukazuje im w końcowym ustępie swojej *tale*, jako nie przemijający. Z przypisaniem proboszczowi tak ważnej roli schodziłoby się odmalowanie go w prologu jako postaci

---

1) H. R. Patch: *On Rereading Chaucer*, str. 57—9.

2) *Troilus and Criseyde*, V, 1807—1827.

3) idem w. 1835 i nast.

tak dziwnie świetlanej. Brak w tej postaci komizmu i jego brak w odnośnej „opowieści” wypukła ten komizm w reszcie i poniekąd go rozszerza: wesołość budzi kontrast pielgrzymów i postaci, czy sytuacji w ich opowiadaniach z człowiekiem, jaki być powinien — humor niższych pięt; ale pokrewną radość budzi kontrast całości ludzkiej panoramy z panoramą Bożego planu wobec człowieka — humor najwyższych kondygnacji.

Taka synteza zachowuje swoją wartość dopóty, dopóki *Parson's Tale* pozostaje końcową z *Canterbury Tales*. Gdyby, jak tę myśl dopuszczają wydawcy chicagowskiego tekstu, była ona pomyślana jako osobny traktat (choć niewątpliwie autentycznie Chaucerowski<sup>1)</sup>), który dołączony został do *Tales* przez kogoś innego, sprawa przedstawiałaby się inaczej.

Całkiem już inaczej trzeba by ją stawiać, gdyby uwzględnic w *stu procentach* dołączone do *Parson's Tale* sławne Chaucerowskie „odwołanie”, *retraction*. Krytyka tekstu nie pozostawia dziś wątpliwości, że to potępienie, rzucone na „pisanie o światowych próżnościach”, „enditynges of wordly vanitees”<sup>2)</sup> jest autentyczne w tym sensie, iż musiało należeć do najpierwotniejszych wersji *Canterbury Tales*.<sup>3)</sup>

Przez uwzględnienie „w stu procentach” rozumiałbym uznanie, a) że *retraction* pochodzi od samego Chaucera, b) że została napisana przez niego w pełni władz umysłowych i c) że potępiła *całkowicie* jego świeckie utwory. Jeżeli by tak było, to nie ma co próbować rzucać pomostu między okresem jego twórczości, a tym odwróceniem się od niej w późniejszym wieku. Sztukę trzeba rozważać abstrahując od tej wypowiedzi. Można jednak oczywiście dopuścić hipotezy, których nigdy prawdopodobnie nie sprawdzi się definitywnie, że a) *retraction* została dopisana przez jakiegoś gorliwego znajomego poety, prawdopodobnie duchownego, niż świeckiego, zaraz do pierwszego rękopisu *Parson's Tale*, albo że b) ustęp jest wyrazem wyrzutów sumienia i został napisany

---

1) Manly-Rickert, vol. II, s. 454—6.

2) X, 1085.

3) Manly-Rickert, vol. II, s. 471—2.

w chorobie lub lęku przed zbliżającą się śmiercią, względnie w analogicznych warunkach, podyktowany przez rygorystycznego spowiednika, albo, że c) odwołanie dotyczy tylko tych partii w wymienionych w nim utworach — a wymienione są prawie wszystkie — które są szczególnie swobodne, nie oznacza zaś totalnego ich odrzucenia. Ta ostatnia jednak konstrukcja jest słabsza od innych, bo przecież taki pisarz, jak Chaucer potrafiłby chyba sformułować jasno, co ma na myśli; ba, znajdujemy odróżnienie, jeśli chodzi o same *Canterbury Tales*, tych, które są „grzeszne” i tych, które nie są. Byłoby wystarczyło po prostu lepiej sprecyzować te określenia, także w odniesieniu do reszty utworów, gdyby poecie zależało na rozróżnieniu.

Bez definitywnej odpowiedzi musi też pozostać pytanie, jak należy rozumieć doczepienie takiego odwołania do książki, którą się mimo to puszcza w świat? Czy nie można było już zatrzymać wcześniej skopiowanych rękopisów? Czy szło jedynie o zadowolenie przez taką formułę końcową jakiegoś nie lubiącego zbyt długo myśleć ani czytać czynnika cenzurującego? Ale jaki mógłby to być w tym czasie?

Otoczony przeto mgłą zagadki „żegna się ten, co książkę tę pisał”<sup>1)</sup> z czytelnikami wielu stuleci.

---

1) X, 1081.