

*Antoni Grabowski*



# Sprawiedliwość rękami diabła\*

Pewnego razu zdarzyła się rzecz niezwykła. Data jest nieznana, chociaż kronikarz, który nam o niej mówi – Alberyk z Trois-Fontaines – przypisał to wydarzenie do 1185 roku. Jednakże opowieść zaczyna od słów *hoc tempore* („tego czasu”), wskazujących na niepewność w kwestii dokładnej datacji<sup>1</sup>. Historia, którą tak przedstawia Alberyk, jest zapisem pewnej tradycji mówionej. Splatają się w niej: motywy literackie, historia lokalna i praca kronikarza. Celem niniejszego szkicu jest pokazanie, w jaki sposób konstruowano narracje o złym księciu w ramach krótkich tekstów przywołujących na myśl egzempli średniowieczne oraz jak tego typu tradycja lokalna była wprowadzana do historii uniwersalnej.

Przedstawiana opowieść jest bardzo swobodnie powiązana narracyjnie z otaczającymi ją wywodami kronikarskimi

---

\* Tekst powstał w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2016/23/D/HS3/03197: „Alberyk z Trois-Fontaines i trzynastowieczna cysterska wizja wspólnoty historyczno-kulturowej Europy/Christianitas”, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. W tym miejscu dziękuję Beacie Spieralskiej-Kasprzyk i Edycie Pętkowskiej-Grabowskiej.

<sup>1</sup> Dobrym przykładem użycia *hoc tempore* jako terminu odnoszącego się do wydarzenia o niepewnej datacji jest wiadomość zapisana pod rokiem 1231: „Factus est hoc tempore Ratisbonensis episcopus quidam iuvenis Sifridus”, tymczasem bardziej prawdopodobna data objęcia biskupstwa przez Zygfryda to 1227 r. Wszystkie cytaty i odwołania do kroniki Alberyka pochodzą z: *ALBRICI monachi Triumfontium chronicon* (cyt. dalej: *ALBRICI chronicon*), wyd. P. SCHEFFER-BOICORST, [w:] *Chronica Aevi Suevici*, Hannoverae 1874 (Monumenta Germaniae Historica [cyt. dalej: MGH], *Scriptores*, t. 23), s. 631–950.

Alberyka. Dotyczy ona wydarzeń, które miały miejsce w Poitou. Poprzedza ją informacja o tym, że Frankowie pochodzą z Troi. Natomiast po niej Alberyk opisuje historię polityczną królestwa Francji. W obydwu wypadkach mamy tekst zaczerpnięty z kroniki Wilhelma Bretończyka (*Guillelmus Armoricus*)<sup>2</sup>. W omawianej fabule nie ma żadnych związków z tymi ustępami, co zresztą wpisuje się w ogólną konstrukcję kroniki, która jest bardzo daleka od płynnego tekstu. Warto w tym miejscu przywołać całość owej opowieści:

Tego czasu, kiedy syn hrabiego La Marche (*Marcha Pictavie*) Hugona żołnierza pewnego imieniem Bertrannus zabił był, jak jest mówione – niesprawiedliwie, duch tego żołnierza trzykrotnie nocą powrócił do wspomnianego syna hrabiego, oskarżając go o to i wzywając go na sąd wyższy. I oto pewnego dnia tenże syn hrabiego, kiedy przebywał w wielkim tłumie żołnierzy, nagle został schwytyany przez diabła i nie był widziany od tego czasu. Stąd, kiedy hrabstwo La Marche pozostało bez dziedzica, hrabia Ryszard z Poitiers, który później był królem Anglii, hrabstwo to zagarnął i jak długo żył, dzierżył. W jaki zaś sposób po śmierci Ryszarda hrabią La Marche został Hugo Brunus, w swoim miejscu będzie opowiedziane<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Warto dodać, że odpowiednie passusy w dziele Alberyka różnią się od tekstu kroniki Wilhelma w wersji dostępnej w wydaniach. Wskazuje to najpewniej na posiadanie przez niego rękopisu odbiegającego od podstawy tych edycji; zob. WILLELMUS ARMORICUS, *Gesta Philippi Augusti, Francorum Regis*, [w:] *Contenant la première livraison des monumens des Règnes de Philippe-Auguste et de Louis VIII, depuis l'an MCLXXX jusqu'en MCCXXVI*, wyd. M.-J.-J. BRIAL, [w:] *Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores*, t. 17, Paris 1878, s. 62–116.

<sup>3</sup> „Hoc tempore filius comitis Hugonis de Marcha Pictavie, cum militem quemdam Bertrannum nomine interfecisset, ut dicitur, iniuste, spiritus eiusdem militis reversus est ad predictum comitis filium usque tertio de nocte conquerendo de ipso et citando eum ad audientiam maiorem. Et ecce quadam die idem filius comitis, cum esset in magna turba militum, subito raptus est a dyabolo, et ex tunc non comparuit. Unde cum comitatus de Marca remaneret sine herede, comes Richardus Pictavensis, qui postea fuit rex Anglie, ipsum comitatum sibi vendicavit et quamdiu vixit obtinuit. Qualiter autem mortuo Richardo Hugo Brunus fuit comes de Marcha, suo loco dicitur”, *ALBRICI chronicon*, Anno 1185, s. 858 (jeśli nie zaznaczono inaczej, tłum. A.G.).

Opowieść jest krótka, ale bardzo ciekawa. Należy więc rozsupłać jej fabułę i pokazać bohaterów oraz jej szerszy kontekst. Zaczniemy od tego, o kim opowiada Alberyk. Tekst jest miejscami niejasny. Oczywiście Ryszard Lwie Serce czy Hugo Brunus nie są postaciami anonimowymi. Ten drugi to towarzysz Ryszarda, pochodzący z wpływowego i ważnego w Poitou rodu Lusignan. Ród ten, choć miał duże znaczenie regionalne, pamiętany jest dzisiaj głównie w kontekście panowania przez jego przedstawicieli nad Królestwem Cypru i nad Jerozolimą<sup>4</sup>. Błędem byłoby mimo to sprowadzanie ich działalności tylko do krucjat. Choć w artykule nie ma miejsca na pełną prezentację czynów poszczególnych przedstawicieli tego rodu, kilka z nich na pewno zostanie wspomniane.

Kronikarz pisze o Hugonie Brunusie więcej, dlatego trzeba streścić jego informacje. Pod rokiem 1199 czytamy, że po śmierci Ryszarda Lwie Serce, pojmwawszy jego matkę Eleonorę Akwitańską, wymusił Hugo na niej przekazanie hrabstwa La Marche. Alberyk podaje też zgodnie ze swoim zwyczajem zwięzłe dane genealogiczne osoby, o której pisze: Hugo miał starszego brata Radulfa z Issoudun, hrabiego Eu; braćmi ich ojca, Hugona z Lusignan, byli Gotfryd, Amalryk<sup>5</sup>, król Cypru, i Gwidon, król Jerozolimy; tych ojcem był Hugo Brunus starszy, a tegoż siostra była matką wicehrabiów Thouars. Ojcem Hugona Brunusa i jego siostry miał być Henryk, którego ojcem był Hugo z Lusignan (*Lizianensis*), a tegoż przyrodnim bratem był hrabia Rajmund<sup>6</sup>. W tej

---

<sup>4</sup> O tym rodzie zob. m.in. C. DE VASSELOT DE RÉGNÉ, *L'ascension des Lusignan. Les réseaux d'une famille seigneuriale (Xe–XIIe siècle)*, „Cahiers de Civilisation Médiévale” 58, 2 (2015), s. 123–138; S. PAINTER, *The Lords of Lusignan in the Eleventh and Twelfth Centuries*, „Speculum” 32, 1 (1957), s. 27–47; tenże, *The Houses of Lusignan and Chatellerault 1150–1250*, tamże, nr 30, 3 (1955), s. 374–384.

<sup>5</sup> W kronice Alberyka znajdujemy w tym miejscu Henryka, co wydaje się wynikiem błędu kopisty: z Haimericus powstał Henricus.

<sup>6</sup> „Iste Hugo fratrem natu maiorem habuit Radulfum de Esselduno, qui fuit comes Augi. Horum pater Hugo de Lisenen fratres habuit Gau-

genealogii jest jednak błąd polegający na pomieszaniu imion. Hugo Brunus to Hugo IX senior Lusignan, hrabia La Marche, syn Hugona z Lusignan, wnuk Hugona VIII, prawnuk Hugona VII zwanego Brunus. Był ten ostatni synem Hugona VI Diabła, którego ojcem był Hugo V. Trzeba od razu stwierdzić, że takie nagromadzenie jednego imienia w rodzinie sprawia, że rozumiemy, iż Alberyk mógł się tutaj pomylić. Nie zrobił jednak błędu, opisując kolejne pokolenia rodziny. Warto zresztą dodać, że nie tylko Alberyk dodał Hugonowi VIII przydomek Brunus. Także Wilhelm z Tyru oraz jego tłumacz na starofrancuski tak zrobili<sup>7</sup>. W kronice Wilhelma Hugo Brunus okreśłany jest jako *senior*, podobnie jak w kronice Alberyka<sup>8</sup>. Później jeszcze Alberyk dodaje, że Hugo IX brał udział w krucjacie w roku 1219<sup>9</sup>.

Kim jednak był ów hrabia Hugo i jego syn – porwany przez diabła zabójca? W opowieści rozwiązanie samo się narzuca: pod tym imieniem należy identyfikować odpowiednio Hugona VIII i jego syna Hugona z Lusignan.

---

fridum, Henricum regem Cypri et Guidonem regem Ierosolimorum. Pater istorum Hugo Brunus senior sororem habuit, que vicecomites de Thoar peperit; et horum pater Henricus, cuius pater Hugo Lizianensis frater comitis Reymundi ex matre”, *ALBRICI chronicon*, Anno 1199, s. 876.

<sup>7</sup> „[...] cogonminatus est Brunus”, WILLELMUS TYRENSIS archiepiscopus, *Chronicon*, wyd. R.B.C. HUYGENS, Turnhout 1986 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 63A), 19, 8, s. 873; „en surnon estoit apelez li Bruns”, *Guillaume de Tyr et ses continuateurs, texte français du XIIIe siècle*, wyd. P. PARIS, t. 2, Paris 1879, XIX, 7, s. 263. P. HANDYSIDE, *The Old French William of Tyre*, Leiden 2015 (The Medieval Mediterranean, 103), s. 72. Trzeba dodać, że Philip Handyside, pisząc i wskazując na błędy Wilhelma, niejako pokazuje, jak skomplikowana to była materia, badacz wprowadza bowiem własne omyłki czy przeinaczenia. Stwierdza on, że Hugo Brunus to Hugo IV, ale tego przydomka miał używać także bohater naszej opowieści, czyli syn Hugona VIII. Jednakże jego następcy miano nie nazywać w ten sposób, co nie zgadza się z narracją Alberyka i wieloma innymi źródłami. Warta rozważenia jest uwaga, że być może Brunus było imieniem rodowym. O problemach z genealogią rodu Lusignan zob. PAINTER, *The Houses of Lusignan*.

<sup>8</sup> HANDYSIDE, *The Old French*, s. 72.

<sup>9</sup> *ALBRICI chronicon*, Anno 1219, s. 908.

Konstatacja ta jest nie bez konsekwencji dla samej opowieści. Okazuje się, że Alberyk posiadał dwie niezależne wiadomości: jedną dotyczącą Hugona VIII i drugą o jego wnuku Brunusie (Hugonie IX). Co więcej, chociaż opowieść dotyczy pewnego określonego terytorium, Alberyk nie dostrzega, że całość tego wywodu jest o jednej rodzinie. To ważna informacja, gdyż jak wiemy z innych genealogii obecnych w kronice, był to autor zainteresowany śledzeniem koligacji. Potrafił także na podstawie imion wskazywać na tożsamość poszczególnych osób<sup>10</sup>. Tutaj jednak tego nie robi. Dla wyjaśnienia, dlaczego dla Alberyka były to różne rodziny, pomocna będzie analiza jeszcze jednego elementu całej historii.

Do omówienia pozostało miejsce akcji – La Marche w Poitou (*Marchia Pictavie*). W czasach Hugona IV hrabowie La Marche z rodu Rancon byli największymi w regionie konkurentami domu de Lusignian. Hugo IV starał się za wszelką cenę powiększyć swoją domenę, próbując pozyskać kontrolę nad tymi (i nie tylko tymi) ziemiami<sup>11</sup>. W niniejszych rozważaniach o sytuacji w La Marche ważne jest to, co się działo z jego synem Hugonem V. Ożenił się on z Almodis, córką hrabiego La Marche Bernarda I, i z tego związku urodził się dziedzic domu Lusignan Hugo VI<sup>12</sup>. W 1091 roku zginął bezdzietnie hrabia La Marche Bozon III i rozpoczęła się walka o spadek po nim pomiędzy jego siostrą Almodis (żoną Rogera z Poitou, pana Lancaster) a jej

---

<sup>10</sup> Alberyk robi tak np. w odniesieniu do Hugona księcia Burgundii, który według niego miał mieć przydomek Capet. Na tej podstawie w długim wywodzie genealogicznym doszukiwał się on związków rodzinnych Hugona burgundzkiego z Hugonem Capetem, eponimem dynastii Kapetyngów.

<sup>11</sup> PAINTER, *The Lords of Lusignan*, s. 30–31.

<sup>12</sup> Almodis została odesłana przez Hugona V pod pretekstem zbyt bliskiego pokrewieństwa, nie oznaczało to jednak całkowitego zerwania relacji między nimi. Hugo wspierał później jej syna z drugiego małżeństwa z Ponsem V hrabią Tuluzy; PAINTER, *The Lords of Lusignan*, s. 33.

stryjem Odonem. Hugo VI skorzystał z okazji i spróbował, bez powodzenia, przyłączyć do swojej domeny Charroux. Został jednak stamtąd wypchnięty przez hrabiego Wilhelma z Angoulême<sup>13</sup>. Pomimo wielu prób przedstawiciele rodu Lusignian nie byli w stanie przejąć kontroli nad La Marche.

Dom de Lusignan rósł w siłę z każdym pokoleniem i równolegle zaangażował się w ruch krucjacyjny<sup>14</sup>. Hugo VI i jego następcy brali udział w wyprawach krzyżowych, co w przypadku Hugona VIII nie skończyło się najlepiej. W 1163 roku wyruszył on do Ziemi Świętej, a w następnym został pojmany w bitwie pod Harim. Zmarł w niewoli<sup>15</sup>. Zanim jednak opuścił swe włości, pozostawił Lusignan w rękach syna, o którym właśnie opowiada Alberik. Hugo jest postacią tajemniczą, wiadomo o nim niewiele. Nasza wiedza ogranicza się właściwie do tego, że zmarł on przed 16 marca 1169 roku<sup>16</sup> oraz – choć nie jest to ani w tradycji,

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 37.

<sup>14</sup> Zob. m.in. DE VASSELOT DE RÉGNÉ, *L'ascension des Lusignan*, s. 145–146.

<sup>15</sup> Zaznaczyć jednak wypada, że według niektórych badaczy wrócił on żywy z Ziemi Świętej; zob. C. FARCINET, *Hugues IX de Lusignan et Les Comtes de La Marche*, Vannes 1896, s. 5.

<sup>16</sup> Data śmierci jest ustalona na podstawie dokumentu poświadczającego przekazanie daru opactwu L'Absie przez brata Hugona Gotfryda, za co mnisi mieli czcić rocznicę jego śmierci. Dar został ustanowiony dzień po pogrzebie Hugona, lecz dokument wystawiono dopiero 16 marca 1169 r.; *Cartulaires et Chartes de l'abbaye de l'Absie*, wyd. B. LEDAIN, „Archives Historiques du Poitou” 25 (1895), s. 132–133; PAINTER, *The Lords of Lusignan*, s. 41. O różnych strategiach członków rodu de Lusignan odnośnie do miejsc pogrzebów zob. C. DE VASSELOT DE RÉGNÉ, *La Proximité du religieux. Enjeux de la représentation familiale au Moyen Âge: l'exemple des Lusignan*, 2016 <[https://www.academia.edu/31074020/La\\_proximit%C3%A9\\_du\\_religieux\\_enjeux\\_de\\_la\\_repr%C3%A9sentation\\_familiale\\_au\\_Moyen\\_%C3%82ge\\_lexemple\\_des\\_Lusignan\\_aux\\_Rencontres\\_doctorales\\_de\\_l'Institut\\_du\\_Pluralisme\\_Religieux\\_et\\_de\\_l'Ath%C3%A9isme\\_Religion\\_en\\_jeu\\_repr%C3%A9sentations\\_et\\_manipulations\\_du\\_religieux\\_13\\_et\\_14\\_d%C3%A9cembre\\_2016](https://www.academia.edu/31074020/La_proximit%C3%A9_du_religieux_enjeux_de_la_repr%C3%A9sentation_familiale_au_Moyen_%C3%82ge_lexemple_des_Lusignan_aux_Rencontres_doctorales_de_l'Institut_du_Pluralisme_Religieux_et_de_l'Ath%C3%A9isme_Religion_en_jeu_repr%C3%A9sentations_et_manipulations_du_religieux_13_et_14_d%C3%A9cembre_2016)> (21.10.2018). Opactwo L'Absie opisywane jest czasem jako cysterskie; *The Book of Melusine of Lusignan in History, Legend and Romance*,



ani w literaturze uwzględniane – przyjął tytuł pana Lusignan<sup>17</sup>. Po jego śmierci władzę nad tym terytorium przejął jego brat Gotfryd, który angażował się w wiele wojen, wojenek i konfliktów zbrojnych. Jednym z nich była próba przejęcia La Marche po tym, jak hrabia Aldebert IV sprzedał je królowi Anglii Henrykowi II w 1177 roku, a następnie wyruszył do Jerozolimy<sup>18</sup>.

Nie jest moim celem powtarzanie historii konfliktów i sporów lokalnych, zostało to zresztą już dosyć dokładnie opracowane. Należy jednak napisać, że po wielu walkach, buntach i utarczkach Gotfryd wyruszył na krucjatę na przełomie 1188 i 1189 roku. Zapewne towarzyszył mu w niej syn Hugona, przyszedł Hugo IX. Ten młody mężczyzna (urodził się najpewniej w latach sześćdziesiątych XII wieku i miałby w trakcie wyprawy poniżej 18 lat) prawdopodobnie wtedy zbliżył się do króla Ryszarda Lwie Serce. Świadczyć o tym może fakt, że po powrocie z Ziemi Świętej towarzyszył królowej Eleonorze podczas wizyty u uwięzionego Ryszarda. Mimo wszystko, kiedy król został uwolniony w 1194 roku, nie przyznał on Hugonowi posiadanego przez

---

wyd. i tłum. na ang. G. KNIGHT, Cheltenham 2013, s. 123. Umocowanie klasztoru jest jednak sprawą nieco bardziej skomplikowaną. Oto w momencie założenia w 1127 r. miało ono podążać za regułą i zasadami (*institutum*) cystersów, jednak albo tych reguł w pełni nie respektowano, albo też nie wprowadzono tam całej reguły (É. RAISON, *L'abbaye de L'Absie-En-Gâtine*, „Mémoires de la Société des antiquaires de l'Ouest”, 3. seria, 13 [1936], s. 36, 54–55), a sam klasztor nie podlegał Citeaux i przypisywany jest do benedyktynów (zob. np. D. SAMMARTHANUS, *Gallia Christiana, in provincias ecclesiasticas distributa; qua series et historia archiepiscoporum, episcoporum, et abbatum Franciae vicinarumque ditiorum ab origine ecclesiarum ad nostra tempora deducitur, & probatur ex authenticis instrumentis ad calcem appositis*, t. 2, Parisiis 1720, col. 1380).

<sup>17</sup> Dlatego też powinien być on określany mianem Hugona IX; por. PAINTER, *The Lords of Lusignan*, s. 41.

<sup>18</sup> Tamże, s. 42; *Chronica GAUFREDI Coenobitae Monasterii D. Martialis Lemovicensis ac Prioris Vosiensis Coenobii*, wyd. P. LABBÉ, [w:] *Nova Bibliotheca Manuscriptorum*, Parisiis 1657, t. 2, s. 279–342, cap. 70, tu s. 324.

siebie La Marche, ale przekazał jego młodszemu bratu rękę Alix, dziedziczki hrabstwa Eu<sup>19</sup>. Sytuacja zmieniła się po śmierci Ryszarda. Jak przekazuje Alberyk pod rokiem 1199, Hugo IX porwał Eleonorę i wymusił na niej przekazanie mu La Marche. Wydaje się w związku z tym, że permanentny konflikt o to hrabstwo, jak też i częste zmiany tam panujących mogą tłumaczyć, czemu nasz kronikarz nie widział w tej historii kolejnych przedstawicieli jednej rodziny Lusignan.

Opowieść będąca przedmiotem rozważań tego artykułu jest mało skomplikowana: niesprawiedliwe zabójstwo i nadnaturalna kara za nie. Struktura przywodzi na myśl egzempla i pasuje bardzo dobrze do narracji zawartych w dziełach Herberta z Clairvaux czy Cezarego z Heisterbachu. Brak znanego źródła opowieści wyróżnia ją jednak na tym tle. Niewskazanie przez Alberyka, skąd ją zaczerpnął i niewystępowanie jej w wydanych dotąd źródłach pozwalają na domysł, że cysterski kronikarz znał ją z relacji ustnej. Tłumaczyłoby to dobrze tak niedookreślenie czasu wydarzeń, jak też i niejasności co do osoby bohatera.

Historia opowiadana przez Alberyka jest pozbawiona szczegółów historiograficznych, składa się jednak z pewnych zestawów motywów na tyle jednak szczątkowo opisanych, że sprowadzone są one nieomal do haseł. Całość jest osadzona w świeckim świecie. Rozpisując ją na poszczególne elementy, otrzymujemy następujące punkty. Na początku zabójstwo („interfecisset”) dokonane przez Pana na swoim żołnierzu. Jego imię zostało zapamiętane: Bertrannus. Ów akt był uważany za niesprawiedliwy, z czym wiązał się powrót ofiary z zaświatów („reversus est”). Nie jest to, jak wyraźnie zaznacza Alberyk, powrót ciała zmarłego, a jedynie jego ducha. To rozróżnienie jest ważne. Ciało ożywione przeważnie jest niebezpieczne. Na myśl przychodzą m.in. opowieści Williama z Newburgh, w którego kronice powracający zmarli roznoszą

---

<sup>19</sup> PAINTER, *The Lords of Lusignan*, s. 42.

zarazy czy też mordują ludzi<sup>20</sup>. W tego typu narracjach z epoki (również w najlepiej opracowanych przykładach skandynawskich) cielesność była bardzo ważnym elementem. Powracający byli silniejsi, mieli charakterystyczny wygląd, ale nie posiadali wolnej woli. W większości przypadków byli oni także niezdolni do komunikacji z żywymi. Ponadto – i to chyba tutaj wydaje się najważniejsze – ciała były często przejmowane przez diabła / demona, który poruszał nimi niczym pacynkami<sup>21</sup>. Taka właśnie zresztą wizja często przewija się w egzemplach, w których przykładowo ciało zmarłego kleryka mogło być przez dłuższy czas poruszane przez diabła<sup>22</sup>.

Bertrannus zwraca uwagę nie tylko swoją niematerialnością, także wyraźną w tekście wskazówką, że nie mamy tutaj do czynienia z jakąkolwiek ingerencją demona w przyprowadzeniu go do swego mordercy. W odróżnieniu od wielu opowieści późnośredniowiecznych (w których duch / dusza powraca w celu poprawienia swojego los w zaświatach), w historii przedstawionej przez Alberyka zmarły nie był grzesznikiem<sup>23</sup>. Powraca nie z powodu swoich win, a wręcz przeciwnie, by wskazać źle postępującego.

Powrót Bertrannusa ma miejsce nocą, czyli w czasie typowym dla pojawiania się duchów<sup>24</sup>. W kronice Thietmara

---

<sup>20</sup> WILLIAM OF NEWBURGH, *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II and Richard I*, wyd. R. HOWLETT, t. 2, London 1885, lib. V, cap. 22–24, s. 474–482.

<sup>21</sup> W. SAYERS, *The Alien and Alienated as Unquiet Dead in the Sagas of the Icelanders*, [w:] *Monster Theory: Reading Culture*, red. J.J. COHEN, Minneapolis 1996, s. 242–263, tu s. 243–244; o mowie zdanie odmienne zob. E. POTKOWSKI, *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech*. Defuncti Vivi, Warszawa 1973, s. 47, przyp. 14.

<sup>22</sup> CAESARII HEISTERBACENSIS ... *Dialogus miraculorum*, wyd. J. STRANGE, t. 2, Coloniae–Bonnae–Bruxellis 1851, dist. XII, cap. 4, s. 317–318; na ten temat zob. też POTKOWSKI, *Dziedzictwo wierzeń*, s. 43.

<sup>23</sup> R.N. SWANSON, *Ghosts and Ghostbusters in the Middle Ages*, „Studies in Church History” 45 (2009), s. 143–173, tu s. 169.

<sup>24</sup> J.-C. SCHMITT, *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*, tłum. A.W. LABUDA, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 172–174.

jest opowieść jego krewnej Brygidy na ten temat. Działo się to w diecezji utrechckiej, w Deventer (*Deventeri*), gdzie zmarli, powróciwszy do świata żywych, złożyli w ofierze księdza w jego własnym kościele. Brygida stwierdza, że: „Tak jak dzień jest dla żywych, tak noc dla zmarłych”<sup>25</sup>. W opowieści Alberyka, jak już wiadomo, powracający odwiedza sprawcę swej śmierci, by domagać się – jak się wydaje – sprawiedliwości. Motyw ten nie jest wyjątkowy. Podobne zdarzenie przedstawia Piotr Czcigodny w *De miraculis*. Bohaterem jest sam autor, któremu objawił się Wilhelm z Roanne, przeor opactwa w Charlieu. Piotr czuje się najpierw w obowiązku zaznaczyć, że – jak napisał Odon z Cluny w żywocie Geralda z Aurillac – „wizje snów nie zawsze są puste”<sup>26</sup>. Po czym wspomina, że gdy odwiedzał Rzym, zatrzymał się w kościele Santa Maria Nova, który miał być blisko starożytnej świątyni Romulusa<sup>27</sup>. Tam w nocy – we śnie – nawiedził go Wilhelm. Piotr przedstawia go czytelnikowi, a następnie relacjonuje dialog, który z nim przeprowadził. Padły cztery pytania, pierwsze na temat sytuacji Wilhelma w zaświatach („bardzo dobrze mi jest” – „multum michi bene est”); czy widział

---

<sup>25</sup> „Ut dies vivis, sic nox est concessa defunctis”, *THIETMARI Merseburgensis episcopi chronicon / Die Chronik Des Bischofs Thietmar von Merseburg und Ihre Korveier Überarbeitung*, wyd. R. HOLTZMANN, Berolini 1935 (MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum* [cyt. dalej: SS rer. Germ.], N.S., t. 9), I, 12, s. 18; THIETMAR z Merseburga, *Kronika Thietmara*, tłum. M.Z. Jedlicki, Kraków 2005), s. 10; por. N.M. CACIOLA, *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, NY 2017, s. 134.

<sup>26</sup> „[...] in uita sancti uiri Geraldi scripsit, somniorum uisiones, non semper sunt inanes”, *PETRI CLUNIACENSIS Abbatis De miraculis libri duo*, wyd. D. BOUTHILLIER, Turnholti 1988 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 83), lib. II, 25, s. 142. O tym zdaniu zob. M. KUEFLER, *The Making and Unmaking of a Saint: Hagiography and Memory in the Cult of Gerald of Aurillac*, Philadelphia 2014 (*The Middle Ages Series*), s. 22.

<sup>27</sup> Obecnie Santa Francesca Romana, rzeczywiście znajduje się przy Forum.

Boga („stale widzę” – „assidue video”); trzecie o prawdziwości wiary chrześcijańskiej („Czy jest – mówię – pewne, co o Bogu wierzymy, czy jest bez wątpliwości prawdziwa wiara, którą zachowujemy? – Nic – powiedział – nie jest tak prawdziwe, nic nie jest bardziej pewne” – „Estne inquam certum quod de Deo credimus, estne absque dubitatione vera fides quam tenemus? – Nichil ait ita verum, nichil ita certum”<sup>28</sup>). Wreszcie czwarte, najbardziej interesujące w kontekście artykułu, dotyczy prawdziwości podejrzeń, czy Wilhelm zmarł wskutek podstępu i od trucizny („fraude sua ac veneficio”). Wilhelm stwierdził, że tak właśnie było<sup>29</sup>. Wizja ta się powtórzyła później. Jej prawdziwość potwierdziły wydarzenia, które miały miejsce po powrocie Piotra do Cluny. Mnich podejrzewany o morderstwo przyznał się do zbrodni i został skazany na wieczne wygnanie z klasztoru.

Owo upominanie się o sprawiedliwość nie zawsze musiało być skierowane bezpośrednio do samego sprawcy. W opowieści mógł występować pośrednik i wydaje się, że to tego typu narracji było najwięcej. Przykładem może być historia zapisana w pewnym angielskim dwunasto- lub trzynastowiecznym rękopisie należącym do cysterskiego klasztoru w Byland (obecnie British Library Royal MS 15 A.xx). Adam de Lond uzyskał od swojej siostry pewne włości, które przekazała mu wbrew swemu mężowi. Po jej śmierci Adam brutalnie usunął wdowca z jego domu. Ducha kobiety

---

<sup>28</sup> O interpretacji tej wymiany zdań zob. nieopublikowaną pracę doktorską: M.D. BARBEZAT, „Doubt, Faith, and the World to Come in Peter of Cornwall’s Book of Revelations”, Toronto, 2013, dostępną online <[https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/70049/1/Barbezat\\_Michael\\_D\\_201311\\_PhD\\_thesis.pdf](https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/70049/1/Barbezat_Michael_D_201311_PhD_thesis.pdf)> (21.10.2018), s. 118–119. O opowieści Piotra Czcigodnego zob. też S. FLANAGAN, *Doubt in an Age of Faith: Uncertainty in the Long Twelfth Century*, Turnhout 2008 (Disputatio, 17), s. 166–168; jest to polemika z G.I. LANGMUIR, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley 1990, o tej opowieści tamże, s. 204.

<sup>29</sup> PETRI CLUNIACENSIS ... *De miraculis*, s. 145; por. SCHMITT, *Duchy*, s. 78–79.

zobaczył potem niejaki Wilhelm Trower i dowiedział się od niego, że właśnie z tego powodu nie może ona zaznać spokoju. Zjawą poprosiła Wilhelma, aby udał się do Adama i przekazał, że chce, aby oddał on przekazane posiadłości jej mężowi. Adam mu jednak nie uwierzył. Później Wilhelm spotkał zjawę jeszcze raz i zaprowadził ją do domu Adama, aby z nim porozmawiała. Brat jednak nie dał się przekonać, toteż zjawą odparła, że po śmierci zajmie jej miejsce, błąkając się po świecie aż do dnia Sądu Ostatecznego<sup>30</sup>.

Opowieści tego typu nie są elementem wyłącznie chrześcijańskiej wyobraźni. U Waleriusza Maksymusa znajdujemy historię – zaczerpnął ją od Cyncerona – o dwóch przyjaciółach, którzy przybyli do Megary. Jeden spędził noc u znajomych, a drugi w karczmie. Ten pierwszy został nawiedzony we śnie przez drugiego, błagającego o pomoc, uwięził go bowiem karczmarz. Przyjaciół jednak nie poszedł mu na ratunek (choć początkowo chciał), więc w następnym śnie już nie był proszony o pomoc, a o ukaranie winnego. Tym razem przyjaciel wstał i udał się do wskazanego miejsca, gdzie złapał karczmarza, gdy ten próbował wywieźć ukryte w wózku ciało martwego towarzysza<sup>31</sup>.

Podobna historia znajduje się także u Swetoniusza. Jest ona nawet bardziej podobna do opowieści Alberyka, gdyż morderca jest nawiedzany przez swoją ofiarę. Oto z żywotu

---

<sup>30</sup> M.R. JAMES, *Twelve Medieval Ghost-Stories*, „The English Historical Review” 37/147 (1922), s. 413–422, tu s. 422. Historii dotyczących oddawania majątku prawowitym spadkobiercom było więcej. O tym zob. np. C.S. WATKINS, *Sin, Penance and Purgatory in the Anglo-Norman Realm: The Evidence of Visions and Ghost Stories*, „Past & Present” 175, 1 (2002), s. 3–33, tu s. 9.

<sup>31</sup> MARCUS TULLIUS CICERO, *De divinatione*, [w:] tegoż, *De senectute; De amicitia; De divinatione*, wyd. W.A. FALCONER, Cambridge, MA 1992 (Loeb Classical Library, 154), s. 214–539, I, 27 [57], s. 286; VALERIUS MAXIMUS, *Memorable Doings and Sayings*, wyd. D.R. SHACKLETON BAILEY, Cambridge, MA 2000 (Loeb Classical Library, 492), 1, 7–10, s. 98–100. Według wydawcy Waleriusza, Cynceron miał skorzystać z książki o snach Chryzypa z Soloi.

cesarza Ottona dowiedzieć się możemy, że w nocy po zabiciu na jego polecenie jego poprzednika na cesarskim tronie, Galby, miał on mieć widzenie senne, w którym objawił mu się zamordowany. Podobno i Neronowi duch zabitej na jego polecenie matki miał nie dawać spokoju<sup>32</sup>.

Hugo, bohater opowieści Alberyka, jest wzywany przez ducha na sąd, a na końcu zostaje porwany przez diabła. Wszystko to stanowi dowód na niewinność Bertrannusa: działanie diabła potwierdza winę mordercy, który swoim postępkami umieścił się w jego domenie<sup>33</sup>. Z tekstu samej opowieści, tak jak i deklaracji narratora o niesprawiedliwym zabiciu jasno wynika, kto jest złym w opowieści.

Samo porwanie przez diabła nie jest czymś nietypowym<sup>34</sup>. Helinand z Froidmont opowiada w jednym ze swoich kazań o księciu (*princeps*) Mâcon. Dobrzy ludzie mogą oczekiwać łaski, złych zaś czekają ognie piekielne. Tych pierwszych prowadzą anioły, a tych drugich diabeł. Pewnego razu, gdy książę ucztował z „rycerzami różnych stanów” („multis militibus diversi ordinis”) do pałacu wjechał tajemniczy rycerz i kazał mu iść ze sobą. Choć książę się opierał, to niepojęta siła zmusiła go do powstania i udania się za przybyciem poza pałac, gdzie wsiadł na przygotowanego konia. Ów rycerz wziął lejce i następnie wzbili się w powietrze. Gdy tak pędzili nad miastem, książę nie wytrzymał i zaczął krzyczeć „Pomóżcie, mieszkańcy, pomóżcie” („Succurrite, cives, succurrite”). Ci jednak nie pomogli. Gdy usłyszeli jego wezwania, gapili się i odprowadzili go wzrokiem, aż zniknął. Pod wpływem tego zdarzenia ludzie zasypali

---

<sup>32</sup> SÜETONIUS *Volume II*, wyd. J.C. ROLFE, Cambridge, MA 1997 (Loeb Classical Library, 38): Otho 7.2, s. 226; Nero 34.4, s. 140.

<sup>33</sup> W. BROJER, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław 2003 (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej), s. 276.

<sup>34</sup> Zob. np. CAESARI HEISTERBACENSIS... *Dialogus*, t. 1, dist. V, cap. 12, s. 291–292.

kamieniami bramę, przez którą oni wyjechali. Po pewnym czasie Ogier – seneszał Wilhelma, pana tych ziem – postanowił jednak oczyścić przejście, uznając, że jest ono potrzebne. Gdy wynajęci ludzie usunęli kamienie, zdarzyła się rzecz niezwykła. Seneszał został schwytyany przez niewidzialnego diabła i po chwili rzucony na ziemię, tak że złamał ramię. Towarzysze widząc to, rzucili się i szybko z powrotem zasypali kamieniami przejście<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> HELINANDUS Frigidi Montis, *Sermo II. In ascensione domini*, [w:] *Bibliothecae Patrum Cisterciensium Sive Operum Abbatum et Monachorum Cisterciensis Ordinis Qui Saeculo S. Bernardi, Aut Paulo Post Eius Obitum Floruerunt*, wyd. B. TISSIER, t. VII, Bonnefont, 1669, s. 253–260, tu s. 259 (przedrukowane w *Patrologia Latina*, t. 212, Paris 1855, col. 595–611, tu col. 608). O tym kazaniu zob. B.M. KIENZLE, *Erudition at God's Service: Helinand's Toulouse Sermons II*, [w:] *Erudition at God's Service*, red. J.R. SOMMERFELDT, Kalamazoo, Mich. 1987 (Studies in Medieval Cistercian History, 11), s. 277–290; na temat opowieści i innych przykładów demonicznych konatacji koni zob. też M.-A. WAGNER, *Le cheval dans les croyances germaniques: paganisme, christianisme et traditions*, Paris 2005 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 73), s. 558–568. Opowieść znajduje się także w kronice Helinanda w księdze VIII (rozdział „De mirabili et miserabili raptu principis masticonensis”, Biblioteka Watykańska, Vat. Reg. Lat. 535, s. 167–168). Warto zwrócić uwagę na kontekst, w jakim autor ją umieszcza. Oto wątkiem przewodnim książki są rozważania na temat duszy i śmierci. Natomiast bezpośrednim wprowadzeniem są konie jako zwierzęta, które odwożą dusze zmarłych do zaświatów (c. 13). Helinand stwierdza, że są to demony, które zamieniają się w konie – przedstawione jako uparte i ogólnie niegodziwe zwierzęta. Następnie pisze o jeźdźcu, który co noc na oczach węglarza zabija nagą kobietę i jej ciało wrzuca do ognia. Okazuje się, że była ona jego kochanką, dla niego zabiła własnego męża i teraz za karę co noc muszą powtarzać to straszne przedstawienie. Natomiast koniem, na którym on jeździ, jest diabeł (c. 14; wersja tej opowieści, należącej do motywu „piekielnych łowów”, znalazła się w *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais, skąd lub może ze *Specchio della vera penitenza* Jacopo Passavantiego zaczerpnął ją Boccaccio [nowela V, 8], a zilustrował za *Dekameronem* Boticelli). Wreszcie Helinand umieszcza opowieść z Mâcon. Zaznacza na początku, że źródłem jest Piotr Czcigodny i jego *liber miraculorum*. Narracja nie odbiega w sposób znaczący od tej zapisanej w kazaniu. Wydaje się, że Helinand w pierw zanotował ją w kronice, a potem wykorzystał ponownie na potrzeby kazania. Niektórzy badacze są nawet



Helinand zaczerpnął tę opowieść od Piotra Czcigodnego<sup>36</sup> i choć nie zmienił jej treści, to opuścił kilka ważnych informacji. Piotr zaczyna swoją narrację od dłuższego wywodu na temat lokalizacji *Maticus* (Mâcon). Następnie dowiadujemy się, że książę prześladował i okradał tamtejszy kościół, wygnał kanoników z domów Bożych i mnichów z klasztorów. Co ważne, nie ukrywał w żaden sposób swojej niegodziwości. Stąd – dlatego że nie miał bojaźni Bożej, lecz okazywał wręcz pychę wobec Boga – „uczyniono z niego przykład”<sup>37</sup>. Piotr dodaje także, że również jego seneszał Ogier prześladował kościół.

U Piotra nie jest powiedziane, dlaczego książę siedział otoczony (w tej wersji) „tak rycerzami, jak i ludźmi różnych

---

zdania, że kronika powstała jako zasobnik opowieści i wiadomości do kazań; E.R. SMITS, *Vincent of Beauvais: A Note on the Background of the Speculum*, [w:] *Vincent of Beauvais and Alexander the Great: Studies on the Speculum maius and Its Translations into Medieval Vernaculars*, red. W.J. AERTS, E.R. SMITS, J.B. VOORBIJ, Groningen 1986 (Mediaevalia Groningana, 7), s. 1–9, tu s. 4–6. Wspomniany wyżej Wincenty z Beauvais, dominikanin i autor sławnego *Speculum maius*, szeroko korzystał z kroniki Helinanda. Poza rozlicznymi passusami, które umieszczał w odpowiednim porządku chronologicznym, zrobił także skrót z wybranych partii dzieła Helinanda uzupełniony listem (nieznającym się w zachowanym tekście kroniki): *Liber de reparatione lapsi*. Jednym z zagadnień, które trafiły do tego wyciągu, było przepisane w dużej mierze wiernie pytanie o naturę owych koni. Tekst jednak nie jest kompletny i zabrakło wiadomości na temat Ogiera i jego próby odgruzowania bramy. Trzeba też dodać, że Wincenty w pewnym stopniu tworzył na bazie kroniki Helinanda nowe dzieło, poprzez skróty i opuszczenia, które czasem miały znaczący wpływ na interpretację narracji. Należy jednak jeszcze dodać, że częścią *Flores* było tzw. *De bono regimine principis*, przez niektórych badaczy uznawane za samodzielne dzieło Helinanda, które później wpisał on do swojej kroniki. Jest to zdanie błędne, wynikające z niewielkiego przebadania jej tekstu; na ten temat zob.: M. GEERTSMA, *Helinand's De Bono Regimine Principis: A Mirror for Princes or an Exegesis of Deuteronomy 17, 14–20?*, „*Sacris Erudiri*” 52 (2013), s. 385–414, odnośnie do *Flores* szczególnie s. 390–393; *HELINANDUS Frigidi Montis Flores*, [w:] *Patrologia Latina*, t. 212, col. 721–46.

<sup>36</sup> *PETRI CLUNIACENSIS ... De miraculis*, lib. II, 1, s. 97–99

<sup>37</sup> „[...]factus est [...] in exemplum”, tamże, s. 98.

stanów” („eumque multitudo tam militum quam diversi ordinis circumstaret”). U Helinanda jest to uczta (*convivium*), Piotr nie nazywa zgromadzenia. Dodatek ten jest nadzwyczaj logiczny. Kiedy książę okradający kościoły spożywa posiłek, wyraża to jego triumf, gdyż ucztę przygotowano z zagrabionych przez niego produktów. W tym momencie zostaje on ukarany za swoje winy. Przywodzi to na myśl choćby Popiela i myszy, które atakują go podczas uczty, wyrażając w ten sposób karę za jego czyny<sup>38</sup>.

Ten triumfalizm łączy się zresztą ze sposobem porwania Hugona z tłumu żołnierzy. Zabił on jednego z nich i teraz staje wśród nich. Przypomina to o popełnionej zbrodni. Podobny przypadek opisano w *Speculum laicorum*: pewien mąż został zaatakowany przez diabła, gdy wszedł do kościoła, którego dziesięciny sobie zatrzymywał<sup>39</sup>. Diabeł pełni w opowieści Alberyka rolę karzącego występka. W wielu opowieściach był on wysyłany przez Boga dla ukarania grzeszników. Grzechy mogą być różnego rodzaju, od bluźnierstwa po niedotrzymywanie słowa<sup>40</sup>. Taką funkcję pełni on w opowieściach Piotra, Helinanda oraz w egzemplum ze *Speculum laicorum*. Pojawienie się Hugona w otoczeniu żołnierzy oznacza, że nie obawia się reakcji towarzyszy Bertrannusa<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Zob. np. J. BANASZKIEWICZ, *Die Mäuseturmsage – the Symbolism of Annihilation of an Evil Ruler*, „Acta Poloniae Historica” 51 (1985), s. 5–32.

<sup>39</sup> *Le Speculum laicorum. Édition d'une collection d'exempla, composée en Angleterre à la fin du XIIIe siècle*, wyd. J.T. WELTER, Paris 1914, „De decimis”, c. XXIV, nr 175, s. 39. Wojciech Brojer widzi tutaj szczególną symboliczną rolę progu kościoła jako granicy między *sacrum* i *profanum*. Nie odrzucając tej opinii, warto jednak pamiętać i o tym, że opowieść wpisuje się w związek pomiędzy przewinieniem i karą. Stawienie się zaborcy mienia w kościele, któremu wyrządził krzywdę, wywołuje automatyczną reakcję. Jest nią w tym wypadku ukaranie tegoż; BROJER, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej*, s. 289–290, 296.

<sup>40</sup> BROJER, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej*, s. 317–319.

<sup>41</sup> Trzeba tutaj zaznaczyć, że opowieść Alberyka nie łączy się z częstym motywem znikającego wodza. Przykładami takiej narracji może być

Narracja Alberyka, podobnie jak opowieść Piotra Czci-  
godnego, jest osadzona w rzeczywistości historycznej.  
Podobieństwa wskazują na specyficzną, quasi-kronikarską  
rolę zbiorów egzemplów, w których zapisywano wydarzenia  
dla ich autorów historyczne. Przejście od tego typu narracji  
do zapisu w kronice pisanej przez sumiennego i krytycznie  
podchodzącego do swoich źródeł autora jest czymś nieomal  
oczekiwanym. Alberyk napisał bowiem o Hugonie, bo znana  
mu opowieść była prawdziwa.

Przedstawiona tutaj narracja oparta jest na dobrze zna-  
nych schematach. Zostały one połączone i uzupełnione  
o wątki historyczne. Nie możemy niestety na tym etapie  
nic powiedzieć o twórcach pierwotnej opowieści. Wydaje się,  
że mamy tu jednak do czynienia z formą kościelnego egzem-  
plum. Jest to historia umoralniająca, która mogła pochodzić  
z któregoś z klasztorów cysterskich, ale nie jest wykluczona  
inna proveniencja.

---

z jednej strony Romulus, a z drugiej Świętopełk u Kosmasa. Przyjrzyjmy  
się im pokrótce. Oto Świętopełk w 894 r. miał nagle zniknąć ze środka  
armii i nikt go już potem nie widział. Co jednak ważne, na tym opowieść  
się nie kończy. Kosmas dodaje, że Świętopełk zrozumiał, iż źle czynił,  
walcząc przeciwko Arnulfowi z Karyntii. Dlatego miał w nocy w tajem-  
nicy dosiąść konia i dołączyć do pustelni na stoku góry Zobor. Dopiero  
tuż przed śmiercią wyjaśnił tamtejszym mnichom, kim jest; *COSMAE PRA-  
GENSIS Chronica Boemorum / Die Chronik der Böhmen des Cosmas von  
Prag*, wyd. B. BRETHOLZ, Berolini 1923 (MGH, SS rer. Germ., N.S.,  
t. 2), lib. I, cap. 14, s. 32–34. Liwiusz natomiast pisał o tym, że kiedy  
Romulus już po odbyciu triumfów stał na Polu Marsowym w otoczeniu  
żołnierzy, nagle nastąpiła wielka burza. Króla otoczyły tak gęste chmury,  
że zupełnie zniknął z pola widzenia swoich towarzyszy. Nikt go już potem  
nie widział, a zebrani po pewnym czasie uznali go za boga; LIVY, *History  
of Rome*, t. I: *Books 1–2*, wyd. i tłum. B.O. FOSTER, Cambridge, MA–  
London 1919 (Loeb Classical Library, 114), I, 16, s. 56–58. O ile jest  
pewne podobieństwo (znikanie z tłumu żołnierzy), to w warstwie znacze-  
niowej jedynie opowieść Kosmasa można połączyć z tym, o czym pisze  
Alberyk. W obu przypadkach mamy do czynienia z narracją o grzesz-  
niku, który jest karany, jednak Świętopełk w przeciwieństwie do Hugona  
odpokutowuje swoje winy w pustelni.