

Joanna Gorecka-Kalita: Średniowieczna miłość dworna i jej związki z sacrum

Oś podziału średniowiecznego świata wyznaczają nie tyle kategorie sacrum i profanum, ile raczej dwa bieguny tworzące strukturę ideową, którą Anita Guerreau-Jalabert nazwała „matrycą analogii”. W tej strukturze kluczowe znaczenie uzyskują pojęcia spiritus i caro będące syntezą klasycznej łacińskiej triady anima, animus i corpus z jednej strony, z drugiej zaś hebrajskich pojęć ruah i basar – pisze Joanna Gorecka-Kalita w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Przestrzeń (de)sekularyzacji”

Jedno źródło miłości, tryskające z wnętrza, zasila dwa nurty: jednym z nich jest miłość świata, czyli pożądlivość; drugim zaś miłość Boga, czyli caritas[1].

W wydanej w 2010 roku książce *La révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque (Rewolucja miłości. Na rzecz laickiej duchowości)*, filozof Luc Ferry pisze z emfazą: „być może po raz pierwszy w historii [miłość] stała się fundamentem i ośrodkiem nowej wizji świata; to ona przywraca sens i reorganizuje wartości, które stworzyły współczesną cywilizację europejską”[2]. Istotnie, od początku XXI wieku liczne eseje francuskich intelektualistów (wspomniany Luc Ferry, Pascal Bruckner, André Comte-Sponville, Alain Badiou...) podejmują zagadnienie miłości: jedni, jak cytowany powyżej Ferry, nazywają ją „filozofią XXI

wieku”, zapowiadając zastąpienie przez nią tradycyjnych wartości – Boga, narodu, idei – drudzy, mniej optymistyczni, postulują „wymyślenie miłości na nowo” (*L'éloge de l'amour* Badiou, *Le Sexe ni la mort* Comte-Sponville'a). Czy jednak prawdą jest, że „miłość przez wieki trzymana była na uboczu zachodniej tradycji filozoficznej”[3], jak pisze Martine Fourier w specjalnym numerze czasopisma *Sciences humaines*?

Nieobecność średniowiecza

Znamienny jest fakt, że żaden z tych autorów nie sięga w swych analizach do średniowiecza. Odnosząc się do przeszłości, zatrzymują się na oświeceniu bądź (częściej) romantyzmie; niektórym zdarza się jeszcze „skok” ponad epokami do Platona. Podobnie pisze autorka wspomnianego artykułu w *Sciences Humaines*: „od Platona do Sartre'a, przechodząc przez Montaigne'a, Jean-Jacques'a Rousseau...” Między Platonem i Montaigne'em – wielkie nic, pustka. A przecież, zdawałoby się, nie można zrozumieć dzisiejszych przemian cywilizacyjnych bez średniowiecza. Nie sposób też nie odnaleźć średniowiecznego dziedzictwa w naszej myśli i twórczości, czy tego chcemy, czy nie – szczególnie w kwestii miłości właśnie. O ile niewątpliwie jest sporo przesady w często cytowanym stwierdzeniu Charles'a Seignobosa, że „miłość rodzi się w XII wieku”[4], o tyle, jak pisze Alain Corbellari, „jedna rzecz jest pewna: żadnej kultury nie nurtowała tak silnie kwestia miłosna jak zachodniego średniowiecza od XII wieku: miłość staje się kluczowym elementem liryki, a nawet filozofii; literatury i teatru”[5]. Czy Alain Badiou, autor eseju *Pochwała miłości* wie, że w pierwszej połowie XII wieku Hugon ze Świętego Wiktora napisał traktat pod tym samym tytułem – *De laude caritatis*? Jeśli wie, to pomija tę zbieżność milczeniem. Czy dzieje się tak z powodu dominacji laicko-

oświeceniowego paradygmatu w myśli francuskiej? Dziedzicznego porewolucyjnego antyklerykalizmu? Pascal Bruckner zdaje się potwierdzać to przypuszczenie, używając zaskakująco prymitywnej metafory „średniowiecznych chrześcijańskich kohort palących czarownice dla zbawienia duszy” [6]. Luc Ferry wprawdzie przyznaje, że chrześcijańska odpowiedź na pytanie o dobre życie jest „wspaniała”; dyskwalifikuje ją jednak z racji założenia wiary, proponując w jej miejsce „doktrynę zbawienia bez Boga”, której nadaje miano „laickiej duchowości” [7]. Nawiasem mówiąc, termin ten budzi we mnie skojarzenia z „lewicą laicką” – a tym samym podejrzania o podobnie utopijny charakter tego konstruktu: ostatnie polityczne decyzje we Francji, których kulminacją stało się wpisanie prawa do aborcji do Konstytucji, stawiają pod znakiem zapytania postulowaną przez Ferry’ego „swoistą rewolucję kopernikańską, która w miejsce fundamentalnych założeń Kosmosu Greków, Boga wielkich religii, *cogito*, rozumu i praw republikańskiego humanizmu – czyni z miłości, przyjaźni i braterstwa nową podstawę naszych wartości” [8].

O ile w tym kontekście można zrozumieć nieobecność teologii, o tyle mniej zrozumiały jest brak odniesień do modelu średniowiecznej miłości dwornej. Tym bardziej, że postulując laicką „sakralizację przez miłość”, Ferry – być może nieświadomie – bezpośrednio do niego nawiązuje, a w każdym razie (podobnie jak pozostali autorzy) dialoguje z jego dziedzictwem. Niniejszy tekst stawia sobie za cel sięgnięcie do źródeł tego właśnie dziedzictwa.

Mit miłości dwornej

Mediewiście wypada na początku poczynić zastrzeżenie, że niewiele jest terminów budzących tyle kontrowersji co *amour courtois*. I nie chodzi o to, że zbitka ta nie funkcjonowała w średniowieczu (ukuł ją pod koniec XIX wieku mediewista Gaston Paris) – nie znano też wówczas określeń takich jak np. „krucjata” czy choćby samo „średniowiecze”, których dziś regularnie używamy. Problemem jest natomiast nieprecyzyjność i zmienny zakres znaczeniowy, idący od restryktywnej definicji Gastona Paris (model oparty na oksytańskiej *fin'amor*: miłość trubadura/ rycerza do wyższej rangą społeczną zamężnej damy) po pragmatyczną, obszerną definicję Rüdigera Schnella (każdy „dworny dyskurs o miłości”). Na potrzeby tego artykułu powinna wystarczyć ostrożna definicja, według której jest to model ukształtowany w XII wieku, najpierw w oksytańskiej poezji lirycznej, a następnie w romansie rycerskim północnej Francji (później również przejęty przez niemieckich *Minnesängerów*), wpisujący się w szersze cywilizacyjne zjawisko dworności: to miłość arystokratyczna, wyrafinowana, skłonna do wszelkich ofiar i wymagająca posłuszeństwa wobec ukochanej, wierna i stała, naznaczona subtelnym erotyzmem, często (acz nie zawsze!) cudzołożna, urastająca do rangi absolutu i wiodąca do doskonałości.

Pozornie odrzucona wraz ze schyłkiem kultury rycerskiej, miłość dworna nie umiera bezpotomnie. Z jej tradycji wyrasta poezja miłosna Petrarcki, a następnie petrarkistów renesansowych i barokowych; bez niej nie byłoby Romea i Julii. W XIX wieku, po okresie oświeceniowej „oschłości” (choć sztuka uwodzenia XVIII-wiecznych libertynów jest swoistą subwersją – *avant la lettre* – dwornych kodów, a tytuł słynnej powieści Rousseau nawiązuje do równie słynnej miłosnej historii średniowiecznej), wskrzesza ją romantyzm: mit ożywa na płótnach Blake’a i preraphaelitów, w muzyce Wagnera, w poezji Keatsa. Żywi się

nim teatr symbolistów. Jego echa pobrzmiwają w utworach surrealistów (*Szalona miłość* André Bretona, *Szaleniec* Elzy Aragona) i we współczesnej kinematografii.

Mit ma oczywiście swoich zagorzałych krytyków. Już Dante umieścił w drugim kręgu Piekła Paolo i Francescę: dwoje kochanków, których do grzechu przywiodła lektura sceny miłosnej między Lancelotem a Ginewrą. A w XX wieku Denis de Rougemont w swoim słynnym studium *Miłość a świat kultury zachodniej* podjął próbę przebicia osinowym kołkiem wampira dwornej miłości, by ostatecznie odebrać mu „władzę nad naszymi marzeniami”[9]. Dla Rougemonta koncepcja ta stanowiła zwycięstwo pogańskiego Erosa nad chrześcijańską Agape: była to antyspołeczna, cudzołożna namiętność, ze swej natury dążąca do chaosu i śmierci. Kłopot w tym, że za paradygmatyczną uznał Rougemont przefiltrowaną przez Wagnera legendę Tristana, która nawet w swym oryginalnym kształcie jest na tyle mało typowa dla świata średniowiecznego, że zdaniem większości badaczy nie wpisuje się w ogóle w model dwornej miłości. Jak słusznie zauważa Alain Corbellari, historii miłosnych kończących się śmiercią jest w średniowiecznej literaturze niezwykle mało; znamienita większość – również tych należących do klasyków miłości dwornej – kończy się *happy endem*[10].

Najbardziej kontrowersyjna wydaje się jednak kwestia „pogańskości”. Również Charles Seignobos, definiując miłość dworną, stwierdza kategorycznie: „Ten rodzaj miłości jest całkowicie obcy religii chrześcijańskiej”[11]. Średniowieczna miłość dworna – w najszerszym znaczeniu tego terminu, czyli uwzględniającym wszystkie jej literackie hipostazy – sytuowałaby się tym samym po stronie *profanum* w opozycji do świata chrześcijańskiego *sacrum*. Czy możliwe jest jednak,

by w świecie w pełni zdominowanym przez kulturę chrześcijańską narodziło się zjawisko całkowicie tej kulturze obce? Czy można w ogóle wyjść poza wszechobecne pojęcia i kategorie zsakralizowanej, przenikniętej transcendencją rzeczywistości, by stworzyć alternatywny, opozycyjny model, oparty o wartości „ziemskie”? Pytania są oczywiście retoryczne, a odpowiedź jednoznaczna: Nie istnieje w kulturze zachodniego średniowiecza nic, co byłoby „całkowicie obce religii chrześcijańskiej”. Uznanie kluczowej i centralnej roli tej ostatniej jest *conditio sine qua non* zrozumienia epoki.

A zatem dworna miłość – z całym jej „ziemskim” bagażem erotyki, pożądania (nierzadko cudzołożnego), namiętności i konfliktów – musi wyrastać z tego samego pnia, nawet jeśli można założyć, że konstruuje się niejako *a contrario*. Istniejąca między kulturą klerykalną a rycerską rywalizacja nie przekłada się jednak na swoistą „wojnę postu z karnawałem”: obie strony walczą o ten sam teren, czyli o ducha.

Spiritus i caro

Oś podziału średniowiecznego świata wyznaczają bowiem nie tyle kategorie *sacrum* i *profanum*[12], ile raczej dwa bieguny tworzące strukturę ideową, którą Anita Guerreau-Jalabert nazwała „matrycą analogii”, i która przez ponad tysiąclecie kształtuje całościową wizję świata i człowieka[13]. W tej strukturze, zbudowanej stopniowo przez chrześcijaństwo między św. Pawłem a św. Augustynem, kluczowe znaczenie uzyskują pojęcia *spiritus* i *caro* (stosowane czasem zamiennie z określeniami *anima* i *corpus*), będące syntezą klasycznej łacińskiej triady *anima*, *animus* i *corpus* z jednej strony, z drugiej zaś hebrajskich pojęć *ruah* i *basar*. Ta dualność nie jest jednak

manichejskim dualizmem, który myśl patrystyczna i średniowieczna zdecydowanie potępia. Według św. Augustyna człowiek stworzony przez Boga był jednością za sprawą *caritas*; jego dusza i ciało pozostawały w hierarchicznej i harmonijnej relacji – ciało bowiem uznawało dominację ducha – aż do chwili, gdy grzech pierworodny wprowadził chaos: ciało wydało walkę duchowi i dopiero Wcielenie przyniosło szansę na powrót pierwotnego porządku. W XII wieku Hugon ze Świętego Wiktora (którego Dante umieścił w swoim Raju!) nazywa ten antropologiczny związek „naturalną przyjaźnią” (*amicitia* wywodzi się od tego samego etymonu co *amor* – *amare*), oraz „muzyką rozbrzmiewającą pomiędzy ciałem i duszą”[14].

O ile więc nie sposób sprowadzić tej konstrukcji do prostej logiki dwuwartościowej dobro-zło, prawda-fałsz, o tyle nie ma mowy o symetrii: duch niewątpliwie góruje nad ciałem. Tym samym wszelka forma legitymizacji społecznej w średniowieczu wymagać będzie odwołania się do wartości duchowych. Również utwory dworne będą więc budowane w oparciu o system analogiczny, przy użyciu jego kodów i właściwości. Miłość dworna, nawet erotyczna i zmysłowa, aspiruje do bieguna ducha, a nie ciała: fizyczne piękno jest dla niej emanacją szlachetności duszy, a samo uczucie – zrodzone ze świadomego wyboru i akceptowane przez wolną wolę – powinno prowadzić zakochanego do stawania się coraz lepszym i szlachetniejszym. Jak pisze Francis Dubost, „kodeks dworski nie różni się zasadniczo od struktury rządzącej wyrażaniem wartości feudalnych i chrześcijańskich. Wyraża się bardziej w przesunięciu niż w negacji [...]. Podobnie jak wiara, dworna miłość potrzebuje absolutu i nie toleruje małoduszności”[15]. Otwierając się na transcendencję, dworna miłość nie tylko wpisuje się we wspomnianą już na początku przestrzeń znacznie szerszej XII-wiecznej refleksji na temat miłości, ale można śmiało przyjąć, że z niej wyrasta.

Renesans XII wieku

Niewątpliwie jest to epoka wyjątkowa. Renesans XII wieku zawdzięcza swą nazwę nie tylko odrodzeniu kultury i recepcji antycznych wzorców: podobnie jak „właściwe” odrodzenie, przeniknięty jest duchem chrześcijańskiego neoplatonizmu; głosi pochwałę harmonii, a świat postrzega jako „uporządkowany zbiór stworzeń”[16]. Można zresztą zaryzykować stwierdzenie, że wciela te postulaty w życie lepiej od XVI-wiecznego renesansu, który stanie się teatrem najkrwawszych konfliktów religijnych, polowań na czarownice, stosów i tego, co Jean Delumeau nazywa „duszpasterstwem strachu” – a więc wszystkiego tego, co obiegowa opinia wiąże niesłusznie ze średniowieczem. W XII wieku miłość jawi się w jako podstawowy sposób myślenia o relacjach – ciała i duszy, mężczyzny i kobiety, członków rodu, chrześcijan, wasala i seniora, władcy i jego sojuszników, człowieka i Boga, stając się w ten sposób nie tylko fundamentem ładu społecznego i kosmologicznego, ale i „fundamentalnym określeniem całej rzeczywistości przez wzgląd na Boga”[17].

To również w XII wieku małżeństwo – oparte o *affectio coniugalis* – staje się jednym z sakramentów (przypieczętuje to ostatecznie w 1215 roku IV Sobór Laterański). Hugon ze Świętego Wiktora definiuje *matrimonium* jako zjednoczenie serc w miłości, która jest „sakramentem” połączenia Boga i duszy. W poświęconych małżeństwu tekstach XII-wiecznych teologów pobrzmiewają chwilami intuicje stanowiące odległą zapowiedź teologii ciała Karola Wojtyły: sprzeciw wobec przedmiotowego traktowania kobiety, komunizm małżonków jako odzwierciedlenie więzi z Bogiem, ofiara w miejsce roszczeń[18].

Monastyczna teologia miłości

Jest zatem miłość w XII wieku niewątpliwie „fundamentem i ośrodkiem nowej wizji świata”. W jej budowaniu główna zasługa przypada autorom monastycznym, wpisującym się w nurt augustynizmu – cystersom i wiktorynom. Od samej mnogości używanych przez nich synonimów miłości można dostać zawrotu głowy: *amor*, *amicitia*, *caritas*, *dilectio* (i jego pochodna *condilectio*, używana przez Ryszarda ze Świętego Wiktora dla oddania istoty Trójcy Świętej), *affectio*... W podobny kalejdoskop układają się tytuły dzieł: *De diligendo Deo* (*O miłowaniu Boga*) św. Bernarda z Clairvaux, *De natura et dignitate amoris* (*O naturze i godności miłości*) Wilhelma z Saint-Thierry; *De laude caritatis* (*O pochwalę miłości*), *De substantia dilectionis* (*O istocie miłości*), *Quod amor Dei sit vita cordis* (*Miłość Boga jest życiem serca*), *De amore sponsi ad sponsam* (*O miłości Oblubieńca do oblubienicy*) oraz *Quid uere diligendum sit* (*Czym jest prawdziwa miłość*) Hugona ze św. Wiktora, *De quatuor gradibus violentae caritatis* (*O czterech stopniach żarliwej miłości*) Ryszarda ze Świętego Wiktora... Do tego dochodzą niezliczone utwory niezawierające słowa „miłość” w tytule, ale również tej kwestii poświęcone: osiemdziesiąt sześć kazań na temat *Pieśni nad Pieśniami* św. Bernarda, komentarze do tejże Ryszarda ze Świętego Wiktora i Wilhelma z Saint-Thierry; tego ostatniego *Złoty List* (*Epistola ad fratres de Monte-Dei*), *Soliloquium de arrha animae* (*Solilokwium o zadatkach duszy*) Hugona, stanowiące podstawę mistyki oblubieńczej, a także wiele innych.

Między ich autorami istniały różnice doktrynalne i spory (choćby o abelardianizm), ale jedno ich łączyło: jak pisze Cédric Giraud,

Kwestia miłości była dla nich kluczowa. W wieku XII, naznaczonym mocnym powrotem do tekstów świętego Augustyna, odradza się refleksja nad uczuciami, a wielcy mistrzowie duchowi tego okresu wnoszą istotny wkład w wypracowanie teologii miłości. W *Kazaniach do Pieśni nad Pieśniami* Bernarda z Clairvaux, podobnie jak w *Zadatkach duszy* Hugona ze Świętego Wiktora i w *Czterech stopniach żarliwej miłości* Ryszarda ze Świętego Wiktora wybrzmiewa kazuistyka świętej miłości, której złożoność nie ustępuje w niczym wyrafinowaniu dwornej miłości, która równolegle tworzy swoje własne stopnie i kodyfikacje[19].

Dodałabym tutaj sprostowanie, że w rzeczywistości ta niezwykle bogata refleksja teologiczna poprzedza świecki dyskurs miłosny, który w ostatecznym rachunku wydaje się sporo tracić ze swej oryginalności. Hugon ze św. Wiktora definiuje miłość jako „rozkosz serca” (*delectatio cordis*). Jego uczeń Ryszard nazywa miłość do Boga „gwałtowną” (*violenta*); porównuje ją do ognia i dzieli, kolejno, na miłość raniącą (*vulnerans*), wiążącą (*ligans*), zadającą cierpienie (*languens*) i wreszcie „osłabłą, ginącą” (*deficiens*; chodzi o kenotyczne znaczenie): dworni autorzy będą używać podobnych metafor. Nawet zbanalizowany dziś symbol serca przebitego strzałą, powszechnie kojarzony z miłością świecką, ma religijny rodowód: to obraz zaczerpnięty od świętego Augustyna, do dziś zresztą widniejący w godle zgromadzenia (antykw, owszem, używał metafory strzał Amora, ale nie godziły ono w serce; związek tego ostatniego z miłością zawdzięczamy antropologii biblijnej i właśnie Augustynowi[20]). Miłość dworna jest niewątpliwie produktem myśli chrześcijańskiej.

Odejście od źródła

„Począwszy jednak od XIII wieku”, jak pisze O. Michel de Certeau, „powolnej demityfikacji religijnej zdaje się towarzyszyć stopniowa mityfikacja miłosna”[21]. Wektor się odwraca: mistyczki i beginki – Hadewijch z Antwerpii, Marie d’Oignies, Marguerite Porete – zaczynają zapożyczać metafory ze świeckiego dyskursu miłosnego. Jednocześnie liczni autorzy religijni potępiają ten ostatni, postulując w jego miejsce zwrócenie się ku ściśle duchowej inspiracji. Scholastyka profesjonalizuje refleksję teologiczną. Jak gdyby pomału zaczynała się gubić pamięć o jednym źródle miłości i o wspólnym początku.

Dzisiejsi teoretycy miłości nie pamiętają lub nie chcą pamiętać o żadnej z części tego dziedzictwa. A przecież „wymyślenie na powrót” miłości, jakie postulują, *mutatis mutandis*, Ferry, Badiou czy Comte-Sponville, wydaje się przynajmniej po części zbieżne z ideałami dwornej miłości – ofiarnością, rezygnacją z egoizmu i powierzchownego hedonizmu, bezinteresownością, wiernością, stałością, szczerością.

Czy można jednak odwoływać się do kategorii wyrosłych z myśli chrześcijańskiej, jeśli dąży się do zbudowania „duchowości laickiej”? A odwracając pytanie – czy można zbudować oksymoron, jakim jest „duchowość laicka”, odcinając się od pnia, z którego się wyrosło? Czy ta gałąź nie uschnie? Czy miłość jako namiastka religii nie stanie się chimera, ułudą, pustym konceptem? Pascal Bruckner pisze: „Na Zachodzie miłość stała się, wraz ze szczęściem, naszą globalną ideologią, naszym esperanto”[22]. Czy jednak nie stała się bardziej

przedmiotem pomieszania języków i pojęć, niczym w biblijnej wieży Babel, niż owym „esperanto”? W XII wieku miłość mogła stanowić *koine*, ponieważ знаła swoje źródło, swój Początek i cel. W zglobalizowanym i jednocześnie zatowizowanym świecie, w naszej pogoni za szczęściem i miłością poruszamy się ruchami Browna.

W podsumowaniu refleksji poświęconych mistyce, O. de Certeau pisze:

Wydaje się, że z tego ducha przekraczania siebie, z podążania za niedoścignym początkiem lub końcem zwanym Bogiem, pozostał w dzisiejszej kulturze ciągły impuls ruchu – jak gdyby doświadczenie, nie mogąc już oprzeć się na wierze w Boga, zachowywało jedynie pozbawioną treści formę tradycyjnej mistyki. Oderwany od kotwicy Początku, o którym mówiła Hadewijch, wędrowiec nie ma podstawy ani celu. Wydany na pastwę bezimiennego pragnienia, przypomina pijany statek. Jego pragnienie nie ma do kogo mówić[23].

Hugon ze Świętego Wiktora pisał : „przez pragnienie miłość biegnie a odpoczywa przez radość”[24]. Jeśli zapomnimy o teologii, zostanie nam sam jałowy bieg. Być może najpiękniej wyraża to wiersz Czesława Miłosza:

Dlaczego teologia? Bo pierwsze ma być pierwsze.

A tym jest pojęcie prawdy. I właśnie poezja swoim zachowaniem przerażonego ptaka tłukącego się o przezroczystą szybę, poświadcza,

że nie umiemy żyć w fantasmagorii.

Oby do naszej mowy wróciła rzeczywistość.
To znaczy sens, niemożliwy bez absolutnego punktu
odniesienia.

Joanna Gorecka-Kalita

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Przypisy:

[1] Hugon ze Świętego Wiktora, *De substantia dilectionis*, I, s. 82.

Cytaty, jeśli nie podano inaczej, w moim przekładzie.

[2] L. Ferry, *La révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, Paris: Plon, 2010 (wyd. Kindle, bez paginacji).

- [3] M. Fournier, *L'amour: une philosophie nouvelle pour le XXIe siècle*, Sciences Humaines, Grands Dossiers N° 32 - Sept-oct-nov 2013, https://www.scienceshumaines.com/l-amour-une-philosophie-nouvelle-pour-le-xxie-siecle_fr_31243.html (dostęp 20.04.2024).
- [4] Ch. Seignobos, *Études de politique et d'histoire*, Paris: Presses Universitaires de France, 1934, s. 271.
- [5] A. Corbellari, *Prismes de l'Amour courtois*, Dijon: Éditions Universitaires de Dijon, 2018, s. 112.
- [6] P. Bruckner, *Le paradoxe amoureux*, Paris: Grasset & Fasquelle, 2009 (wyd. Kindle, bez paginacji).
- [7] L. Ferry, *De l'amour: Une philosophie pour le XXIe siècle*, Paris: Odile Jacob, 2013 (wyd. Kindle, bez paginacji).
- [8] L. Ferry, *La révolution de l'amour...*, *op. cit.* Warto dodać, że w 2019 roku autor wzbudził spore kontrowersje, wzywając policję do użycia broni wobec tzw. „żółtych kamizelek”.
- [9] D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz, Warszawa, Pax, 1968, s. 15.
- [10] Cf. A. Corbellari, *op. cit.*, s. 60.
- [11] Ch. Seignobos, *Études de politique et d'histoire*, Paris: Presses Universitaires de France, 1934, s. 287.
- [12] Cf. J.-Cl.Schmitt, *La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval*, Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques [online], 9 | 1992, <https://journals.openedition.org/ccrh/2798?lang=fr> (dostęp 13. 04. 2024).
- [13] Cf. A. Guerreau-Jalabert, *Occident médiéval et pensée analogique: le sens de spiritus et caro*, w: J.-Ph. Genet, *La légitimité implicite*, Paris-Roma, *Publications de la Sorbonne*, École française de Rome, 2015, s. 457-476.
- [14] Hugon ze Świętego Wiktora, *Didascalicon*, czyli co i jak czytać, II, 12, tłum. P. Pludra-Żuk, Warszawa: Instytut Badań Literackich, 2017, s. 105. Cf. również J. Baschet, *La musique de l'homme. Harmoniques de*

l'âme et du corps au XIIe siècle, w: M. Clouzot, Ch. Laloue (red.), *Les représentations de la musique au Moyen Age*, Paris, Cité de la Musique: 2005, s.76-83.

[15] F. Dubost, *Lancelot et Tristan ou la transcendance décalée*, [w:] M.-É. Bély i J.-R. Valette (red.), *Personne, personnage et transcendance aux XIIe et XIIIe siècles* Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1999, p. 28.

[16] *Est mundus ordinata collectio creaturarum*. Wilhelm z Conches, *In Timeum*, 28A: [w:] Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, ed. É. Jeauneau, Paris 1963, s. 103.

[17] Ks. J. D. Szczurek, *Pojęcie miłości w traktacie De Trinitate Ryszarda z Opactwa św. Wiktora*, *Analecta Cracoviensia* XXXIV, 2002, s. 286.

[18] Cf. J. Leclercq, *Le mariage vu par les moines au XIIe siècle*, Paris: Cerf, 1983.

[19] C. Giraud, Wstęp [w:] *Écrits spirituels du Moyen-Age*, éd. et trad. C. Giraud, Paris: Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade ») 2019, s. XX.

[20] Cf. A. Guerreau-Jalabert, „*Aimer de fin cuer*”. *Le cœur dans la thématique courtoise*, *Micrologus* vol. 11 (2003) s. 343-371.

[21] M. de Certeau, *La fable mystique. XVIe – XVIIe siècle*, Paris: Gallimard, 1982, s. 13.

[22] Pascal Bruckner, *op. cit.*

[23] M. de Certeau, *op. cit.*, s. 411.

[24] Hugon ze Świętego Wiktora, *De substantia dilectionis*, *op. cit.*, II, s. 86.