



LAS PEŁEN CUDÓW. LAS JAKO MIEJSCE NIEZWYKŁOŚCI W KULTURZE ŚREDNIOWIECZNEJ

Adam Krawiec

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Las w średniowiecznej wizji świata był obszarem pełnym ambiwalencji. Był miejscem jednocześnie bliskim – w sensie fizycznym i mentalnym – a jednocześnie dalekim, obcym. Las ułatwiał, a wręcz umożliwiał życie. Dawał pożywienie, materiały na ubrania i domy, a więc to, co w ówczesnych wyobrażeniach definiowało człowieka jako istotę cywilizowaną i odróżniało go od zwierząt, oczywiście – oprócz duszy nieśmiertelnej. Z drugiej strony, sam stanowił przeciwieństwo „normalnego” ludzkiego świata. Był potencjalnie obszarem „pustym”, nieuporządkowanym „anty-światem”, w którym zwykłe normy ulegały zawieszeniu¹. Ta potencjalność realizowała się w wypowiedziach źródeł w różnym stopniu, zależnie od ich każdorazowego kontekstu kulturowego. J. Le Goff wskazał na konceptualną ciągłość dwóch typów pustego obszaru w średniowieczu: pustyni i lasu-puszczy². Taki sposób myślenia jest dobrze widoczny np. w dawnym języku polskim, w którym słowo „puszcza” miało szersze znaczenie, obejmujące zarówno dziki, pierwotny las, jak i to, co obecnie nazywamy pustynią. W dialektach ludowych ten brak rozróżnienia zachował się zresztą aż po XX wiek, częściowo petryfikowany za sprawą języka biblijnego w wersji ks. Wujka (np. Jan Chrzciciel jako „głos wołającego na puszczy”). Konsekwencją takiego statusu lasu-puszczy jako przeciwieństwa „normalnego” świata, była jego otwartość na wszelkie niezwykle zdarzenia i byty. Las był miejscem pełnym cudów *par excellence*.

1 Por. Gorecka 1997, s. 9–10.

2 Le Goff 1997, s. 69nn.

Jedną z konsekwencji powyższego statusu lasu-puszczy jako formy pustyni (ale też odzwierciedleniem rzeczywistości), było przedstawianie lasu w piśmiennictwie średniowiecznym jako miejsca pobytu osób, z różnych powodów izolujących się od świata. Niejako archetypiczną postacią był tu pustelnik – pośrednik między anty-światem lasu, a światem ludzi³. W pozbawionym „klasycznych” pustyń świecie Zachodu las niejako naturalnie nadawał się na lokalizację miejsc odosobnienia dla tych, którzy chcieli szukać Boga na wzór mnichów egipskich z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Konceptualnej ciągłości między anachoretyzmem egipskim, a leśnym pustelnictwem Europy zachodniej dowodzi np. pojawiające się w XII w. określenie popularnej wśród pustelników Bretanii jako „drugiego Egiptu”⁴. Postać pustelnika, która zrosła się z lasem w średniowiecznej wyobraźni, spotykamy w wielu utworach ówczesnej literatury. Nie tylko chodzi tu o żywoty świętych anachoretów. W literaturze rycersko-dworskiej pełnego średniowiecza pustelnicy także odgrywali istotną rolę. Człowiek taki zwykle był autorytetem, prowadzącym bohatera, np. Percewala czy Iwena, do duchowego odrodzenia⁵. W tych wewnętrznych przemianach obywatela się zwykle bez cudów. Zdarzały się też jednak inne ujęcia wątku pustelnika w lesie. Leśna pustelnia w *lai* „Eliduc” Marie de France pojawia się w kontekście, przypominającym nieco znacznie późniejsze bajki takie, jak „Królowa Śnieżka”, czy „Śpiąca królowa”. Tytułowy bohater złożył w pustelni ciało ukochanej królowny, która straciła przytomność na morzu podczas sztormu i została uznana za zmarłą. Do życia przywrócił ją jednak nie pocałunek księcia, ale niezwykle kwiat, włożony w jej usta przez żonę(!) Eliduca⁶.

Las był też miejscem schronienia. Najczęściej kryli się w nim ludzie, uciekający przed zagrożeniem w trakcie działań wojennych, choć ta akurat rola lasu jest stosunkowo słabo eksponowana w źródłach, co wynika z prostego powodu – uciekinierami byli najczęściej ludzie niskiego stanu, którzy nie byli zwykle autorami ani odbiorcami tekstów pisanych⁷. Ten aspekt lasu podchwyciła także literatura dworska pełnego średniowiecza. Najślynniejszym przykładem są dzieje Tristana i Izoldy, w których las moreński staje się schronieniem prześladowanych kochanków⁸. U Marie de France („Wiciokrzew”) Tristan ukrył się w lesie także sam, z tęsknoty za niedostępną ukochaną: „Smutny był Tristan i frasobliwy; dla tej przyczyny porzucił swą ziemię i wrócił prosto do Kornwalii, gdzie żyła królowa. Skrył się w lesie, bo nie chciał, aby go widziano. O zmierzchu, wychodził z lasu i noc spędzał z wieśniakami, z ubogim ludem.”⁹. Jest to ciekawy sposób przekształcenia omawianego motywu, bowiem las stanowi tutaj jak gdyby ukrycie tylko okresowe, miejsce dziennego pobytu, natomiast na noc bohater wraca

3 Tamże, s. 163–164.

4 Por. Constable 1996, s. 46.

5 Rola pustelnika w powrocie szalonego Iwena do świata cywilizowanego i jego wewnętrznej przemianie omówiona w duchu strukturalizmu: Le Goff 1997, s. 162–165.

6 Marie de France 1968, s. 271–273.

7 Do wyjątków należą np. zeznania świadków w procesach polsko-krzyżackich, w których motyw ucieczki do lasu pojawia się wielokrotnie. Wynika to ze specyfiki tego źródła.

8 Bérout 2006, s. 35nn.

9 Marie de France 1968, s. 222.

do cywilizacji, chociaż w jej „gorszym”, chłopskim wydaniu. Być może las zbyt-
nio kojarzył się w ówczesnym sposobie myślenia z szaleństwem, jakie dotknęło
np. Iwena w utworze Chretien de Troyes¹⁰, a przecież Tristan pozostaje tu w pełni
władz umysłowych. Inna rzecz, że w klasycznej wersji dziejów Tristana i Izoldy
pióra Bérouta (2. poł. XII w.), kochankowie podczas pobytu w lesie też są ponie-
kąd niepoczytalni, bowiem znajdują się pod wpływem napoju miłosnego. Kiedy
on ustanie, wracają do świata ludzi¹¹.

Specyficznym miejscem schronienia/ucieczki stał się Przekłęty Las w róż-
nych wersjach historii Percewala. Już autor pierwszej z nich, Chretien de Troyes
(koniec XII w.), tam usytuował dwór rodziców tytułowego bohatera, do którego
zbiegli oni przed prześladowaniami po śmierci króla Uterpendragona. Tam też
matka ukrywała młodego Percewala z dala od świata rycerzy, aby nie skończył
jak jego ojciec i bracia, zabici w walce¹². Wysiłki kobiety na nic się jednak zdały,
bowiem rycerstwo wdarło się w życie jej syna za sprawą orszaku, przemierzają-
cego Przekłęty Las. Mimo swojej późniejszej kariery rycerskiej Percewal pozos-
tał jednak poniekąd „człowiekiem lasu”, sytuującym się na pograniczu świata
dworskiego i „anty-świata” lasu. Ta specyficzna cecha charakteru była jeszcze
uwypuklana w kolejnych wersjach jego dziejów. Autor tzw. drugiej kontynuacji
(XIII w.) pisał: „Kiedy tylko [Percewal] wjechał do lasu, poczuł się bezpieczny,
ponieważ to była jego forteca.”¹³.

Las odegrał zresztą w dziejach Percewala także inną ważną rolę, bowiem
w lesie w pobliżu zamku Króla-Rybaka spotkał on swoją krewną, która wyjaśniła
mu sens dziwnego zachowania ludzi, których widział wcześniej w zamku, a także
wytłumaczyła, jaki popełnił błąd¹⁴. Wreszcie Percewal, który popadł w swego
rodzaju szaleństwo – stracił pamięć i zapomniał o Bogu, goniąc tylko „za dziw-
nymi przygodami, śmiertelnymi niebezpieczeństwami, ciężkimi trudami”¹⁵ – trafił
do kolejnego lasu, gdzie za sprawą wuja-pustelnika dokonała się jego przemiana.
Pustelnik wyjaśnił mu przyczyny jego problemów – grzech, jakim było porzu-
cenie matki, nauczył na nowo modlitw i chrześcijańskiej moralności¹⁶. Wolfram
von Eschenbach w pierwszej poł. XIII w. dodał też do dziejów Percewala (wg
niego – Parsifala) kolejny ważny epizod leśny – spotkanie i walkę z pogańskim
potężnym rycerzem, który okazuje się jego bratem Feirefizem, przyjętym nastę-
pnie do grona rycerzy Okrągłego Stołu¹⁷. W specyficznym tolerancyjnym wizji świata
Wolframa las stał się więc miejscem spotkania nie tylko niezwykłych zwierząt czy
wysłanników Boga, ale też zderzenia kultur. Jego czytelnicy i słuchacze mogli je
odebrać też jako swego rodzaju cud czy dziw: oto walka kończy się pojednaniem
chrześcijanina z poganinem, a ten drugi zostaje członkiem najbardziej elitarnego
grona rycerzy chrześcijańskiego świata, a nawet sam przyjmuje chrzest. Dla ludzi,

10 Por. Le Goff 1997, s. 153nn.

11 Por. Bérout 2006, s. 39; Gorecka-Kalita 2006, s. LXIXnn.

12 Chretien de Troyes 1968, s. 486.

13 Cyt. za: Gorecka 1997, s. 12.

14 Chretien de Troyes 1968, s. 536–538.

15 Tamże, s. 575.

16 Tamże, s. 576–580.

17 Wolfram von Eschenbach 1996, s. 351nn.

żyjących w kręgu ideologii krucjatowej tamtych czasów musiało to być rzeczą trudną do wyobrażenia.

Las w średniowieczu mógł być miejscem grozy. Czasem groza ta miała charakter naturalny, wynikając z samego złowrogiego wyglądu splątanej gęstwiny. Częściej niebezpieczeństwo lasu przedstawianego w tekstach średniowiecznych polegało na tym, że był on siedzibą istot niebezpiecznych dla człowieka. Te istoty tworzyły kontinuum, sięgające od zwykłych, choć groźnych zwierząt – dzików, wilków, niedźwiedzi itp., czy groźnych ludzi – wyrzutków społeczeństwa: rozbójników, banitów itp., do smoków i demonów. Słynnym przykładem tych ostatnich jest Tarask, mityczne stworzenie znane z południowej Francji, opisane m.in. przez Jakuba z Voragine w żywocie św. Marty: „w pewnym lesie nad Rodanem, pomiędzy Arles i Awinionem żył smok, półzwierzę, półryba, grubszy od wołu, a dłuższy od konia”. Niebezpieczne stworzenie zostało ujarzmione dopiero przez świętą przy pomocy wody święconej i widoku krzyża¹⁸. Między tymi dwoma ekstremami znajdowała się cała plejada bytów pośrednich. Były wśród nich stworzenia o pozornie zwykłym wyglądzie, którym jednak przypisywano cechy demoniczne, np. ów „niby-wilk” (*quasi lupus*), który według Flodoarda z Reims doprowadził do śmierci króla zachodniofrankijskiego Ludwika IV Zamorskiego w 954 r.¹⁹ Jadąc z Laon do Reims przez puszcę Vois, władca dostrzegł wielkiego wilka. Zaprzagnął go upolować, ruszył więc w pościg, w trakcie którego spadł z konia, zachorował i zmarł, co zostało uznane za karę Bożą za wcześniejsze ograbienie klasztoru²⁰. Postrzeżenie lasu jako siedziby istot nadprzyrodzonych ma bardzo dawną i powszechną genezę. W czasach europejskiego średniowiecza na wielu terenach Europy w lasach otwarcie oddawano część bogom, najdłużej w Prusach i na Litwie, a znacznie dłużej i częściej czyniono to potajemnie. Wiele dawnych bóstw zyskało w masowej wyobraźni nowe życie, czasem usunięte na jej margines, ale wciąż istotne. Zostały wbudowane w system wyobrażeń chrześcijańskich jako demony, albo sprowadzone do roli straszylek dla młodszych i starszych, jak zapewne, Baba Jaga.

Las był mieszkaniem bóstw, a jego elementy – ich wcieleniem lub wysłannikiem. Mogły nimi być zarówno drzewa, zwłaszcza dąb, zwierzęta (wilk, puchacz) albo zjawiska przyrodnicze (np. silny wiatr). Niektóre zwierzęta, jak wilk czy dzik, w schrystianizowanej wyobraźni przybierały, jak widzieliśmy, cechy demoniczne. Inne natomiast, np. jeleni/łania, były z kolei waloryzowane raczej pozytywnie i postrzegane jako wysłannicy Boga. Najsłynniejszym przykładem tego wyobrażenia jest nawrócenie frankijskiego możnowładcy z przełomu VIII i IX w., Huberta. Jego ulubioną rozrywką było polowanie, któremu oddawał się nawet w Wielki Piątek. Według legendy, właśnie w ten dzień spotkał podczas łowów w Lesie Ardeńskim jelenia z krzyżem między porożem. Zwierzę przemówiło do niego ludzkim głosem, wzywając do porzucenia grzesznego trybu życia i nakazując udać się do biskupa Lamberta z Maastricht. Jak wiadomo, Hubert posłuchał jelenia, został

18 Jakub de Voragine 1983, 42, s. 302; por. Walter 2006, s. 175–176.

19 Flodoard 1906, s. 138.

20 Pysiak 2000, s. 508–510.

biskupem, a w końcu świętym, patronem myśliwych²¹. Analogiczne spotkanie z jeleniem przypisywano też drugiemu patronowi myśliwych, żyjącemu w II w. św. Eustachemu, chociaż w jego wypadku wizji krzyża w porożu nie towarzyszył przekaz słowny. Łania jako boska wysłanniczka miała też towarzyszyć Karolowi Wielkiemu podczas walk z Sasami, kiedy uratowała jego wojska, wskazując im miejsce przeprawy przez Ren²².

Inny przykład wykorzystania motywu łani, mówiącej ludzkim głosem, przynosi jedno z *lais* Marie de France: „Guignemer”. Warto przytoczyć tu nieco szerszy fragment tego utworu, barwnie opisujący leśno-myśliwską tematykę: „Zbiera go [Guignemera] chęć pojechać na łowy, bo bardzo podobał sobie w takiej zabawie. Wpółnocy każe budzić rycerzy, łowczych, naganiaczy. Wczesnym rankiem wyjeżdża do lasu. Oto wpada na trop wielkiego jelenia. Spuszczają sforę. Łowczy podążają przodem, junak za nimi. Pacholek trzyma mu łuk, kołczan, kordelas. Pędząc na koniu patrzy, kędy słać strzały. W gąszczu leśnym widzi łanię z koźlęciami, wypłoszone ujadaniem psiarni. Zwierzę było białutkie, z rosochatymi rogami na głowie. Guignemer napina łuk, wypuszcza strzałę. Trafia zwierzę w przednią nogę; łania pada jak podcięta. Ale o dziwo, strzała wraca do niego z powrotem, godzi rycerza z taką siłą wskroś udo, że dosięga konia; rycerz musi co żywo zsiąść na ziemię. Pada na murawę, u boku łani, którą ugodził. Łania odniosła tak okrutną ranę, że przyszła na nią pora konania. Jęczała żałośnie i tak mówiła ludzkim głosem: ‘O, ja nieboga, otom zabita! Ale ty wasalu, coś mnie zabił, nie uleczysz już swej rany! Ani ziołami, ani korzeniami, ani lekiem, ani jadem, aż ta cię uleczy, co przez miłość do ciebie gorszej doznała udreki, niż zaznała jej kiedykolwiek jaka niewiasta...’²³.”

Cudowność wkracza tu w akcję utworu niejako dwuetapowo: najpierw wystrzelona przez Guignemera strzała cudownie odwraca swój lot, aby ugodzić strzelca, a potem łania zaczyna mówić ludzkim głosem, przepowiadając przyszłe losy bohatera utworu. Motyw łani pojawił się tu zapewne nieprzypadkowo, bowiem cała scena musiała średniowiecznemu odbiorcy nasuwać na myśl przede wszystkim żywot św. Huberta. Łania może być tu więc także interpretowana jako boska wysłanniczka, kierująca wymierzaniem kary grzesznikowi – potępienie nadmiernego upodobania do łowów stanowiło stały motyw napomnień moralistów. Epizod stanowił dla Marii punkt wyjścia do dalszej opowieści, nie mającej już wiele wspólnego z chrześcijańską moralistyką (i interesującą nas leśną tematyką), a bardziej z dawnymi celtyckimi opowieściami o drodze do „innego świata” i romansem rycerskim.

Kontinuum tworzyły też naturalne i nadprzyrodzone stworzenia pożyteczne (a przynajmniej niegroźne), a obie grupy – istoty groźne i niegroźne – również zazębiały się ze sobą. Wielu mieszkańców średniowiecznego lasu z trudnością daje się jednoznacznie zakwalifikować do określonej grupy: „naturalnych” zwierząt, ludzi czy istot nadprzyrodzonych. Przykładem są wilkołaki, o jakich pisał

21 Na temat interpretacji tego przekazu w kontekście wierszy celtyckich: Walter 2006, s. 61–64.

22 Thietmar 1935, VII, 75, s. 490.

23 Marie de France 1968, s. 198–199.

Gerald z Walii w swoim dziele „*Topographia Hibernica*” (ok. 1187). Opisał on niezwykle spotkanie, jakie zdarzyło się pewnemu duchownemu gdzieś w drodze z Ulsteru do Meath. Człowiek ten zatrzymał się na nocleg w lesie w pobliżu Meath. Kiedy grzał się przy ognisku, podszedł do niego mówiący wilk, który następnie zaprowadził go do swojej małżonki. Ta poprosiła księdza o udzielenie jej komunii. Żeby rozwiać wszelkie wątpliwości, wilk-małżonek łapą zdjął z niej wilczą skórę od głowy do pępka, a pod nią ukazała się postać starej kobiety²⁴. Zarówno samego Gerarda, jak i dwudziestowiecznych badaczy intrygowała prawdziwa natura owych stworzeń, które najwyraźniej nie były „prawdziwymi” wilkołakami, ale przebranymi ludźmi, ale w obu przypadkach rozważania nie zostały zakończone jednoznacznie konkluzją²⁵.

Na pograniczu świata ludzi i zwierząt, a poniekąd także dawnych bóstw, sytuował się inny popularny mieszkaniak średniowiecznego lasu wyobrażonego: Dziki Mąż. W zasadzie należałoby mówić tu o kompleksie ząbajających się motywów, obejmującym Dzikiego Męża w ścisłym tego słowa znaczeniu, olbrzymia i różne trudne do jednoznacznego zdefiniowania postaci humanoidalnych mieszkańców lasu, czasem mających charakter swego rodzaju duchów opiekuńczych lasu²⁶. Norweskie „*Zwierciadło królewskie*” z poł. XIII w. tak opisuje przedstawiciela tej grupy: „Kiedyś zdarzyło się w tym kraju [Irlandii], że w lesie złapano żywe stworzenie, o którym nie można było stwierdzić, czy jest człowiekiem, czy innym zwierzęciem, bowiem nikt nie mógł wydobyć z niego ani słowa, ani upewnić się, że rozumie ludzką mowę. Miało jednak ludzki wygląd, zarówno ręce, twarz, jak i dłonie, ale całe jego ciało było pokryte włosami jak u zwierząt, a na plecach miało długą, gęstą grzywę jak końska, która opadała na boki i ciągnęła się po ziemi, kiedy stworzenie chodziło.”²⁷.

W tym ujęciu Dziki Mąż zachował sporo cech ludzkiego wyglądu, ale jego przynależność do gatunku ludzkiego budziła wątpliwości. W epice rycerskiej pełnego średniowiecza było odwrotnie. Potworny „wieśniak” (*vilain*), spotkany na karczowisku w środku lasu przez Calogrenanta w utworze Chretien de Troyes, otwarcie „powiedział..., że jest człowiekiem”, chociaż jego wygląd był znacznie bardziej nie-ludzki: „ma ogromną głowę, / większą od łba konia lub jakiej innej bestii, / jego włosy były posklejane, a czoło łysiejące, / szerokie na dwie dłonie, / Uszy miał mięsiste i wielkie / jak uszy słonia. / Ogromne brwi i płaską twarz, / oczy sowy, a nos koci. / Twarz zaś wąską jak u wilka.”²⁸. „Wieśniak” miał też kły dzika, czarną brodę i zmierzwione wąsy oraz brodę długą do piersi. Opierał się na maczudze, a jego strój stanowiły dwie zawieszane na szyi bycze skóry. Tak więc opisana przez Chretien postać zdecydowanie bardziej przypomina Dzikiego Męża, niż typowego wieśniaka, nawet biorąc poprawkę na społeczne uprzedzenia autora i jego potencjalnych odbiorców. Do cech „wieśniaka” właściwych dla

24 Gerald z Walii 1867, s. 101–107.

25 Omówienie dyskusji: Bynum 2001, s. 16–18 i 79nn.

26 Obszernie na ten temat: Bernheimer 1952.

27 *The King's Mirror* 1917, s. 110.

28 Cyt za: Chojnowska-Haponik 1997, s. 18–19.

Dzikiego Męża należał także wielki wzrost oraz zdolność panowania nad dzikimi zwierzętami, brakuje wśród nich natomiast agresywności seksualnej²⁹.

Dziki Mąż był prawdziwym panem puszczy, który sprawował władzę nad jej mieszkańcami – zwierzętami, a także znał jej wszystkie tajemnice. Tylko on potrafił np. doprowadzić Iwena do magicznej fontanny Barenton. W ramach kompleksu wyobrażeń, związanych z Dzikim Mężem, sytuował się także olbrzym, czasem też spotykany w lesie przez bohaterów romansów rycerskich. Olbrzymy nie należały zresztą wyłącznie do świata wyobrazonego. Ich realne istnienie (choć raczej jako „gatunku wymarłego”) zaświadczała biblijna Księga Rodzaju („byli w owych dniach na ziemi giganci...”) i znajduwane niekiedy wielkie kości prehistorycznych zwierząt. Autorytet utworów starożytnych potwierdzał natomiast, że wyróżniające się wielkim wzrostem i owłosieniem ludy żyją też współcześnie, gdzieś w najodleglejszych krainach ekumeny³⁰.

Dziki Mąż fascynował zapewne dlatego, że tak jak egzotyczne ludy monstrualne przełamywał granicę między człowiekiem i zwierzęciem, między naturą i cywilizacją³¹. Funkcjonował bardzo często w oderwaniu od kontekstu narracyjnego, jako autonomiczny motyw ikonograficzny i stały element tak popularnych w późnym średniowieczu balów i parad. Postać Dzikiego Męża ma zresztą bardzo dawną, jeszcze antyczną genezę (np. sumeryjski Enkidu) i okazało się, nawiasem mówiąc, zdumiewająco trwałe. Funkcjonowało właściwie aż do XIX–XX w., chociaż przeszło znamiennej ewolucję. W okresie wczesnonowożytnym (XVI–XVII w.) zostało przeniesione z Europy na odległe, nowo odkrywane lądy, wpisując się w obraz rdzennych mieszkańców Afryki, obu Ameryk czy wysp Pacyfiku jako „dzikusów”. Później zaś dokonano jego projekcji ze współczesnej „dziczy” w odległą przeszłość: cały repertuar średniowiecznych cech Dzikiego Męża odnajdujemy w stereotypowym obrazie prehistorycznego „jaskiniowca”.

Skojarzenie lasu z dzikością było w średniowiecznej mentalności bardzo silne. Do puszczy trafił np. oszalały Iwen, który sam przybrał w niej cechy Dzikiego Męża: nie mówił, nie nosił ubrania i jadł tylko surowe mięso³². Las okazał się jednak w tym przypadku miejscem próby, w którym bohater został poddany swoistemu rytuałowi przejścia. Dzięki pomocy pustelnika, reprezentującego w puszczy świat cywilizowany z takimi jego wartościami, jak domostwo, strój, przetworzone pożywienie oraz religia i związana z nią etyka, a w końcu także dzięki kontaktowi z kulturą dworską uosabianą przez pewną damę, Iwen odrodził się w nim i powrócił do świata ludzi jako nowy, lepszy człowiek. Nie obyło się

29 Le Goff 1997, s. 171, przypis 73.

30 W ślad za starożytną tradycją, przekazana głównie w opowieściach o podbojach Aleksandra Wielkiego, olbrzymów lokowano najczęściej w Indiach. Macedoński władca miał ich tam spotkać i pokonać. Niekiedy owych indyjskich olbrzymów przedstawiano na wzór Dzikiego Męża, jako owłosione stwory, kiedy indziej natomiast w sposób bardziej „cywilizowany”, Friedman 1981, s. 15 i 161nn. Z kolei Pliniusz Starszy wymienił wśród mieszkańców Indii lud *silvestres* odpowiadających opisowi Dzikiego Męża (a także małp z gatunku gibbonów, od których się wywodziło zapewne to wyobrażenie, Bernheimer 1952, s. 87.

31 Por. Daston, Park 2001, s. 150.

32 Le Goff 1997, s. 155.

też bez odrobiny magii w postaci maści, ofiarowanej niegdyś damie przez wróżkę Morganę. Dopiero ta maść ostatecznie uleczyła szaleństwo Iwena³³.

Każdy las mógł stać się potencjalnie miejscem cudów i dziwów, ale w niektórych było to bardziej prawdopodobne. Z przekazów Thietmara z Merseburga i innych autorów wiadomo, że panowało przekonanie o dziwnych zjawiskach, pojawiających się w słowiańskich sanktuariach pogańskich i wokół nich, a więc zapewne także w świętych gajach. Autorzy chrześcijańscy tacy, jak sam Thietmar, mieli wątpliwości, co do oceny takich zdarzeń, ale dominowała interpretacja ich jako złudzeń, wywołanych przez diabelskie siły³⁴. Takie diabelskie pseudo-cuda nie były tylko domeną pogańskich miejsc kultu. W połowie XII w. w bretońskim lesie Befrelien (zapewne koło Loudéac, niedaleko od słynnego Brocéliandu) zamieszkali eunicy – grupa, kierowana przez samozwańczego mesjasza, niejakiego Eudona de Stella³⁵. Eunicy sytuowali się w istocie na pograniczu ruchu heretyckiego i bandy rozbójniczej. Ich głównym celem ataków były okoliczne klasztory. Według Wilhelma z Newburgh, autora angielskiej kroniki z lat dziewięćdziesiątych XII w., w swojej leśnej siedzibie eunicy pędzili beztrudnie i dostatnie życie, oddając się wystawnym ucztom. Zapewne konsumowali w ich trakcie żywność, zrabowaną z zapasów klasztornych, ale Wilhelm podał odmienną interpretację. Według niego posiłki, a także skarby, rozdawane przez Eudona swoim wyznawcom nie były materialne, ale stanowiły iluzję wywołaną przez diabła w celu zwodzenia naiwnych ludzi i uzależniania ich od siebie. Jak pisze Wilhelm, jeden z towarzyszących Eudonowi demonów ukazał się w postaci pięknego sokoła pewnemu krewnemu heretyka, który przybył go odwiedzić w leśnej kryjówce, a diaboliczna natura ptaka ujawniła się, kiedy chwycił on silnie owego rycerza za rękę szponami, uniósł go w powietrze i zniknął³⁶.

Najsłynniejszym ze średniowiecznych lasów pełnych cudów był bretoński las Brocéliande, którego nazwa występuje w źródłach w różnych formach, m.in. jako Brechelian, Brecilien itp. Obecnie większość badaczy albo uważa go za miejsce fikcyjne, nie mające odpowiednika w rzeczywistym świecie, albo utożsamia z lasem Paimpont w pobliżu Rennes³⁷. Jego renoma jako miejsca niezwykłego była utrwalona w powszechnej świadomości już w chwili, kiedy Brocéliande po raz pierwszy trafił na karty piśmiennictwa średniowiecznego. W drugiej połowie XII w. normandzki kronikarz Wace w swojej rymowanej kronice „Roman de Rou” („Opowieść o Rolonie”) napisał: „Breceliant / o którym Bretończycy baśnie prawią. / Las niezwykle długi i szeroki / który w Bretanii jest bardzo rozśląwiony. / Można tam zobaczyć wróżki / jeśli Bretończycy powiedzieli nam prawdę / i wiele innych cudów.”³⁸. Sam Wace chciał zresztą, jak pisze, naocznie zobaczyć owe niezwykłości. Pojechał do magicznego lasu, ale bez skutku: „Cudów szukałem, ale

33 Tamże, s. 156.

34 Thietmar 1935, I, 3, s. 6; VI, 23–25, s. 302–304.

35 Na temat Eudona: Krawiec 2003, s.115–135.

36 Wilhelm z Newburgh 1884, s. 61.

37 Por. Le Goff 2011, s. 171. Aktualne omówienie problematyki związanej z lasem Brocéliande: Walter 2002. Różni autorzy wymieniają jest kilkanaście innych możliwych lokalizacji.

38 Cyt. za: Chojnowska-Haponik 1997, s. 16 (z poprawkami A.K.).

nie znalazłem. / Szalony wróciłem, szalony tam się udałem³⁹ – stwierdził z nutą rozczarowania.

Jego sceptycyzm nie przeszkodził czarodziejskiej aurze, roztaczającej się wokół Brocéliandu. Ok. 1230 r. Robert de Boron powiązał ze słynnym lasem postać czarownika Merlina, i ten związek znalazł swoje trwałe miejsce w średniowiecznej literaturze. Merlin miał w nim dokonywać swoich czarów, m.in. zamienić się w olbrzyma, miał tam umrzeć i zostać pochowany. Do dzisiaj pokazywana jest turystom kamienna struktura, nazywana „grobem Merlina”, więc być może opowieść o śmierci czarodzieja w Brocéliandzie stanowi formę fabularyzacji przesłrzeni. W arturiańskim tzw. cyklu wulgaty do dziejów wielkiego maga została wprowadzona postać czarodziejki Viviane/Nimue/Ninieny, córki pana zamku w lesie Briosque, która właśnie w Brocéliandzie uwiodła go, a następnie uwięziła⁴⁰. Tam też znajdowała się (i znajduje do dzisiaj) Dolina bez Powrotu, w której czarodziejka Morgana więziła swoich niewiernych kochanków, dopóki jej czaru nie przełamał Lancelot. Niezwykłość Brocéliandu wpisywała się jednocześnie w szerszy kontekst postrzegania całej Bretanii jako niezwykłej, „baśniowej” krainy. Charakterystyczne jest zdanie, jakie pada w „Bisclavrecie”, jednej z *lais* Marie de France. Mądry doradca króla na widok niezwykłego zachowania wilka, w którego był zamieniony tytułowy bohater-wilkolak, radzi władcy spróbować dociec jego przyczyn, kończąc wypowiedź luźno związaną z nią konkluzją: „Tyle już dziwów widzieliśmy w bretońskiej ziemi!”⁴¹.

Wśród znanych magicznych miejsc w Brocéliandzie jest też fontanna Barenton, wspomniana po raz pierwszy przez Wace’a⁴². Niezwykła moc fontanny polegała na tym, że rozlanie nabranej z niej wody wywoływało straszliwą burzę albo, w zależności od wersji, deszcz. Jak pisał Chretien de Troyes w „Rycerzu z lwem”, źródła strzegł rycerz Esclados, którego zabił tytułowy bohater tego utworu, Iwen⁴³. Magiczna fontanna stała się stałym elementem obrazu Brocéliandu w literaturze średniowiecznej, wykorzystywanym w różnych kontekstach narracyjnych. W zachowanym fragmentarycznie poemacie „Brun de la Montaigne” (XIV w.) ojciec zabrał swego małego syna, tytułowego bohatera, do zaczarowanego lasu, nazwanego tu Bersillant, gdzie koło magicznej fontanny trzy wróżki ofiarowały mu swoje dary, z czego zresztą jednym było niepowodzenie w miłości. Na to jedna z pozostałych natychmiast ofiarowała swoją pomoc Brunowi i faktycznie później go wspierała⁴⁴. Niedaleko źródła w Brocéliandzie znajdował się też wg Chretienia (i innych wersji historii Iwena) magiczny zamek Landuc. Jego panią była Laudine, żona Escladosa. Można w niej także dostrzec czarodziejkę, bowiem obdarowała Iwena, w którym się zakochała, magicznym pierścieniem. Także w Brocéliandzie, a może w innym lesie, Iwen spotkał później lwa, którego oplatał straszliwy

39 Cyt. za: tamże, s. 17.

40 Por. Le Goff 2011, s. 172.

41 Marie de France 1968, s. 249.

42 Źródło Barenton jest obiektem realnie istniejącym do dzisiaj w lesie Paimpont, chociaż całkowicie nie przypomina opisów Chretienia czy innych autorów średniowiecznych.

43 Por. Chojnowska-Haponik 1997, s. 19–20.

44 Por. Patch 1950, s. 260.

wąż i palił mu grzbiet ogniem zionącym z paszczy. Rycerz zabił węża i uratował lwa, a ten z wdzięczności odtąd zawsze za nim chodził i stawał w jego obronie⁴⁵.

Do związanych z lasem i niezwykłością motywów, jakie przewijały się wielokrotnie w epice rycerskiej, podejmującej „materię bretońską”, jak nazywano opowieści o dziejach króla Artura i rycerzy Okrągłego Stołu, należał też motyw lasu jako obszaru przejściowego, prowadzącego ze świata „zwykłego” do magicznego „innego świata”. Pojawia się on po raz pierwszy w XII w. w *lais*: wspomnianym już „Guignemar” Marie de France i anonimowym „Graelent” i powracała przez całe późniejsze średniowiecze w różnych odmianach. Mężczyzna udawał się do lasu na polowanie. Tam czasem spotykał tajemniczą postać, zwykle piękną dziewczynę albo mówiące zwierzę. W lesie zabłądził, ale w końcu odnajdywał leśną drogę, która doprowadzała go nad brzeg rzeki/morza, skąd na łodzi bez steru i żagla albo po moście trafiał do cudownego pałacu. Dalszy ciąg przygód bohatera jest zróżnicowany, ale nie ma związku z interesującą nas tematyką⁴⁶. Las jako swego rodzaju bramę do innego świata odnajdujemy też w całkowicie innym kontekście literackim. Zagubienie w „wielkim i ciemnym” lesie stało się początkiem wędrówki po zaświatach dla podmiotu lirycznego „Boskiej Komedii” Dantego⁴⁷.

W wyobrażonym świecie średniowiecza wędrujący przez las człowiek mógł trafić nagle nie tylko do baśniowego zamku czy w chrześcijańskie zaświaty (i to żywy!), ale też w inną część „zwykłego”, materialnego świata. Przykładem jest stosunkowo późna, pochodząca z końca XVI w. frapująca relacja na temat przygody, jaka miała się przydarzyć pewnemu szwajcarskiemu wieśniakowi, zawarta w lucerneńskiej kronice „Collectanea Chronica und denkwürdiger Sachen pro Chronica Lucernensis et Helvetiae” Renwarda Cysata. 15 listopada 1572 niejaki Hans Buchmann zniknął nagle, wracając do domu z karczmy. Następnego dnia jego syn odnalazł tylko ubranie ojca, leżące na skraju drogi. Wszyscy podejrzewali morderstwo, ale 2 lutego następnego roku zaginiony odnalazł się niespodziewanie: przyszedł do rodzinnej wioski i opowiedział niewiarygodną historię. Idąc przez las, nagle usłyszał dziwny dźwięk, podobny do brzęczenia roju pszczoł, a potem stracił przytomność. Został porwany w powietrze i zanieiony do nieznanego mu, obcego kraju. Przy okazji stracił wszystkie włosy na głowie, brodzie i brwi. Po czternastu dniach trafił do miasta, które okazało się Mediolanem. Relacja Buchmanna jest w tym miejscu nieprecyzyjna, więc nie jest jasne, czy po dwóch tygodniach odzyskał on przytomność, cały czas leciał w powietrzu, czy wcześniej wędrował po kraju, w którym się znalazł. Pomógł mu spotkany przypadkowo w Mediolanie żołnierz gwardii szwajcarskiej. Buchmann powrócił pieszo do kraju, po drodze z wdzięczności za ocalenie życia pielgrzymując do Rzymu, Loretto i Einsiedeln. Jego opowieść potwierdził później ów żołnierz, posiadał też pisemne zaświadczenia z miejsc pielgrzymkowych⁴⁸. Claude Lecouteux wiąże tę opowieść z wyobrażeniami o Dzikim Łowie albo demonicznej armii zmarłych, ze względu na dziwne odgłosy, a także podkreślany przez Cysata fakt, że upro-

45 Le Goff 1997, s. 175.

46 Patch 1950, s. 197nn. i 245–246.

47 Dante Alighieri 2006, s. 39.

48 Lecouteux 2001, s. 183–186.

wadzenie Buchmanna miało miejsce w pobliżu miejsca pola bitwy między Szwajcarami i armią habsburską, stoczonej w 1386 r.⁴⁹

Autorzy epiki rycerskiej pełnego średniowiecza postarali się o to, aby żaden inny las nie dorównał Brocéliandowi sławą miejsca pełnego cudów, ale takich miejsc o lokalnej renomie było znacznie więcej. Tylko niektóre z nich znamy ze źródeł średniowiecznych, a czasem dane zebrane przez dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych etnografów pozwalają na wysunięcie ostrożnego przypuszczenia, że zapisane przez nich podania mają starszą, może nawet sięgającą wieków średnich genezę. Na początku XIII w. Gerwazy z Tilbury pisał: „W Brytanii jest las, bogaty w różne zwierzęta łowne, graniczący z miastem Carlisle. W jego środku jest dolina otoczona górami w pobliżu publicznej drogi. W tej, mówię, dolinie, codziennie o pierwszej godzinie dnia (7 rano) słychać miło brzmiący dźwięk dzwonów, dlatego miejscowi temu pustkowiu nadali w języku walijskim nazwę Laikibrais.”⁵⁰ Las ten jest identyfikowany przez badaczy z lasem Inglewood na obecnych przedmieściach Carlisle. Później, w XIX w., etnografowie zapisali w tamtej okolicy podanie o wsi, ukaranej za grzechy swoich mieszkańców zatopieniem w leśnym jeziorze Tarn Wadling. Zapewne to je mieli na myśli informatorzy Gerwazego, mówiący o dźwiękach dzwonów w lesie, bowiem, jak zauważył R.C. Cox, nazwa „Laikibrais” przypomina zniekształconą formę starofrancuskiego zwrotu, oznaczającego „jezioro, które płacze”⁵¹.

Las Inglewood krył w sobie także inną osobliwość. Zazwyczaj był pełen jeleni, ale, jak twierdził Gerwazy, zdarzało się, że najpierw widziano olbrzymie stado zwierząt, a po kilku godzinach nie można było znaleźć ani jednego, mimo przeszukania całego lasu. Niemożliwe było też zaobserwowanie momentu pojawienia się i zniknięcia zwierząt. Stan ten trwał najwyraźniej od dawna, bowiem pisarz określił go jako *miranda nouitas, quin imo admiranda uetustas* (zdumiewająca nowość, a raczej dawny dziw)⁵². Las ten cieszył się reputacją doskonałego terenu łowieckiego, a według dwóch romansów rycerskich z późniejszego średniowiecza, miał być miejscem myśliwskich dokonań samego króla Artura⁵³. Jeden z nich, *The Awntyrs off Arthure at the Terne Wathelyn* („Przygody Artura przy Tarn Wadling”), opisuje m.in. spotkanie króla i jego rycerzy ze zjawą, która wyłoniła się z leśnego jeziora w blasku płomieni i okazała się potępioną matką królowej Ginewry⁵⁴. Wprowadzenie postaci Artura i owej zjawy potwierdza, że Inglewood był postrzegany jako miejsce magiczne, w którym zwykła rzeczywistość łączyła się z innym światem.

Na tym nie koniec. Oprócz „stałych” niezwykłości, jakimi były tajemnicze odgłosy dzwonów i znikające jelenie, zdarzały się w tym lesie według Gerwazego także cuda innego rodzaju, jednorazowe. Pewnego rycerza z pobliskiego miasteczka

49 Tamże, s. 186. Co ciekawe, zbliżone relacje są znane także z drugiej połowy XX wieku, tyle, że wówczas były one interpretowane w duchu epoki jako uprowadzenie przez kosmitów...

50 Gerwazy z Tilbury 2002, III, 69, s. 690/2.

51 Cox 1975, s. 128.

52 Gerwazy z Tilbury 2002, III, 71, s. 694.

53 Cox 1975, s. 129–130.

54 *The Awntyrs* 1974, s. 160–164.

Penrith, będącego na polowaniu, złapała w lesie nagła burza. Od pioruna zapalił się las, a jakby mało było grozy, w blasku błyskawic ukazał się biegnący wielki pies, ziejący ogniem z pyska. Wtem bohater opowieści ujrzał innego rycerza z rogiem myśliwskim w dłoni, który pojawił się nie wiadomo skąd. Przybysz uspokoił go mówiąc, że jest św. Symeonem przybyłym na jego wezwanie, po czym dał mu róg. Róg ten był niezwykle, bowiem jeśli obdarowany zadał by w niego w razie zagrożenia, niebezpieczeństwo miało zniknąć. Posiadanie rogu przy sobie miało poza tym zabezpieczać przed błyskawicami. Na koniec święty zapytał rycerza, czy nie widział czegoś, co wprawilo go w zdziwienie lub podziw (*stuporem ei induerit aut admirationem*). Ten powiedział o psie, a wtedy święty oddalił się za nim, pozostawiając mu róg na pamiątkę tego zdarzenia i dla ochrony jego rodziny. Pisarz twierdzi, że róg był później widziany i podziwiany przez wielu, chociaż wyglądem nie różnił się od zwykłego rogu myśliwskiego, jakby był wykonany z rogów bawolich. Pies zaś wbiegł do domu księdza na przedmieściu miasteczka przez zamknięte drzwi, podpalając dom wraz z nieprawnie spłodzonymi dziećmi duchownego⁵⁵.

Ponownie mamy tu leśną opowieść, w której w złożony sposób splotły się ze sobą elementy różnych tradycji i systemów wyobrażeń. Pojawia się w niej znany już nam wątek łowów i spotkania z niezwykle, demonicznym zwierzęciem, w którym część badaczy widzi barghastę – widmo w formie wielkiego czarnego psa znane z angielskiego folkloru, którego obecność miała zwiastować śmierć⁵⁶. Tu jednak, tak, jak u Geralda z Walii, pozornie groźna sytuacja nie przynosi śmierci, ale wybawienie. Na archaiczne wyobrażenia nałożyły się idee chrześcijańskie, a cała opowieść została uformowana tak, aby nadać jej wydźwięk moralizatorski. Przybysza niesamowity jeździec, który jednak okazuje się chrześcijańskim świętym, który wybawia bohatera z opresji, a nawet zabezpiecza go na przyszłość, zresztą znów przy pomocy środka, odwołującego się do wyobrażeń raczej nie-chrześcijańskich: cudownego rogu.

Postać, którą Gerwazy z Tilbury określił jako św. Symeona, badacze wiążą z motywem nadprzyrodzonego myśliwego, czy Dzikiego Łowu⁵⁷. Dzikie Łowy stanowiły w średniowiecznej Europie stały element wyobrażeń, związanych z lasem i wszelkimi pustkowiami. W innym miejscu Gerwazy wspomniął o nim bardziej bezpośrednio. Otóż leśnicy (*nemorum custodes, foristarios*) w Brytanii i Bretanii mieli twierdzić, że często widują w południe lub po zmroku przy pełni księżyca grupę rycerzy polujących z psami i dmących w rogi. Zapytani, rycerze ci podają się za orszak króla Artura⁵⁸. Sam piszący dystansował się od tych opowieści, określając je jako „podobne do bajek” (*ad instar fabularum*), ale nie zmienia to faktu ich ogromnego rozpowszechnienia. Pojawiające się w średniowiecznych źródłach wyobrażenia o nadprzyrodzonych myśliwych występowały w wielu odmianach. Claude Lecouteux dokonał ich typologii i wyróżnił trzy główne wersje⁵⁹. Pierw-

55 Gerwazy z Tilbury 2002, III, 70, s. 692/4.

56 Gerwazy z Tilbury 2002, s. 694, przypis 1 do rozdziału 70.

57 Tamże.

58 Gerwazy z Tilbury 2002, II, 12, s. 336.

59 Lecouteux 2001, s. 71.

sza, to piekielny myśliwy – jadący konno demon, zwykle z psem, prześladowający grzesznego człowieka. Specyficznej formy tego wyobrażenia można doszukać się w przytoczonej wyżej relacji Gerwazego z Tilbury o św. Symeonie. Motyw potężnego myśliwego dotyczy z kolei człowieka, który po swojej śmierci pokutuje na ziemi za grzeszne przywiązanie do polowań. Trzecią odmianę stanowi wreszcie Dzikie Łowisko w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli orszak demonicznych postaci, pędzących po ziemi lub w powietrzu. Zbliżonymi lub tożsamymi wyobrażeniami były też „szalone wojsko” (*wütende Heer*) czy zagadkowa drużyna Herlekina⁶⁰.

Wszystkie te wyobrażenia nie funkcjonowały oddzielnie, ale były elementami całego kontinuum, swego rodzaju oczkami sieci zazębiających się wyobrażeń, w którym poszczególne elementy łączyły się w narracjach w różny sposób, zależnie od wielu czynników takich, jak osobiste poglądy autora (stosunek do wierzeń postrzeganych jako niezgodne z chrześcijaństwem), konwencja literacka, zakładany horyzont oczekiwań odbiorcy itp.⁶¹ Łączyły się one niekiedy także z innymi omawianymi tu wyobrażeniami. Przykładem mogą być olbrzymi Ecke i Fasolt, wspomniani w niemieckim eposie „Eckenlied” (XIII w.). Zwłaszcza ten drugi, „pan lasu”, został opisany przez anonimowego autora, jak z rogiem myśliwskim w ręku ściga inną demoniczno-magiczną postać, niejaką królową Babehilt. Lecouteux uważa tę wzmiankę za odmianę wyróżnionego przez siebie motywu demonicznego myśliwego, być może jego archaiczną formę zachowującą elementy przedchrześcijańskie. Ten sam badacz przytacza także późniejsze przykłady, w których „piekielny myśliwy” (*Helljäger*) występuje jako swego rodzaju *genius loci* – władca określonego terenu (zwł. lasu), panujący nad żyjącymi tam zwierzętami⁶².

Najpóźniej, dopiero w drugiej połowie XV wieku, w źródłach pojawił się zdaniem Lecouteux motyw potężnego myśliwego. Niemiecki poeta Michael Beheim opisał, jako umoralniającą historię na temat przykazania „nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremno”, spotkanie, jakie miał przeżyć hrabia Wirtembergii Eberhard (zapewne Eberhard V Brodaty, współczesny poecie). Udał się on pewnego razu samotnie na łowy do lasu, gdzie usłyszał straszny hałas i ujrzał zjawę, goniącą jelenia. Istota powiedziała mu, że jest człowiekiem, który tak kochał polowanie, że błagał Boga, aby mógł polować do końca świata. Okazało się, że jego pragnienie zostało niestety wysłuchane...⁶³ W innych podobnych historiach myśliwy został ukarany wiecznym polowaniem, ponieważ polował w niedzielę, zniszczył przy okazji zasiane pole itp. Widać wyraźnie, że narracje tego typu sytuują się w zasadzie na pograniczu dwóch kompleksów tematycznych: Dzikiego Łowiska i wiecznego pokutnika takiego, jak np. Żyd Wieczny Tułacz, czy Latający Holender⁶⁴.

Wyobrażenia podobne do „klasycznego” Dzikiego Łowiska były znane już w starożytności, np. wspomniany przez Hipokratesa (V–IV w. p.n.e.) i innych autorów antycznych nocny orszak bogini Hekate. Podobne opisy nocnych wędrownych

60 Por. Le Goff 2011, s. 51.

61 Por. Lecouteux 2001, s. 83nn.

62 Tamże, s. 79–80.

63 Behaim 1968, s. 366n.; por. Lecouteux 2001, s. 90.

64 Tamże, s. 93.

demonów (*vagantes daemonas*) zawierają też pisma Ojców Kościoła⁶⁵. Za pierwszy przypadek pojawienia się średniowiecznej formy Dzikiego Łowu/drużyny Herlekina uważany jest opis z kroniki Orderyka Vitalisa z pocz. XII w. Według niej młody ksiądz imieniem Walchelin w nocy 1 stycznia 1091 r. w lesie, wracając od chorego, zobaczył wielki orszak różnych ludzi, wśród których rozpoznał kilku swoich zmarłych znajomych. Jeden z rycerzy z tego dziwnego wojska okazał się bratem Walchelina, który zalecił mu modlitwy i gorliwość religijną, aby skrócić jego pośmiertne męki i samemu ich uniknąć⁶⁶. W tym ujęciu obraz orszaku zmarłych zyskuje więc cechy moralizatorskiego egzemplum. Tendencja do takiego traktowania motywu Dzikiego Łowu czy drużyny Herlekina występowała zresztą często w tekstach, pisanych przez duchownych.

W kontekście sposobu postrzegania lasu interesujące jest ujęcie tematu we francuskim tekście „Lai du Trot” (XIII w.), w którym pewien rycerz wyszedł w nocy do lasu, aby posłuchać śpiewu słowika. Na jego skraju napotkał grupę wytwornych dam i panów, obejmujących się i całujących. Chwilę później z głębi lasu wyłonił się tłum jęczących ludzi w poszarpanych szatach. Okazało się, że są to zmarli. Pierwsza grupa to ci, którzy za życia kochali w sposób umiarkowany, drudzy zaś oddawali się niepohamowanym, gwałtownym uczuciom⁶⁷. To rozróżnienie zdaje się nawiązywać do wyobrażenia o lesie jako siedlisku zła, skoro w nim przebywają potężni, a dusze zbawionych zatrzymują się na jego skraju.

Mówiąc o Dzikim Łowie w jego różnorodnych odmianach trzeba zauważyć, że wyobrażenie to nie było wyłącznie związane z lasem, ale raczej z wszelkimi pustymi i odludnymi miejscami. Orszaki demonów czy zmarłych widywano też w grodach, zamkach czy miastach. Geneza tego wyobrażenia jest trudna do jednoznacznego wyjaśnienia, ale dominuje przekonanie, że ma ono bardzo dawną, być może indoeuropejską genezę⁶⁸. Od dawna toczy się wśród badaczy dyskusja na temat genezy imienia Herlekina⁶⁹. Było ono zresztą niezrozumiałe już dla uczonych autorów średniowiecznych. Dowodem ich bezradności jest odwoływanie się do naciąganych etymologii. Cysterski mnich Helinand z Froidmont na pocz. XIII w. tłumaczył np., że imię *Hellequinus* to w rzeczywistości *Karlequintus*, czyli król Karol V, którego duch pokutuje po nocach wraz ze swoim wojskiem⁷⁰. Nie wyjaśnił zresztą, o którego władcę miałoby chodzić – król Francji Karol V żył ponad sto lat później.

Niezwykłe lasy nie znajdowały się tylko w Europie. Las odgrywał dość ograniczoną rolę w średniowiecznej geografii kreatywnej odległych części ekumeny. Nie były w niej obecne afrykańska dżungla ani lasy Syberii. Tereny, o których posiadano bardziej konkretne wyobrażenia: Bliski Wschód, Afryka północna, a później Azja środkowa, nie obfitowały w lasy. Z tradycji antycznej przejęto jednak wyobraże-

65 Tamże, s. 37.

66 Por. Le Goff 2011, s. 52–53.

67 Lecouteux 2001, s. 54–55.

68 Tamże, s. 214.

69 Por. tamże, s. 133nn.

70 Le Goff 2011, s. 55–56; Walter 2006, s. 214–216 (pełne tłumaczenie polskie tekstu Orderyka).

nia o kilku egzotycznych niezwykłych lasach, chociaż była to niezwykłość innego rodzaju, niż niezwykłość Brocéliandu czy lasu Inglewood. Znano np. las hirkański, gdzie żyły niezwykle ptaki, których pióra świeciły w nocy⁷¹. Nadzwyczajne były też, jak wszystko w tym kraju, lasy w Indiach. Honoriusz Augustodunensis, dwunastowieczny autor popularnej encyklopedii „Imago mundi” stwierdził, że tamtejsze „lasy sięgają eteru” (*silve tangunt ethera*) – co w tłumaczeniu na dzisiejsze pojęcia oznacza, że wznosiły się aż do granic atmosfery, niemal w kosmos⁷².

Przytoczone tu przykłady nie wyczerpują oczywiście wszystkich kontekstów, w jakich las pojawiał się w średniowiecznej kulturze, a nawet wszystkich motywów, związanych z jego rolą jako miejsca niezwykłego. Wystarczająco jednak, jak sądzę, w zupełności, aby przyznać, że las mógł być w owych czasach naprawdę pełen cudów.

LITERATURA

- BEHAIM M. 1968. *Die Gedichte des Michel Beheim*, wyd. H. Gille, I. Spriewald, t. 1, Berlin.
- BERNHEIMER R. 1952. *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge.
- BÉROUL 2006. Powieść o Tristanie, w: *Tristan i Izolda*, tłum. i opr. J. Gorecka-Kalita, Wrocław: 3–107.
- BYNUM C. W. 2001. *Metamorphosis and Identity*, New York.
- CHOJNOWSKA-HAPONIK I. 1997. Tajemnice lasu Brocéliande: legenda, rzeczywistość i wizja literacka, w: *Flora i fauna w kulturze średniowiecza od XII do XV wieku*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań: 15–21.
- CHRETIEN DE TROYES 1968. Percewal z Walii czyli opowieść o gralu, tłum. A. Tatarkiewicz, w: *Arcydzieła francuskiego średniowiecza*, opr. Z. Czerny, Warszawa.
- CONSTABLE G. 1996. *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge.
- COX R. C. 1975. Tarn Wadling and Gervase of Tilbury's "Laikibrait", *Folk Lore* 85, 128–131.
- DANTE ALIGHIERI. 2006. *Boska Komedia*, tłum. A. Kuciak, Poznań.
- DASTON L., PARK K. 2001. *Wonders and the Order of Nature 1150–1750*, New York.
- FLODOARD 1906. *Les annales de Flodoard*, wyd. P. Lauer, Paris.
- FRIEDMAN J. B. 1981. *Monstrous Races in Medieval Thought*, Cambridge.
- GERALD Z WALII. 1867. *Giraldi Cambrensis Topographia Hibernica*, w: *Giraldi Cambrensis Opera*, wyd. J. F. Dimock, t. 5, London, 3–205.
- GERWAZY Z TILBURY. 2002. *Gervase of Tilbury, Otia Imperialia. Recreation for an Emperor*, wyd. S. E. Banks, J. W. Binns, Oxford.
- GORECKA J. 1997. Las arturiański nieoswojony, w: *Flora i fauna w kulturze średniowiecza od XII do XV wieku*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań, 9–12.
- GORECKA-KALITA J. 2006. Wstęp do: *Tristan i Izolda*, tłum. i opr. J. Gorecka-Kalita, Wrocław, V–CVII.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS 1982. *Imago mundi*, wyd. V. I. J. Flint, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 49: 48–151.
- JAKUB DE VORAGINE 1983. *Złota legenda. Wybór*, tłum. J. Pleziowa, wyd. 2, Warszawa.
- KRAWIEC A. 2003. Eudo de Stella, heretyk bretoński z XII w. i jego zwolennicy, *Przegląd Historyczny* 94 (2): 115–135.

71 Honorius Augustodunensis 1982, I, 18, s. 58.

72 Tamże, I, 10, s. 53.

- LE GOFF J. 2011. *Niezwykli bohaterowie i cudowne budowle średniowiecza*, tłum. K. Marczevska, Warszawa.
- LE GOFF, J. 1997. *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa.
- LECOUTEUX C. 2001. *Das Reich der Nachtdämonen. Angst und Aberglaube im Mittelalter*, tłum. H. Ehrhardt, Düsseldorf.
- MARIE DE FRANCE 1968. *Opowieści*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: *Arcydzieła francuskiego średniowiecza*, opr. Z. Czerny, Warszawa.
- PATCH H. R. 1950. *The Other World, According to Descriptions in Medieval Literature*, Harvard.
- PYSIAK J. 2000. Król i bestia. Cudowne i tajemnicze spotkania królów ze zwierzętami, *Przegląd Historyczny* 91 (4): 505–518.
- THE AWNTYRS. 1974. *The Awntyrs off Arthure at the Terne Wathelyn: An Edition Based on Bodleian Library MS. Douce 324*, wyd. R. Hanna, Manchester.
- THE KING'S MIRROR. 1917. (*Speculum Regale – Konungs Skuggsjá*), tłum. L. M. Larsson, New York.
- WALTER P. 2002. *Brocéliande ou le génie du lieu: archéologie, histoire, mythologie, littérature*, Grenoble.
- WALTER P. 2006. *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*, tłum. E. Burska, Warszawa.
- WILHELM Z NEWBURGH 1884. *Guillelmi Novoburgensis Historia rerum anglicarum*, wyd. R. Howlett, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, 84, (1), London.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH 1996. *Pieśni, Parsifal, Titurel*, tłum. A. Lam, Warszawa.

LAS PEŁEN CUDÓW. LAS JAKO MIEJSCE NIEZWYKŁOŚCI W KULTURZE ŚREDNIOWIECZNEJ

St e s z c z e n i e

Artykuł omawia najważniejsze motywy, związane z postrzeganiem lasu w kulturze średniowiecznej, zwłaszcza jako miejsca niezwykłego/cudownego. Wśród nich można wymienić m.in.: postać pustelnika, pełniącego rolę przewodnika duchowego, las jako miejsce schronienia/ucieczki, spotykane w lesie niezwykle istoty o naturalnym, demonicznym lub boskim charakterze, las jako punkt wyjścia w drodze do „innego świata” czy Dzikie Łów. Autor wskazuje, że te różne motywy nie powinny być rozpatrywane oddzielnie, ale jako elementy szerszej „sieci” wyobrażeń o genezie chrześcijańskiej, antycznej i celtyckiej/germańskiej/słowiańskiej. Szerzej zostały opisane dwa znane z literatury średniowiecznej przykłady „cudownych” lasów: Brocéliandu w Bretanii i Inglewood w Anglii.

Słowa kluczowe: las, średniowiecze, literatura arturiańska, niezwykłość, istoty legendarne

FOREST FULL OF WONDERS. A FOREST AS PLACE OF THE WONDROUS IN MEDIEVAL CULTURE

S u m m a r y

The paper deals with the most important motifs, connected with the forest in medieval culture, especially with its perception as a strange/wonderful/marvelous place. Among them were e.g. a hermit as a spiritual leader; forest as a place of refuge; strange creatures of natural, demonic or divine nature met in forest; forest as starting point for transition into “another world”; the Wild Hunt. The author points out, that these different motifs shouldn't be seen separately, but rather as pieces of a “network” of interconnected beliefs from Christian, classical, and Celtic/Germanic/Slavonic lore. There were described two examples of “wonderful” forests known from medieval literature: Brocéliande in Brittany, and Inglewood in England.

Key words: forest, Middle Ages, Arthurian literature, wonder, legendary creatures

