

Joanna Gorecka-Kalita 

# *Tempus fugit, aeternitas manet*

Ambiwalentność czasu w *Powieści o Tristanie*  
Thomasa z Anglii

TERMINUS

t. 25 (2023)

z. 3 (68)

s. 285–298

[www.ejournals.eu/](http://www.ejournals.eu/)

Terminus

## Abstract

***Tempus fugit, aeternitas manet: The Ambivalence of Time in Thomas of England's Tristan***

In his *Confessions*, Saint Augustine formulates the idea of human time as *distentio animi* (extension/distraction of the soul/spirit), which he contrasts with divine eternity. The opposition between the temporal and subjective 'earthly' and the eternal 'heavenly' is part of the Augustinian 'analogical matrix' that has been part of the framework of Western thought for more than a millennium. Medieval thought on time is situated within this framework, although other influences should also be added (e.g. the archaic conception of cyclical time perceptible in the liturgy), and its characteristic duality is reflected in literary texts. This article aims to demonstrate the exceptional complexity and originality of the reflection on time in Thomas of England's *Tristan*, as well as its links with the Augustinian matrix. The analysis focuses on a double temporality contained in the narrative: one, linear and subjective at the same time, tends inexorably towards death; the other introduces a dimension of eternity through the ideal of love, represented by the golden ring, whose role goes beyond a symbolic function, since it can revive the past and determine the future. In this way, Thomas offers a substitution of the elements of the Augustinian matrix, replacing the divine absolute by that of the *fin'amor* raised to the level of the spiritual ideal.

## Keywords

Thomas of  
England, Tristan,  
Saint Augustine,  
time, courtly love

„Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”<sup>1</sup>. Ta konstatacja św. Augustyna, stanowiąca punkt wyjścia słynnej refleksji nad naturą czasu w XI księdze *Wyznań*, doskonale oddaje aporetyczny charakter zagadnienia. Odmienne niż Platon – dla którego nieskończoność czasu upodabnia go do wieczności – a także odmiennie niż Arystoteles – dla którego czas jest miarą ruchu – Augustyn wprowadza wyraźną granicę między ludzkim czasem przeżywanych wydarzeń a boską wiecznością. Antropologiczny czas, wyrażany pojęciem *distentio animi* (w tłumaczeniu Zygmunta Kubiaka to „rozciągłość umysłu”, choć należałoby raczej mówić o „rozciągłości ducha”), to wewnętrzna rzeczywistość człowieka, z natury subiektywna. Trzy zasadnicze funkcje umysłu – „oczekiwanie, uwaga i pamięć”<sup>2</sup> – pozwalają człowiekowi mierzyć „przestrzeń czasu” bez odniesień do kosmologii<sup>3</sup>. Po drugiej stronie jest wieczność, o której nie sposób myśleć w kategoriach czasowych, ponieważ nie ma w niej następstwa w czasie i wyprzedza ona czas jako jego przyczyna<sup>4</sup>. Ta ambiwalentność czy wręcz przeciwstawienie przemijającego „państwa ziemskiego” wiecznemu „państwu Bożemu”, wpisuje się w szerszą opozycję *caro i spiritus*, ciała i ducha, stanowiącą według określenia Anity Guerreau-Jalabert swoistą augustyńską „matrycę analogii” wyznaczającą ramy myśli zachodniej przez ponad tysiąclecie<sup>5</sup>. W tę samą matrycę wpisuje się zatem i średniowieczne pojmowanie czasu, ukształtowane pod wpływem myśli św. Augustyna.

A jednak oczywiste z pozoru stwierdzenie, że „czas średniowieczny” różni się zarówno od dzisiejszego, jak i od archaicznego, prowadzi do kolejnych aporii. Z jednej strony bowiem czas średniowieczny – wpisany w historyczną ekonomię zbawienia, od dzieła stworzenia *in principio po eschaton*<sup>6</sup> – jest czasem linearnym, stojącym w opozycji do cyklicznego czasu „wiecznego powrotu”. Z drugiej zaś jedyną powszechnie dostępną miarą czasu jest w średniowieczu cykliczność liturgii, a także, jak pisze Mircea Eliade, wieczne *nunc* panowania Bożego w perspektywie wiary: „*illud tempus* jest wiecznie aktualne i dostępne każdemu, w każdej chwili, przez *metanoia*”<sup>7</sup>. To niejedyny paradoks: zdaniem niektórych badaczy człowiek średniowiecza miałby nie mieć poczucia ciągłości czasu (Aron Guriewicz używa pojęcia „czasu skaczącego”<sup>8</sup>) ani świadomości historycznej; miałby też

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum., wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Kraków 1994 (Biblioteka Filozofii Religii), XI, 14, s. 266.

<sup>2</sup> *Ibidem*, XI, 28, s. 280.

<sup>3</sup> Zob. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008, rozdz. 1.2, s. 29–34.

<sup>4</sup> Zob. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 117.

<sup>5</sup> Zob. A. Guerreau-Jalabert, *Spiritus et caro. Une matrice d'analogie générale*, w: *L'image en question : pour Jean Wirth*, sous la dir. de F. Elsig et al., Genève 2013 (Ars Longa, 4), s. 290–295; A. Guerreau-Jalabert, *Occident médiéval et pensée analogique : le sens de spiritus et caro*, w: *La légitimité implicite*, sous la dir. de J.-Ph. Genet, Paris-Roma 2015 (Collection de l'École française de Rome), s. 457–476.

<sup>6</sup> G. Matoré, *Le vocabulaire de la société médiévale*, Paris 1985, s. 86: „Le Temps médiéval est un temps linéaire orienté par la Création et les fins eschatologiques”.

<sup>7</sup> M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 144.

<sup>8</sup> A. Guriewicz, *Kategorie kultury...*, s. 140.

nie mieć poczucia utraty czasu<sup>9</sup> oraz ogólnie wykazywać szczególną obojętność wobec niego<sup>10</sup>, skupiając się raczej na wizji nieruchomego, stabilnego świata<sup>11</sup>. Z kolei analizy przeprowadzone przez innych badaczy – zarówno tekstów kultury, jak i literackich – pozwoliły skutecznie zakwestionować jakąkolwiek próbę zdefiniowania w sposób homogeniczny czy jednolity „średniowiecznego czasu”, wykazały bowiem, że refleksja jest w tym obszarze złożona i daleka od jednoznaczności. Te wstępne rozważania można najlepiej, jak się wydaje, podsumować stwierdzeniem Jacques’a Le Goffa: „Dla średniowiecznego umysłu rzeczywistość to wielość czasu”<sup>12</sup>.

Ta wielorakość wyraża się w oczywisty sposób również w tekstach literackich. Jak twierdzi Peter Haidu, „czasowość nie jest założeniem zewnętrznym wobec tekstu; raczej jest tworzona i konstruowana przez teksty”<sup>13</sup>; charakteryzuje ją więc ta sama subiektywność, co augustyńską *distentio animi*. Przedmiotem szczególnej uwagi krytyków stały się w tej materii powieści Chrétiena de Troyes<sup>14</sup>; mniej uwagi natomiast poświęcono utworom z kręgu Tristana i Izoldy. Zdaniem Emmanuële Baumgartner autorzy tych ostatnich, wybierając strukturę narracji biograficznej, „nie wnoszą nic nowego” w refleksję na temat czasu<sup>15</sup>. Wbrew temu osądowi w niniejszym artykule postaram się ukazać niezwykłą złożoność i oryginalność refleksji nad czasem w *Powieści o Tristanie* Thomasa z Anglii, a także jej związki z twórczo potraktowaną wspomnianą matrycą augustyńską.

Szczególną czasowość wszystkich utworów należących do materii tristanowej wyznacza moim zdaniem nie tyle perspektywa biograficzna, ile swoisty wektor skierowany ku śmierci, ta pierwsza jest bowiem podporządkowana temu drugiemu. Jak pisze w prologu do *Wiciokrzewu* Maria z Francji:

Wielu mi o tym powiadało,  
A też czytałam tę opowieść:  
Rzecz o Tristanie i królowej,  
O ich miłości doskonałej,

<sup>9</sup> Zob. B. Guidot, *Mesure du temps et flou chronologique dans quelques chansons de geste du XIII<sup>e</sup> siècle*, w: *Le temps et la durée dans la littérature au Moyen Âge et à la Renaissance. Actes du colloque*, sous la dir. d’Y. Bellenger, Paris 1986, s. 55–70.

<sup>10</sup> Zob. Ph. Ménard, *Le temps et la durée dans les romans de Chrétien de Troyes*, „Le Moyen Âge” 73 (1967), s. 375–401.

<sup>11</sup> A. Guriewicz, *Kategorie kultury...*, s. 131.

<sup>12</sup> J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1994 (Nowa Marianna), s. 185.

<sup>13</sup> P. Haidu, *Temps, histoire, subjectivité aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, w: *Le Nombre du Temps. En hommage à Paul Zumthor*, Paris 1988 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 12), s. 105–122, tu s. 120. Cytaty z literatury krytycznej, jeżeli nie podano inaczej, w moim przekładzie.

<sup>14</sup> Zob. Ph. Ménard, *Le temps et la durée...*, *passim*; zob. też: E. Baumgartner, *Temps linéaire, temps circulaire et écriture romanesque (XI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)*, w: *Le temps et la durée dans la littérature au Moyen Âge...*, s. 7–21.

<sup>15</sup> E. Baumgartner, *Temps linéaire, temps circulaire...*, s. 11.

Co tyle cierpień im przyniosła,  
Aż przez nią w jeden dzień umarli<sup>16</sup>.

Istotą opowieści jest więc – nie tylko w dzisiejszej optyce, ale już dla autorki dwunastowiecznej – miłość wiodąca do śmierci, jak pisze Denis de Rougemont, „skazana wyrokiem samego życia”<sup>17</sup>. Tym samym czas jest z definicji odczytywany w perspektywie swego końca, który nadaje opowieści sens. Wobec tego wyroku autorzy przyjmują rozmaite strategie: Béroul ukazuje bohaterów grających ze śmiercią „w chowanego” czy też „w berka”, starających się nieustannie przed nią uciec lub wyrwać jej przynajmniej parę chwil. Thomas natomiast, jak się wydaje, rozumie i akceptuje ten głęboki związek, w którym miłość i śmierć stanowią swoisty hendiadyś: jego bohaterowie w pewien sposób sami dążą do śmierci, płyną ku niej z nurtem opowieści, która staje się tym samym „kroniką zapowiedzianej śmierci”. Umierający z powodu zatrutej rany Tristan tak wspomina początek ich miłości:

„Napój ten stał się naszą śmiercią,  
Odtąd nikt z nas spokoju nie znał:  
W takiej nam chwili go podano,  
Żeśmy za własną śmierć wypili” (w. 2649–2652)<sup>18</sup>.

To moim zdaniem wyjaśnia skądinąd zadziwiający brak jakiegokolwiek chronologii u Thomasa. Nie ma pór roku, nie ma świąt ani nabożeństw wyznaczających daty i godziny dnia; jedyne okoliczniki czasu to „niegdyś”, „kiedyś”, „pewnego dnia”, „od dawna” itp. Nie ma mowy o dniu św. Jana, w którym – według tekstu Béroula – miałby być wypity napój miłosny, ten ostatni zaś nie ma określonego czasu działania, również odmiennie niż u Béroula. Dopiero przed samą śmiercią Tristana pojawiają się konkretne ramy czasowe (ale też jedynie w chronologii względnej): Tristan daje Kaherdynowi czterdzieści dni na przywiezienie Izoldy, podróż Kaherdyna do Anglii

<sup>16</sup> Marie de France, *Chievrefoil*, w: *Lais de Marie de France*, traduits, présentés et annotés par L. Harf-Lancner, éd. par K. Warnke, Paris 1990 (Lettres Gothiques), s. 262–268; cytaw w przekładzie własnym (przekład Jadwigi Dackiewiczowej (Marie de France, *Powój*, tłum. J. Dackiewicz, w: *Antologia poezji francuskiej*, t. 1: *Od Sekwencji o św. Eulalii do Agrippy d'Aubigné*, wybór J. Lisowski, Warszawa 1966, s. 53–60) oddala się tutaj nieco do oryginału, a przekład Anny Tatariewiczowej (Marie de France, *Wiciokrzew*, tłum. A. Tatariewicz, w: *Arcydzieła francuskiego średniowiecza*, wybór M. Żurowski, wstęp i przypisy Z. Czerny, Warszawa 1968 (Biblioteka Poezji i Prozy), s. 222–223) nie zachowuje wersyfikacji).

<sup>17</sup> D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 1968, s. 11.

<sup>18</sup> Thomas d'Angleterre, *Le roman de Tristan*, w: *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, sous la dir. de Ch. Marchello-Nizia, avec la collab. de R. Boyer, Paris 1995 (Bibliothèque de la Pléiade, 422). Wszystkie cytaty z utworu podaję w przekładzie własnym na podstawie tego wydania; numery w nawiasach odnoszą się do wersów (nie korzystam tu z istniejącego polskiego (również mojego własnego) przekładu *Tristana i Izoldy* (Tristan i Izolda, tłum. i oprac. J. Gorecka-Kalita, Wrocław 2006 (Biblioteka Narodowa II, 254), bowiem z woli wydawcy nie zachowuje on rozbitcia na wersy). Por. również: Gottfried von Strassburg, *Tristan*: „Nie, to nie było wino, choć wyglądało tak samo: to była wieczna udręka, cierpienie serdeczne do końca, które obojgu śmierć przyniosło”. Przekład własny na podstawie tłumaczenia francuskiego: Gottfried von Straßburg, *Tristan*, trad. par D. Buschinger, J.-M. Pastré, Göppingen 1980 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 207), w. 11672–11676.

trwa dwadzieścia dni i dwadzieścia nocy, sztorm na morzu trwa pięć dni itd. Ta precyzja ma jednak raczej ironiczny wydźwięk: dotrzymanie terminu nie prowadzi do szczęśliwego zakończenia i ukazuje jedynie bezsensowność wszelkich planów i rachub. Chronologia wydarzeń jest całkowicie niepotrzebna, ponieważ zaburzałaby jedynie rytm wewnętrznego czasu powieści.

Ten szczególny rytm właściwy jest tylko Thomasowi. Kiedy od lektury Béroula przechodzimy do narracji Thomasa, doznajemy uczucia swoistego „spowolnienia czasu”. Akcja – niezwykle dynamiczna u Béroula, u którego bohaterowie, jak już była o tym mowa, nieustannie podejmują jakieś działania: uciekają, organizują schadzki, przebiegają się, grają rozmaite role, reżyserując scenki na użytek króla – nagle zwalnia, staje się statyczna. Setki, tysiące wersów przeznaczone są na monologi wewnętrzne hamletyzującego Tristana bądź opisy stanów ducha Izoldy. Kiedy natomiast przychodzi do opowiedzenia rzeczywistych wydarzeń – takich jak ślub Tristana z Izoldą o Białych Dłoniach czy nawet ślub Izoldy z królem Markiem, walki i turnieje<sup>19</sup> – Thomas kwituje je w kilku lakonicznych zdaniach lub wręcz stwierdza niecierpliwie, z niemal wyczuwalną irytacją:

Po cóż przedłużać tę opowieść  
Lub mówić to, co nieistotne?  
Opowiem krótko rzecz do końca (w. 1356–1358).

Panowie, różna to opowieść,  
Porządek zatem jej nadaję  
I mówię tyle, ile trzeba,  
A to, co zbędne, chcę odrzucić (w. 2261–2264).

Można zatem stwierdzić, że w swojej narracji Thomas uznaje za stratę czasu jakiegokolwiek opisy obiektywnej rzeczywistości, przedłuża natomiast *ad infinitum* opisy rozterek wewnętrznych bohaterów, a także komentarze odautorskie czy też refleksje narratora moralisty. Mamy więc tu dwa mocno względne plany czasowe: czas subiektywnej refleksji – stanowiący prawdziwą augustyńską *distentio animi* – i czas zredukowanych do minimum „obiektywnych” wydarzeń. Dla Thomasa „niezwykłą przygodą” („merveilleuse aventure”) jest bowiem, jak wiadomo, „dziwna człowiecza natura” („estrane nature”, w. 439–440). Czas jest więc czasem wewnętrznym człowieka, zgodnie ze sformułowaniem św. Augustyna:

[...] istnieją następujące trzy dziedziny czasu: obecność<sup>20</sup> rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych, obecność rzeczy przyszłych. Jakiegoś tego rodzaju trzy dziedziny istnieją

<sup>19</sup> Można by tu uczynić zastrzeżenie, że mamy w tekście dramatyczny i dość realistyczny opis sztormu, a następnie ciszy morskiej podczas podróży Izoldy (w. 3014–3040, w. 3123–3150). Paradoksalnie jest to jednak opis unieruchomienia, zatrzymania w miejscu: Izolda nie może dotrzeć do Tristana. I tu zresztą również istnieje znacząca dysproporcja między opisem obiektywnych warunków atmosferycznych a monologiem rozpaczającej Izoldy (w. 3041–3120).

<sup>20</sup> W oryginalne *praesens*, można więc to rozumieć też jako „teraźniejszość” (gra słów *praesens de praesentibus*).

w duszy, ale nigdzie indziej ich nie widzę. Obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie, obecnością rzeczy przyszłych – oczekiwanie<sup>21</sup>.

Długi monolog Tristana, poprzedzający decyzję o małżeństwie z Izoldą o Białych Dłoniach, odzwierciedla w pełni tę augustyńską percepcję czasu. Teraźniejszość stawia bohatera u progu decyzji wymagającej odcięcia się od przeszłości i wyboru przyszłości. W jego argumentach wyczuwalne jest znużenie impasem, w jakim znalazła się jego relacja z Izoldą za sprawą rozłąki:

„Na co się zda tak długo czekać  
I z życia nijak nie korzystać?  
Na co mi trwać w takiej miłości,  
Z której nie płynie żadna korzyść?” (w. 245–248)

Teraźniejszość jawi się w tej perspektywie jako długotrwała udręka, którą przeciwstawia Tristan wymagowanej (fałszywie, co autor dobitnie wykazuje) teraźniejszości Izoldy – pełnej rozrywek i radości prowadzących do zapomnienia:

„Tak się nam miłość podzieliła,  
Że mnie została tylko gorycz.  
Dla ciebie tracę wszelką radość,  
Ty jej zaznajesz bez ustanku.  
Ja życie pędzę wśród cierpienia,  
A ty w miłosnych przyjemnościach” (w. 213–218).

Taka wizja prowadzi do wyobrażenia przyszłości, w której Izolda „nie będzie o [nim] już w ogóle pamiętała” (w. 324), co z pozorną logiką prowadzi do wniosku, że Tristan również powinien wybrać zapomnienie i nowe życie („Gdy naszą miłość przepomniała/ Winienem ja zapomnieć o niej”, w. 359–360). Równoległe jednak w refleksji bohatera o swoje prawa upomina się przeszłość, czyli pamięć miłości na tyle mocnej, że nie sposób wyobrazić sobie, by miała ustać:

„Jak miałyby ona się zmienić,  
Skoro tak mocno mnie kochała? [...]   
Serce me czuło doskonałe,  
Że serce jej było mi wierne” (w. 257–262).

„I jakże mogłaby się zmienić?  
Miłość oszukać nie jest w stanie.  
Wiem dobrze, gdyby się zmieniła,  
Serce me wraz by to odczuło” (w. 283–286).

<sup>21</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, XI, 20, s. 271.

Spojrzenie w przeszłość prowadzi do przeformułowania wizji terażniejszości i przyszłości: jeśli Izolda nadal o nim pamięta, a mimo to kochankowie skazani są na rozłąkę, wówczas małżeństwo z drugą Izoldą może stać się swoistym eksperymentem i sposobem na bycie bliżej siebie:

„Chcę wziąć za żonę tę dziewczeczkę,  
By wiedzieć, co królowa czuje. [...]   
Robię to, by jej los podzielić,  
Lub tak ją kochać, jak mnie kocha,  
I wiedzieć też, jak kocha króla” (w. 379–388).

Trudno tu jednak doszukiwać się spójności i logiki. W solilokwium Tristana zderzają się z sobą wzajemnie wykluczające się obrazy zarówno przeszłości, jak i terażniejszości, a także przyszłości. Bohater – a nawet bardziej narrator, oceniający jego tok myślenia – mógłby się podpisać pod skargą św. Augustyna:

Rozproszeniem jest życie moje [...]. Jam zaś rozerwany między różne dziedziny czasu, których układu nie znam. Myśli moje, najgłębsze życie duszy mej rozdzierają burzliwe przemiany, dopóki w Ciebie nie wpłynę, oczyszczony już, stopiony w ogniu Twej miłości<sup>22</sup>.

Jakkolwiek w odróżnieniu od biskupa Hippony ani Tristan, ani narrator nie odwołują się w żaden sposób do Boga – jak już wielu badaczy zauważyło, Bóg jest zaskakująco nieobecny w tekście Thomasa<sup>23</sup> – to moim zdaniem istnieje jeden punkt odniesienia, który w pewien sposób Go „zastępuje” (do tej kwestii powrócę później).

Skutek rozważań Tristana jest, jak wiadomo, opłakany: za sprawą swej chwiejności, znużenia i chęci odmiany bohater wikła siebie wraz z całym otoczeniem w sytuację znacznie trudniejszą i ostatecznie wiodącą nie tylko do zwielokrotnionego cierpienia, ale również z rygorystyczną logiką do śmierci. Autor bezlitośnie diagnozuje daremność czy wręcz przeciwnie skuteczność wysiłków bohatera:

Za swe cierpienie, za udrękę  
Tristan odpłaty szukać pragnie.  
Na swą chorobę szuka leku,  
Który podwoi jego boleść.  
Chce się uwolnić od ciężaru,  
A sprawia, że mu ciężej będzie (w. 420–424).

<sup>22</sup> *Ibidem*, XI, 29, s. 280–281.

<sup>23</sup> Zob. J. Gorecka-Kalita, *Le spleen et l'idéal. Pour une relecture de la fin'amor dans le Tristan de Thomas d'Angleterre*, „Romanica Cracoviensia” 22 (2022), n° 4, s. 365–376, tu na s. 368; zob. też S. Gaunt, *Love and Death in Medieval French and Occitan Courtly Literature: Martyrs to Love*, Oxford 2006, s. 116.

Odmienne niż w koncepcji arystotelesowskiej, w której w pewnym sensie „obiektywny” czas jest czynnikiem destrukcyjnym – rzeczy zaczynają niszczyć, kiedy sprawca przestaje działać<sup>24</sup> – tutaj to działanie bohatera uruchamia destrukcyjną machinę. I nie na zasadzie Annuszki, która rozlała olej słonecznikowy, ale wskutek błędnych decyzji, podjętych na podstawie fałszywych przesłanek i pragnienia *novelerie* – odmiany, czegoś nowego. To pojęcie – *novel, novus* – ma w średniowieczu, jak zauważa Aron Guriewicz, walor nie tyle czasowy, ile wartościujący i wiąże się z powszechnym przekonaniem, że wszelkie zmiany prowadzą do upadku<sup>25</sup>.

Wskutek decyzji Tristana powstaje swoisty czworokąt cierpienia, odczuwanego przede wszystkim w perspektywie z jednej strony bezpowrotnie mijającego, a z drugiej dłużącego się czasu. Izolda „wzdycha w swojej komnacie”, tęskniąc za Tristanem; nie tylko nie może go ujrzeć, ale też nie ma o nim żadnych wiadomości:

Nic o nim z dawna nie słyszała,  
 Nie wie, gdzie jest i w jakim kraju  
 Ani czy martwy jest, czy żywy:  
 Tym większa przez to jest jej boleść,  
 Że żadnych nowin odeń nie ma (w. 862–866).

Król Marek żyje w cierpieniu, które narrator nazywa „pardurable” (określenie odnoszone na ogół do wieczności – „wieczyste, wiekuiste”): darzy nieodwzajemnionym uczuciem swoją małżonkę i obawia się bezustannie jej zdrady. Izolda o Białych Dłoniach czeka z coraz mniejszą nadzieją na skonsumowanie małżeństwa. Thomas podsumowuje w ten sposób tę zawiłą geometrię:

Tych czworo dziwna miłość łączy:  
 Ból i udrękę wszystkim niesie,  
 Jedni i drudzy w smutku żyją,  
 A nikt radości z niej nie czerpie (w. 1165–1168).

Śmierć jawi się tutaj jako jedyne rozwiązanie narracyjnego impasu; wszystkie kolejne perypetie do niej prowadzą bądź przynajmniej ją zapowiadają: głos puszczyka zwiastujący śmierć w dialogu Izoldy z Kariadem, agonía Tristana pod schodami na wzór agonii św. Aleksego, zatruta rana zadana oszczepem w łądźwie, nienawiść wzgardzonej Izoldy o Białych Dłoniach.

Kiedy u kresu opowieści ciężko ranny Tristan czeka na przybycie Izoldy, jego oczekiwanie ma dwa bieguny: jeden wyznacza nadzieja, która sprawia, że bohater każe zanieść swe łóżko na brzeg morza, by stamtąd wypatrywać statku, a drugi lęk – „strach, że doń ona nie przybędzie/ I że mu wiary nie dochowa” (w. 2995–2996). Ten drugi biegun okazuje się dominujący: bohater każe na powrót zamknąć się w swoim

<sup>24</sup> Zob. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 27.

<sup>25</sup> A. Guriewicz, *Kategorie kultury...*, s. 126.



pokoju, ponieważ „woli usłyszeć od innego/ Niż bez niej statek sam zobaczyć” (w. 2997–2998). Według św. Augustyna umysł „oczekuje poprzez to, na co zwraca uwagę”<sup>26</sup> („expectat per id quod adtendit”<sup>27</sup>). Oczekiwanie Tristana, skupione na roztrząsaniu własnych lęków, zdominowane przez obawę i wątpliwości, czyni możliwym kłamstwo Izoldy o Białych Dłoniach: gdyby bohater wytrzymał w swej *ad-tentio*, wypatrując przybycia ukochanej, sam zobaczyłby biały żagiel, będący znakiem jej obecności. Ostatecznie jednak kona w samotności, zwrócony ku ścianie, przekonany o tym, że Izolda doń nie przybyła, „niezdolny życia strzymać dłużej” (w. 3189). Izolda zaś umiera z jednej strony „de tendrur”, „z miłości”, a z drugiej „qu’a tens ne pot venir”, „bo nie zdołała przybyć na czas” (w. 3276).

Z tej perspektywy powieść Thomasa wydaje się całkowicie zdominowana przez czas linearny, naznaczony smutkiem i doświadczeniem przemijania dni spędzonych na tęsknocie, rozmyślaniach i jałowym oczekiwaniu, którego jedynym horyzontem i ostatecznym celem jest śmierć<sup>28</sup>. A jednak, jak wspomniałam już wcześniej, możemy dostrzec w powieści jeszcze jeden plan czasowy – czy też być może pozaczasowy. Początek rękopisu z Cambridge – do czasu odkrycia fragmentu z Carlisle w 1994 roku stanowiący pierwszy zachowany fragment powieści Thomasa – opisuje schadzkę i rozstanie bohaterów w ogrodzie. Śpiący, spleceni uściskiem kochankowie zostają odkryci przez króla, który jednak oddał się po posiłki, dając tym samym obudzonemu niepostrzeżenie Tristanowi szansę na ucieczkę oraz na krótkie pożegnanie przed rozstaniem, którego długości nie sposób przewidzieć. W słowach bohatera pojawia się cała seria dynamicznych zwrotów: „m’en voil aller, fuir deport, querre eschil, guerpir joie, siouvre peril, n’i os plus attendre, congie prendre” („muszę odejść, uciec od szczęścia, podążyć na wygnanie, porzucić radość, wystawić się na niebezpieczeństwa, nie mogę dłużej zwlekać, pożegnać się”, w. 178–190). Perspektywie fizycznej rozłąki – określonej terminami *departie*, *desevranchie* – przeciwstawia się jednak ciągłość i trwanie miłości, które może zapewnić aktywna funkcja pamięci:

„Ma słodka pani, proszę ciebie,  
Ażebyś mnie nie zapomniiała:

<sup>26</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, XI, 28, s. 280.

<sup>27</sup> *Augustini Confessiones*, <https://faculty.georgetown.edu/jod/latinconf/11.html> (dostęp: 18.01.2023). Warto zauważyć, że oba użyte tu łacińskie terminy staną się etymonami dla określeń oczekiwania w językach romańskich: włoskie *attendere* i *aspettare*, francuskie *attendre* i *expectative/expectation*. Język hiszpański zacerpnie bardziej optymistyczną etymologię *esperar* od *sperare*, ale i ten czasownik ma synonim: *aguardar*. Między tymi bliskoznacznymi wyrazami istnieją niuanse, które w pewnej mierze nawiązują do wspomnianych dwóch biegunów oczekiwania: nadziei i obawy.

<sup>28</sup> Można narazić się tu na zastrzeżenie ekstrapolacji. Faktycznie w ocalałych fragmentach powieści Thomasa zachowała się przede wszystkim – nie licząc fragmentu z Carlisle – końcowa część opowieści; jest to zatem czas permanentnej rozłąki, przerywanej kilkoma zaledwie ukradkowymi spotkaniami i z założenia naznaczony smutkiem. A jednak we fragmencie z Carlisle, opowiadającym o początku miłości z chwilą wypicia napoju, także dominuje podobnie elegijny ton: to z niego Gotfryd zacerpnie słynną grę słów *lamer amer*, „gorzka miłość”, w nim również długie lamentacje bohaterów i odniesienia do śmierci kontrastują z kilkoma zaledwie zdaniem mówiącymi o radości kochanków.

Z daleka kochaj mnie tak samo,  
Jak mnie kochałaś, gdym był blisko” (w. 185–188).

Izolda wtóruje ukochanemu:

Z czułością mówi: „O mój miły,  
Na zawsze dzień ten zapamiętaj,  
Kiedy odszedłeś w takim bólu. [...]   
Rozstać się trzeba naszym ciałom,  
Lecz miłość nigdy nie ustanie” (w. 194–204).

Echo tej frazy rozbrzmiewa później w słowach swojej spowiedzi, jaką ranny Tristan czyni Kaherdynowi: „Ciała zdołali nam rozdzielić/ Miłości nie zdołali zniszczyć” (w. 2667–2668). Nawet w dywagacjach poprzedzających małżeństwo Tristana prze-wija się – wśród argumentów na rzecz niewierności – motyw tej swojej komunii serc niepodlegającej zniszczeniu, niczym złota nić przecinająca szary *textus*. Izolda, rozpaczając na morzu, przywołuje tę samą komunię, która nie pozwala kochankom ani żyć, ani umrzeć bez siebie nawzajem. Pamięć nie jest tu więc wspomnieniem, ale właśnie „czasem trwania”.

Miłość w *Powieści o Tristanie* istnieje zatem – przynajmniej w założeniu – w swoistym bezczasie czy może w wieczności, niczym Bóg w ujęciu św. Augustyna. Jej symbolem – w znaczeniu zarówno metaforycznym, jak i dosłownym – staje się pierścień, który Izolda wręcza Tristanowi przy rozstaniu: „Wszelako węz ten pierścien, miły, / I dla miłości mej zachowaj” (w. 205–206). Tekst fragmentu urywa się w tym miejscu, można jednak wnosić z dalszej części utworu (o tym będzie jeszcze mowa) oraz z *Sagi* brata Roberta, stanowiącej w tym miejscu dość wierny przekład Thomasa, że pierścień jest znakiem swojego przymierza, *covenant*, zawartego przy rozstaniu: „To będzie zastaw i pieczęć, zobowiązanie i pocieszenie pamięci naszej miłości i tego rozstania”<sup>29</sup>.

Symbolika pierścienia jest aż nadto oczywista: zamknięta, niepodzielna całość stanowi obraz nieskończoności i wiecznego trwania, a przez swoją formę wiąże się z mitycznym, cyklicznym czasem, w opozycji do czasu linearnego. W powieści Thomasa symbolika ta wydaje się dodatkowo „zdublikowana” poprzez symbolikę ogrodu: przy każdej niemal wzmiance o pierścieniu pojawia się dopowiedzenie „dany w ogrodzie przy rozstaniu”. Podobnie jak pierścień ogród wyobrażany jest w średniowieczu przede wszystkim jako przestrzeń zamknięta (na co wskazuje sama jego nazwa)<sup>30</sup>, niosąca mityczne konotacje – dość przypomnieć tutaj zaczarowany ogród

<sup>29</sup> Frère Robert, *La saga de Tristram, et d'Isônd*, trad. par R. Boyer, w: *Tristan et Yseut...*, s. 880; tłumaczenie własne na podstawie przekładu francuskiego.

<sup>30</sup> Zob. Ch. Deluz, *Le jardin médiéval, lieu d'intimité*, w: *Vergers et jardins dans l'univers médiéval*, Aix-en-Provence 1990 (Sénéfiance, 28), s. 97–107.

z epizodu *Joie de la cour* w powieści Chrétiena de Troyes *Erec et Enide* bądź ogród Isiphile w *Powieści o Tebach*<sup>31</sup>.

Niezwykłe znamienne są „powroty” pierścienia w tekście, na ogół powiązane w triadę pierścień–ogród–przysięga. Pierwszy taki powrót następuje podczas nocy poślubnej, kiedy służba rozbiera Tristana:

Pierścień zsunęli z jego palca,  
W ogrodzie przez Izoldę dany,  
Gdy raz ostatni rozmawiali.  
Tristan spogląda, widzi pierścień  
I myśl mu nagle się odmienia. [...]   
Zagląda w głąb swojego serca.  
Na swoim palcu pierścień widzi,  
Myśli go zaczynają dręczyć:  
Przysięga mu się przypomina,  
Którą jej przy rozstaniu złożył,  
Kiedy w ogrodzie się żegnali (w. 598–615).

W rezultacie bohater postanawia dochować wierności ukochanej i powstrzymać się od pożycia małżeńskiego. Wymyślone przez niego kłamstwo (rana na biodrze) jest jednak tylko swoistą grą na zwłokę, Tristan obiecuje bowiem młodej żonie, że „jeszcze [będą] mieli tego, ile wola” (w. 849): ta przyszłość w żaden sposób się nie urzeczywistni.

Po raz drugi pierścień pojawia się w epizodzie „groty z posągami”. Tristan chroni się w tym *lieu secret*, gdy tęsknota i cierpienie stają się nie do zniesienia i gdy chce porozmawiać z ukochaną *in effigie*. Znużenie terażniejszością, obawy o przyszłość (w tym o wierność Izoldy) wywołują w nim burzę uczuć, wśród których jest gniew i niechęć. Kiedy jednak zwraca się ku posągowi królowej, następuje swoista „podróż w czasie”:

Spogląda, widzi dłoń Izoldy,  
Która mu złoty pierścień daje,  
Wyraz jej twarzy widzi przy tym,  
Jakim go żegna przy rozstaniu:  
Przysięga mu się przypomina,  
Którą złożyli sobie wzajem (w. 1129–1134).

Ta sama triada powraca po raz trzeci i ostatni u kresu powieści, gdy Tristan, posyłając Kaherdyna do Anglii, wręcza mu pierścień jako faktyczny *symbolon* dla Izoldy:

<sup>31</sup> Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*, w: *idem, Romans, suivis des Chansons, avec en appendice Philomena*, Librairie Générale Française [Paris] 1994 (Classiques Modernes); *Le roman de Thèbes*, éd. et trad. par F. Mora-Lebrun, Paris 1995 (Lettres Gothiques).

„Przysięgę sobie niech przypomni,  
 Jaką złożyła przy rozstaniu,  
 W ogrodzie, gdyśmy się żegnali,  
 I gdy ten pierścień mi wręczyła.  
 Rzekła mi, abym w żadnej ziemi  
 Nikogo prócz niej nie pokochał” (w. 2669–2674)<sup>32</sup>.

Przypomnienie pierścienia pozwala zatem za każdym razem symbolicznie wrócić do ogrodu wspólnego snu, czyli swoistego utraconego raj, a tym samym wyrwać się z czasu linearnego i zaktualizować *illud tempus*<sup>33</sup>.

Mimo to wydaje się, że ostatnie słowo należy do śmierci, i to śmierci w rozdzielaniu. Nie ma u Thomasa nawet krzewów spletających swe gałęzie ponad grobami kochanków, stanowiących jakąś obietnicę wieczności. A jednak, kiedy Izolda staje przed ciałem ukochanego, postanawia „w tym samym napoju znaleźć pociechę”, po czym kładzie się przy nim, „zamyka ciasno go w uścisku, / ciało przy ciele, usta przy ustach” i „oddaje ducha” (w. 3264–3272). Zdaniem Matildy Bruckner, w ten sposób „Izolda, podobnie jak Tristan [w grocie – J.G.-K.], powieliła model epizodu ogrodu, o ile jednak Tristan przedstawił Izoldę wręczającą mu pierścień, ona wybiera wcześniejszą chwilę jedności dwóch ciał leżących obok siebie”<sup>34</sup>.

Wydaje się więc, że w powieści Thomasa mamy do czynienia ze swoistą substytucją elementów augustyńskiej matrycy intelektualnej. Czas ludzki to subiektywny, rozproszony czas rojeń, błędnych decyzji, wahania, sprzecznych uczuć; to także linearny czas przemijania i dojmującego poczucia utraty, pascalskiego niemal „spływania wszystkiego, co się posiada”<sup>35</sup>. Biegun wieczności natomiast wyznacza w powieści nie tyle religijny absolut, ile ideał miłości: na co dzień niedościgły, nieosiągalny, ale jednocześnie przeżywany i stanowiący punkt odniesienia<sup>36</sup>.

W po wielokrotnie analizowanym przez badaczy epilogu Thomas życzy swoim odbiorcom-kochankom, by mogli z jego tekstu „zaczepnąć wielką pociechę” – przeciw niestałości, przemijaniu, krzywdzie, cierpieniu itd. Pocieszeniem wydają się w tym

<sup>32</sup> Można tutaj jeszcze przywołać scenę, gdy Tristan w przebraniu trędowatego usiłuje dostać się do Izoldy: gdy ta spostrzeże go w kościele, usiłuje wrzucić do jego żebraczego kielicha złoty pierścień (1984–1986). Nie jest to ten sam pierścień, ale niewątpliwie stanowi doń nawiązanie.

<sup>33</sup> Zob. M. Eliade, *Mit...*, s. 34.

<sup>34</sup> „Her lament finished, she places her body next to Tristan's in a way that recalls his careful placement of statues in the cave. Like Tristan, she returns to the episode of the garden for a model to duplicate; but while he chose to represent Iseut giving him a ring at the moment of parting [...], Iseut chooses rather the earlier moment of unity, when their two bodies lay side by side”, M.T. Bruckner, *Shaping Romance: Interpretation, Truth, and Closure in Twelfth-century French Fictions*, Philadelphia 1993 (Middle Ages Series), s. 43. Zob. również: J. Gorecka-Kalita, *Wspólna i samotna śmierć kochanków w literaturze XII wieku*, w: *Motywy samotności i wspólnoty w dawnych literaturach romańskich (Średniowiecze – Oświecenie)*, red. D. Szeliga, E.D. Żółkiewska, Warszawa 2010, s. 93–101.

<sup>35</sup> Pascal, *Mysli*, tłum. T. Boy-Zeleński, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/pascal-mysli.html> (dostęp: 18.01.2023).

<sup>36</sup> Zob. J. Gorecka-Kalita, *Le spleen et l'idéal...*; zob. również: F. Dubost, *Lancelot et Tristan ou la transcendance décalée*, w: *Personne, personnage et transcendance aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, sous la dir. de M.-É. Bély, J.-R. Valette, Lyon 1999 (XI–XVII Littérature, 4), s. 18–33.

kontekście nie tyle konkretne treści, ile samo istnienie powieści: czy ona nie jest ostatecznie tym ogrodem, do którego się powraca i w którym historia trwa bez końca?

## Bibliografia

### Źródła

- Augustini Confessiones*, <https://faculty.georgetown.edu/jod/latinconf/> (dostęp: 18.01.2023).
- Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum., wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Kraków 1994 (Biblioteka Filozofii Religii).
- Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*, w: Chrétien de Troyes, *Romans, suivis des Chansons, avec en appendice Philomena*, Librairie Générale Française [Paris] 1994 (Classiques Modernes).
- Frère Robert, *La saga de Tristram, et d'Isönd*, trad. par R. Boyer, w: *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, sous la dir. de Ch. Marchello-Nizia, avec la collab. de R. Boyer, Paris 1995 (Bibliothèque de la Pléiade, 422).
- Gottfried von Straßburg, *Tristan*, trad. par D. Buschinger, J.-M. Pastré, Göppingen 1980 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 207).
- Marie de France, *Chievrefoil*, w: *Lais de Marie de France*, traduits, présentés et annotés par L. Harf-Lancner, éd. par K. Warnke, Paris 1990 (Lettres Gothiques).
- Marie de France, *Powój*, tłum. J. Dackiewicz, w: *Antologia poezji francuskiej*, t. 1: *Od Sekwencji o św. Eulalii do Agrippy d'Aubigné*, wybór J. Lisowski, Warszawa 1966, s. 53–60.
- Marie de France, *Wiciokrzew*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: *Arcydzieła francuskiego średniowiecza*, wybór M. Żurowski, wstęp i przypisy Z. Czerny, Warszawa 1968 (Biblioteka Poezji i Prozy), s. 222–223.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/pascal-mysli.html> (dostęp: 18.01.2023).
- Le roman de Thèbes*, éd. et trad. par F. Mora-Lebrun, Paris 1995 (Lettres Gothiques).
- Thomas d'Angleterre, *Le roman de Tristan*, w: *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, sous la dir. de Ch. Marchello-Nizia, avec la collab. de R. Boyer, Paris 1995 (Bibliothèque de la Pléiade, 422).
- Tristan i Izolda*, tłum. i oprac. J. Gorecka-Kalita, Wrocław 2006 (Biblioteka Narodowa II, 254).

### Opracowania

- Baumgartner E., *Temps linéaire, temps circulaire et écriture romanesque (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)*, w: *Le temps et la durée dans la littérature au Moyen Âge et à la Renaissance. Actes du colloque*, sous la dir. d'Y. Bellenger, Paris 1986, s. 7–21.
- Bruckner M.T., *Shaping Romance: Interpretation, Truth, and Closure in Twelfth-century French Fictions*, Philadelphia 1993 (Middle Ages Series).
- Deluz Ch., *Le jardin médiéval, lieu d'intimité*, w: *Vergers et jardins dans l'univers médiéval*, Aix-en-Provence 1990 (Sénéfiance, 28), s. 97–107.

- Dubost F., *Lancelot et Tristan ou la transcendance décalée*, w: *Personne, personnage et transcendance aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, sous la dir. de M.-É. Bély, J.-R. Valette, Lyon 1999 (XI–XVII Littérature, 4), s. 18–33.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998.
- Gaunt S., *Love and Death in Medieval French and Occitan Courtly Literature: Martyrs to Love*, Oxford 2006.
- Gorecka-Kalita J., *Le spleen et l'idéal. Pour une relecture de la fin'amor dans le Tristan de Thomas d'Angleterre*, „Romanica Cracoviensia” 22 (2022), n° 4, s. 365–376.
- Gorecka-Kalita J., *Wspólna i samotna śmierć kochanków w literaturze XII wieku*, w: *Motywy samotności i wspólnoty w dawnych literaturach romańskich (Średniowiecze – Oświecenie)*, red. D. Szeliga, E.D. Żółkiewska, Warszawa 2010, s. 93–101.
- Guereau-Jalabert A., *Occident médiéval et pensée analogique : le sens de spiritus et caro*, w: *La légitimité implicite*, sous la dir. de J.-Ph. Genet, Paris-Roma 2015 (Collection de l'École française de Rome), s. 457–476.
- Guereau-Jalabert A., *Spiritus et caro. Une matrice d'analogie générale*, w: *L'image en question : pour Jean Wirth*, sous la dir. de F. Elsig et al., Genève 2013 (Ars Longa, 4), s. 290–295.
- Guidot B., *Mesure du temps et flou chronologique dans quelques chansons de geste du XIII<sup>e</sup> siècle*, w: *Le temps et la durée dans la littérature au Moyen Âge et à la Renaissance. Actes du colloque*, sous la dir. d'Y. Bellenger, Paris 1986, s. 55–70.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976.
- Haidu P., *Temps, histoire, subjectivité aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, w: *Le Nombre du Temps. En hommage à Paul Zumthor*, Paris 1988 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 12), s. 105–122.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1994 (Nowa Marianna).
- Matoré G., *Le vocabulaire de la société médiévale*, Paris 1985.
- Ménard Ph., *Le temps et la durée dans les romans de Chrétien de Troyes*, „Le Moyen Âge” 73 (1967), s. 375–401.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008.
- Rougemont D. de, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 1968.

## JOANNA GORECKA-KALITA

🏠 Uniwersytet Jagielloński w Krakowie / Jagiellonian University in Kraków, Poland

@ joanna.gorecka-kalita[at]uj.edu.pl

🌐 <https://orcid.org/0000-0003-0674-9146>

Joanna Gorecka-Kalita is a professor at the Institute of Romance Philology of the Jagiellonian University. A specialist in medieval literature, she has published numerous articles, and a translation of Old French *Tristan et Iseut* (Bérout, Thomas, *Chevrefoil* by Marie de France, *Folie Tristan* d'Oxford et de Berne) into Polish, annotated and accompanied by a notice (*Tristan i Izolda*, Wrocław 2006), as well as a study of the 13th century *Life of Saint Jehan Paulus* (*Pustelnik na czworakach. Żywot świętego Jana Paulusa – studium legendy*, Kraków 2017). Her main areas of research are: Arthurian literature, Tristan legend and religious literature in the vernacular (especially the 13th century collection of pious tales *Vie des Peres*, Marian miracles and lives of saints).