

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Paradoksy związane ze spożywaniem pokarmów w średniowieczu – wstępny rekonesans oparty głównie na analizie wiersza Słoty *O zachowaniu się przy stole*

Jedzenie jest czynnością, która w kulturach tradycyjnych obwarowana jest wieloma nakazami i zakazami. W amerykańskim słowniku folkloru Funka i Wagnallsa znajdujemy następujący werdykt:

Poczucie błogostanu i ogólne rozweselenie, które następuje po dobrym posiłku, jak również przemiana nieruchomego pożywienia w siłę witalną, choć czasem także w chorobę i śmierć, które mogą nastąpić w wyniku jedzenia, wszystko to sprawia, że spożywanie pokarmu staje się ważnym i ryzykownym zwyczajem. Jak inne działania, dzięki którym człowiek przechodzi z jednego stanu do innego, jest ono związane z wielką ilością środków ostrożności mających chronić przed niebezpieczeństwem¹.

Jedzenie jest w powyższym cytacie opisane w kategoriach rytuału przejścia, a jego skutki w kategoriach powstania z martwych, które jednak może dość łatwo zamienić się w swoje przeciwieństwo. Podobnie w tekstach folklorystycznych, jak to swego czasu dowiódł Vladimir Propp, rytuał inicjacji, którego zasadniczym celem było przejście do pełniejszego i bardziej intensywnego życia, przybiera zazwyczaj postać śmiertelnych niebezpieczeństw i zamachów na życie bohatera².

Chciałbym w tym kontekście podzielić się paroma uwagami na temat znanego polskiego wiersza znanego jako *O zachowaniu się przy stole*, lub *O chlebowym stole*, i przypisywanego niejakiemu Słocie, czy też Przecławowi Słocie. Poemat ten, napisany prawdopodobnie w pierwszym dziesięcioleciu XV wieku³, nie jest zbyt oryginalny, gdyż podobne utwory znane były wcześniej w wielu innych krajach Europy, a także w Polsce (mam tu na myśli oczywiście łaciński utwór pt. *Antigameratus*, napisany prawdopodobnie w latach dwudziestych XIV wieku przez krakowskiego księdza Frowinusa) i wiersz Słoty jest prawdopodobnie swobodnym tłumaczeniem któregoś z nich⁴. Nie można mu też przyznać jakichś wybitnych wartości artystycznych, jest on, jak zauważyła Teresa Michałowska, dość niespójny, zarówno pod względem tematycznym, jak i stylistycznym:

W przeciwieństwie do systematycznych i uporządkowanych wykładów zasad postępowania, jakie można znaleźć w wielu europejskich traktatach wierszowanych lub choćby w rodzimym *Antigameratusie* – swobodnie kojarzy on i prze-

plata różne motywy treściowe. Nie ulega wszakże wątpliwości, iż prezentacja zasad poprawnego biesiadowania przeważa w początkowej części poematu (w. 4–60), podczas gdy pochwała „csnej pani” – w części drugiej (w. 61–110)⁵.

Być może jednak, te dwie części poematu nie są tak bardzo powiązane ze sobą jak mogłoby się to wydawać. Jego wartość, z mojego punktu widzenia, polega, poza wszystkim, głównie na tym, że łączy on w dość interesujący sposób trywialną sferę konsumpcji z problematyką polityczną, religijną i erotyczną.

Reguły właściwego zachowania przy stole są tu potraktowane, między innymi, jako sposób na odróżnienie klas wyższych od niższych, stąd ktoś, kto „pełną misę nadrobi (w. 30)” porównany jest takiego „cso motyką robi”⁶. Czynność kruszenia chleba do misy jest tu prawdopodobnie uważana za coś deklasującego, jako że był to dość łatwy i tani sposób na zwiększenie objętości posiłku, sposób, do którego zapewne często się uciekali ludzie niezamożni. Zresztą samo już spożywanie „pełnej misy” mogło być już potraktowane jako świadczące o skłonności do mało eleganckiego obżarstwa. Przed obżarstwem ostrzega już starotestamentowa Mądrość Syracha, zalecając spożywanie niewielkich ilości jedzenia: „Jako człowiek dobrych obyczajów skończ w porę, i nie bądź nienasycony, aby ci nie okazano wzgardy (...) Jakże niewiele potrzeba człowiekowi rozumnemu, nie będzie musiał potem na łożu wić się z przesyty.” (Syr 31.17–19)⁷. Również Chaucer w „Prologu głównym” do *Opowieści kanterberyjskich*, opisując postać nieco przesadnie eleganckiej Przeoryszy, sugeruje wyraźnie, że spożywała ona małe porcje pokarmu:

Głęboko w sosie palców nie maczała,
Lecz umiejętnie każdy kęsek brała, (w. 129–130)⁸

Sprawa ta postawiona jest jednoznacznie w angielskiej *The Lytyle Childrens Lytil Boke* (*Książeczce dla małych dzieci*) (z XV wieku), gdzie anonimowy autor mówi:

Ete thy mete be smale mosellys;	Kraj swój posiłek na małe kawałki
Fill not thy mowthe as do brothelys.	Ust nie wypychaj jak czynią łajdaki

W dziele tym, podobnie jak u Słoty, niekulturalne zachowanie przy stole jest kojarzone z obyczajami warstwy włościańskiej:

Bolke note as a bene were in thy throte, Nie bekaj gdy kość jaka utkwi ci w gardle
As a cherle that comyt oute of a cote... Niczym gbur, co z chaty wyszedł właśnie⁹.

Trzeba jednocześnie przyznać, że Słota zwraca się przeciwko snobizmowi klasowemu, lub przynajmniej przeciwko tej jego formie, która istniała wewnątrz klasy uprzywilejowanej. Krytykuje on arogancję tych, którzy zmuszają ludzi stojących niżej w hierarchii społecznej do odstępowania im miejsca przy stole, i gardzą uboższą szlachtą, która w utworze pojawia się jako „mnogi ubogi pan”. I tutaj Słota idzie za Mądrością Syracha, gdzie napisane jest:

(...) gdy biedak mówi, podnoszą się protesty, choć przemawia mądrze, brak dla niego miejsca. Gdy mówi bogacz, wszyscy milkną i wynoszą pod obłoki jego rozum; gdy mówi biedak, pytają: „Któż to jest?” a kiedy się zachwieje, pognąbą go. (Syr 13.22–23)

„Chlebowy stół”, o którym pisze Słota jest więc swoistym poligonem doświadczalnym, wokół którego toczy się w pomniejszonej skali walka o władzę, jest też środkiem do pokazania średniowiecznego społeczeństwa w syntetycznym skrócie, co przypomina nieco zastosowanie motywu pielgrzymki w *Opowieściach kanterberyjskich* Chaucera, choć oczywiście stół był instytucją społeczną o wiele mniej demokratyczną niż pielgrzymka, i niewątpliwie bardziej skłaniał, nawet jeżeli był okrągły, do podkreślania zależności hierarchicznych. Autor traktuje stół jak gdyby był on istotą żyjącą, mówi „stoł wieliki świeboda”, co mogłoby się kojarzyć z jakimś dionizyjskim lub epikurejskim umiłowaniem przyjemności życia. Jest też stół u Słoty wariantem rogu obfitości, czyli miejscem, w którym spotykają się i łączą wszelkie materialne dobra:

Cso w sto[do]le i w tobole
Cso le[sie] na niwie zwięże,
To wszystko na stole lęże.
Przetoć stoł wieliki świeboda,
Staje na nim piwo i woda, (w. 5–9)

Wydaje mi się, że słowo „świeboda”, które we współczesnej polszczyźnie ma formę „swoboda”, zostało użyte przez Słotę na wzór niemieckiego „Freiherr”, co dosłownie oznacza „wolnego pana”, ale tłumaczy się jako „baron”, czyli dziedziczny pan na jakichś włościach¹⁰. „Pańskość” stołu polega na tym, że jednoczy w sobie, lub raczej na sobie, podstawowe dobra materialne tego świata. A. Brückner podaje, że „świeboda” mogła oznaczać także „hojność”, „szczodrość”¹¹, co zgadzałoby się ze starogermańską wizją władzy jako instytucji powołanej do darmowego rozdawnictwa cennych przedmiotów wśród tych, którzy są tej władzy bliski i są wobec niej lojalni. Związek władzy z hojnością i darmowym daniem zaznacza się mocno także w poezji staroangielskiej, gdzie władca jest często określany takimi terminami jak „sinces bryttan” (rozdawca skarbów) lub „maþtunmyfa” (dawca prezentów)¹².

W istocie możemy tu mieć do czynienia z jeszcze jedną biblijną aluzją, tym razem do słynnego fragmentu z Księgi Przysłów, w którym czytamy, iż „Mądrość wzniosła dom dla siebie, wyciosała w nim siedem kolumn, zabiła swoje bydło, zaprawiła wino i zastawiła stół.” (Prz 9, 1–2) Uosobiona Mądrość przedstawiona jest tutaj właśnie jako wielka pani (lub pan), która imponuje swoim bogactwem, i hojnością, lecz zaprasza na swą ucztę nie członków elity, lecz „niedoświadczonych” i „pozbawionych rozumu” (Prz 9, 4–5), a więc tych, którzy mądrości najbardziej potrzebują. Z podobnym zaproszeniem i skierowanym do tej samej grupy występuje też i Głupota, która jednak zamiast obficie zastawionego stołu ma, jak się zdaje, do zaoferowania jedynie zachętę do niemoralnego życia, które wie-

dzie prosto do Szeolu, gdzie „przebywają duchy zmarłych” (por. Prz 9, 13–18). Warto jednak zauważyć, że to niemoralne życie również jest przedstawione przy pomocy, że tak powiem, metafor gastronomicznych: „Woda kradziona jest słodka, a chleb potajemnie [wzięty] bardzo jest smaczny!” (Prz 9, 17–18)¹³.

Ta istotna dwuznaczność pojmowania jedzenia jako czynności kojarzącej się niemal w tym samym stopniu z mądrością, jak i z głupotą przejawia się czternastowiecznym poemacie angielskim pt. *Widzenie o Piotrze Oraczu*, gdzie, w pasusie 13, napotykamy rozróżnienie między zdrowym i pożywnym jedzeniem, reprezentującym Pismo Święte i pisma Ojców Kościoła, a zbyt kosztownym jedzeniem o mocno cudzoziemskich, francuskich, konotacjach, które kojarzy się autorowi z lekturą lekką i popularną, ta z kolei z występkiem i głupotą, a także, w sposób dla Williama Langlanda wielce charakterystyczny, z wędrownymi mnichami z zakonów zebrzących:

Wtedy Sumienie zażądało jedzenia, i Pismo wkrótce przybyło z wieloma różnymi daniami: daniami z Augustyna i Ambrożego, i ze wszystkich czterech ewangelistów – ‘Aby jedli i pili z tego, co oni im dadzą’. Ale Pan Braciszek Zakonny i jego sługa nie jedli pożywnego jedzenia, a jedynie specjalnie przygotowane dania, różnego rodzaju ‘purées’ i ‘ragouts’¹⁴

Negatywne aspekty jedzenia, związane z grzechem obżarstwa i opilstwa, przynależnym do siedmiu grzechów głównych, należały niewątpliwie do ulubionych tematów europejskiej literatury średniowiecznej. Los obżartuchów po śmierci przedstawił w sposób najbardziej chyba przerażający Dante opisując trzeci krąg piekła w Pieśni Szóstej *Boskiej komedii*, gdzie:

Deszcz chłodny, ciężki ciągły i przekłety
Wciąż jedną modłą siecze, żga i kole. [Inf 6, 8–9]

Przedstawiciel obżartuchów, florentyńczyk Ciacco, mówi o sobie:

Za grzech obżarstwa, brzydki i zwierzęcy,
Jako tu widzisz, w deszczu moknę czarnem. [Inf 6, 53–54]

Demonicznym strażnikiem trzeciego kręgu jest Cerber przedstawiony jako potworny pies o wielkim brzuchu, i trzech głowach, nieskończenie żarłoczny i polkający ziemię i błoto [por. Inf 6, 13–30]. Dantejski deszcz wytwarzając błoto i zmuszając obżartuchów do przybrania pozycji horyzontalnej:

Leżały wszystkie pogrążone w męty [Inf 6, 37]¹⁵

sygnalizuje niewątpliwie związek obżarstwa z niskimi pierwiastkami: ziemią i wodą, oraz z utratą cech ludzkich, ale może też być aluzją do deszczowych krajów Europy północnej, których mieszkańcy zażywali złej sławy żarłoków i pijaków. Echem takiego myślenia może być następujący dwuwiersz z poematu Słoty:

Aliż gdy za stołem siedzie,
Toć wszego myślenia zbędzie; (w. 15–16)

oraz to, że Słota przedstawia typowe zachowanie przy „chlebowym stole” jako mieszaninę chaosu i prawa dżungli. Podobnie jak włoski poeta, łączy też Słota wizję obżarstwa z motywem brudu, wskazując na szczególną nieestosowność niechlujstwa w kontaktach z płcią przeciwną:

A je z mnogą twarzą cudną,
A będzie mieć rękę brudną: (w. 27–28)

Motyw ten prowadzi nas do problemu wspólnego jedzenia kobiet i mężczyzn. Zwyczaj ten, jak się zdaje, upowszechniał się bardzo powoli (dotycząc oczywiście osób z tej samej, mniej więcej, klasy społecznej), i we wczesnym średniowieczu był jeszcze rzadkością. Nie występuje on też po dziś dzień w wielu kulturach pozaeuropejskich, jak na przykład w tradycyjnej kulturze muzułmańskiej. W literaturze antropologicznej znajdujemy na ten temat następujące zdanie:

W niektórych miejscach ludzie otaczają jedzenie aurą tajemniczości ponieważ obawiają się, że złe siły mogą wejść do ich ust podczas jedzenia. Gdzie indziej publiczne spożywanie posiłku traktowane jest jako nieprzyzwoitość. Mężczyźni i kobiety często jedzą osobno, co zwłaszcza dotyczy kobiet w ciąży lub miesiączkujących. Na Dalekim Wschodzie, prostytutki lub podrzędne śpiewaczki, nawet jeśli siedzą z klientami przy stole, nie spożywają wraz z nimi posiłków. W niektórych społecznościach, mężczyźni i kobiety mają swoje własne zakazy dotyczące jedzenia. Gdzie indziej dzieci i dorośli nie jedzą razem, tak samo ludzie należący do różnych klas społecznych, nawet jeśli zajmują te same kwatery, czego przykładem są siły zbrojne. Czasami młodzież płci obojga spożywa posiłki wspólnie, ale w wydzielonym miejscu i jedząc specjalne potrawy¹⁶.

Słota w sposób bardzo widoczny podkreśla wagę jedzenia „koedukacyjne” i cywilizacyjną rolę, jaką towarzystwo kobiet przy stole odgrywa z punktu widzenia mężczyzn:

Lecz rycerz albo panosza
Czci żeńską twarz, toć przysłusza.
Cso masz na stole lepszego przed sobą.
Czci ją, iżby żyła z tobą: (w. 76–79)

Kobieta jest w powyższym fragmencie, co prawda, potraktowana, w sposób nieco szokujący, jako to, co jest najlepszego na stole, a więc, w pewnym sensie, jako obiekt konsumpcji. Jest to jednak, przede wszystkim, dla autora obiekt czci, stąd cała druga część wiersza o chlebowym stole wypełniona jest pochwałą płci żeńskiej, niekoniecznie w kontekście gastronomicznym, co niewątpliwie może stwarzać wrażenie pewnej niespójności całego utworu.

Norbert Elias w swojej słynnej książce *Über den Prozess der Zivilisation (Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu)* cytuje francuski podręcznik dobrych manier z 1717 roku, w którym krytykuje się zwyczaj panujący „w północnych królestwach” («dans Royaumes du Nord») picia przez kilka osób z tego samego kie-

licha, zwłaszcza zaś potępia „wypijanie resztek po paniach” («boire ... sur le reste des Dames»)¹⁷. Sugeruje to, że pierwotne tabu zakazujące łącznego spożywania posiłków przez kobiety i mężczyzn, mimo że przełamane w krajach Zachodu już w średniowieczu, w jakimś sensie przetrwało w postaci wysublimowanej, na przykład jako zakaz kontaktu z jedzeniem spożywanym przez płęć przeciwną. Również niezbyt uzasadniona artystycznie pochwała pań, wypełniająca znaczną część poematu Słoty o chlebowym stole, zdaje się być motywowana chęcią ustanowienia między obydwoma płciami pewnego niewidzialnego muru, który mógłby utrudnić niebezpieczne skracanie dystansu między nimi w trakcie wspólnego spożywania posiłków. W następujących słowach:

Boć jest korona csna pani,
Przepaść by mu, kto ją gani.
Ot Matki Boże tę moc mają,
Iż przeciw jim książęta wstają
I wielką jim chwałę dają. (w. 99–103)

widać wyraźnie intencję powiązania kultury arystokratycznej miłości dworskiej, zwanej, jak wiemy, po niemiecku „Frauendienst”, czyli, dosłownie tłumacząc, „służenie kobietom”, z kultem maryjnym, i to w taki sposób, że każda kobieta, czy raczej każda pani, a więc osoba przynależąca do elity, staje się swego rodzaju alegorycznym obrazem Matki Boskiej. Gdyby tę figurę potraktować dosłownie, oznaczałoby to, że bliższe relacje damsko-męskie mogłyby mieć miejsce jedynie na gruncie miłości czysto platonicznej. Temu samemu efektowi wtórnego dystansowania się kobiet od mężczyzn przy stole służy niewątpliwie podkreślana przez Chaucera maniera Przeoryszy jedzenia jak najmniejszych kawałków, co mogłoby stworzyć wrażenie, że kobiety, w przeciwieństwie do mężczyzn, jedzą i nie jedzą jednocześnie. W tym duchu można by też odczytać pochwałę chaucerowskiej Przeoryszy, która jedząc natychmiast zaciera ślady tej czynności: „Tak czysto zawsze otarła swe usta, / Że nie została ni zmazeczka tłusta / Na lśniącym kubku, kiedy z niego piła” [w. 133–135]¹⁸. Występuje tu zresztą pewien paradoks, dworność obyczajów stawiała, jak się zdaje, większe wymogi kobietom, niż mężczyznom, co podkreślało kulturowe różnice między obydwoma płciami, z drugiej jednak strony, dworność ta była, w pewnej mierze, „gender-blind” tj. obojętna na płęć, i wyznaczała mężczyznom rolę naśladowców modelu zachowania realizowanego w stopniu zbliżonym do doskonałości przeważnie przez kobiety, co musiało powodować zmniejszanie się przynajmniej niektórych różnic kulturowych między płciami.

W staroangielskim poemacie o *Beowulfie*, pochodzącym prawdopodobnie z pierwszej połowy wieku ósmego, znajdujemy kilka ciekawych scen pokazujących, do pewnego stopnia, możliwość i sposób udziału kobiet w ucztach. Kiedy Beowulf przybywa do wspaniałego pałacu Heorot, będącego siedzibą Hrothgara, króla północnych Duńczyków, pierwsza rozmowa między Beowulfem a Hrothgarem i jego ludźmi zdaje się przebiegać w czysto męskim towarzystwie, dopiero,

gdy najważniejsze sprawy dotyczące bezpieczeństwa państwa zostały omówione i to omówione w dość napiętej atmosferze gdyż jeden z dworzan Hrothgara, ponury osobnik imieniem Unferth, usiłuje rzucić cień na dobre imię Beowulfa, pojawia się lżejsza nuta, wojownicy zaczynają się weselić, rozmowy między nimi stają się bardziej nieformalne, rozlegają się dźwięki harf, i dokładnie wtedy zjawia się królowa, żona Hrothgara, o imieniu Wealhtheow, która wręcza swemu mężowi puchar pitnego miodu. Następnie dostarcza miód wszystkim mężczyznom obecnym na uczcie, i wreszcie pozdrawia samego Beowulfa stawiając przed nim wypełnione po brzegi naczynie. Można by pomyśleć, że jej obecność na uczcie, przy braku wzmianki o jakichkolwiek innych kobietach, wiąże się z wypełnianiem funkcji służebnych, nieomal kelnerskich. Wealhtheow nazwana jest jednak od razu gdy się pojawia „cynna gemyndig”, czyli „pełna troski o swoją rodzinę”, a następnie „freolic wif”, „szlachetna niewiasta” i „beog-hroden cwen” czyli „królowa ozdobiona pierścieniami”, ale mówi się też o niej, że jest „mode gethungen” („wspianiałego ducha”), że jest „freolicu folc-cwen” („szlachetną władczynią ludu”) i że przemawia „wis-faest wordum” („słowami pełnymi mądrości” lub „mądrze dobranymi”). Wealhtheow nie jest cytowana przy tej okazji, ale Beowulf do niej adresuje swoją słynną starannie wyważoną przechwałkę („gilp-cwide”)¹⁹, w której obiecuje, że uwolni ziemię Duńczyków od potwora, albo sam zginie.

Trzeba chyba przyznać słuszność krytykowi, który nazwał żonę króla Hrothgara „a peace weaver”, czyli „tkaczką pokoju”²⁰, jej działanie jednoczy w symbolicznym geście gospodarzy i gości, na czele z Beowulfem, którzy co prawda nie różnią się szczególnie pod względem kultury, klasy społecznej, czy języka, lecz jednak reprezentują sąsiednie i dość potężne, a więc potencjalnie wrogie plemię Gotów, zamieszkujących wówczas południową Szwecję. Wealhtheow, spełniając rolę podczaszego, rozważnie przestrzega zasady hierarchicznej, podchodzi najpierw do swojego męża, później do przedstawicieli miejscowych rodów, a dopiero na końcu zwraca się do przywódcy gości. Wyraźnie chce uniknąć podejrzenia, że jest nadmiernie życzliwa obcym, dziewięćset lat później William Szekspir w jednej ze swoich późnych sztuk, to jest w *Opowieści zimowej*, pokazał dobitnie jaką burzę zazdrości może wywołać żona w umyśle i sercu swego męża, jeśli, na przykład, zacznie zachęcać gościa, nawet z przyzwoleniem męża, by przedłużył on swój pobyt w domu gospodarzy.

Królowa Duńczyków po napojeniu zebranego towarzystwa zasiada u boku męża, nazwanego przy tej okazji „jej panem” („hire frean”)²¹, co dodatkowo jeszcze podkreśla jej wierność zasadzie patriarchalnej i hierarchicznej, choć w późniejszych przemawia ona, także wobec swojego męża, z takim poczuciem autorytetu, że możemy mieć uzasadnione wątpliwości, co do tego, kto jest w tym poemacie rzeczywistym władcą Duńczyków. Znaczącym w tym kontekście wydaje się też fakt, że Wealhtheow po wypełnieniu swej funkcji służebnej, która jednak nie jest do końca służebną, nie wycofuje się grzecznie, tylko kontynuuje swój udział w uczcie, mimo że nie widać, by znajdowały się tam jakieś inne przedstawicielki jej płci, co być może dałoby się odczytać jako etap przejściowy między ścisłą

segregacją płci a w miarę swobodnym spożywaniem posiłków przez kobiety wraz z mężczyznami. Innymi słowy, Wealtheow ustanawia i podtrzymuje standardy pokojowego współbiesiadowania, które ma walor niwelujący, do pewnego oczywiście tylko stopnia, różnice kulturowe, narodowe, a nawet międzypłciowe.

Widać, że były z tym problemy w Europie także w późniejszych wiekach, o czym zaświadcza polski przekład *Il Cortegiano* Baldassare Castiglione'go, czyli *Dworzanin* Łukasza Górnickiego (1566)²², gdzie występujące w oryginale postacie dam rozmawiających swobodnie w jednym pomieszczeniu z mężczyznami zostały, można by powiedzieć, wycenzurowane, to znaczy usunięte jako zapewne zbyt kłójące się z polskim, bardziej konserwatywnym, obyczajem, mimo że Górnicki nie był zacofanym prowincjuszem, a zdaniem J. Ziomka, cechowała go „elegancja, wytworność, wdzięk, kultura osobista”²³ (Ziomek, 1995: 392), a ponadto studiował we Włoszech, czyli w głównym ośrodku ówczesnej kultury europejskiej. Słota w swoim wierszu mówiąc:

Bo czego nie wie doma chowany
To mu powie jeżdżały. (w. 54–55)

nico naiwnie wyobrażał sobie, że podróże zagraniczne wychowują ludzi w doskonale kosmopolitycznym duchu. Jego dworna oracja zaczynająca się od słów „Boć jest korona csna pani” wydaje się być próbą przeszczepienia na grunt polski podstaw zachodnioeuropejskiej kultury arystokratycznej, w nadziei, że wszystkie szczegółowe przepisy dotyczące zachowania przy stole wyrastają niejako z dwornego stosunku do kobiet, co stanowiłoby dodatkową motywację usprawiedliwiającą zamieszczenie przez niego rozbijającej jedność artystyczną utworu „pochwały cnej pani”. Jedzenie „koedukacyjne” staje się tu środkiem neutralizującym dzięki i niebezpieczne aspekty spożywania pokarmu, wspomniane na początku niniejszego opracowania.

Przypisy

¹ *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*, red. M. Leach, J. Freid, New York, Funk and Wagnalls Publishing Company Inc. 1972, s. 336. Tłumaczenie mojego autorstwa.

² Por. Władimir Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej (Istoriczeskie korni wołszebnoj skazki)*, tłum. Jacek Chmielewski, Warszawa, Wydawnictwo KR, 2003, s. 16–17.

³ Teresa Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, s. 534.

⁴ Por. *Toć jest dziwne a nowe (Antologia literatury polskiego średniowiecza)*, red. Antonina Jelicz., Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1987, s. 360, oraz Andrzej Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, tom 1, s. 406.

⁵ Michałowska, *Średniowiecze*, s. 531.

⁶ Cytaty z wiersza Słoty za: Jelicz, *Toć jest...*, s. 157–158.

⁷ Cytaty z „Księgi Syracha” za: *Stary Testament*, red. Michał Petera, Marian Wolniewicz, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha, 1992, tom 2, s. 532–643.

⁸ *Poeci języka angielskiego*, red. Henryk Krzeczkowski, Jerzy S. Sito, Juliusz Żuławski, tłum. Helena Pręczkowska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1969, tom 1, s. 65.

⁹ Por. *The Oxford Book of Late Medieval Verse and Prose*, red. Douglas Gray, Oxford, Clarendon Press, 1985, s. 133–134, oraz 445–446. Tłumaczenia fragmentów *The Lytyle Childrens Lytil Boke* są mojego autorstwa.

¹⁰ To, że „wieliki świeboda” oznacza „możnego pana” potwierdza W. Taszycki w: *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*, red. Witold Taszycki, Wrocław–Warszawa–Kraków, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo 1967, s. 139.

¹¹ Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1989, s. 528.

¹² Obydwa te terminy pochodzą ze staroangielskiego anonimowego poematu *The Wanderer* (*Wędrowiec*), ich tłumaczenie na język polski jest mojego autorstwa. Por. *A Choice of Anglo-Saxon Verse*, red. Richard Hamer, London–Boston 1970), s. 174–183 (w. 25, 92).

¹³ Cytaty z „Księgi Przysłów” za: Petera, Wolniewicz, *Stary Testament*, tom 2, s. 327–403.

¹⁴ *William Langland – Piers the Ploughman*, red. J. F. Goodridge, London, Penguin Books 1960, s. 190. Tłumaczenie tego fragmentu jest mojego autorstwa.

¹⁵ Cytaty z „Pieśni Szóstej Piekła” Dantego za: *Dante Alighieri – Boska Komedia* (wybór), red. Kalikst Morawski, tłum. Edward Porębowicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo 1986, s. 37–42.

¹⁶ *Standard Dictionary...*, red. M. Leach, J. Freid, s. 336.

¹⁷ Norbert Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* (*Über den Prozess der Zivilisation*), tłum. T. Zabłudowski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1980, s. 120.

¹⁸ Krzeczkowski et al. *Poeci języka...*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1969, tom 1, s. 65.

¹⁹ *Beowulf*, red. Michael Alexander, London, Penguin Books, 1995, s. 40–42.

²⁰ Por. Bruce Mitchell, *On Old English. Selected Papers*, Oxford, New York, Basil Blackwell 1988, s. 62.

²¹ *Beowulf*, red. Michael Alexander, s. 42.

²² Por. *Łukasz Górnicki – Dworzanin polski* (wybór), red. Anna Chojowska, Kraków, Universitas 2003.

²³ Jerzy Ziomek, *Renesans*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, s. 392.

