

Robert de Blois
Stworzenie świata oraz Adama i Ewy
(połowa XIII wieku)*

We francuskiej literaturze średniowiecznej można znaleźć liczne ślady po biblijnej opowieści o stworzeniu Ewy¹. Naturalnie, wersja z żebrzem Adama (Rdz 2,21–23) cieszyła się nieporównywalnie większą popularnością niż wersja nowsza („Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”²), wyrażająca przekonanie o absolutnej równości obu płci.

Stworzenie świata oraz Adama i Ewy, pisane ósmiozgłoskowcem o rymach parzystych, jest jednym ze skromniejszych utworów Roberta de Blois, autora licznych dzieł dydaktycznych i dworskich. Jego bezpośrednim źródłem jest *Historia scholastica* Piotra Comestora, od której jednak Robert daleko odchodzi, pomijając rozważania teologiczne na korzyść narracji³. Przemilcza również obecną u Comestora wersję o stworzeniu człowieka jako mężczyzny i kobiety. Kiedy więc Adam otrzymuje od Boga tchnienie życia, kiedy autor zachwyca się jego wyprostowaną postawą i zapewnia o wyższości wobec innych stworzeń, dotyczy to jednoznacznie tylko mężczyzny – kobieta dopiero się narodzi.

Stworzenie świata oraz Adama i Ewy

[s. 84–85]

Kiedy Bóg stworzył w ten sposób człowieka ozdobionego wszelkimi cnotami, zaprowadził go do Raju. Posłuchajcie, co umyślił w swoim miłosierdziu. Łagodnie, z dobrocią pogrążył go we śnie, po czym, nie raniąc go i nie zadając mu bólu, wyjął mu jedno z żeber i z żebra tego

* Robert de Blois, „Li formemanz du monde et de Adam et d’Eve”, [w:] idem, *Sämtliche Werke*, t. 3, wyd. J. Ulrich, Mayer und Müller, Berlin 1895, s. 79–94.

¹ Na przykład w najstarszej francuskiej sztuce dramatycznej, *Grze o Adamie*. Należy też wspomnieć kilka wersji apokryficznej *Penitence Adam* oraz rozważania na temat winy lub niewinności Ewy w życzliwym dla kobiet traktacie *Champion des dames* Alaina Chartiera. Por. J.-M. Fritz, „Mise en scène de la translatio dans les Vies médiévales d’Adam et Eve”, [w:] *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, t. 1, red. P. Nobel, PUF-C, Besançon 2005, s. 99–118.

² *Biblia Tysiąclecia*, Rdz 1,27.

³ F. McCulloch, „La création du monde de Robert de Blois”, *Romania* 1970, nr 91, s. 267–277.

uksztaltował kobietę: żaden człowiek nie potrafiłby opisać jej urody. Potem zaś mężczyzna się obudził, a Bóg pokazał mu kobietę. Tamten zaś spytał, co⁴ to jest i do czego ma służyć. To niewiasta⁵, Bóg na to, którą mężczyzna nie powinien pogardzać, bo od niego pochodzi, z niego została wzięta.

W tych kilku zdaniach autor zawarł cały paradoks relacji Adama z żoną: wtórność kobiety ma zostać zrekompensowana świadomością pokrewieństwa, nakazującą dobre traktowanie, ale pokrewieństwo nie niweluje inności, bo wynika ona wprost z kolejności stworzenia, wyznaczającej dla Adama pozycję podmiotu rozmawiającego z Bogiem, a dla Ewy – przedmiotu (tej rozmowy i odczuć Adama). Wrażenie inności przejawia się zachwytem nad niewypowiedzianą urodą nowego zjawiska, a topos niewypowiedzialności dobrze pokazuje bezradność rozumu wobec potęgi zmysłów. Zachwyt zwalnia z konieczności bardziej szczegółowego opisu. Ta zwięzłość kontrastuje z pochwałą Adama, którego zalety zostały wymienione po jego stworzeniu – tyleż liczne, co konkretne: jest piękny, mądry, silny i zwinny. Dwuznaczność francuskiego słowa „homme”, które może oznaczać człowieka lub mężczyznę, nie ułatwia rozwiązania problemu statusu Ewy: na poziomie językowym nie wiadomo, czy ona też jest człowiekiem. Łatwo więc można zrozumieć, że pierwszą reakcją Adama na pojawienie się kobiety stanowi pełne zdumienia pytanie: „co to jest?”, które wyraża dość jasno wrażenie głębokiej obcości.

Agata Sobczyk

⁴ *Que (ke)* jako zaimek pytajny nie może znaczyć „kto”; por. F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, t. 6, Vieweg, Paris 1889, s. 493.

⁵ Bernase (ms Arsenal, 5201, f. 69); Barnesse (ms BNF fr. 24301, f. 522); Godefroy: „maitresse de maison, femme de qualité”.

Étienne de Fougères

Księga Obyczajów

(1168–1178)*

Étienne de Fougères był kapłanem Henryka II Plantageneta i biskupem Rennes przez dziesięć lat. Jego utwór *Księga Obyczajów* (w oryginale ma on formę trzystu trzydziestu sześciu ósmiozłóskowych czterowierszy) można zaliczyć do gatunku „revue d'états”, w którym opisywano kolejne stany społeczeństwa, podkreślając jego moralny upadek oraz marność człowieka wobec śmierci. W większości utworów tego typu nie pojawia się kategoria społeczna kobiet¹, która jednak ma swoje miejsce w tekście biskupa. Struktura utworu odzwierciedla jasną gradację: autor w pierwszej części opisuje królów, duchownych i rycerzy, natomiast w drugiej – chłopów, mieszczan i, na końcu, kobiety.

Księga Obyczajów

[w. 973–1124]

Na temat pań i panienek, gospodyń, służek i dziewczek niejedną słyszałem historię. Lecz o wiele gorzej od nich postępują hrabiny, królowe. To od nich biorą się nienawiść, bitwy, walki, porwania. Gdy jakiś szaleniec zechce zabiegać o ich miłość, prędko za to zapłaci, bowiem jest to wojny nasienie, przez które wielu umarło i wielu do grobu trafiło. Dzięki dawnym opowieściom i z naszej, i z pogańskiej religii, które czytuje się na dworach i innych zgromadzeniach, powiedzieć wam mogę, jakie zło czynią możliwe kobiety. Słuchajcie! Przez Helenę spalono Troję, [z której musiał uciekać Eneasz]². Przez Dalilę – niech Bóg o niej zapomni – silny Samson moc swoją stracił.

* Étienne de Fougères, *Le Livre des manières*, wyd. J.T.E. Thomas, Peeters, Paris–Louvain 2013, s. 81–91.

¹ Znajdziemy jedynie krótkie wzmianki w anonimowym *Le Roman des romans* (XII wiek), *Le Besant de Dieu* Guillaume’a Le Clerca (XIII wiek) czy w *Biblii* Hugues’a de Berzé (XIII wiek). Nieco więcej uwagi poświęca zakonnikom Guiot de Provins w swojej *Biblii* z 1206 roku.

² Wers zrekonstruowany przez Thomasa, na podstawie przekonującego, językowego uzasadnienia (por. uwagę Thomasa do w. 990, s. 232).

Bogata pani do pustoty skora, ze swym panem kłóci się i walczy. Wobec niego jest oporna i drętwa, namiętność zostawia dla gorszych. Zadowolona jest z siebie, gdy wielu ludzi z jej winy ginie. Upodobała sobie własne zepsucie i nic sobie z tego nie robi, czy ktoś przez nią płacze, czy się śmieje. Ledwie węgielek zacznie się żarzyć³, zaczyna mieć za nic swego męża i pana. W jej oczach mniej jest on wart niż poziomka⁴. Byle gdzie szwenda się i bryka – grunt to mieć z tego przyjemność. A gdy ktoś zechce ją zganić, odpowie, że mści się na mężu, który ciemieży ją bardzo ochoczo. Ale, na Boga, cóż za niegodna zemsta upadlać samego siebie! Wolałbym nie skarżyć się wcale, niż mścić się ku własnej hańbie⁵.

Wobec męża posępna, milcząca, prędko od niego się oddala. A dla kochanka maluje się i twarz swą odmienia bardziej niż jastrząb, gdy swe pierze zrzuca. By przypodobać się nieprawemu, róż sobie szykuje. Szuka po temu żółci pobranej z owczych nerek i tłuszczu z białego kundla⁶. Przeklęta niech będzie ta kłamliwa pozłota! Z palonego wapna i siarczku przyrządza maź do golenia włosów – och, nie jest to woń grzanego wina! Serwatki używa, by z brzydkiej zrobić się piękną, z przekwitłej – młodą i z dziwki – dziewicą. Szalone są te, co w ten sposób się zdobią, albowiem Bóg powiedział słowami proroka, że taka twarz nie jest mu miłą. Patrzy nań, lecz nie poznaje. Nie taką ją stworzył.

Za najbardziej bezlitosną i okrutną kobietę uważam czarownicę. Potrafi ona taki zrobić opatrunek, że niejeden poczwiwiec do trumny

³ Należy rozumieć to jako metaforę pożądania.

⁴ Thomas podaje za Lodge'em (Étienne de Fougères, *Le livre des manières*, wyd. R.A. Lodge, Droz, Genève 1979), że poziomka oznacza tu coś o niewielkiej wartości. Byłby to odpowiednik „funta kłaków”, jednak pozostaję bliżej oryginału, bo sens jest czytelny.

⁵ Étienne nie podważa zasadności tego oskarżenia żon wobec mężów, skupiając się na tym, że zemsta poprzez cudzołóstwo jest dla kobiety haniebna, więc godna potępienia. Co do bycia upodloną przez męża można przyjąć, że biskup uznaje to za normę, bo sam w innym fragmencie utworu proponuje karę wobec żony, której „dosiadł” inny mężczyzna (używa on konstrukcji „il la monte”, w. 840): należy przywiązać ją w stajni jak konia i chłostać (w. 857–864).

⁶ Więcej o makijażu w średniowieczu: *Produits de beauté au Moyen Âge et au début des temps modernes. Les soins de beauté, Moyen Âge, début des temps modernes*, red. D. Menjot, Université de Nice, Nice 1987.

od niego trafił. Lepi figurki z gliny lub wosku, rzuca zaklęcia, których nie powtórzę, bo diabeł mógłby zabić tych, których duchowny przeklina. Z mężem bez końca prowadzi sprzeczki, podtruwa go trującymi ziołami (korzeniami lub kwiatami), tak by przed prymą ducha wyzionął. Zabija dzieci w brzuchach swych córek, gdy te zrobią sobie bękarta. Dla niej takie morderstwo mniej waży niż dwa paciorki. To tyle, co zjeść tłustego węgorza! Według Owidiusza⁷ niejedna z nich sama siebie zabija we wstrętny sposób, sądząc, że pozbywa się dziecka. Tak oto podwójne czyni morderstwo.

Bogata pani nie cierpi wrzeciona, nie szyje, nie przedzie i nie tka. Unika wszelkiego trudu i żadnej nie chce troski. O jedno stoi: być piękną i powabną, malować białe lico lub usta czerwone. Powie taka, że straci swą młodość, jeśli nie odda się miłowaniu. Może czule kochać wybranka, a niechęcią do męża pałać. Kochanka chwalić potrafi, na męża narzekać skora. Gdy mąż każe ją zamknąć, by do lubego nie mogła gnać, ona w jękach uda ciężko chorą, choć żaden ból jej nie trawi. Zwiija się i stęka, mówi, że na trzepawkę⁸ cierpi. Rychelda⁹ ją nawiedza i radzi, by do kościoła się udała. Lecz taka na czuwanie idzie nie dla modlitwy, a dla swawoli. Tam spotka tego, dla którego Boga porzuca. A jeśli go nie zastanie, czy to w tę idąc, czy nazad, całkiem głupiej i oddać się musi parobkom. Gdy parobkowie ją pokryją¹⁰, ona rzeknie: „Taki mój los!”. Tak oto powstaje ród całkiem pozbawiony

⁷ Por. Owidiusz, *Amores*, II, XiV, w. 37: „Saepe, suos utero quae necat, ipsa perit”.

⁸ Thomas analizuje możliwą etymologię słowa „croslepeille”, które jest jednym z kilku hapaksów obecnych w tekście Étienne’a. Sądząc po kontekście, jest to słowo dwuznaczne – aluzja, której nie rozumie mąż, lecz odczytuje ją odbiorca tekstu. Czasownik „croler” oznacza szarpnięcie, potrząsanie, trzepanie (również w sprośnym znaczeniu), natomiast „pesle” oznacza rygiel w drzwiach (por. uwagę Thomasa do w. 1070, s. 244–245).

⁹ Anthony Lodge w swoim wydaniu tekstu z 1979 roku zaznacza, że imię Rychelda kojarzono w średniowieczu ze stręczycielką. Thomas z kolei uznaje za mało prawdopodobne, by wspomniana Rychelda w istocie pełniła taką funkcję. Według niego kontekst wskazuje jedynie na to, że jest ona po prostu służącą wezwaną do chorej pani (por. uwagę Thomasa do w. 1071, s. 244). Wydaje się jednak, że autor mógł świadomie wybrać dla służącej właśnie to imię, by skorzystał z jego konotacji, dzięki czemu „porada” nabiera ironicznego wydźwięku.

¹⁰ Étienne używa tu czasownika „mastiner”, który według Thomasa oznacza to samo, co we współczesnym francuskim „mâtiner”, czyli w odniesieniu do psów: pokryć samicę innej lub lepszej rasy (por. uwagę Thomasa do w. 1081, s. 247).

szlachectwa. Majętność jej szlachetnego pana wpada w ręce bękarta. Dla tej przyczyny nie znajdziesz dziś dziedzica takiego jak dawniej. Cóż może kiepski dziedzic? Kto od kota pochodzi, poluje na myszy, kogo świnia rodzi, ten w błocie się tapla. A godny jest ten, kto jest synem godnych. [...]

Piękny grzech nikogo nie dziwi, o ile skłania do niego natura. Jednak ci, którzy wbrew naturze czynią, skalani są grzechem brzydkim. Na nich trzeba psy napuścić, obrzucić kamieniami, bić kijami, obłożyć słomą z kloaki i jak kundla zabić! Takie kobiety wynalazły pewną grę: z dwóch dziur¹¹ chcą zrobić węzeł, trumną uderzając o trumnę, bez krzesiwa rozpalają ogień. Nie bawią się w dżganko¹². Tarczami się zderzają, lecz bez włóczni. Nie mają języczka u wagi, ni trzpienia w młyńskich kamieniach. Na suchym lądzie łowią turbota i to bez użycia wędk. Nie chcą tłuczka w moździerz ni w huśtawce trzonu. Dwójkami igraszkom się oddają, prężąc się jak w kłusie koń. Udo o udo – z tej szermierki kiepski zysk. Nie wszystkie z tej samej gliny ulepiono: jedna leży spokojnie, gdy druga ją tyka. Jedna kogutem – druga kurą. Każda ma swoją rolę.

W opisie stanów społecznych Étienne’a de Fougères kobiety mają swoje – ostatnie – miejsce. W przeciwieństwie do mężczyzn, podzielonych na pozycje społeczne i zawody, stanowią one jedną grupę, klasyfikowaną wyłącznie według popełnianych grzechów. A jednak zwraca uwagę to, że biskup skupia się na szlachetnie urodzonych kobietach, które – jak mówi – są gorsze (w. 978) niż te z niższych sfer. Być może to one najlepiej ucieleśniają kobiecą grzeszność w jego rozumieniu: nie tylko są beczynne, oddane próżnym zajęciom, takim jak makijaż (czego nie można powiedzieć chociażby o służbie), ale także ich cudzołóstwo ma poważniejsze konsekwencje, bo jest przyczyną upadku społeczeństwa przez zaburzenie hierarchii społecznej. Grzechy przypisywane kobietom dotyczą – co znamienne – ciała, w przeciwieństwie do grzechów popełnianych przez mężczyzn, które związane są ściśle z ich obowiązkami i władzą.

¹¹ Woryginalie „trutenne” jest hapaksem (por. uwagę Thomasa do w. 1106, s. 253–254).

¹² Thomas wskazuje, że wyrażenie „piquenpance” jest określeniem gry erotycznej. Dosłownie oznacza ono uderzanie czymś ostrym w brzuch. *Słownik seksualizmów polskich* Jacka Lewinsona (Książka i Wiedza, Warszawa 1999) nie zawiera żadnego ścisłego odpowiednika; zbliżone i możliwe do zastosowania w polskim tłumaczeniu zdaje się „dziabanko”; czasownik „dżgać” również figuruje w wyżej wspomnianym słowniku.

To logiczna konsekwencja: kobiety jako grupa niemająca innego wyróżnika niż płeć mogą grzeszyć tylko tym, co posiadają – ciałem.

Biskup zaczyna od typowego przedstawienia kobiety jako źródła wszelkiego zła. Podaje przykłady Heleny i Dalili – równie dobrze mogłoby tu paść imię Ewy, matki pierwotnego grzechu. Nie mniej utarte jest ukazanie kobiety jako tej, której nie sposób zaspokoić seksualnie i zawsze chętnej, by oddać się każdemu¹³. Jako naczynie na lepsze czy gorsze nasienie i jako przedmiot do wzięcia ma ona jednak pewne tajemnicze (i oczywiście grzeszne) oblicze. Biskup opisuje rozmaite mikstury, jakie panie szykują sobie, by się upiększyć. Jest to kolejny grzech ściśle związany z ciałem. Makijaż i „krem” do depilacji wydają się należeć do tej samej sfery tajemnej wiedzy i podejrzanego dostępu do natury, co trucizny przyrządzane przez czarownice¹⁴. Jest to pewne continuum. W średniowiecznej literaturze nierzadko pojawia się figura szlachetnej pani leczącej rycerza sobie tylko znanymi metodami¹⁵. Tu wszakże wiedza o działaniu roślin, minerałów, płynów ustrojowych zwierząt nie ma żadnej pozytywnej odsłony. Od makijażu przechodzimy dość gładko do podtruwania męża, a po chwili do aborcji. Tak oto ta, która nie potrafi zapanować nad swoim pożądaniem, kontroluje prokreację. Przerwanie ciąży Étienne nazywa wprost morderstwem, podobnie jak

¹³ W perspektywie Étienne’a de Fougères nie ma żadnej różnicy między dobrowolnym cudzołóstwem a gwałtem, co widać w fragmencie, w którym opisuje on oszukanego mieszczanina – ten, kto go oszukał w kwestii finansów, na dokładkę „żonę lub córkę mu dosiada” (wspominany już w. 840), za co należy się surowa kara żonie lub córce.

¹⁴ W tekście Étienne’a figura czarownicy jest o wiele mniej demoniczna i fantastyczna niż w o wiele późniejszych tekstach z okresu polowania na czarownice. U biskupa Rennes czarownica nie lata na miotle i nie spółkuje z diabłem – bliżej jej do zielarki i akuszerki. Choć jest to dość skomplikowana kwestia, którą historycy wciąż badają, wydaje się, że w średniowiecznych rejestrach sądowych nie łączono oskarżenia o czarownictwo z oskarżeniem o otrucie kogoś lub o aborcję – sprawy te figurują odrębnie (więcej o otruciach: F. Collard, „Veneficiis vel maleficiis. Réflexion sur les relations entre le crime de poison et la sorcellerie dans l’Occident médiéval”, *Le Moyen Âge* 2003, t. 109, nr 1, s. 9–57; o karach za magię i czarownictwo: R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 176–200). Kobiety skazywano więc za otrucie męża, przerwanie ciąży, a czasem także za czary utożsamione z herezją na długo przed *Młotem na czarownice*, jednak nie działo się to na tak dużą skalę i nie towarzyszył temu spójny, demonizujący dyskurs pretendujący do obrony cywilizacji przed mroczną niewiedzą wieków średnich, którą doskonale uosabia postać czarownicy jako najbardziej zagrażającej i nieprzewidywalnej z kobiet. Étienne nie mówi o czarownicach jako jednostkach wyjątkowych, które są wybrankami Szatana. Podtruwanie męża i dokonywanie aborcji, wymienione tuż po miksturach potrzebnych do upiększenia ciała, sprawiają, że czarownica jest przyziemna, realna, korzysta z wiedzy zielarskiej.

¹⁵ Więcej na ten temat między innymi: A. Harper, „The Image of the Female Healer in Western Vernacular Literature of the Middle Ages”, *Social History of Medicine* 2011, nr 24 (1), s. 108–124. O roli kobiet jako uzdrowicieli i położnych w średniowieczu: W.L. Minkowski, „Women Healers of the Middle Ages. Selected Aspects of Their History”, *American Journal of Public Health* 1992, nr 82 (2), s. 288–295.

Gracjan w swoim *Dekrecie* (1140)¹⁶. Jest jednak coś gorszego od lubieżności, cudzołóstwa, makijażu, golenia włosów i aborcji: dwie kobiety i ich wzajemne pożądanie. Na szczególną krytykę biskupa, ale też na jego wyraźne zainteresowanie, zasługują panie oddające się praktykom „wbrew naturze”.

Jest to pierwszy znany przykład przedstawienia lesbijskich stosunków w języku wernakularnym¹⁷. Trudno mówić tu o opisie – raczej o męskim, otwarcie fallocentrycznym wyobrażeniu na ten temat¹⁸. Biskup wymienia liczne metafory

¹⁶ Należy tu jednak podkreślić, że niektórzy średniowieczni duchowni podnosili słuszość przerywania ciąży w przypadku zagrożenia zdrowia i życia kobiety, a karalność takiego czynu zależna była od tego, na jakim etapie dokonano aborcji. Więcej na ten temat: J.-C. Bologne, *La naissance interdite. Stérilité, avortement, contraception au Moyen Âge*, O. Orban, Paris 1988; E. Van De Walle, „Pour une histoire démographique de l'avortement”, *Population* 1998, nr 1/2, s. 273–289; o historii karalności aborcji: W.P. Müller, *The Criminalization of Abortion in the West. Its Origins in Medieval Law*, Cornell University Press, New York 2012.

¹⁷ Badacze zastanawiają się nad tym, dlaczego i do jakiego stopnia homoerotyczne praktyki kobiet były nieobecne w różnego rodzaju pismach teologicznych czy sądowych. W historii prawa długo dominowało przekonanie, że homoseksualne stosunki między kobietami nie podlegały tak surowym karom jak stosunki między mężczyznami, ale niedawne badania temu częściowo przeczą. W rejestrach kar śmierci z XIII, XIV i XV wieku spotyka się opisy takich „przewinień” (por. E. Benkov, „The Erased Lesbian. Sodomy and the Legal Tradition in Medieval Europe”, [w:] *Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages*, red. F. Canadé Sautman i P. Sheingorn, Palgrave, New York 2001, s. 101–122; J. Murray, „Twice Marginal and Twice Invisible. Lesbians in the Middle Ages”, [w:] *Handbook of Medieval Sexuality*, red. V.L. Bullough i J.A. Brundage, Garland Publishing, New York 1996, s. 191–222; L. Crompton, „The Myth of Lesbian Impunity. Capital Laws from 1270 to 1791”, *Journal of Homosexuality* 1981, t. 6, nr 2, s. 11–25).

¹⁸ Jako że nie ma żadnych podobnych przedstawień w innych, dotąd znanych, francuskich tekstach średniowiecznych, ten fragment *Księgi Obyczajów* kojarzono albo z 6. *Satyry* Juwenalisa, albo z *Dekretem* Burcharda de Worms. Jednak ani jeden, ani drugi – choć wzmiankowali o takiej formie kobiecej „rozpusty” – nie kładł nacisku na brak penisa. Przeciwnie, Burchard wskazywał na użycie „machinamentum”, a więc substytucję i uzurpację męskiej roli, co zresztą uważano za poważniejsze przewinienie. Również w innych penitencjałach średniowiecznych wspomina się o użyciu instrumentu zastępującego penisa (na przykład u Hincmara de Reims czy Bedy Czcigodnego). Oczywiście, oba wyobrażenia na temat lesbijskich praktyk wynikają z perspektywy fallocentrycznej: podkreśla się albo brak męskiego członka, albo zastosowanie czegoś, co go zastąpi. Przy czym niektóre metafory użyte przez Étienne’a („trumną uderzając o trumnę” czy „tarczami się zderzając”), nieświadomego budowy ciała kobiety, kojarzą się z niektórymi praktykami lesbijskimi (ironia losu? chichot herstorii?). Mam tu na myśli trybadyzm (z grec. „tribein”), o którym mowa już w starożytnych tekstach (więcej o *crissatrix* i *fricatrix*: Th. Vilhjálmsson, *The Tribadic Tradition. The Reception of an Ancient Discourse on Female Homosexuality*, Bristol 2015, https://skemman.is/bitstream/1946/23126/1/Tribadic_Tradition_MA_THV.pdf, zwłaszcza s. 37–38, dostęp: 5.02.2024), a który przedstawiony jest chociażby na XVIII-wiecznym obrazie Jeana-Jacques’a Lagrenée *Les Deux Amies*. Jako że historia dyskursu i ikonografii związanych z miłością lesbijską stanowi przedmiot badań od niedawna i wciąż jest pełna luk (por. *Queerly Phrased. Language, Gender, and Sexuality*, red. A. Livia i K. Hall, Oxford University Press, New York–Oxford 1997), trudno rozstrzygnąć, co zainspirowało XII-wiecznego biskupa do zastosowania akurat takich metafor.

wyrażające brak, a tym samym akcentuje bezcelowość „brzydkiego grzechu”. Nie pozostawia również najmniejszych wątpliwości co do tego, czego mianowicie brakuje, wymieniając rozmaite podłużne przedmioty: jęczyzek u wagi, tłuczek w mózdzierzu, wędkę, trzpień, włócznię itd. Daremność i bezsensowność homoerotycznych stosunków podkreślają dodatkowo metafory takie jak dwie trumny uderzające o siebie, a ich absurd – łowienie ryb poza wodą i bez wędk. Wyobrażenie na temat lesbijskich praktyk jest ograniczone nie tylko przez męski punkt widzenia, ale też przez model heteroseksualny, na co jasno wskazuje porównanie do kury i koguta. Étienne de Fougères opisuje więc Innego – i to podwójnie innego (jako kobieta i jako lesbijka) – przez pryzmat tego, co znane, i w odniesieniu do normatywnego wzorca.

W porównaniu do innych części tekstu fragment ten jest obszerny, a biskup zdaje się rozwijać w nim najbardziej barwne i kwieciste sformułowania. Niewątpliwie jego celem pozostaje ośmieszenie bezcelowości działań dwóch kobiet, które usiłują zaznać spełnienia bez udziału mężczyzny, jednak przedłużenie tego przedstawienia poprzez długą enumerację przyciąga uwagę odbiorcy i może pobudzać jego wyobraźnię, by nie powiedzieć – fantazję. Jednocześnie, mimo że ton autora jest tu bardziej prześmiewczy niż moralizatorski, obśmiane praktyki zasługują według niego na... karę śmierci. O ile cudzołóstwo w ramach obowiązkowej heteroseksualności (nazwane zresztą „pięknym grzechem”) mogło być zagrożeniem dla hierarchii społecznej i ciągłości szlacheckich rodów, o tyle safickie praktyki burzą bardziej elementarny porządek: hierarchię płci. Kury bawiące się w koguty – by użyć języka Étienne’a – wymykając się porządkowi heteroseksualnemu, wymykają się męskiej władzy. Dlatego budzą tak żywy niepokój i gniew, przebrany w bagatelizujący, prześmiewczy ton.

Joanna Augustyn