

Lidia Grzybowska

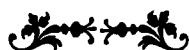
Uniwersytet Jagielloński

*DEUS VENTER. O MOTYWIE „BOGA-BRZUCHA”
W LITERATURZE ŚREDNIOWIECZNEJ
(NA WYBRANYCH PRZYKŁADACH)*

Pojawiający się w rozmaitych pismach średniowiecznych motyw „boga-brzucha” ma źródło w liście św. Pawła do Filipian, gdzie Apostoł wskazuje na niewłaściwe postęпки tych osób, „których bogiem jest brzuch” (*quorum deus venter*, Flp 3, 19). Sformułowanie, użyte przez Apostoła we fragmencie kreślącym ideał chrześcijanina i odnoszące się do osób, które temu ideałowi się sprzeniewierzają, w literaturze wieków późniejszych nabrało nieco innego znaczenia. Najczęściej pojawiało się w kontekście rozważań o jednym z siedmiu grzechów głównych¹ – obżarstwie (*gula*), stając się określeniem zachowania tych, którzy grzeszą nieumiarkowaniem w jedzeniu i picciu. Wyznawcy boga-brzucha mogli zatem stać się bohaterami tekstów dydaktycznych i moralizatorskich, ale również posłużyć jako poręczny motyw dla tych twórców, którzy chcieli wychwalać radość życia, wyrażaną w nieskrępowanym korzystaniu z przyjemności ciała.

¹ *Septem peccata capitalia*, mające źródła w tradycji staro- i nowotestamentalnej (np. Księga Przysłów 6, 16–19, List do Galatów 5, 19–21), a także w tradycji pogańskiej (np. *Etyka Nikomachejska* Arystotelesa), wywodzą się z wykazu sporządzonego przez Ewagriusza Pontyka, zaadaptowanego następnie w pismach Jana Kasjana czy Grzegorza Wielkiego (lista Grzegorza, przejęta potem np. przez Henryka z Ostii czy św. Tomasza z Akwinu, została utrwalona w katechizmie). Kolejność grzechów nie zawsze była taka sama, część moralistów na pierwszym miejscu kładła rozpustę, inni – pychę, tradycja zaś Tomaszowa dawała pierwszeństwo obżarstwu. Zob. więcej: E.C. Sweeney, *Aquinas on Seven Deadly Sins: Tradition and Innovation*, [w:] *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, red. R.G. Newhauser, S.J. Ridyard, Rochester, NY 2012, s. 85–106.

W niniejszym artykule zrekonstruuje pokrótce kulturowy kontekst słów św. Pawła, a następnie przyjrę się kilku realizacjom motywu *deus venter*, obecnym zarówno w kazaniach, kompendiach, traktatach, jak i w poezji oraz podręcznikach sztuki poetyckiej, zwracając uwagę na strategię adaptowania biblijnego ekscerptu do potrzeb różnych gatunków piśmiennictwa i ich funkcji.



Okoliczności powstania Pawłowego *Listu do Filipian* oraz jego kompozycja od lat budzą wątpliwości badaczy. Niektórzy sugerują, że list nie powstał w tym kształcie, w jakim go obecnie znamy, lecz składa się z dwóch odrębnych tekstów złożonych w jeden – częścią „niepasującą” do reszty jest trzecia, z której pochodzi fragment dotyczący „boga-brzucha”. Poświęcona została zagadnieniu doskonałości prawdziwego chrześcijanina, skontrastowanej z zachowaniem tych, którzy błędzą. Nie jest do końca jasne, kogo św. Paweł ma na myśli, choć prawdopodobnie – jak wynika z całego listu – mowa jest o judaizantach, a więc chrześcijanach, którzy twierdzili, że należy stosować się do zasad prawa Mojżeszowego, zwłaszcza koszerności i obrzezania, które powinni przejmować poganie nawracający się na chrześcijaństwo. Nie pierwszy bowiem raz Apostoł kieruje w stosunku do tej frakcji chrześcijan krytyczne uwagi – pisał o nich w *Liście do Galatów* i w *Liście do Rzymian*. Trzecią część *Listu do Filipian* św. Paweł utrzymuje w tonie negacji cielesności: „chlubimy się w Chrystusie Jezusie, a nie pokładamy ufności w ciele”² (3, 3). Wygłasza również przestrożę kierowaną do wspomnianych wyżej „nieprawomyślnych” chrześcijan:

Wielu bowiem postępuje jak wrogowie krzyża Chrystusowego, o których często wam mówiłem, a teraz mówię z płaczem. Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwala – w tym, czego winni się wstydić. To ci, których dążenia są przyziemne. Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebego ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować (3, 18–21)³.

² Wszystkie tłumaczenia Pisma Świętego, o ile nie zaznaczono inaczej: Biblia Tysiąclecia.

³ Ten fragment warto przywołać w wersji Wulgaty oraz w greckim oryginale (podkr. – L.G.): „Multi enim ambulans quos saepe dicebam vobis nunc autem et flens dico inimicos crucis Christi quorum finis interitus quorum deus venter et gloria in confusione ipsorum qui terrena sapiunt. Nostra autem conversatio in caelis est. Unde etiam salvatorem expectamus Dominum Iesum Christum qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae secundum operationem qua possit etiam subicere sibi omnia”. Wersja grecka: Πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσιν, οὓς πολλακίς ἔλεγον ὑμῖν, νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω, τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ χριστοῦ, ὧν τὸ

Jest w niej mowa o osobach podobnych do „wrogów krzyża”, którzy wiodą życie nastawione na cielesne, przyziemne cele – w ich oczach brzuch staje się bogiem (*deus venter*, θεὸς κοιλία). Słowa te być może były zatem kierowane do tych chrześcijan, którzy przywiązywali wagę do ostrożnego i skrupulatnego wyboru potraw, co wiązało się z zasadami kaszrutu i ceremoniałem żydowskim, możliwe jest jednak, że adresatem tej krytyki było szersze grono osób – obejmujące wszystkich tych, którzy szeregowali swoje priorytety, zwłaszcza te dotyczące przywiązania do dóbr materialnych i ziemskiego życia, niezgodnie z zasadami głoszonymi przez św. Pawła. Adresatami tych uwag mogli być także po prostu poganie, a może antynomiści lub gnostycy⁴.

O κοιλία, mniej więcej w tym samym znaczeniu, św. Paweł będzie mówił również w *Liście do Rzymian*:

Proszę was jeszcze, bracia, strzeżcie się tych, którzy wznecają spory i zgorszenia przeciw nauce, którą otrzymaliście. Strońcie od nich! Tacy bowiem ludzie nie Chrystusowi służą, ale własnemu brzuchowi, a pięknymi i pochlebnymi słowami uwodzą serca prostaczków (Rz 16, 18),

a także w *Pierwszym Liście do Koryntian* (6, 13):

Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie.

W *Liście do Tytusa* Apostoł przywołuje z kolei słowa Epimenidesa, który miał powiedzieć o Kreteńczykach:

Kreteńczycy zawsze kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe (Tt 1, 12).

We wszystkich tych fragmentach obecne jest potępienie łakomstwa, żądzy, egoizmu, pochwały doczesności, życia wbrew Ewangelii i naukom Chrystusa⁵. Motyw boga-brzucha oraz przedstawienie tej części ciała jako symbolu doczesności w opozycji do wartości duchowych nie jest jednak konceptem stworzonym przez samego Pawła. Ponieważ był on sprawnym retorem, odznaczającym się wysokimi kompetencjami komunikacyjnymi, wiedział, że aby budować płaszczyznę porozumienia i docierać ze swoimi interpretacjami myśli Chrystusa do możliwie

τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτήρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξει αὐτῷ τὰ πάντα.

⁴ R.R. Melick, *Philippians, Colossians, Philemon*, Vol. 32, The New American Commentary, Nashville 1991, s. 41.

⁵ K.O. Sandnes, *Belly and Body in the Pauline Epistles*, Cambridge 2002, s. 4.

najszerszego audytorium, musi posługiwać się czytelnymi i ugruntowanymi wśród odbiorców toposami. Nie należy również zapominać, że jako mieszkaniec imperium, obywatel rzymski, który urodził się i wychował w diasporze żydowskiej w Cylicji, a więc rejonie przynależącym przed podbojem rzymskim do władców hellenistycznych, św. Paweł – uczony w Piśmie faryzeusz – został ukształtowany przez te trzy tradycje: judaistyczną, hellenistyczną i rzymską.

Wyobrażenie brzucha jako boga lub nadanie mu atrybutów boskości można spotkać w co najmniej kilku tekstach wywodzących się z grecko-rzymskiego kręgu kulturowego⁶. Na przykład w sztuce Eurypidesa *Cyklop* (Κύκλωψ) tytułowy bohater, posługując się słowami δαίμων i γαστήρ, mówi:

Ziemia musi chcąc nie chcąc wydać z siebie trawę
I tuczyć trzody moje, których bogom nigdy
Nie biję na ofiarę, nie, sobie jednemu
I największemu z bogów, mojemu brzuchowi.
Bo u ludzi rozsądnych picie i jedzenie
Codzienne i kłopotów unikanie jest
bożyszczem niebiańskim⁷.

Z kolei nieco młodszy od Eurypidesa Eupolis, grecki poeta z V wieku przed Chrystusem, w jednej ze swoich sztuk (Κόλακες, co można przełożyć jako 'darmozjady', 'lizusy'), pisząc o zwolennikach rozkoszy podniebienia, używa terminu κοιλιοδαίμων⁸. Niekiedy brzuch pojawia się jako metonimia obżarstwa, na przykład u Seneki w bardzo popularnym w średniowieczu traktacie *De beneficiis* jest mowa o niewolniku własnego brzucha (*alius abdomini servit*, 7.26), natomiast Ciceron w swoich pismach krytykował epikurejskich wyznawców brzucha. Nie można tu bowiem pominąć kontekstu filozofii epikurejskiej, rozmaicie zresztą rozumianej i przez swoje niekiedy wykluczające się założenia trudnej w jednoznacznej interpretacji. Jedną z wykładni poglądów Epikura, którą powtarzał Ciceron, stawiała w centrum życia przyjemności, których najpełniejszą realizacją były uczty. W świecie grecko-rzymskim bowiem, co jest ważne dla dalszych rozważań, ucztowanie nie wiązało się jedynie z jedzeniem, ale i z przyjemnościami ciała, płynącymi z doświadczeń zapośredniczonych przez inne zmysły: dotyku, wzroku, słuchu i węchu. To, co dla starożytnej arystokracji miało charakter fundamentu życia towarzyskiego, a niejednokrotnie również artystycznego i intelektualnego, wśród moralistów chrześcijańskich, których przekonania

⁶ G.D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids, MI 1995, s. 372, przyp. 38.

⁷ Eurypides, *Cyklop*, [w:] *idem*, *Tragedie*, t. IV, przeł. J. Łanowski, Biblioteka Antyczna 36, Warszawa 2007, s. 331, w. 325–331.

⁸ Więcej o Eupolisie: I.C. Storey, *Eupolis: Poet of Old Comedy*, Oxford 2003. Szerzej o rozumieniu terminu κοιλιοδαίμων: J. Töppel, *De Eupolidis Adulatoribus. Commentatio*, Leipzig 1846, s. 28.

wspierała perspektywa zbawczego planu Chrystusa, budziło ambiwalentne uczucia. Wprawdzie wizje chrześcijańskiego nieba w wersji „dla prostaczków” to głównie opis biesiady niebiańskiej, sama zaś Eucharystia ma charakter uczty (co wykorzystają później średniowieczni autorzy, zwracający uwagę, że ziemskie biesiadowanie, będąc elementem kultu boga-brzucha, parodiuje święte obrzędy), jednakże doczesne uctowanie, nakierowane na rozkosze ciała, spotykało się ze sprzeciwem teologów i komentatorów, a początków tej postawy można szukać zarówno u samego św. Pawła, jak i interpretatorów jego pism.

Karl Olav Sandnes podkreśla, że motyw boga-brzucha, którym w swoich listach posługuje się Paweł, był znany nie tylko w świecie grecko-rzymskim, lecz można go dostrzec również w źródłach judaistycznych⁹. Swego rodzaju syntezę dwóch tradycji (żydowskiej i hellenistycznej) zawierają pisma Filona z Aleksandrii, który mówił o brzuchu jako o siedzibie irracjonalnych, animalnych, pierwotnych żądz¹⁰. Żydowski filozof podkreślał, że brzuch jest rezerwuarem wszystkich przyjemności, a kiedy zostanie napełniony, ciało zaczyna domagać się kolejnych rozkoszy¹¹.

Święty Paweł modyfikuje ten topos, uwzględniając perspektywę chrześcijańską. Inaczej rozkłada akcenty, zwracając uwagę na to, że takie pojmowanie opozycji ciała i duszy, pragnienia i powściągliwości, jest w gruncie rzeczy pochodną innej, istotniejszej z punktu widzenia nauki Chrystusa różnicy – tej między życiem doczesnym a wiecznym. Wyraźnie zarysowane eschatologiczne fundamenty Pawłowej teologii ciała miały poważne reperkusje dla kultury i duchowości późniejszych wieków. Dla średniowiecznych pisarzy motyw „boga-brzucha” i jego wyznawców przede wszystkim wiązał się z fragmentem *Listu do Filipian*, choć był wspomagany tradycją diatryb przeciwko uciechom ciała, obecnych w tekstach różnych kultur, a także elementami filozofii epikurejskiej.

Biblia jako najpopularniejszy dla europejskiego średniowiecza tekst budziła przede wszystkim zainteresowanie tych, którzy starali się objaśniać tekst Pisma Świętego, a więc egzegetów, teologów, kaznodziejów oraz twórców wszelkiego rodzaju podręczników pastoralnych, konkordancji, dykcjonarzy, postylli, katen i dystynkcji. Manuskrypty zawierające Pismo Święte często były uzupełniane przez *glossae interlineares* i *glossae marginales*. W konsekwencji Biblia, podana wraz z określonym komentarzem, nie była tekstem zapraszającym do swobodnej interpretacji, lecz z góry proponowała konkretny wzorzec odczytania własnych

⁹ K.O. Sandnes, *op. cit.*, s. 11.

¹⁰ *Ibidem*, s. 127.

¹¹ H. Svebakken, *Philo of Alexandria's Exposition of Tenth Commandment*, Atlanta 2012, s. 52, przyp. 65.

znaczeń. Komentarze tekstu biblijnego stanowiły niemal „poszerzenie” samej Biblii. Tekst Pisma Świętego nosił ich ślady, tj. nie był postrzegany inaczej niż właśnie przez ich pryzmat, zatem egzegeza wpływała zwrotnie na rozumienie Biblii. Masowa zaś produkcja konkordancji, katalogów i słowników jako pomocy dla duchowieństwa sprawiała, że fragmenty biblijne zaczynały żyć własnym życiem, w oderwaniu od oryginalnego kontekstu, lecz z przypisanymi im różnymi wykładniami i sensami, z których średniowieczny egzegeta, kaznodzieja czy każdy inny twórca mógł czerpać w zależności od potrzeb. Tym samym tekst biblijny, sprowadzony często do pojedynczego zdania, wyrażenia czy przykładu, stawał się niejednokrotnie „pretekstem”, spełniał funkcję czysto użytkową, na przykład jako poręczny argument lub hasło wywoławcze rozmaitych, niekiedy odległych skojarzeń. Mary i Richard Rouse'owie określili takie podejście do tekstu biblijnego jako strategię agresywną, która przejawia się już w samym słowie *excerptum*¹². Warto zatem zaobserwować, w jaki sposób wyrażenie *quorum deus venter*, pojawiające się w liście św. Pawła, zostało zaadaptowane i wykorzystane w wybranych przykładach literatury późniejszych wieków oraz jakie informacje ze sobą niosło (lub zostało mu przypisane) w zależności od nowych kontekstów i grup adresatów.

W jednym ze swoich listów św. Hieronim (ok. 347–420) tak pisze do wiodących życie monastyczne przyjaciół, prosząc o modlitewne wsparcie dla swojej siostry:

W mojej bowiem ojczyźnie, gdzie obyczaje są prostackie, a bogiem jest brzuch, żyje się z dnia na dzień i świętzy jest ten, kto jest bogatszy¹³.

W kolejnych słowach listu zwraca uwagę na to, że jego siostra, przebywając w rodzinnych stronach, nie ma dobrych przewodników duchowych – tu Hieronim pozwala sobie na złośliwości wobec kapłana Lupicyna, wyszukując dlań deprecjujące porównania, wskazujące na jego nieudolną troskę i szkodliwą dla tamtejszych chrześcijan działalność. Co istotne, choć w ogniu zjadliwej krytyki Hieronima znajduje się przede wszystkim sam duchowny, to przywołany cytat wskazuje, że zasady, którymi kierują się mieszkańcy Strydonu, są zgoła odmienne od tych, które powinny być bliskie chrześcijanom. Opis ojczyzny Hieronima można wiązać z cechami przypisywanymi dekadenskiemu Imperium Rzymskiego, z kultem bogactwa i splendoru, beztroskim życiem pozbawionym refleksji o zbawieniu,

¹² R.H. Rouse, M.A. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the „Manipulus florum” of Thomas of Ireland*, Toronto 1979, s. 40–41.

¹³ Hieronim ze Strydonu, *List 7 do Chromacjusza, Jowina i Euzebiusza*, [w:] *idem, Listy*, red. H. Pietras, przeł. J. Czuj, M. Ożóg, t. 1, Kraków 2010, s. 19. W oryginale: „In mea enim patria rusticitatis vernacular, deus venter est, et de die vivitur: sanctior est ille, qui ditior est”. *Ibidem*, s. 18.

a także skupieniem na przyjemnościach ciała, co, zważywszy na adresatów listu, mogło szczególnie razić. Stwierdzenie, że w ojczyźnie Hieronima bogiem jest brzuch, było również dla odbiorców listu czytelnym nawiązaniem do listu św. Pawła – Apostoła wszak krytykował tych chrześcijan, którzy w niewłaściwy sposób rozumieli i realizowali zalecenia Chrystusa. Strydończyk krytycznie odnosi się też do niewłaściwych zachowań kapłanów, którzy mieli być odpowiedzialni między innymi za formację duchową jego siostry. Być może zatem używając sformułowania *deus venter est*, chciał nie tylko zwrócić uwagę na nieobyczajność, przemieszanie porządków i skierowanie wysiłków ku terażniejszości zamiast ku wieczności, lecz również uruchomić dodatkowy kontekst swojej wypowiedzi, wskazując na wspólnotę doświadczeń prawdziwych chrześcijan, wśród których znajdował się nie tylko św. Paweł, ale także on sam oraz adresaci jego listu.

Przykład z listu św. Hieronima wskazuje na to, że sformułowanie o bogu-brzuchu mogło funkcjonować jako poręczne i niosące ze sobą potężny ładunek dodatkowych informacji wyrażenie, pewien rodzaj miejsca wspólnego, które uruchamia szereg skojarzeń. Kiedy zaś nie jest jedynie wplecione w tok niezależnych od treści Pawłowego listu rozważań, lecz samo staje się przedmiotem szerszego komentarza, pozwala na pogłębioną analizę myśli św. Pawła. Objasnienie *Listu do Filipian* autorstwa Jana Chryzostoma¹⁴ (350–407) wraz z innymi wczesnochrześcijańskimi i średniowiecznymi komentarzami¹⁵ (odwołującymi się w pewnym stopniu do egzegezy Złotoustego, ustanawiającej kanon odczytań tego dzieła) ugruntowało interpretację fragmentu listu Apostoła jako tekstu odnoszącego się do niewolniczych wyznawców brzucha, którzy oddają się rozkoszy, choć powinni znosić trudy i niewygody ziemskiej egzystencji dla przyszłej nagrody w niebie. W komentarzach – zwłaszcza u Chryzostoma – uwypuklona jest przede wszystkim rezygnacja z wolności i wskazanie na to, że brzuch jest nie tylko „bogiem”, ale również posiada moc decyzyjną, zniewalając człowieka, sprzeciwiając się tym samym woli Boga, który uczynił go istotą wolną i na tym oparł fundament godności osoby ludzkiej. Teodoret z Cyru (ok. 386/393 – ok. 457/466) wprost zaś stwierdza, że pisząc o bogu-brzuchu, św. Paweł miał na myśli obżarstwo Żydów,

¹⁴ *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi [...] in Epistolam ad Philippenses commentarius*, PG 62, s. 177–298.

¹⁵ Między innymi greckie komentarze autorstwa Teodora z Mopsuestii, Teodoreta z Cyru, Eku-
meniusza, Maksyma Spowiednika, Jana Damasceńskiego, Pseudo-Ekumeniusza i Teofilakta, oraz
łacińskie pióra Mariusza Wiktoryna, Ambrozjastera i Pelagiusza – wiele z nich posiłkowało się ko-
mentarzem Chryzostoma, w ten sposób rozszerzając zasięg jego odczytania. Zob. P. Allen, *Introduc-
tion*, [w:] John Chrysostom, *Homilies on Paul's Letter to the Philippians*, introduced, translated, and
annotated by P. Allen, Atlanta 2013, s. XXVIII–XXXI.

którzy nadmiernie skupiają się na sprawach związanych z jedzeniem oraz łączą świętowanie z przyjemnościami ciała¹⁶.

Święty Cezary z Arles (470–542) w komentarzu do Apokalipsy, analizując fragment „[książeczka – L.G.] napełni wnętrzości twe goryczą, lecz w ustach twych będzie słodka jak miód” (Ap 10, 9), twierdził, że usta oznaczają „dobrych i uduchowionych chrześcijan”, wnętrzości zaś – „cielesnych i rozpustnych”:

Stąd gdy słowo Boże jest głoszone, dla uduchowionych jest ono słodyczą. Natomiast cielesnym, o których apostoł mówi, „że bogiem ich brzuch”, wydaje się gorzkie i twarde¹⁷.

Pojawia się tu rozróżnienie na *carnales* i *spirituales*, mocujące opozycję, która również mogła wyrastać na gruncie doświadczeń monastycznych – Cezary bowiem przez prawie 10 lat przebywał w klasztorze o surowych zasadach ascetycznych. O tym, że bardzo poważnie traktował reguły mówiące o pogardzie cielesności i przywiązania do rzeczy ziemskich, zaświadcza fakt, iż gdy oddawał się życiu monastycznemu, pełnił funkcję osoby odpowiedzialnej za spiżarnię i wydzielał racje żywieniowe tak skromne, że został z tej posady usunięty. A choć tak surowa asceza sprawiła, że podupadł na zdrowiu, do końca życia propagował wzorzec życia monastycznego. Nie bez wpływu na jego nieprzejednaną pod tym względem postawę były dzieje Arles, targanego wojnami wizygockimi, ostrogockimi i frankijskimi, co przyczyniało się do rozprzężenia moralnego¹⁸. Cezary, pisząc o ludziach „cielesnych”, których bogiem jest brzuch, wskazuje na tych, którzy są głusi na słowa Chrystusa i nie chcą podążać jego ścieżką, wiążącą się z wyrzeczeniem przyjemności doczesnych.

Wyznawcami „boga-brzucha” są nie tylko te osoby, które, gardząc słowem Ewangelii, lubują się w zbyt kownym, rozkosznym życiu. Mogą to być również poganie, a więc ci, którzy nie wyznają jedyne Boga. Czytamy bowiem w żywocie św. Wojciecha autorstwa Jana Kanapariusza:

Następnie ostrząc i przygotowując miecz słowa Bożego przeciw okrutnym barbarzyńcom i bezecnym bałwochwalcom, [św. Wojciech – L.G.] zaczął rozważać, z kim

¹⁶ Teodoret z Cyru komentuje ten fragment następująco: „Ich bogiem nazwał brzuch, aby zganić ich obżarstwo. Żydzi bowiem szczególną wagę przywiązują do jedzenia, za szczyt sprawiedliwości uważają wystawność w szabat, a za powód do chwały uznają to, czego powinni się wstydić”. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, przeł. S. Kalinkowski, wpraw. i indeksy A. Baron, *Źródła Myśli Teologicznej* 14, Kraków 1999, s. 99.

¹⁷ Cezary z Arles, *Homilie do Księgi Rodzaju. Objasnienie Apokalipsy św. Jana*, przeł. i wstępem opatrzył A. Żurek, Biblioteka Ojców Kościoła 17, Kraków 2002, s. 116. „Inde est quod, cum verbum dei praedicatur, spiritalibus dulce est; carnalibus vero, quorum secundum apostolum deus venter est, amarum videtur et asperum” (Homilia VIII, PL 35 2432).

¹⁸ A. Żurek, *Wstęp*, [w:] Cezary z Arles, *op. cit.*, s. 7–11.

najpierw, [a] z kim potem należy rozpocząć walkę; czy ma udać się do Luciców, którzy żyją z łupienia chrześcijan i krzywdy biednych ludzi, czy do kraju Prusów, których bogiem brzuch i chciwość idąca w parze z morderstwem¹⁹.

Wyrażenie *quorum deus venter est* odnosi się tutaj do pogańskich Prusów. Z powyższego fragmentu wynika, że Lucicowie i Prusowie parają się tym samym – a więc grabieżami i łupiestwem. Co może zatem znaczyć użyte wobec tego jednego ludu sformułowanie, że ich bogiem jest brzuch? Zważywszy na przywołane uprzednio konteksty, w jakich funkcjonowało we wcześniejszej literaturze, wyrażenie to może imputować Prusom obżarstwo, nieumiarkowanie, słuchanie podszeptów ciała, życie z dnia na dzień, według doraźnych potrzeb, bez zrozumienia i przyswojenia ewangelicznych zasad. Prawdą jest natomiast, że Kanapariusz nie za wiele wiedział o Prusach (o Lucicach, znanych z łupieżczych potyczek i nieprzejednanej postawy wobec propozycji przejścia chrześcijaństwa, słyszał być może od ludzi z otoczenia Ottona III²⁰), więc użył konwencjonalnego, deprecjonującego określenia, budzącego dodatkowo typowe skojarzenia z pogańskimi wierzeniami (oddawanie czci bożkom). Jednocześnie, wykorzystując obrosłe w negatywne konotacje sformułowanie, mógł przypisać Prusom wszystkie ewokowane przez niego cechy.

Pojęcie boga-brzucha pojawiało się także w pismach, które wyjaśniały znaczenie słowa *deus*. Wprawdzie w chrześcijaństwie wierzy się w jednego Boga, lecz łacińskie słowo *deus* (i greckie θεός) mogło odnosić się do innych bóstw, na przykład mitologicznych, a także do ubóstwianych przedmiotów czy idei oraz odmiennych kultów religijnych. Przekłady pism Starego Testamentu na język grecki i łaciński też nie ułatwiły zadania – w hebrajskim istnieje bowiem rozróżnienie na Boga (יהוה) i bogów (אֱלֹהִים)²¹, czego łacina i greka nie były w stanie oddać. U Pawła mamy do czynienia nie tylko z brzuchem jako bogiem – Apostoł używa tego określenia również w stosunku do szatana, mówiąc o „bogu tego świata” (2 Kor 4, 4). Samo zaś sformułowanie *deus venter* może być w tym kontekście

¹⁹ „Inde adversus diram barbariem prophanosque idolatras gladium predicationis acuens et aptans, cum quibus primum, cum quibus postmodum dimicare oporteret, animo deliberare cepit: utrum Liuticenses, quos christianorum preda miserorumque hominum dampna pascunt, an Pruzorum fines adiret, quorum deus venter est et avaricia iuncta cum morte”. Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, tekst łaciński oprac. J. Karwasińska, przeł. K. Abgarowicz, koment. J. Karwasińska, Gdańsk 2009, s. 158–159.

²⁰ Por. przypisy do rozdziału XXVII w: *ibidem*, s. 160.

²¹ Dodatkową trudność zapewne sprawia fakt, że te pojęcia nie są ani precyzyjne, ani rozdzielne, ani jedyne (na Boga żydowski w Biblii można znaleźć szereg innych określeń, łącznie zresztą z podanymi wyżej hebrajskimi יהוה [Jahwe], אֱלֹהִים [Elohim]). Por. S. Szymik, *Imiona „El” oraz „Elohim” jako określenia Boga w Biblii Hebrajskiej*, [w:] *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 206–218.

krytyką deifikacji człowieka, stawiania go wyżej niż Boga. Jeśli bowiem bogiem jest brzuch, to na zasadzie *totum pro parte* bogiem jest sam człowiek²², co pociąga za sobą grzech idolatrii oraz rozumienie przyjemności jako aktu egoistycznego, którego celem jest uwielbienie samego siebie.

Próby wyjaśnienia tego zagadnienia między innymi podjął się w komentarzu do *Izagogi* Porfiriusza Thomas Manlevelt, czternastowieczny logik, słynący z radykalnego adaptowania rozwiązań ockhamizmu. Podkreślił, że słowo *deus* ma dwa znaczenia – właściwe i używane powszechnie. To właściwe oznacza pierwszą przyczynę, lecz w powszechnym rozumieniu słowo *deus* odnosi się też do tego, co wykazuje podobieństwo do pierwszej przyczyny²³. By udowodnić swoją tezę, Manlevelt przywołał argumenty biblijne: „dii estis, et filii excelsi omnes” („jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego”, Ps 82, 6), „omnes dii gentium demonia” („wszyscy bogowie pogańscy czarci”²⁴, Ps 95, 5) oraz z listu Pawłowego, w którym mowa jest o bogu-brzuchu. Co ciekawe, zupełnie ominął stwierdzenie Chrystusa, który, jak mówi Ewangelia Janowa, również odwoływał się do sformułowania z Księgi Psalmów „bogami jesteście”, mówiąc, że Pismo „nazywa bogami tych, do których skierowano słowo Boże” (J 10, 34–35). Wykorzystanie przez Manlevelta fragmentu z listu Pawła nie było związane z tematyką obżarstwa i ziemskich pragnień, lecz miało za zadanie udowodnić postawioną tezę przez posłużenie się cytatem biblijnym jako argumentem z autorytetu.

W napisanej około 1175 roku *Ars versificatoria* Mateusza z Vendôme (1100–1185), o którym Helen Waddell powiedziała, że jest „autorem najnudniejszej prawdopodobnie *Sztuki poezji*, jaka kiedykolwiek została napisana”²⁵, motyw *deus venter* zostaje wykorzystany do zilustrowania prawideł kompozycji tekstu. W pierwszej księdze swojego traktatu Mateusz poświęca całkiem sporo uwagi zagadnieniu *descriptio*, podając jej liczne przykłady. Jednym z nich jest opis mężczyzny o imieniu Davus (funkcjonującego w literaturze jako szablonowa postać z komedii antycznej), który znany był również jako oddzielny utwór *Vituperium stulti*. Mamy tu do czynienia z powiązaniem cech wyglądu postaci (zewnątrzna szpetota) z jej

²² J.-F. Collange, *The Epistle of Saint Paul to the Philippians*, transl. by A.W. Heathcote, London 1979, s. 138.

²³ „Secunda distinctio est ista quod iste terminus ‘Deus’ accipitur dupliciter, scilicet proprie, et communiter. Proprie accipitur pro prima causa, sed communiter accipitur pro quocumque habente aliquam similitudinem specialem cum prima causa, scilicet vel quia est per<p>etuum sicut prima causa, vel quia habet intellectum sicut prima causa, vel quia precipue diligitur sicut prima causa deberet diligi. Unde Psalmista ‘dixi: dii estis, et filii excelsi omnes’, et Apostolus etiam loquens de gulosis dicit ‘quorum deus venter est’, et alibi est Psalmista ‘omnes dii gentium demonia’”. Th. Manlevelt, *Questiones libri Porfirii*, ed. A. van der Helm, Leiden 2014, s. 337.

²⁴ Psalm 85 (96), 5 w przekładzie Jakuba Wujka.

²⁵ H. Waddell, *Średniowiecze wagantów*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960, s. 203.

charakterem oraz przyzwyczajeniami (w tym z obżarstwem), co w oczywisty sposób jest realizacją założeń średniowiecznej estetyki, łączącej piękno z dobrem i szpetotę z grzechem. Mateusz prezentuje opis ciała Davusa, by za jego pomocą wskazać błędy retoryczne – na przykład chcąc wyjaśnić metonimię, ukazuje powiązanie anormalnego ciała z ułomną retoryką²⁶, a więc tworzy coś, co Robin Hass Birky nazywa „antyszuką poetycką” (*anti-art of poetry*)²⁷. Opis postaci Davusa ma w zamyśle stanowić typowy przykład poezji cielesnej, niezdarnej – Mateusz nawet ucieka się do powiązania niesprawności seksualnej z niesprawnością retoryczną. Łączy na płaszczyźnie retorycznej ciało z twórczością literacką (co przypomina *De planctu Naturae* Alana z Lille, w którym autor zauważa między innymi związek błędów gramatycznych z nienormatywnymi, w opinii swojej i sobie współczesnych, zachowaniami seksualnymi²⁸). Przykłady, które Mateusz umieszcza w dziele, niejednokrotnie epatują wulgarnością, z czego sam zdawał sobie sprawę i co usprawiedliwiał celami dydaktycznymi²⁹. Nic dziwnego zatem, jak zauważa William M. Purcell, że tekst ten cieszył się w szkołach dużą popularnością³⁰. Opisując Davusa, Mateusz zwraca uwagę na to, że przy prezentowaniu brzydoty ciała jedną z istotniejszych części jest brzuch³¹. Davus jest całkowicie skupiony na krążeniu między stołami i podjadaniu tłustych potraw, jednocześnie gardząc zieleniną. Kiedy się nasyca, staje się ospały. Nieustannie konsumując, pozbawia ziemię wielu jej dóbr, ale

²⁶ R. Copeland, *The Pardoner's Body and the Discipline of Rhetoric*, [w:] *Framing Medieval Bodies*, ed. by S. Kay, M. Rubin, Manchester–New York 1994, s. 148.

²⁷ R. Hass Birky, „*The Word Was Made Flesh*”: *Gendered Bodies and Anti-Bodies in Twelfth- and Thirteenth-Century Arts of Poetry*, [w:] *Medieval Rhetoric: A Casebook*, ed. by S.D. Troyan, New York–London 2004, s. 180.

²⁸ Zob. więcej: J. Ziolkowski, *Alan of Lille's Grammar of Sex: The Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual*, Cambridge 1985.

²⁹ „Amplius, si causa recreandi aures deliciosas in exemplorum inductione plerumque ad alia collateralia fiat diverticulum, incompetenti tamen non deputetur digressioni, si videar illud vitium incurrere” (Matheus Vindocinensis, *Opera*, ed. F. Munari, vol. III: *Ars versificatoria*, Storia e letteratura. Racolta di studi e testi 171, Roma 1988, 2.35, s. 154). Mimo zastrzeżenia poczynionego przez Mateusza trzeba zasygnalizować, że dla średniowiecznych twórców i odbiorców *obscenum* było odległe od współczesnego rozumienia tego terminu oraz pełniło inne niż obecnie funkcje w sztuce.

³⁰ W.M. Purcell, *Ars Poetriae: Rhetorical and Grammatical Invention at the Margin of Literacy*, Columbia 1996, s. 57.

³¹ „Cursitat ad mensas, post prandia torpet, amicus / Ventris consumit pinguis, spernit holus. / Non malus est, sed triste malum, consumere fruges / Natus et ad numerum non numerale facit. / Eius in adventu calices siccantur, egena / Mendicat dapibus mensa, lagena mero. / Cui deus est venter, cui templa cocquina, sacerdos / Est cocus et fumus thura Sabea sapit, / Lance sedet miserisque dapes incarcerat, unde / Pullulat extensi ventris amica Venus; / In pateris patinisque studet, ructante tumultu / Et stridente tuba ventris utrimque tonat; / Inflictis dapibus moles preturgida ventos / Concipit et Davus Eolus esse potest: / Davus hians, eger ventorum turbine, fracto / Carcere dispensat quos cohibere nequit”. Przywołany fragment pochodzi z PL 205, 0984A-0984B, w *Ars versificatoria* Mateusza znajdziemy go w księdze 1, 55, w. 61–76.

pozyskanej w ten sposób energii nie przekuwa w nic pożytecznego. Bogiem jego jest brzuch, świątynią – kuchnia, kucharz to kapłan, a zapachy potraw i inne kuchenne wyziewy są niczym sabejskie kadzidła, można więc powiedzieć, że Davus, uczując, bierze udział we mszy na cześć bóstwa, jakim jest jego własny żołądek. Jego czynności i potrzeby fizjologiczne są ze sobą zespolone – brzuch to również podbrzusze, czyli sfera seksualna, która w bezpośredni sposób łączy się ze spożywaniem (i jedno, i drugie jest formą oddawania się we władanie ciała). Davusowi towarzyszy specyficzna polifonia muzyczna, którą stanowią odgłosy trawienia, prowadzące ze sobą rodzaj dyskusji. Mateusz podkreśla, że bekanie i puszczenie gazów czynią z jego bohatera otwarte więzienie, gdyż nie zatrzymuje on tego, co powinien zachować w sobie. Tak jak otwarte więzienie nie spełnia swojej funkcji, tak też i opisywana postać jest nienaturalna, w tym sensie, że wyzbywa się przydanej człowiekowi naturalnej godności. Szczegóły fizjologiczne, których nie szczędzi francuski teoretyk, mogą sugerować, że Davus, stając się wyznawcą brzucha, pozbywa się człowieczeństwa w jego naturalnym wymiarze. Staje się zdeformowany, „nieładzki”, nienaturalny, nie tylko ze względu na wygląd, ale również w szerszej perspektywie celów, dążeń i aspiracji człowieka.

Angielski teolog i autor podręcznika sztuki kaznodziejskiej, Tomasz z Chobham (ok. 1160–1230), w *Summa de commendatione et extirpatione virtutum* (1, 576), podobnie jak Cezary z Arles, poruszył zagadnienie słodyczy i goryczy słowa Bożego, które wszak jest traktowane jako posiłek (np. ziarno lub chleb):

Słodkie zatem jest [słowo Boże – L.G.] w słuchanym kazaniu, lecz gorzkie w uciążliwości działań. Albo słodkie jest w obietnicach, gorzkie zaś w służbie. Lub słodkie jest dla dobrych i prawych, gorzkie dla tych, których bogiem jest brzuch, jak w Flp 3. Jest zatem różnica między strawą cielesną a strawą duchową, gdyż strawa cielesna nie sprawia, że ciało w wieczności ożywa, natomiast strawa duchowa daje życie wieczne³².

W typowej formie scholastycznego wykładu Tomasz podkreśla różnicę między ludźmi prawymi, którzy nie mają problemu z dostosowaniem się do zasad życia chrześcijańskiego, a nieprawymi, którzy szukając przyjemności i rozkoszy w świecie doczesnym, nie doceniają słodyczy słowa Bożego – dla nich jest ono gorzkie, gdyż

³² Przeł. L.G. „Dulce enim est [verbum Dei – L.G.] in auditu sermonis, sed amarum in inopuntitate operationis. Vel dulce est in promissionibus, sed amarum in committationibus. Vel dulce est perfectis et bonis, amarum est his quorum deus venter est, ut Phil. III. Est autem differentia inter cibum materiale et cibum spirituale, quia cibus materialis non facit corpus vivere in eternum, sed cibus spiritualis dat vitam eternam”. Cyt. za: L. Doležalová, *Sicut me dulce: The Sweetness and Bitterness of Reading the Bible in the Middle Ages*, „Acta Universitatis Carolinae Philologica 2 / Graecolatina Pragensia” XXV (2015), s. 103, przyp. 44. W tym artykule więcej informacji o problematyce rozumienia słodyczy i goryczy w literaturze średniowiecznej.

wymaga wyrzeczeń. Te osoby są wyznawcami brzucha, a więc nie skupiają się na perspektywie życia wiecznego, nie wiedząc, że w ten sposób skazują się na wieczną zaturę, gdyż strawa cielesna, jak pisze Tomasz, nie ma żadnej mocy w wieczności.

Moralizatorski charakter traktatu Tomasza przywołuje na myśl kazania, w których również możemy znaleźć liczne odwołania do motywu *deus venter*. Na przykład francuski dominikanin Piotr z Palude (ok. 1280–1342) w kazaniu 10 o temacie *Ductus est Iesus in desertum a spiritu ut tentaretur a diabolo* (Mt 4, 1) na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu pisze: „Więcej osób zmarło z przejedzenia niż od miecza [...], których bogiem jest brzuch”³³, wskazując wyraźnie na wykładnię związaną z nieumiarkowaniem w jedzeniu. Słysząc w tym fragmencie echo Księgi Syracha (37, 30–31):

Z przejedzenia powstaje choroba,
a nieumiarkowanie powoduje rozstrój żołądka.
Z przejedzenia wielu umarło,
ale umiarkowany przedłuży swe życie.

Z kolei w innym miejscu Piotr stwierdzi: „Nasza ojczyzna jest w niebie i nie jest pogrążona w rozkoszy, jak ci, których bogiem jest brzuch”³⁴. Widać tu, oprócz typowego połączenia wątku *deus venter* z ziemskimi rozkoszami, których źródłem jest ciało, przestawienie i rozdzielenie dwóch cytatów z *Listu do Filipian* (3, 20 i 3, 19), a więc „rozcinanie” i „żonglowanie” fragmentami biblijnymi dla celów dydaktycznego wykładu. Czternastowieczny dominikanin rozszerza jednak ten motyw, mówiąc, że bogiem może być nie tylko brzuch, a więc obżarstwo (*gula*). Dla tych, którzy grzeszą czym innym niż nieumiarkowanie, bogiem stają się inne przedmioty i postaci. Ci, którzy podążają drogą chciwości (*avaritia*), ubóstwiają srebro i złoto (*argentum et aurum*), natomiast ci, którym nieobca jest *luxuria*, traktują piękną kobietę (*pulchra mulier*)³⁵ niczym boga. Widzimy zatem, że Piotr, przez analogię do sformułowania św. Pawła, objaśnia „zasady działania” innych grzechów. Wskazuje, że ich podstawą jest nadanie w swoim życiu niewłaściwych priorytetów, ubóstwienie przedmiotów lub innych osób, a tak naprawdę, przez sprzyjanie własnym żądom, ubóstwienie samego siebie. Wynika to z nieuporządkowania i niezrozumienia istoty wiary, w której to Bóg, a nie człowiek, ma być na pierwszym miejscu.

³³ „Plures moriuntur gula quam gladio. [...] Quorum Deus venter est”. Peter de Palude, *Sermones sive Ennarationes, in Evangelia, et Epistolas Quadragesimales, qui Thesaurus Novus vulgo vocantur*, Moguntia 1608, s. 92. Część badaczy twierdzi, że autorem *Thesaurus Novus* był Pseudo-Piotr z Palude.

³⁴ „Nostra conversatio in coelis est et non depressa in delectatione, sicut illi quorum Deus venter est”. *Ibidem*, s. 177.

³⁵ *Ibidem*, s. 338.

Teksty Piotra z Palude znał (przynajmniej *Liber sententiarum*, choć nie wiadomo, czy z bezpośredniej lektury) polski kaznodzieja Mikołaj z Błonia, zwany Pszczółką (ok. 1400 – ok. 1448). W kazaniu 84 na niedzielę pierwszą po Trójcy Świętej³⁶ sporządził tyradę dotyczącą zasad ubierania się i świętowania³⁷. W tym samym kazaniu rozprawił się z tematem uczt i innych rozrywkowych zbytków, a także z tendencją do obżarstwa. Według niego biesiady wiążą się nierozdzielnie z nieumiarkowaniem, pijaństwem, nieczystością, a więc są przeciwne naturze (*epulae sunt contra naturam*), co przypomina wspomnianą wyżej koncepcję obżarstwa obecną w *Ars versificatoria* Mateusza z Vendôme, który również zauważał nienaturalność zachowania i wyglądu Davusa. Kaznodzieja podkreśla, powołując się na *De miseria condicionis humane* Innocentego III (a być może przytaczając fragment za *Manipulus florum*³⁸ lub za inną pomocą kaznodziejską), że ludziom nie wystarczają proste posiłki, lecz poszukują nowych doznań smakowych, łączą produkty, przyprawiają, a więc to, co naturalne, zamieniają w sztukę, wynaturzając charakter jedzenia. Z kolei przywołując przestrogi dla nowicjuszy autorstwa Hugona od św. Wiktora z *De institutione novitiorum* (które również pojawiają się w *Manipulus florum*, ale z błędnie przypisaną atrybucją do *De claustro animae*³⁹), Mikołaj zwraca uwagę, że przygotowanie potraw może się wiązać z zabobonnym zapałem do gotowania, przejawiającym się w przygotowaniu potraw na wiele sposobów (na miękko, na twardo, na ciepło, na zimno), smażeniu, przyprawianiu (np. pieprzem, czosnkiem, kminkiem), dosmaczaniu, co przypomina zwyczaj brzemiennych kobiet⁴⁰.

Po wprowadzeniu w tematykę nadmiernego przywiązania do potraw Mikołaj przechodzi do nakreślenia dziewięciu elementów kultu „boga-brzucha”, które zaczerpnął z *lectio* 141⁴¹ *Super librum Sapientiae* Roberta Holkota (ok. 1290–1349),

³⁶ Na to kazanie zwracał uwagę ks. Jerzy Wolny, pisząc o uwagach i regulacjach dotyczących wagantów. Por. J. Wolny, *Materiały do historii wagantów w Polsce średniowiecznej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 19 (1969), s. 81–82.

³⁷ *Sermones venerabilis magistri Nicolai de Blony [...] de tempore et de sanctis*, Strasburg 1498.

³⁸ Co jest bardzo prawdopodobne, zważywszy na podobny układ argumentów jak w dziele Tomasza z Irlandii pod hasłem *Gula*.

³⁹ W *Manipulus florum* fragment ten przypisany jest mylnie do *De claustro animae* zamiast do *De institutione novitiorum*, ale autor fragmentu został prawidłowo zidentyfikowany (Hugo od św. Wiktora). Błąd być może wynikał z faktu, że traktat *De claustro animae* uważano za dzieło paryskiego filozofa, nie zaś zgodnie ze stanem faktycznym Hugona de Folieto – Tomasz z Irlandii powiela tu powszechne, choć niewłaściwe, przekonanie.

⁴⁰ „Superstitiosum quidem in sumendis cibis studium homines adhibent, infinita decoctione frixorum et condimentorum genera excogitantes, modo mollia, modo dura, modo frigida, modo calida, modo cocta, modo assa, modo pipere, modo aleo, modo cimino, modo sale condita secundum consuetudinem praegnantium mulierum desiderantes, ita quod ibi desudant cocorum artes et fiunt variae quaestiones, utrum fieri debeant assa vel frixa vel elixa, et tanta solitudine fiunt, ut devoratis quatuor aut quinque ferculis, prima non impediunt novissima”. *Ibidem*, k. L5v.

⁴¹ Robertus Holkot, *Super librum Sapientiae [...]*, [b.m.w.] 1509, k. 122v.

jednego z najobszerniej cytowanych przez siebie autorów. Polski kaznodzieja nie tylko wykorzystał podział zaproponowany przez angielskiego dominikanina, ale również wplótł w tok kazania całe ustępy z jego rozważań na temat obżarstwa. W porównaniu z rozbudowaną wersją Holkota Mikołajowy opis uczty na cześć „boga-brzucha” jest uproszczony, wyselekcjonowany, pełniący funkcję służebną w stosunku do całego obecnego w kazaniu wywodu. Pszczółka, dokonując skrótów rozważań Holkota, odciska na nich swoje autorskie piętno, ale sposób przedstawienia motywu *deus venter* pochodzi w jego kazaniu bezpośrednio od angielskiego komentatora. Niektórzy, powiada Mikołaj, przedkładają przebywanie w gospodach, gdzie rządzi *deus venter*, nad przebywanie w świątyniach. Pszczółka zauważa, że kult tego boga ma wszystkie potrzebne akcesoria do sprawowania obrządku, a więc parodiuje mszę⁴². Tymi elementami są: świątynia (karczma, w której jednak próżno szukać spokoju, prędeż znajdują się kłótnie, nienawiść i zabójstwa⁴³), ołtarz (stół, na którym diabeł rozrzucił delicje jak ptasznik ptakom pszenicę, by potem zarzucić sidła⁴⁴), święto (odpoczynek we śnie, gdyż ci, którzy zmęczeni się biesiadowaniem, potrafią przespać nazajutrz cały dzień i nie robić nic pożytecznego⁴⁵), ofiary (chorujący z przejedzenia⁴⁶), dary (niegodziwe i wszechne postępki⁴⁷), kadzidło (różne powidelka – *electuaria* – roznoszące zapach i pobudzające apetyt⁴⁸), kapłani (rybacy, myśliwi, młynarze, rzeźnicy, piekarze, kucharze – wśród nich biskupem jest karczmarz, który święci za pomocą trunków⁴⁹), kantorzy (czyli śpiewacy wykonujący zniewieściałymi głosami rubaszne

⁴² Co ciekawe, w innym miejscu (*ibidem*, k. Ee6r) kaznodzieja porównuje mszę do wesela, wykorzystując niemal wszystkie elementy, którymi posłużył się w kazaniu *contra epulam*, tym razem nadając im pozytywne znaczenie. Mówi bowiem, że elementami wspólnymi mszy i wesela są: stół z chlebem życia „nam in eis est dulcis esca, quia in Ecclesia praesenti proposita est mensa altaris, in qua positus est panis vitae, qui de coelo descendit”, wino, służba, dary, kantorzy i bębniarze „cantores et tympanistae”.

⁴³ „Istud est templum insolentiae non quietis aut pacis, in quo rixae et homicidia et odia committuntur”. *Ibidem*, k. L5v).

⁴⁴ „Unde ibi diabolus spargit delicias sicut auceps triticum avibus, ut laqueum postea iniiciat”. *Ibidem*.

⁴⁵ „Tertio iste Deus habet suum festum scilicet quietem somnolentiae. Nam fatigati in taberna dormiunt cras tota die, et ita quasi festivant, quia nullum laborem peragunt”. *Ibidem*, k. L6r.

⁴⁶ „Quarto iste Deus habet sacrificia superfluitatis, scilicet diversitatem ferculorum, quae interdum tanta sunt, quod etiam in fastidium vertuntur”. *Ibidem*.

⁴⁷ „Quinto habet iste Deus oblationes iniquitatis, quae sunt scortationes et symbolisationes in ecclesia”. *Ibidem*.

⁴⁸ „Sexto habet incensum voluptatis, hoc est species confectionis, electuaria odorifera palatum inflammantia”. *Ibidem*.

⁴⁹ „Hi sunt piscatores, venatores, pistoris, ceci [...]. Inter istos episcopus est tabernator, qui potum quasi chrisma cum balsam conficit, ut faciat cruces multas; quod saepius contingit, quia ebrietatem sequitur percussio et cruciatus, et interdum occisio, ubi in loco ponitur crux iuxta viam. Unde ad significandum hoc appendit tabernator crucem ante domum, cum propinat medonem,

piosenki, z obscenicznymi ruchami, przy brzmieniu instrumentów⁵⁰) i lektorzy (aktorzy, jokulatorzy, pochlebcy i kłamcy, którzy zabawiają przy stole lekturą⁵¹).

Rozbudowany obraz kultu „boga-brzucha” uprawianego w karczmach na modłę kultu religijnego nie jest w całości pomysłem Holkota, a za nim Pszczółki. W podobny sposób przedstawił ten motyw trzynastowieczny kanclerz Uniwersytetu w Cambridge Ryszard z Wethringsette (lub de Leycestria). Jemu przypisywane jest autorstwo *Summa 'Qui bene presunt'*⁵² – popularnego podręcznika pastoralnego (około 50 manuskryptów), który Fritz Kemmler określił mianem „produktu szkoły teologicznej z Lincoln”⁵³. W traktacie natrafiamy na fragment mówiący o obżarstwie, w którym autor nawiązuje do fragmentu z *Listu do Filipian*, co następnie objaśnia, przywołując potoczne rozumienie i wykorzystanie tegoż fragmentu (*quod quidem vulgariter potest adaptari sic*).

Zwyczajowo bogom stawiano świątynie, wznoszono ołtarze, wyznaczano posługujących, składano w ofierze bydło, palono kadzidła. Świątynią brzucha jest zatem kuchnia, ołtarzem stół, kucharze są służbą liturgiczną. Nabuzardan – księciem kucharzy⁵⁴, składanym w ofierze bydłem – mięsa, dymem kadzideł – zapach przypraw lub szpetne wyziewy. Dlatego dla wszystkich, których bogiem jest brzuch, ich świątynią – kuchnia, duchownym jest kucharz, dym znaczy tyle, co sabejskie kadzidła. Ku czci bogów zwykle odprawiane są nabożeństwa, tak też przez obżartuchów ku czci brzucha. W miejsce modlitewnego wezwania są zaproszenia do picia, w miejsce czytań – opowieści, w miejsce śpiewu responsoryjnego – słowa piosenek, w miejsce psalmów – pochlebstwa i oszczerstwa, zamiast klękania – zachęcanie do pijaństwa, zamiast procesji – pochód w stronę pieca, zamiast śpiewu „Pan z wami” śpiewa się „Wesseil!”, a w odpowiedzi zamiast „i z Duchem twoim” odpowiada się „Drincheil!”⁵⁵.

quasi dicat. Quicumque intraverit, ex hoc medone oportet eum crucifigi, id est, in omnibus membris cruciatum pati”. *Ibidem*.

⁵⁰ „Octavo habet cantatores luxuriosos, qui cantilenas lascivas vocibus effoeminatis et gestu meretricio cum musicis instrumentis decantant”. *Ibidem*.

⁵¹ „Nono habet lectores, hystriones, ioculatores, adulatores et mendaces, qui legunt gulosis tam mensam quam ad collationem”. *Ibidem*.

⁵² F. Kemmler, „*Exempla*” in *Context: A Historical and Critical Study of Robert Mannyng of Brunne's 'Handlyng Synne'*, Tübingen 1984, s. 47.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Mowa jest o postaci ze Starego Testamentu (np. 2 Krl 25 czy Jr 52), dowódcy straży przybocznej Nabuchodonozora. Więcej o lekturze *Nabuzardan princeps militiae* jako *Nabuzardan princeps cocorum* zob. M. Manca, *Nabuzardan princeps coquorum: Una lezione vulgata oltre la Vulgata*, [w:] *Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica (Torino)*, Vol. 13, Torino 1999, s. 491–498.

⁵⁵ Przeł. L.G. (za cenne wskazówki bardzo serdecznie dziękuję prof. Elwirze Buszewicz). „Solent diis templa constitui, altaria erigi, ministri ordinari, pecudes immolari, thimiama concremari; et ventris templum est coquina, altare mensa, coci ministri. Nabuzardan princeps cocorum, immolate pecudes carnes, fumus incensurum odor saporum vel turpes eructationes. Hinc, quidam cui deus venter est. Hiis templa coquina, sacerdos est cocus, fumus thura sabe a sapit. Solent etiam

Zarówno Robert Holkot, jak i Ryszard korzystali zapewne ze wspólnego źródła i był nim być może wspomniany już wyżej traktat *De claustro animae* autorstwa rówieśnika Mateusza z Vendôme, Hugona de Folieto (1100–1174). We wszystkich tych tekstach (a także u Mateusza, choć w ograniczonym stopniu) mamy bowiem ten sam zestaw obrazów, metafor i porównań⁵⁶. Dzieła Hugona cieszyły się dużą popularnością, gdyż cechowała je prostota stylu, plastyczne obrazowanie oraz impulsywne zaangażowanie w podejmowane tematy – tę emocjonalność autora widać najwyraźniej w zestawie przywoływanych przez niego przykładów i w doborze porównań. *De claustro animae* był bardzo popularny na Wyspach (poniekąd dlatego, że błędnie przypisywano go Hugonowi od św. Wiktora, por. przyp. 38). W kazaniach Pszczółki natrafiamy na bezpośrednie odwołania do tego traktatu, choć oczywiście nie świadczy to o lekturze, pręcej o znajomości florilegiów czy innych kompendiów wykorzystujących ten tekst. Badacze wiążą dzieła Hugona z duchowością i dyscypliną monastyczną, zarówno w wydaniu Grzegorza Wielkiego, jak i cysterską, podkreślającą ubóstwo i prostotę⁵⁷. Z podobnych źródeł – a więc związanych z ascezą – wyrastały inne wspomniane wyżej dzieła poruszające wątek boga-brzucha, jak choćby autorstwa Cezarego z Arles. Do tego środowiska należeli również adresaci listu św. Hieronima. W rozdziale XIX *De cibo exquisito. Abusio octava* traktatu Hugona natrafiamy na fragment niemal identyczny z tym przytoczonym przez Ryszarda⁵⁸ (Holkot i Mikołaj zaś znacznie go rozbudowali), ale, co istotne, nie korzystają oni z dalszej części rozważań, a więc z dyskusji o świątyni duszy, w której niczym kielichy wznosi się serca. Być może ów fragment był zupełnie nieinteresujący z punktu

diis divina officia exhiberi, sic est gulosis ventri. In loco invitorii sunt invitationes ad potandum, loco lectionum fabulationes, loco responsorii verba cantionum, loco psalmodiarum adulationes et de tractiones, loco geniculationum adiurationes ad potandum, processio, conductus coram camino; et si 'Dominus vobiscum' sonat in 'Wesseil!', quid nisi 'et cum spiritu tuo' respondeat in 'Drincheil!'. Cyt. za: F. Kemmler, *op. cit.*, s. 51 (zaznaczone fragmenty zostały zmienione).

⁵⁶ Niewykluczone, że Mateusz jako rówieśnik Hugona korzystał z innego źródła, do którego dostęp miał również Hugo. U Mateusza mamy bardzo skrótowo przedstawione elementy kultu boga-brzucha: „Cui deus est venter, cui templa cocquina, sacerdos / Est cocus et fumus thura Sabea sapit”, natomiast u Hugona (i późniejszych autorów, odwołujących się do niego) obraz ten jest bardzo rozbudowany. Możliwe jest jednak, że Mateusz po prostu znał tekst Hugona – traktat *De claustro animae* powstał ok. 1153 r., *Ars versificatoria* natomiast około roku 1175.

⁵⁷ O dziele Hugona na podstawie: I. Gobry, *Le De Claustro Animae d'Hugues de Fouilloy*, Amiens 1995.

⁵⁸ „Per similitudinem Deo venter comparatur, cum dicitur: Quorum Deus venter est, et gloria eorum in confusione. Solent enim diis templa construi, altaria erigi, ministri ad serviendum ordinari, immolari pecudes, thura concremari. Deo siquidem ventri templum est coquina, altare mensa, ministri coqui, immolatae pecudes, coctae carnes, fumus incensorum, odor saporum. Haec in Jerusalem non construuntur, sed in Babylone, quia quorum Deus venter est, et gloria eorum in confusione”. Hugo de Folieto, *De claustro animae*, PL 17 1073A.

widzenia celu, jaki przyświecał autorom przy komponowaniu *Summary* czy zbioru komentarzy, ale bardziej prawdopodobne (i zupełnie zrozumiałe) jest, że sięgali oni raczej do kompilacyjnych pomocy, które nie uwzględniały dalszych rozważań Hugona, niż do samego tekstu. Hugo bowiem wraca następnie do zagadnienia boga-brzucha, mówiąc o składaniu mu ofiar z różnych dań, jego upodobaniu we wrzawie, różnaitości smaków, o tym, że przedkłada pogawędkę nad modlitwy, cieszy się lenistwem i snem⁵⁹. Widać zatem wyraźnie, że autorzy wszelkiej maści dykcjonarzy, florilegiów i dystynkcji dokonywali tym samym podwójnego aktu „rozcłonkowania” tekstów – w pierwszej kolejności przedmiotem ich działań stawał się tekst biblijny, a następnie jego opracowania i komentarze. U Ryszarda, Roberta Holkota i Mikołaja mamy wprawdzie twórczo rozbudowane obrazy kultu boga-brzucha, w których wspomina się o składaniu ofiar, wrzawie czy rozmowach i opowieściach zamiast modlitw, niewykluczone jednak, że był to przejaw własnej aktywności literackiej tych autorów, choć możliwe jest również dyskretne nawiązanie do niegdyś przeczytanego tekstu, niezapośredniczonego przez żadne inne źródło.

Innym źródłem dla Holkota, Ryszarda i wielu innych moralistów, kaznodziejów czy komentatorów, którzy poruszali wątek kultu boga-brzucha, mogła być tzw. twórczość goliardowska lub wagancka, proponująca satyryczne ujęcie zagadnienia pijaństwa i obżarstwa oraz celująca w parodii jako narzędziu komizmu. Wprawdzie należy pokreślić, że już u Hieronima widzieliśmy połączenie wątku *deus venter* z elementami satyrycznymi, których celem było ośmieszenie pewnego duchownego ze Strydonu, ale w tym przypadku nie mieliśmy do czynienia z rozbudowaniem tego motywu ani analogiami do prawdziwych obrzędów religijnych.

W zbiorze utworów goliardowskich, wydanych przez Thomasa Wrighta jako te, które zazwyczaj przypisywane były Walterowi Mapowi, znajduje się pisane prozą dziełko *Magister Golyas de quodam abbate*⁶⁰. Utwór ten, wyrastający z tego samego podglebia co dzieło Hugona de Folieto, a więc z napięcia i kryzysu wynikającego z niespójności idei zasad monastycyzmu i ich realizacji, to opis dnia z życia pewnego opata. Autor przedstawia wiele detali, w tym szczegółowo analizuje bogate zdobienia szat duchownego, moment spotkania w kościele z pewną damą, a także pełną zbytków ucztę, podczas której wznoszono liczne toasty

⁵⁹ „Placatur Deus venter diversorum hostiis ferculorum, inclinat aurem rumoribus, excitatus saporum generibus, demulcetur confabulatione non oratione, otio gratulatur, somnolentia delectatur. Per similitudinem igitur Deo venter assimilatur, dum ei tanta devotio per omnia serviatur”. *Ibidem*, Col. 1073B.

⁶⁰ W wydaniu Wrighta: *A Satire in Prose under the Name of Goliath*, [w:] *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, collected and edited by Th. Wright, London 1841, s. XL.

i słychać było równie liczne pijackie czknięcia. Spójrzmy na sam początek utworu, który przybliży nam charakter i styl dzieła:

W drugiej lub trzeciej godzinie dnia, kiedy słońce zrzuca chłód świtu i staje się młodzieńcem, opat wreszcie wstaje ze swego łoża. A chociaż jeszcze odbija mu się późną kolacją i obfitymi napitkami późnych godzin nocnych, natychmiast oddaje się rozmyśleniom: jak powinien jego brzuch, nie do końca jeszcze opróżniony, zostać na nowo napełniony? Duma nad tym więcej niż nad Bogiem, więcej o solonych rybach [*de salsamentis*] niż o sakramentach, więcej o łososiu [*de salmone*] niż o Salomonie – i nic dziwnego, bo jego brzuch jest jego bogiem, a wszelka jego chwała spełnia się w obżarstwie. W ten sposób wypełnia to, co napisano: „Szukajcie najpierw królestwa Bożego”⁶¹.

Opat jest gorliwym wyznawcą, który chce spełniać wszystkie przykazania swojego boga, a tym bogiem jest brzuch. Autor satyry wymierzonej w nadmierne bogactwa kleru (z czego później zrodzi się konieczność reformy w obrębie monastycyzmu i czego naturalną konsekwencją będzie pojawienie się zakonów żebraczych) posługuje się parodią obrzędów religijnych – mowa jest o rozmyśleniach, o konieczności głoszenia chwały swojego boga, w dalszej części utworu pojawi się na przykład metaforyka pasterza i stada owieczek. Dowiadujemy się również, że opat służy swemu bogu, nadmiernie się objadając. Ten styl życia wspierany jest argumentacją teologiczną, tj. autor, by uzasadnić postępowanie opata, posługuje się fragmentami biblijnymi (np. przywołuje cytat z Mt 6, 33), przewrotnie je interpretując i nadając im nowy sens, co poniekąd jest również szyderstwem ze wspomnianej praktyki „cięcia” tekstów biblijnych i nadawania im, przez umieszczanie w innych kontekstach, nowych, niekiedy zaskakujących znaczeń. By osiągnąć efekt komiczny, wykorzystuje grę słów takich jak *salmo* – *Salomon*, *salsamentum* – *sacramentum*, *coena* – *cella*, *coenatoria* – *coenobia*, który dodatkowo uwypukla za pośrednictwem homoioteletonów: *eo* – *deo*, *salmone* – *Salomone* czy *salsamentis* – *sacramentis*. Ten parodiujący w pewnym stopniu żywoty świętych utwór cieszył się dużą popularnością w XIII i XIV wieku⁶², w znacznym stopniu przyczyniając się do rozpowszechnienia motywu *deus venter* w wyobrażeniach twórców.

⁶¹ Przeł. L.G. (za cenne wskazówki bardzo serdecznie dziękuję prof. Elwirze Buszewicz). „Circa horam diei secundam vel tertiam cum sol matutinos exuit tepores et crescit in iuvenem, abbas tunc tandem surgit de lectisternio; et cum adhuc coenam serotinam erucitat et nocturnas potationes prolixas, statim meditat ubi adimpleatur os stomachi, quo necdum evacuatum est. Quippe? Plus enim meditat de eo quam de Deo, plus de salsamentis quam de sacramentis, plus de salmone quam de Salomone; nec mirum; ipsius enim venter sibi Deus est, et quaevis ejus gloria versatur in gula, sicque adimplet quod scriptum est, ‘Primum quaerite [regnum] Dei’”.

⁶² Badacze podkreślają związek tego wyobrażenia z *Pardoner's Tale* Chaucera. Zob. J.A.S. McPeck, *Chaucer and the Goliards*, „Speculum” 26 (1951), s. 332–336.

W jednym ze swoich najbardziej znanych utworów (inc. *Archicancellarie, vir discrete mentis*) Archipoeta, „gwiazda” tzw. poezji waganckiej, wprost odnosząc się do twórczości Owidiusza, zwierza się z trudów życia poety, wykorzystując w efektowny sposób możliwości, jakie daje mu tradycja antycznej *recusatio*. W przedostatniej zwrotce utworu pisze o sobie jako o kimś, kto mimo niedostatków jest hojny i umie się dzielić z tymi, którzy są w potrzebie:

Secundum quod habeo, tribuo libenter,
Neque panem comedo solus et latenter
Et non sum qui curias intrem imprudenter,
Sicut illi faciunt quorum deus venter⁶³.

Co mam, chętnie rozdaję, według możliwości,
Nie jem chleba samemu ani też w skrytości,
Nie zaglądam do dworów bez słusznej baczości,
Tak jak ci, co brzuchowi przydają boskości.

Poeta stawia się w opozycji wobec wyznawców boga-brzucha, a więc tych osób, które liczą jedynie na zysk i kierują się tylko własnym dobrem. Jesteśmy tu już całkiem daleko od oryginalnego kontekstu listu św. Pawła, a jednocześnie pozostajemy w obszarze dyskusji na temat priorytetów, wyznawanych zasad i wzorców osobowych. Święty Paweł kreślił wzorzec dobrego chrześcijanina, Archipoeta zaś w utworze kierowanym do swojego patrona, Rajnalda z Dassel, przedstawia się jako ktoś, kto wyróżnia się na tle zwykłych dostarczających rozrywki dworzan, działających jedynie pod wpływem podszeptów własnego brzucha. Chce być postrzegany jako osoba, dla której nieistotne są dobra doczesne, gdyż ceni sobie wolność (a więc również wolność od potrzeb ciała); hojność i dzielenie się z potrzebującymi są dlań naturalną częścią pewnego projektu humanistycznego, manifestowanego w jego twórczości i w postawie życiowej. Archipoeta odwołuje się tu właśnie do wzorca życia ascetycznego, do cnót ewangelicznych, do wzorców życia w ubóstwie i rozdawania jałmużny. Nie będąc zakonnikiem (ani tym bardziej opatem), realizuje ideał monastyczny, choć jego motywacja opiera się na kategorii wolności, nie na pobudkach religijnych, przywiązanie zaś do rzeczy materialnych traktuje jako formę zniewolenia.

Bodaj najciekawszy przykład realizacji motywu *deus venter* spotykamy w jednym z utworów ze słynnego zbioru *Carmina Burana*. Utwór *Alte clamat Epicurus*, znajdujący się w części zbioru zawierającej utwory poświęcone biesiadowaniu i pijaństwu, w całości został oparty na – twórczo i ze swadą rozbudowanym – motywie boga-brzucha. Ułożony jest w formie dwóch nieproporcjonalnych pod

⁶³ *Hugh Primas and the Archpoet*, ed. and transl. by F. Adcock, Cambridge 1994, s. 94. Przeł. L.G.

względem rozpiętości wypowiedzi. Najpierw zabiera głos Epikur, który wygłasza laudację brzucha jako najdoskonalszego bóstwa, a następnie, wymieniając jego przymioty, kreśli elementy kultu oraz przedstawia wzorzec wyznawcy:

Alte clamat Epicurus:
 „venter satur est securus;
 venter deus meus erit,
 talem deum gula querit,
 cuius templum est coquina,
 in qua redolent divina.

Ecce deus opportunus,
 nullo tempore ieunus,
 ante cibum matutinum
 ebrius eructat vinum,
 cuius mensa et cratera
 sunt beatitudo vera.

Cutis eius semper plena
 velut uter et lagena;
 iungit prandium cum cena,
 unde pinguis rubet gena,
 et si quando surgit vena,
 fortior est quam catena.

Sic religionis cultus
 in ventre movet tumultus:
 rugit venter in agone,
 vinum pugnat cum medone;
 vita felix, otiosa,
 circa ventrem operosa”⁶⁴.

Wtem Epikur jak nie wrzaśnie:
 „Brzuch mieć pełny – to jest to!
 Brzuch mym bogiem będzie właśnie,
 Gardło bogiem chce mieć go!
 Kuchnia to świątynia jego,
 Pełna zapachu boskiego.

To bóg wreszcie należyty,
 Bez okresów postu, głodu,
 Przed śniadaniem niespożytym
 Silny womit puszcza z miodu.
 Ołtarz jego i puchary
 To błogosławieństwa dary.

⁶⁴ *Carmen 211*, [w:] *Auctores varii, Carmina Burana*, 187, *Corpus corporum repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*, http://mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?table=Auctores_varii_cps15&corpus=15&id=Auctores_varii_cps15,%20Carmina%20Burana (dostęp: 15.03.2017). Przeł. L. Grzybowska, E. Buszewicz.

Ciało jego wypełnione
 Niczym bukłak, dzban i kruża.
 Lice tłuszczem nabłyszczone,
 Obiad ku wieczerzy wzdłuża.
 Gdy zaś żyła się napręży,
 Moc łańcucha w sobie tęży.

Tak pobożne obyczaje
 W brzuchu zamęt powodują:
 Brzuch wojenny ryk wydaje,
 Trunki się pojedynkują.
 Żywot szczęśny i leniwy
 O brzuch tylko jest troskliwy”.

W ostatniej zwrotce odpowiada zaś brzuch, mówiąc o tym, jakie są jego cele:

Venter inquit: „Nihil curo
 preter me; sic me procuro,
 ut in pace in id ipsum
 molliter gerens me ipsum
 super potum, super escam
 dormiam et requiescam”⁶⁵.

„Nic prócz mnie mnie nie zajmuje”,
 rzecze brzuch. „Dziś pragnę godnie
 Żyć w spokoju – w tym celuję –
 I traktować się łagodnie,
 Bym mógł popić, pospożywać,
 Po czym spać i odpoczywać”.

Bóg-brzuch jest jednocześnie swoim najgorliwszym wyznawcą, z namaszczeniem wypełniającym wszystkie elementy obrzędu, ucieleśniając wzorzec „wiernego”. Opis ciała boga – pełen szczegółów takich jak rumiana, oblana tłuszczem twarz czy potężna erekcja – przypomina nieco opis innego wyznawcy brzucha, a więc Davusa z Mateuszowej *Ars versificatoria*, choć u Mateusza mieliśmy do czynienia z *vituperatio*, tu zaś – przynajmniej pozornie – z *laus*. Biesiady, którym oddaje się bóstwo, sprawiają, że traci poczucie czasu – obiad niepostrzeżenie przechodzi w kolację, odmiennie płynie czas sakralny. W utworze pojawiają się elementy, które znamy ze wspomnianych uprzednio – chronologicznie wcześniejszych i późniejszych – opisów, a zatem stół biesiadny zastępuje ołtarz, puchary na wino – kielichy mszalne, post jako forma ascezy zostaje odrzucony. Należy też wskazać fragment nawiązujący do tradycji heroikomicznej, a więc motyw walki wina z miodem, która toczy się w brzuchu. Agon ten jest warunkiem życia pełnego szczęścia oraz formą relaksu. Święty Tomasz z Akwinu podkreślał, że grzeszyć

⁶⁵ *Ibidem*.

obżarstwem można na kilka sposobów, między innymi *nimis* (za dużo), *praepro-pere* (za wcześniej), *ardenter* (zbyt zachłannie) – wszystkie te grzechy stają się cnotami w kościele, w którym rządzi *deus venter*.

Poranne czkanie i womit przed śniadaniem to z jednej strony obyczaj opata z *Magister Golyas...*, z drugiej zaś – czytelne nawiązanie do fragmentu z *Żywotów i poglądów słynnych filozofów*, w których Diogenes Laertios (według Wernera Jaegera „wielki ignorant”, a według intelektualistów średniowiecznych nader interesujące źródło wiedzy o filozofii antycznej) pisał o Epikurze, że:

A znowu Timokrates, brat Metrodora i uczeń Epikura, opuściwszy szkołę opowiadał w dziele zatytułowanym *O uciechach*, że Epikur wymiotował dwa razy dziennie z przejedzenia⁶⁶.

W średniowieczu zresztą można w zasadzie mówić o dwóch Epikurach⁶⁷: jednym z wersji Lukrecjusza, drugim – z Cyserona, przy czym znacznie bardziej rozpowszechniona jest wersja Cyserona, zawarta między innymi w *De finibus bonorum et malorum*. Epikur w przytoczonym *carmen Buranum* staje się chwałką boga-brzucha, a więc niczym nieskrępowanego używania życia we wszystkich jego przejawach, zwłaszcza rozkoszy podniebienia. Z kolei, ponieważ u Diogenesa spotykamy fragment dzieła *O najwyższym dobru* autorstwa Epikura, w którym filozof pisał:

[...] nie pijatyki i hulanki, nie obcowanie z pięknymi chłopcami i kobietami, nie ryby i inne smakołyki, jakich dostarcza zbyt kowny stół, czynią życie przyjemnym, ale trzeźwy rozum⁶⁸,

w tym kontekście postać opata, gustującego i w ucztach, i w zabawach z damami, i w solonych rybach, może nam się jawić jako figura anty-Epikura, dla której to właśnie zbytki stanowiły centralną oś organizującą całe życie. Niewykluczone bowiem, że w relacji z przebiegu jednego dnia z życia opata mamy także do czynienia z echem filozofii epikurejskiej.

Strategia poetycka jest tu oczywiście typowa dla tzw. twórczości goliardowskiej, a więc opiera się na parodii. Autor *Alte clamat Epicurus* posługuje się tu, tak jak w kazaniu Mikołaja, parodią *officium missae*, choć oczywiście użytą w innej formie i funkcji. W innych tekstach tego typu można się spotkać między innymi

⁶⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, ks. X, wstęp i przekł. K. Leśniak, oprac. I. Krońska, Warszawa 1984, s. 587.

⁶⁷ Zob. J. Korpanty, *Lukrecjusz. Rzymski apostoł epikureizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 7–26, 59–63, 210–221.

⁶⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 648.

z parodiami sakramentów (np. w słynnym testamencie pana osła – *testamentum domini asini*⁶⁹) i modlitw (*Missa de potatoribus* – Msza pijaków, w której sparodiowano *Pater Noster*⁷⁰). Cel, dla którego Mikołaj przywołał motyw *deus venter* i twórczo go rozbudował, był czysto dydaktyczny i moralizatorski. Przedmiotem jego rozważań był grzech obżarstwa i użył rozbudowanego przykładu, by wykazać, jak wielkiego występku dopuszczają się ci, którzy uczują, oddając w ten sposób cześć fałszywemu bożkowi – bogu-brzuchowi⁷¹. Ale czy radosne pieśni goliardowskie o pijaństwie również nie mają waloru dydaktycznego? Edwin H. Zeydel⁷² zauważa, że w utworach o pijaństwie i hazardzie zawiera się często niemal bluźniercza forma parodii mszy i zasad zakonnych oraz czczenie bóstw pogańskich, takich jak Bachus. Zwraca ponadto uwagę, że w tekstach tych wybrzmiewa – choć nie zawsze pierwszym głosem – krytyka panujących stosunków, a zwłaszcza krytyka rozpasywania Kościoła. Lecz, jak podkreśla Mark Burde⁷³, i wypada się z nim zgodzić, dużym uproszczeniem jest stawianie w opozycji średniowiecznych praktyk komicznych i praktyk religijnych. Parodia obecna w pieśniach z kodeksu z Benediktbeuern wyszła spod pióra ludzi wykształconych, związanych z Kościołem, a ich celem nie była zwykła blasfemia, lecz chęć intelektualnej rozrywki, której dostarczała mimikra świętych rytuałów i tekstów. Teksty parodystyczne spełniały ważną funkcję mnemotechniczną i edukacyjną, co podkreślał na przykład Raban Maur⁷⁴. W dodatku w tych utworach można dostrzec elementy dydaktyczne – pochwała wygłoszona w *Carmen 211* przez greckiego filozofa (a raczej przez pewien typ, który ma utożsamiać) może jednocześnie odrzucać od praktykowania tego typu zachowań. Koszt bycia wyznawcą boga-brzucha jest całkiem spory – wiąże się wszak z problemami zdrowotnymi, związanymi z trawieniem, a także zatrutą w opisanych praktykach quasi-religijnych.

⁶⁹ R. Ganszyniec, *Echa pieśni goliardowej w Polsce*, „Przegląd Humanistyczny” 2 (1930), s. 163.

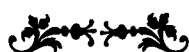
⁷⁰ *Msza pijaków (Missa de potatoribus)*, przeł. E. Buszewicz, [w:] *Ojciec nasz – nasz. Przekłady, parafrazy i inne literackie opracowania Modlitwy Pańskiej*, zebrał i oprac. J.A. Choroszy, t. 2, Wrocław 2008, s. 199.

⁷¹ Co ciekawe, w tym samym kazaniu Mikołaj wspomina, że sam brał udział w uczcie na dworze królewskim i, by wzmocnić przekaz, dodaje, iż przyjęcie zakończyło się źle, gdyż wiele osób struło się licznymi (200), ale nieświeżymi pokarmami.

⁷² E.H. Zeydel, *Vagabond Verse: Secular Latin Poems of the Middle Ages*, transl. *idem*, Detroit 1966, s. 25.

⁷³ M. Burde, *The Parodia sacra Problem and Medieval Comic Studies*, [w:] *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times*, red. A. Classen, Berlin 2010, s. 215–242.

⁷⁴ Chodzi o parodię Biblii zawartą w utworze z IV w. pt. *Coena Cypriani*, opisującym gody weselne, które w Kanie Galilejskiej wyprawił Joel, zapraszając liczne postaci biblijne i apokryficzne. Utwór, krytykowany w czasach nowożytnych, w średniowieczu był bardzo popularny i nie był traktowany jako niestosowny – ale pojęcie stosowności w wiekach średnich było zdecydowanie odmienne od ujęcia pookwieceniowego. Por. *List dedykacyjny Rabana Maura przy jego wersji „Ucztę Cypriana”*, [w:] *Uczta Cypriana*, przeł. i oprac. J. Krocak, Bibliotheca Curiosa 1, Wrocław 2007, s. 29.

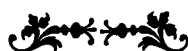


W niniejszym artykule przedstawiono, bardzo okrojony, katalog przykładów z tekstów średniowiecznych, w których wykorzystany został motyw *deus venter*, mający swe źródło w liście św. Pawła do Filipian. A choć artykuł nie miał porządku chronologicznego, nietrudno zauważyć, że największą karierę motyw ten zrobił w XII i na początku XIII wieku (Mateusz z Vendôme, Hugo de Folieto, Archipoeta, Walter Map (?), *Carmina Burana*), a więc w okresie ożywienia studiów nad starożytnością⁷⁵, by następnie zostać twórczo wykorzystanym w celach, jakie stawiała przed duchownymi filozofia moralno-praktyczna, której wpływ jest widoczny w twórczości z XIV i XV wieku. Łącząc się często z elementami waniatycznymi czy eschatologicznymi, realizowany był w literaturze dydaktycznej, pastoralnej i moralizatorskiej. Natrafiamy na niego w kazaniach, listach, pismach egzegetycznych, dziełach filozoficznych, podręcznikach dla duchownych i narzędziach do sprawowania *cura pastoralis*. Pojawiał się tam, gdzie trzeba było pouczyć odbiorców o zgubnych efektach oddawania się cielesnym przyjemnościom, a zwłaszcza przy omawianiu jednego z siedmiu grzechów głównych, a więc obżarstwa (*gula*), jak również wtedy, gdy należało wskazać szerszą, nie tylko ziemską, perspektywę życia ludzkiego lub poruszyć problem wolności i godności osoby ludzkiej. Motyw ten znalazł też swoją realizację w dziełach prześmiewczych, satyrycznych, literaturze goliardowskiej, twórczości wagantów i utworach nawiązujących do tradycji filozofii epikurejskiej.

We wszystkich tych dziełach możemy zaobserwować strategię interpretacyjną, jakiej poddawano teksty biblijne (w oderwaniu od ich rzeczywistego sensu). Święty Paweł odwoływał się tu do czytelnego w jego czasach toposu, natomiast dla ludzi późniejszych wieków ten topos nabrał własnego, nieco innego znaczenia, które obrosło w egzegetyczne odczytania, co wynikało z faktu, że średniowieczna lektura Biblii była pozbawiona aparatu krytycznego i dodany do niej został jako immanentny ciężar licznych komentarzy w duchu czterech sensów interpretacji. Często dokonywano „cięcia” tekstów, odrywając je od oryginalnego kontekstu, co dotyczy nie tylko Biblii, ale i pozostałych dzieł, których fragmenty – przypisane do odpowiedniej „szufladki” – umieszczone zostały w rozmaitych dykcjonarzach i florilegiach. Nie pomijając oczywistych zalet tej praktyki (w czasach rękopiśmiennej dystrybucji literatury było to rozwiązanie na wagę złota), musimy pamiętać, że nie mogła pozostać bez wpływu na rozumienie zwłaszcza

⁷⁵ Więcej na ten temat: M. Włodarski, *Humanizm średniowieczny*, [w:] *Humanizm. Historia pojęcia*, red. nauk. A. Borowski, Humanizm. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej. Syntezy, t. II, Warszawa 2009, zwłaszcza s. 79–89.

ksiąg biblijnych. Dlatego też motyw *deus venter*, zapoczątkowany jednym zdaniem w liście św. Pawła, stanowi interesujący przykład trybów interpretacji zależnych od okoliczności historycznych i biografii poszczególnych autorów oraz celów i funkcji tekstów, w jakich zostały użyte. Uwzględnienie chociażby kontekstu kultury monastycznej pozwala lepiej zrozumieć okoliczności powstawania diatrib przeciwko obżarstwu (najpierw w formie propagowania pewnego wzorca życia, jak na przykład w pismach Cezarego z Arles, a następnie krytyki jego nieumiejętnej realizacji, jak przykładowo w utworach satyrycznych), a rekonstruowanie wspólnych źródeł określonych motywów umożliwia obserwacje symptomatycznych fluktuacji w obrębie kultury piśmiennej wieków średnich.



Deus venter. On the motif of the “belly-god” in the literature of the Middle Ages (on selected examples)

Abstract

The article focuses on the topos of the belly-god (*deus venter*), which, although in the Latin culture of the European Middle Ages derived from the Letter of St. Paul to the Philippians, had its roots in the Antiquity: both in the Greco-Roman and Jewish tradition. In Christianity, the topos was connected with the sin of gluttony (*gula*) and was most frequently used for moral and didactic purposes. An analysis of the use of this motif in various medieval texts (e.g. by St. Jerome of Stridon, St. Caesarius of Arles, John Canaparius, Matthew of Vendôme, Peter Paludanus, Mikołaj z Błonia, the Archpoet, and in the *Carmina Burana* song *Alte clamat Epicurus*) leads to a conclusion that the Biblical excerpt, devoid of its original context, constitutes an interesting example of modes of interpretation dependent on the historical circumstances and biographies of the authors, as well as on the purposes and aims of the texts in which it was used. Thus, taking into account, e.g. the monastic context, it is possible to understand better the origins of diatribes against gluttony, and reconstructing the common sources of given motifs allows for observing symptomatic fluctuations within the literary culture of the Middle Ages.

Keywords: *deus venter*, topos of gluttony, *Carmina Burana*, didactic literature, monastic culture, medieval interpretation of the Bible