

Antoni GRABOWSKI

<https://orcid.org/0000-0003-4056-7864>

Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk

Piękne oczy, osioł i święty mąż nawracający ladacznice, czyli nieznaną opowieść hagiograficzna o Robercie z Arbrissel

Zarys treści: Tematem badań autora artykułu jest opowieść o Robercie z Arbrissel, założycielu opactwa Fontevraud, który odwiedził dom publiczny i nawrócił znajdujące się tam prostytutki. Opowieść dotąd była znana tylko z dwóch nowożytnych odpisów sporządzonych na podstawie zaginionego rękopisu. W artykule zaprezentowane są dwa średniowieczne rękopisy, które poświadczają funkcjonowanie tej opowieści w wiekach średnich: Paryż, Bibliothèque nationale de France, Latin 3239, i Londyn, British Library, Additional 26770, które prezentują tę opowieść w ramach szerszego cyklu o kaznodziei, któremu w modlitwie przeszkadzał osioł, jak też o zakonnicy, która dla obrony cnoty wylupiała sobie oczy. Wszystkie trzy elementy są analizowane w artykule. Tekst zawiera aneks źródłowy.

Abstract: The subject of the author's research is the story of Robert of Arbrissel, founder of the Abbey of Fontevraud, who visited a brothel and converted the prostitutes working there. The story has been known only from two modern copies of a lost manuscript. The article presents two medieval manuscripts that attest that the story functioned in the Middle Ages: one, kept in the Bibliothèque nationale de France in Paris (MS Latin 3239), and the other, preserved in the British Library (MS Additional 26770). They present the tale as part of a broader cycle about a preacher who was hindered in his prayers by a donkey and a nun who plucked out her eyes to defend her virtue. The article analyses all three stories. The text includes a source appendix.

Słowa kluczowe: egzemplum, Robert z Arbrissel, Fontevraud, oczy, osioł, prostytutki

Keywords: exemplum, Robert of Arbrissel, Fontevraud, eyes, donkey, prostitutes

Założone w 1101 r. w Andegawenii opactwo Fontevraud¹ było jednym z najważniejszych klasztorów władztwa dynastii andegaweńskiej, a sukces opactwa był ściśle powiązany z działalnością tej dynastii. Tam pochowano Henryka II Plantageneta, Eleonorę Akwitańską oraz Ryszarda Lwie Serce². Fontevraud stało się także zaczątkiem zakonu, który bardzo szybko rozprzestrzenił się w Europie Zachodniej. Założycielem klasztoru był Robert z Arbrissel, urodzony ok. 1045 i zmarły w 1116 r. Robert był wykształcony w Paryżu i w różnych momentach życia był księdzem, eremitą, wędrownym kaznodzieją, a wreszcie założycielem klasztorów³.

Fontevraud było wspólnotą podwójną, to znaczy składającą się z kobiet i mężczyzn. Początkowo zresztą obydwie grupy żyły w Fontevraud razem, z czasem wprowadzono jednak regulacje rozdzielające

¹ Można jeszcze spotkać w literaturze starszą pisownię: Fontevrault.

² J.-M. Bienvenu, *Henri II Plantagenêt et Fontevraud*, „Cahiers de Civilisation Médiévale”, 37, 1994, nr 145, s. 25–32.

³ O Robercie powstała przebogata literatura przedmiotu, choćby J. Dalarun, *Robert of Arbrissel: Sex, Sin, and Salvation in the Middle Ages*, tłum. B.L. Venarde, Washington, D.C. 2006.

kobiety od mężczyzn. W 1106 r. wspólnota została uznana przez biskupa Angers, a Robert powrócił do kaznodziejstwa. Fontevraud wyróżniało się spośród wspólnot podwójnych tym, że przewodziła mu kobieta⁴. Pierwszą przeoryszą zgromadzenia była Hersende z Szampanii, a potem pierwszą opatką Petronille z Chemille, wybrana w 1115 r.

Kierownicza rola kobiet wynikała nie z domniemanego „feminizmu” Roberta, lecz – jak przekonująco pokazała Annalena Müller – ze statusu rodzin, z których pochodziły zakonnice Fontevraud. W pierwotnej wspólnocie kobiety pochodziły z rodzin arystokratycznych i było ich zdecydowanie więcej niż mężczyzn, którzy byli mniej liczni i gorszego pochodzenia⁵. Opactwa przestrzegające reguły Fontevraud i jemu podległe powstawały do końca XII w. na terenie Anglii, Hiszpanii, Normandii oraz Poitiers⁶. W XV w., po wojnie stuletniej, zakon Fontevraud przeżywał kryzys. Wiele wspólnot na terytorium królestwa Francji było opuszczonych, inne zostały zrujnowane⁷.

Chociaż można by się spodziewać, że Robert jako założyciel zgromadzenia zostanie w nim szczególnie upamiętniony, to wydaje się, że Fontevraud nie promowało jego kultu na zewnątrz. Istnieją pewne wskazówki, że jego kult ograniczony był tylko do wewnętrznego życia wspólnoty. Być może z tego względu nie doszło do kanonizacji Roberta wkrótce po jego śmierci⁸. Dopiero w XVII w. podjęto nieudaną próbę kanonizacji, a jednym z wysłanników Fontevraud do Rzymu był jezuita Honorat Nicquet (czasem występujący też jako Niquet)⁹. Była to operacja na dużą skalę. W jej ramach mieściły się, z jednej strony, publikacja wyborów źródeł mających dowodzić świętości Roberta, z drugiej zaś – niszczenie dokumentów, które mogły zaszkodzić procesowi kanonizacji¹⁰. Jednym z takich „problemów” w życiorysie Roberta była kwestia jego relacji z kobietami. Oskarżano go bowiem o zbytnią bliskość z podległymi mu mniszkami czy wręcz o doprowadzenie do sytuacji, w której niewiasty i mężczyźni w Fontevraud nie zachowywali cnoty¹¹.

Robert z Arbrissel i prostytutki

Tematem niniejszego tekstu jest jeden wątek związany z pamięcią o Robercie. Istnieje opowieść, według której utworzył on wspólnotę Fontevraud z prostytutek z Rouen. Dotąd jedynym źródłem tej historii były dwa XVII-wieczne druki oparte, wedle słów ich autorów, na zaginionym średniowiecznym rękopisie z cysterskiego opactwa Vaux-de-Cernay w północno-środkowej Francji. Do roli tego opactwa i jego związków z Fontevraud wrócimy w dalszej części artykułu.

Pierwsza książka, w której pojawia się wspomniana opowieść, została napisana przez Balthazara Pavillona w drugiej połowie XVII w.¹² Pracując na zlecenie opatki Fontevraud, Jeanne-Baptiste de Bourbon, opracował on zbiór wiadomości o Robercie z Arbrissel dobranych tak, aby pokazać go w jak najlepszym świetle. Wszystko, co podaje o rękopisie, to że pochodził on z opactwa Vaux-de-Cernay i zawierał cuda różnych świętych z XII w. Sam Pavillon nie miał kodeksu w rękach, a jedynie powołuje się na dwóch informatorów: „Dom Maillet Bernardin” i przeora Vaux-de-Cernay „R.P. de Louuet”.

⁴ O funkcjonowaniu i zasadach panujących w Fontevraud zob. m.in. tenże, *Capitula regularia magistri Roberti: de Fontevraud au Paraclet*, „Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, 147, 2003, nr 4, s. 1601–1636.

⁵ A. Müller, *Forming and Re-Forming Fontevraud. Monasticism, Geopolitics, and the Querelle des Frères (c. 1100–1643)*, mszp rozprawy doktorskiej, Yale University, 2014; po pewnych zmianach doktorat ten został opublikowany niedawno jako: *From the Cloister to the State. Fontevraud and the Making of Bourbon France, 1642–1100*, New York 2022.

⁶ J.-M. Bienvénu, *L’Ordre de Fontevraud et la Normandie au XIIe siècle*, „Annales de Normandie”, 35, 1985, nr 1, s. 3.

⁷ A. Mueller, *From Charismatic Congregation to Institutional Monasticism. The Case of Fontevraud*, „The American Benedictine Review”, 64, 2013, nr 4, s. 430–431.

⁸ J.M.B. Porter, *Fontevraud Looks Back to Her Founder. Reform and the Attempts to Canonize Robert of Arbrissel*, „Studies in Church History”, 33, 1997, s. 366–367.

⁹ Tamże, s. 369; J.-M. Bienvénu, *Aux origines d’un Ordre religieux. Robert d’Arbrissel et la fondation de Fontevraud (1101)*, „Actes de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public”, 5, 1974, nr 1, 135.

¹⁰ J.M.B. Porter, *Fontevraud Looks Back to Her Founder*, s. 370–371.

¹¹ J. Dalarun, *Dédalles de la création historique: Robert d’Arbrissel vu par Michelet*, „Romantisme”, 15, 1985, nr 48, s. 5; J.-M. Bienvénu, *Aux origines d’un Ordre religieux*, s. 129–130, 134.

¹² B. Pavillon, *La vie du Bien-heureux Robert d’Arbrissel*, Paris–Saumur 1666, nr 18, s. 547.

Być może, jak przypuszczała Keiko Nowacka, tym zbiorem cudów różnych świętych, który stał się źródłem opowieści o Robercie, była jakaś obecnie zaginiona wersja dzieła *Liber de miraculis sanctorum Savigniacensium* gloryfikującego postaci związane z Savigny, który został spisany na zlecenie Stefana z Lexington, opata Vaux-de-Cernay zmarłego w 1243 r.¹³

Jeszcze mniej informacji o rękopisie podaje mnich z samego Fontevraud, Jean de La Mainferme, także działający w drugiej połowie XVII w., którego dzieło również miało na celu wychwalanie Roberta. W tej pracy opublikowanej w 1682 r. ograniczył się do wymienienia nazwy opactwa, z którego miał pochodzić manuskrypt¹⁴. Kilka lat później w kolejnej publikacji nie tylko powtórzył tekst opowieści, ale tym razem datował rękopis na 1210 r., jednak w obliczu jego niezachowania należy traktować tę datację z pewnym dystansem¹⁵.

Opowieść z zaginionego rękopisu, którą poznajemy z dzieł nowożytnych, jest dosyć prosta. Robert miał w zwyczaju chodzić boso po drogach, nawracając prostytutki i grzesznice w napotkanych wsiach. Pewnego razu wszedł do lupanaru w Rouen. Zebrane tam kobiety pomyślały, że przyszedł skorzystać z ich usług, on jednak zaczął opowiadać im o Chrystusie. W ten sposób nawrócił je, a one przyłączyły się do niego i poszły za nim do eremu. W tekście opowieści wyraźnie zaznaczony jest początek i nic nie wskazuje, aby poprzedzała go jakaś inna informacja o Robercie. Zakończenie nie daje już takiej pewności. Pavillon na końcu zamieszcza „etc.”, co może – ale nie musi – znaczyć, że w rękopisie znajdowało się coś więcej o Robercie. La Mainferme w pierwszej książce także kończy opowieść „etc.”, ale już w drugiej nic takiego nie występuje. W każdym razie opowieść, na co warto zwrócić uwagę, nie mówi wprost, że chodzi w niej o założenie Fontevraud, ale La Mainferme w obydwu publikacjach (tzn. z 1682 i 1688 r.) tak ją opisuje. W pierwszej informacja ta wyraźnie pochodzi od La Mainferme i jest umieszczona w komentarzu na marginesie. W późniejszej pada stwierdzenie (w incipicie opowieści, który jakoby miał znajdować się w samym rękopisie), że: „In vita beati Roberti de Arbrissello legitur, quod Ordinem Sanctimonialium Fontis-Ebraldi instituit...”.

Jacques Dalarun, najważniejszy badacz postaci Roberta, widział w tej opowieści zapis prawdziwych wydarzeń, przefiltrowany jednak przez narracyjne struktury *Vitae patrum* i Ewangelii¹⁶. W edycji źródła o Robercie J. Dalarun stwierdził o niej, że „on le tiendra comme un témoignage digne de foi”¹⁷.

W żywocie Roberta napisanym przez Baldryka z Dol wkrótce po jego śmierci, najpewniej w 1119 r., na zlecenie opatki Petronilli z Chemille, pojawiają się odwołania do obecności prostytutek w Fontevraud, ale oprócz nich wymienieni są trędowaci, bogaci i biedni. Opis ten jest pozbawiony szczegółów i nie tłumaczy, jak owe prostytutki trafiły do opactwa¹⁸. W każdym razie w Fontevraud dla byłych prostytutek i dla wdów znajdował się specjalnie przeznaczony dom Magdaleny. Warto dodać, że Rouen, gdzie Robert miał nawrócić prostytutki, jest oddalone od Fontevraud o ok. 290 km, a i sam zakon miał pierwsze siedziby w okolicach tego miasta dopiero ok. 1140 r.¹⁹

¹³ K. Nowacka, *Networks of Ideas, Networks of Men. Clerical Reform, Parisian Theologians and the Movement to Reform Prostitutes in Twelfth- and Thirteenth-Century France*, „Studies in Church History. Subsidia”, 14, 2012, s. 59 i przyp. 23. Należy zaznaczyć, że w zachowanym rękopisie *Liber* (BnF, Nouvelles acquisitions latines, sygn. 217, s. 1–62) nie ma opowieści o Robercie.

¹⁴ J. de (Le P.) L. Mainferme, *Dissertationes in Epistolam contra B. Robertum de Arbrissello*, Salmurii 1682, s. 96–97; J. Dalarun, *Robert of Arbrissel: Sex, Sin, and Salvation*, s. 82; tenże, *Robert d'Arbrissel et les femmes*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales”, 39, 1984, nr 6, s. 1143–1144, 1151–1153. O zaginionym rękopisie, jak też tekście wydanym przez Pavillona i La Mainferme'a zob. *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud: légendes, écrits et témoignages: éditions des sources avec introductions et traductions françaises*, wyd. J. Dalarun i in., Turnhout 2006, s. 301–323; J.M.B. Porter, *Fontevraud Looks Back to Her Founder*, s. 370–371.

¹⁵ J. de (Le P.) L. Mainferme, *Clypeus nascentis Fontebraldensis ordinis contra priscos et novos ejus calumniatores*, t. 2, Parisiis 1688, s. 132; por. J. Dalarun, *Dédales de la création historique*, s. 11.

¹⁶ J. Dalarun, *Robert of Arbrissel: Sex, Sin, and Salvation*, s. 84–85, 87; kontrargumenty przeciwko historyczności opowieści przedstawia J.-M. Bienvenu, *L'Ordre de Fontevraud*, s. 4–5.

¹⁷ *Les deux vies*, s. 301.

¹⁸ J. Dalarun, *Dédales de la création historique*, s. 4–5; żywot został wydany i omówiony w: *Les deux vies*, s. 17–187. Informacja o prostytutkach w rozdz. 21 na s. 174–176.

¹⁹ J.-M. Bienvenu, *L'Ordre de Fontevraud*, s. 13.

Opowieść z rękopisu z Vaux-de-Cernay znana z trzech XVII-wiecznych dzieł była dotąd jedynym tekstem opowiadającym o Robercie nawracającym prostytutki. W niniejszym artykule opiszemy nieznaną dotąd średniowieczną narrację o nawracaniu prostytutek przez Roberta, które później zostały zakonnkami w Fontevraud. Opowieść ta zachowała się w dwóch średniowiecznych rękopisach i włączona była w nich w dłuższy cykl składający się z trzech egzemplów²⁰. Zanalizuję tutaj całość cyklu, wskazując na źródła poszczególnych części, z których się składał, i proponując, w jaki sposób mogły one zostać ze sobą zestawione.

Opowieści takie pełniły funkcje egzemplów i jako takie są one często definiowane. Dla porządku w niniejszym tekście będę zamiennie stosować oba terminy, a pisząc o wszystkich trzech, będę używać określenia cykl.

Dyskusję zacznę od omówienia obydwu rękopisów, w których można znaleźć cykl, a następnie przejdę do jego recepcji. Wskażę, że wbrew wyobrażeniu, jakie daje literatura przedmiotu (że w średniowieczu nie było literackich świadectw kultu Roberta), można znaleźć w późnym średniowieczu odwołania do opowieści o Robercie z Arbrissel. Kolejnym krokiem będzie przedyskutowanie poszczególnych opowieści, z których się składał cykl, pokażę też ich cel i pochodzenie. Opierały się one bowiem na dobrze znanych motywach występujących w wielu egzemplach. Następnym zagadnieniem będą związki ostatniej opowieści cyklu z opactwem Fontevraud. Następnie omówiona zostanie rola Vaux-de-Cernay w jego popularyzacji oraz powiązania tego cysterskiego klasztoru z Robertem z Arbrissel. W zakończeniu podsumuję ustalenia i wskażę możliwy czas powstania cyklu.

Dwa nowe rękopisy

Przejdźmy teraz do omówienia rękopisów, w których znajduje się badany przez nas cykl, i kontekstu, w jakim został w nich umieszczony. Teksty, które nas interesują w obu kodeksach, to kolekcje egzemplów otoczonych bardzo różnymi dziełami. Z tego względu brakuje podstaw do przypisania rękopisów do konkretnego zakonu.

Pierwszy z kodeksów to znajdujący się w Paryżu w Bibliothèque nationale de France rękopis o sygnaturze Latin [dalej: BnF Lat.] 3239²¹. Spośród licznych znajdujących się w nim tekstów, m.in. moralizatorskich i teologicznych, interesuje nas tutaj kolekcja egzemplów, zdaniem Johna W. Baldwina, skomponowana przez słynnego teologa Piotra Kantora zmarłego w 1197 r.²² Nie wiadomo niestety, na jakiej podstawie J.W. Baldwin doszedł do takiego wniosku. Wydaje się, że wynikało to z funkcjonującego od XIX w. przekonania, że to właśnie Piotr był autorem jednej z opowieści z tego rękopisu – do czego wrócimy, i z tego względu J.W. Baldwin przez pomyłkę rozciągnął jego autorstwo na całą kolekcję.

Kolekcja składa się z 28 egzemplów zapisanych jedną ręką na k. 61r–69v. Jest ona opatrzona licznymi glosami i notami marginalnymi, z których część wydaje się wprowadzona ręką, która zapisała główny tekst. Noty te, w większości nieczytelne, gdyż wiele z nich zostało uciętych w trakcie oprawiania rękopisu, to tytuły poszczególnych egzemplów lub pełnią one funkcję słów kluczowych. W rękopisie nie podano tytułu kolekcji ani innego wyraźnego oznaczenia, że jest to coś odrębnego względem poprzedzającego ją zbioru cudów maryjnych, ale wydaje się, że każdy z tych tekstów zapisała je inna ręka. W przeciwieństwie do zbioru cudów maryjnych kolekcja egzemplów ma także wyraźniejsze inicjały (wysokie na dwa wiersze). Podobnie tekst następujący po egzemplach, czyli kazanie Piotra Comestora „in festo B. Augustini”, jest wyróżniony tylko przez notę marginalną i został zapisany inną ręką niż kolekcja egzemplów.

²⁰ O średniowiecznych egzemplach zob. ogólnie C. Bremond, J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *«L'exemplum»*, Turnhout 1996; T. Szostek, *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997.

²¹ Bardziej szczegółowy opis rękopisu w: *Catalogue général des manuscrits latins*, t. 4: 3014–3277, Paris 1958, s. 414–425.

²² J.W. Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter & His Circle*, Princeton 1970, t. 1, s. 256, t. 2, s. 183–184, przyp. 30.

O samym rękopisie wiemy niewiele, datowany jest albo na początek XII albo na przełom XII i XIII w.²³ Na późniejszą datę powstania rękopisu wskazuje uwzględnienie w dyskutowanej kolekcji egzemplum o podróży Bernarda z Clairvaux, podczas której próbowała uwieść go gospodyni²⁴. Pojawienie się tej opowieści wskazuje raczej, że kolekcja – karty, na których została ona zapisana, a może nawet cały rękopis – powstał po śmierci Bernarda, czyli po 1153 r., a jak pokażę dalej, po 1178 r. Na podstawie kroju pisma można ostrożnie przychylić się do datowania rękopisu, a przynajmniej kolekcji egzemplów, na koniec XII czy wręcz początek XIII w. Pewne jest tylko, że rękopis znajdował się w benedyktyńskim opactwie świętego Marcialisa w Limoges (Saint-Martial de Limoges), bo posiada sygnaturę tamtejszej biblioteki, ale nie wiadomo, kiedy tam trafił.

Omawiany cykl znajdziemy także w rękopisie przechowywanym w Londynie w British Library pod sygnaturą Additional [dalej: BL Add.] 26770 na k. 75r–80r. Rękopis pochodzi z końca XIII lub początku XIV w. Na k. 2 znajduje się ozdobny wpis „Liber fratris Roberti Normanni”, które to sformułowanie popchnęło autorów internetowego katalogu rękopisów British Library do uznania, że był to bliżej nieznaną mendykant Robert Norman („Robert Norman, Friar”)²⁵.

Niestety, rękopis nie jest kompletny i jego tekst obecnie zaczyna się w środku *Algorismus vulgaris* Jana z Sacrobosco, po którym następuje najbardziej znane jego dzieło, *Tractatus de Sphaera*, ukończone przed 1220 lub ok. 1230 r.²⁶ Potem na k. 21v zaczyna się *Computus*, także autorstwa Jana. Co ważne, kończy się on znanym wierszem z podaną datą, kiedyś błędnie uważaną za datę skomponowania *Computusu*: „M. Chrisi bis C. quarto deno quater anno”, czyli 1244 r.²⁷ Jako że wiersz ten często występował razem z tekstem *Computusu*, rękopis musiał powstać przynajmniej po tym roku. Ze względu na niekompletność rękopisu, to jest brak co najmniej kilku kart na początku i na końcu, nie można wykluczyć, że Robert Norman stał się jego właścicielem dopiero jakiś czas po spisaniu kodeksu. Zawartość manuskryptu także niestety nie daje podstaw do dokładniejszego określenia, z jakiego kręgu mógł się wywodzić. Analiza pisma rękopisu pozwala przypuszczać, że powstał on pod koniec XIII w., ewentualnie w pierwszych latach kolejnego stulecia, niestety nie wydaje się, aby na tym etapie badań można było precyzyjniej określić czas powstania.

Kolekcja opowieści w tym rękopisie określona jest jako „exempla magistri Jacobi de Uitriaco” (k. 75r). John Alexander Herbert zauważył, że wiele różnic pomiędzy tekstem tych egzemplów a twórczością Jakuba z Vitry może wskazywać, że były one spisywane z pamięci. Ponadto tylko część z nich jest rzeczywiście autorstwa Jakuba²⁸. Kolekcja zbudowana jest w formie kazania, w którym po wprowadzeniu następują kolejne egzempli, jednak nie ma tutaj porządku i między większością opowieści nie zachodzi żaden związek. Za to zwraca uwagę, że wiele egzemplów dotyczy cystersów. Oprócz dwóch opowieści o Bernardzie z Clairvaux są tam także narracje o utracie oka przez Piotra Monoculusa, opata Clairvaux w latach 1179–1185, i opowieść o opacie L’Aumône Serlonie z Wilton zmarłym w 1181 r. czy też o Folquesie z Marsylii, opacie Le Thoronet zmarłym w 1231 r. Oznacza to, że kolekcja powstała co najmniej po tym roku.

Przy omawianiu samego cyklu wrócimy do kwestii relacji między obydwoma rękopisami, tutaj jednak zaznaczę, że tylko pięć opowieści, włączając w to cykl o Robercie z Arbrissel, jest wspólnych dla obu rękopisów²⁹. Ponadto sam tekst tych opowieści różni się w zależności od rękopisu. Różnice

²³ Zob. R. Pierrot, M. Thomas, E. Dennery, *Le Livre*. Paris, Bibliothèque nationale, 1972, Paris 1972, nr 53, s. 20; *Catalogue général*, s. 424.

²⁴ *Sententiae, sermones et exempla de vitiis et virtutibus*, rkps BnF Lat. 3239, k. 65r–v; znacznie przepracowana wersja opowieści znajduje się w *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine, zob. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea: con le miniature dal codice ambrosiano C 240 inf*, red. G.P. Maggionitrans. F. Stella, Milano 2007, CXVI (De sancto Bernardo), s. 902.

²⁵ H.L.D. Ward, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, t. 2, London 1893, s. 403; internetowy katalog: <http://searcharchives.bl.uk/IAMS_VU2:LSCOP_BL:IAMS032-002030543> [dostęp: 4.05.2023].

²⁶ L. Thorndike, *The “Sphere” of Sacrobosco and Its Commentators*, Chicago 1949, s. 5–14.

²⁷ BL Add. 26770, k. 46r; por. L. Thorndike, *The “Sphere” of Sacrobosco*, s. 6.

²⁸ J.A. Herbert, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, t. 3, London 1910, s. 27.

²⁹ Są to (incipity według *Catalogue général*): „In annalibus libris Grecorum est ista narratio” (nr 2 w katalogu Herberta), „Contra sollicitudinem temporalium” (cykl o Robercie, całość jako nr 6 u Herberta), „Beatus Bernardus dum foras pergeret” (nr 4

czasem są nieznaczące, jak w przypadku opowieści o dwóch kapłanach udających się na pielgrzymkę do Jerozolimy. W BnF Lat. 3239 jako cel podróży podano „partes ierosolimitinas”, a w BL Add. 26770 – „terram ierosolimitanam”. Ponadto rękopis obecnie znajdujący się w Paryżu podaje nazwę archidiecezji, z której kapłani określani mianem szkockich mieli się wywodzić. Jest ona jednak w dużej mierze nieczytelna, być może chodzi o „trecensi”, czyli Troyes, gdzie jednak nie było siedziby arcybiskupiej, a także miejsce to nie znajduje się w Szkocji. BL Add. 26770 ogranicza się tylko do uwagi, że kapłani pochodzili ze Szkocji³⁰. Między innymi z tego powodu oczywistym jest, że kolekcja egzemplów z rękopisu BL Add. 26770 nie jest kopią tekstu z BnF Lat. 3239.

Cykl

Teraz spójrzmy na sam cykl trzech egzemplów o Robercie z Arbrissel. W BnF Lat. 3239 znajduje się on na k. 64r–65r i jest zdecydowanie pełniejszą wersją tekstu³¹. Stąd na podstawie tego rękopisu omówię konstrukcję cyklu, a potem przejdę do wskazania różnic względem wersji z BL Add. 26770.

Cykl otwiera opowieść o świętym mężu, który przybył do kościoła, by pomodlić się, lecz nie mógł przestać myśleć o osle, na którym przyjechał. Zamiast odmawiać *Ojcze nasz* zastanawiał się, co się działo z pozostawionym za drzwiami kościoła zwierzęciem. Jego modlitwa miała w związku z tym niestandardową formę: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie, Boże mój, co mój osioł zje? Święć się imię Twoje, Boże mój, bądź strażnikiem mego osła. Przyjdź królestwo Twoje, Boże mój, co mam zrobić z moim osłem?”³². Jako że zwierzę przeszkadzało mu w modlitwie, po wyjściu na zewnątrz oddał je trędowatym. Następnie, w drugim egzemplum cyklu, ten sam święty mąż przybył do innej miejscowości. Udał się tam do lupanaru, gdzie piękna prostytutka, spodziewając się, że starzec będzie jej klientem, zaczęła głaśkać jego brodę. On natomiast zaczął jej głosić Słowo Boże. Pod wpływem jego słów spytała, czy może zaprosić swoje towarzyszkę. Następnie przemówił on do zebranych tak, że wszystkie kobiety się nawróciły. Święty mąż specjalnie dla nich założył klasztor nazywany „Fontebrau”. Cykl zamyka trzecia opowieść, która rozgrywa się w okolicach wspomnianego klasztoru. Pewien angielski król zobaczył zakonnice i zapalał do niej pożądaniem. Nakazał opatce przyprowadzić ją do jego alkowy, gdyż inaczej zniszczy klasztor. Opatka zebrała wszystkie zakonnice i zrelacjonowała, czego zażądał król. Zagrożona zakonnica wybawiła opatkę od wyboru między jej cnotą a bezpieczeństwem klasztoru – dowiedziawszy się, że królowi szczególnie spodobały się jej oczy, wyłupiła je sobie i wysłała królowi. W ten sposób uratowała siebie od zgwałcenia przez króla, a klasztor od zniszczenia.

Trzeba zaznaczyć, że w całym cyklu nie pojawia się imię świętego męża ani nie ma wiadomości o tym, jak nazywał się angielski król. Wyraźnie stwierdzone jest jednak, że chodzi o założyciela Fontevraud, a zakonnica z ostatniej opowieści pochodziła z tegoż opactwa. Dzięki temu możemy założyć, że mowa o Robercie z Arbrissel. W tym kontekście warto przypomnieć, że w Fontevraud znajdował się budynek przeznaczony dla trędowatych, co wpisywałoby historię o osle w zakres znanych pól działalności Roberta.

Zwraca uwagę, że w toku narracji odbiorca dowiadyuje się, iż opactwo założono dla byłych prostitutek, a potem jedna z tamtejszych zakonnice broniła swojej cnoty. Wobec braku dodatkowych informacji wydaje się więc, że zamysłem twórcy cyklu było wskazanie, iż zakonnica ta w przeszłości była prostytutką. Gdyby tak rzeczywiście było, to opowieść jeszcze mocniej i wyraźniej podkreślałaby

u Herberta), „Narraverunt duo sacerdotes” (nr 5 u Herberta), „Fuit quidam rex dives auro et argento” (nr 15 u Herberta), zob. J.A. Herbert, *Catalogue of Romances*, s. 26–30; *Catalogue général*, s. 417–418.

³⁰ BnF Lat. 3239, k. 67v; BL Add. 26770, k. 76r.

³¹ Na k. 64r znajdujemy notę marginalną pisaną albo przez autora tekstu głównego, albo współcześnie: „de asino” i poniżej „boni viri”. Nota na k. 64v jest znacznie późniejsza: „de forte ebrau”.

³² „Pater noster qui es in celis, deus meus quid comedet asinus meus? Sanctificetur nomen tuum, deus meus esto custos asini mei; adueniat regnum tuum, deus meus quid faciam de asino meo?”, BnF Lat. 3239, k. 64v (jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia są dziełem autora).

świętość tej kobiety. Zarazem pokazywałyby, jak doskonały musiał być ów mąż, który ją nawrócił. Po cyklu o Robercie następuje wspomniana opowieść o Bernardzie i gospodyni (k. 65r–v), a zaraz po niej także wymienione egzemplum o dwóch kapłanach udających się na pielgrzymkę, podczas której jeden z nich umiera (k. 65v).

Przejdźmy teraz do wersji z rękopisu BL Add. 26770. Najpierw zwróćmy uwagę na kolejność umieszczonych w nim egzemplów. Także tam znajduje się przywoływana już opowieść o Bernardzie i gospodyni (k. 75v–76r), po której następuje bliżej nieokreślona uwaga o potrzebie dobrego życia, a potem znana już narracja o dwóch kapłanach (k. 76r). Dopiero po nich umieszczono badany przez nas cykl o Robercie, który (całość, a nie tylko pierwsza opowieść) jest zatytułowany: „Exemplum de sancto Bernardo et asino suo” (k. 76r). Czytamy o osle, o nawróceniu prostytutek z uwagą, że działo się to w Rouen („Rotomagum”), a także o założeniu opactwa „Ronceual”. Na końcu pojawia się niewymieniony z imienia króla Anglii i zakonnica pozbawiająca się oczu³³.

Londyński rękopis w tekście cyklu zawiera wiadomości, których nie ma w kodeksie paryskim. Po pierwsze, poznajemy imię bohatera, podane jednak tylko w nagłówku. Jego źródło jest niejasne, ale być może zostało mu nadane ze względu na umieszczenie przed nim opowieści o Bernardzie i gospodyni. W tekście pojawia się także nowa lokalizacja klasztoru. Jednak w rękopisach paryskim i londyńskim zapis „Ronceual” i „Fontebrau” wygląda zaskakująco podobnie. Stąd też nie można wykluczyć, że mamy w tym miejscu do czynienia z prostym przejęciem, a nie ze świadomym działaniem autora.

Jeżeli chodzi o opowieści, z których składa się cykl w BL Add. 26770, to ich tekst jest zdecydowanie skrócony. Brakuje wielu zdań, co dosyć dobrze pokazuje porównanie wiadomości o domu publicznym. W BnF Lat. 3239 znajduje się cała rozbudowana narracja z opisem różnych gestów. W BL Add. 26770 tekst sprowadzony jest do stwierdzenia, że święty mąż wstąpił do domu publicznego i nawrócił znajdujące się tam kobiety, z uzupełnieniem jednak, że działo się to w Rouen. Także wtrącenia o osle w *Ojciec nasz* nie są takie same jak w rękopisie paryskim.

Różnice dotyczące zarówno tekstu cyklu, jak też składu kolekcji egzemplów wykluczają, abyśmy mieli do czynienia ze wzajemnie zależnymi od siebie kopiami. Bardziej prawdopodobne jest, że obydwaj autorzy opierali się na jakimś wspólnym źródle, z którego wybierali interesujące ich informacje. Stąd też najpewniej mamy do czynienia z dwiema różnymi przeróbkami czy też odmiennymi zapisami jednego cyklu. W wyniku błędów i uproszczeń zmieniał się tekst, w jednym rękopisie nie ma podanego miejsca akcji, a w drugim jedna z nazw została błędnie zapisana.

Recepcja cyklu

Cykl o Robercie z Arbrissel miał dalszą recepcję i najpewniej na początku XIV w. został przetłumaczony, czy też raczej zaadaptowany, na język włoski³⁴ i umieszczony w kolekcji cudów maryjnych wydanej przez Ezio Leviego w drugiej dekadzie XX w. pod tytułem *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine*³⁵. Rękopis, w którym ta kolekcja jest zachowana, pochodzi z pierwszej połowy XIV w. i obecnie znajduje się w Paryżu (BnF NAL 503 – omawiany tutaj cykl został umieszczony na k. 74r–76r)³⁶. E. Levi przypuszczał, prawdopodobnie słusznie, że autorem tej kolekcji mógł być cysters. Pewniejsze jest to, że urodził się on albo żył w okolicach Wenecji, gdyż posługuje się lokalnym dialektem³⁷.

³³ Według J.A. Herberta sama opowieść o zakonnicy pojawia się w jeszcze jednym XIV-wiecznym rękopisie, obecnie przechowywanym w British Library, gdzie król nie zostaje nazwany (*non vidi*), Londyn, BL Add. 18364; zob. J.A. Herbert, *Catalogue of Romances*, s. 611, nr 65.

³⁴ Co ciekawe, tak cykl w wersji zawierającej opowieść o świętym mężu, osle i prostytutce, jak też sama opowieść o zakonnicy wylupiającej sobie oczy trafiły do folkloru chorwackiego. Wydaje się jednak, że doszło do tego przez włoskie adaptacje, I. Petrović, *I miracoli di Maria nelle raccolte glagolitiche croate e le loro fonti Europee*, „Radovi Staroslavenskog instituta”, 8, 1977, s. 28–32.

³⁵ E. Levi, *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine*, Bologna 1917, rozdz. V, s. 15–18.

³⁶ Tamże, s. ic, szczegółowy opis rękopisu na s. civ–cvii.

³⁷ Tamże, s. cii.

We włoskiej wersji cykl podąża tym samym torem, choć autor pozwala sobie na komentarze-dygresje. Wprowadza zarazem pewne kluczowe zmiany. Po pierwsze, święty mąż trafia do domu prostytutek dlatego, że pewien młodzieniec podpuszczony przez diabła chciał wywołać skandal i sprowokować świętego do grzechu. Zaprowadził go tam pod pozorem, że w domu przebywa umierający człowiek. Jednak święty mąż nawraca prostytutki i zakłada dla nich klasztor, ale nie znajdujemy w tekście jego nazwy. Z czasem z powodu jego świętości bogaci i szlachetni ludzie zaczęli kierować do tej wspólnoty swoje córki, m.in. jeden rycerz oddał tam swoją jedyną córkę, która wyrosła na piękną kobietę, wierną Marii zakonnicy.

Kolejną zmianą we włoskiej adaptacji cyklu jest nadanie imienia złemu królowi: Ryszard. Oto przybył on do klasztoru, aby oddać do niego swoją córkę. Na spotkaniu z opatką przypatruje mu się zakonnica, córka rycerza. Król także ją spostrzegł i zapatrzył się w jej oczy. Po opuszczeniu opactwa wysłał posłańca do opatki z żądaniem wydania córki rycerza, grożąc, że w przeciwnym wypadku klasztor zostanie zniszczony. Kiedy zakonnica usłyszała, że Ryszard zakochał się w jej pięknych oczach, oddaliła się i z płaczem je sobie wyłupiła. Następnie zawięła je w materiał i przez posłańca odesłała królowi. Ryszard przerażony swoim działaniem wrócił do klasztoru, błagając o przebaczenie, a oczy złożył na ołtarzu. Rzucił się na ziemię i w modlitwie prosił, by Matka Boska zwróciła zakownicy jej oczy. Twierdził, że będzie tak leżeć, dopóki jego błaganie nie zostanie wysłuchane. Wtedy też objawiła się Madonna, wzięła oczy z ołtarza i przywróciła je na swoje miejsce, po czym zniknęła. Wszyscy się uradowali i król wrócił do swojego miasta³⁸.

Widać zatem, że cykl o Robercie z Arbrissel był znany w średniowieczu i jego funkcjonowanie jest poświadczone nie tylko we Francji, lecz także w Italii. Wydaje się, że przynajmniej dla jego początkowej cyrkulacji kluczową rolę mogli odgrywać cystersi. Cykl okazał się jednak na tyle uniwersalny, że w toku kolejnych przeróbek czasem zmieniał, a czasem całkowicie tracił umocowanie w historycznej rzeczywistości. Spowodowane jest to w dużej mierze jego charakterem. Składa się on bowiem z trzech różnych opowieści, którym warto się przyjrzeć bliżej.

Struktura cyklu: święty mąż i osioł

Historia o osle, który przeszkadza pobożnemu mężowi w modlitwie, jest popularnym egzemplum. Jej celem jest pokazanie, że dobra materialne przeszkadzają w najważniejszym, czyli w modlitwie do Boga. Może to być osioł cenny dla kaznodziei jako środek transportu, ale też i inne rzeczy³⁹. Taką opowieść znajdujemy ją u Stefana de Bourbon, dominikanina żyjącego w latach 1180–1261, ale jego opowieść nie zawiera elementu przekazania osła trędowatym⁴⁰. O takiej historii wspominają także żyjący na przełomie XII i XIII w. Odo z Cheriton⁴¹ oraz zmarły ok. 1436 r. archidiacon w Valderas i pisarz

³⁸ Opowieść pojawiała się potem w różnych zbiorach cudów maryjnych, C. Conte Somrani Moretti, *Li miracoli della Madonna: testo di lingua, citato a penna recato a buona lezione*, Urbino 1853, XII, s. 35–41. W różnych włoskich rękopisach znajduje się więcej opowieści będących czy to adaptacjami, czy to przekształceniami badanej przez nas opowieści. W jednej z nich bohaterką jest młoda Francuzka, a negatywnym bohaterem nienazwany z imienia arystokrata, w części z nich wspomniane jest też Rouen, M.V. Gripkey, *Mary Legends in Italian Manuscripts in the Major Libraries of Italy. Groups I–III*, „Mediaeval Studies”, 14, 1952, II.24, s. 33; III.13, s. 38, por. III.51A, s. 42. Bywa też, że akcja opowieści umieszczona była w klasztorze klarysek w Rzymie, jak dzieje się to we florenckich rękopisach z XIV i XV w., tekst i omówienie w: E. Levi, *Il libro dei cinquanta miracoli*, s. cxvi–cxviii.

³⁹ Mogą to być oczywiście pieniądze, jak ma miejsce w być może zainspirowanym przez egzemplum o osle wierszu pt. *La patenostre a l'usurier*. Utwór ten został oparty – według poety – na kazaniu Roberta z Courçon, kanclerza paryskiego uniwersytetu od 1213 r., który w 1217 r. wyruszył na krucjatę i zmarł w 1219 r. Opowiada on o lichwiarzu, który do modlitwy *Ojcze nasz* wprowadza wątki dotyczące pieniędzy, E. Ilvonen, *Parodies de thèmes pieux dans la poésie française du Moyen Âge: Pater – Credo – Ave Maria – Laetabundus*, Helsingfors 1914, s. 54–55, edycja tekstu na s. 66–81.

⁴⁰ Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus Liber tertius. De eis que pertinent ad donum scientie et penitentiam*, wyd. J. Berlioz, Turnhout 2006, III,VII, s. 285, opowieść jest omówiona tamże na s. 525 jako egzemplum nr 1205, lecz uwagi tam zawarte są natury ogólnej i nie wnoszą nic istotnego do dyskusowanego tu zagadnienia.

⁴¹ *Les fabulistes latins*, t. 4, red. L. Hervieux, Paris 1896, Parabola XLV, s. 282.

Clemente Sánchez de Vercial w *Libro de los exemplos*⁴². Frederic C. Tubach wymienia więcej przykładów wykorzystania tego motywu⁴³.

Wskazałem, że za pierwszego autora tej opowieści przyjęło się uważać Piotra Kantora. Ten tekst znajduje się w jego komentarzu do Księgi Hioba, który niestety nigdy nie został wydany⁴⁴. Co więcej, nie ma pewnych dat jego spisania i wydaje się, że jedyne, co można potwierdzić, to powstanie między 1170 a 1197 r.⁴⁵ Większość badaczy powołuje się jednak nie na sam komentarz, a na krótką uwagę Barthélemy'ego Hauréau, który wspominał o tym, że komentarz pióra Piotra zawiera opowieść o osle⁴⁶. Gdy przyjmiemy autorstwo Piotra, nie ulega wątpliwości, że jego wersja opowieści jest znacznie krótsza niż tekst z późniejszego cyklu o Robercie, ale zawiera jeden unikalny szczegół: świętym mężem był w tej wersji archidiacon Amand z „Annodoris”. Nie został także przywołany tekst samej modlitwy, a jedynie stwierdzenie, że po wejściu do świątyni Amand obawiał się o los zwierzęcia i dlatego po wyjściu oddał je biednym⁴⁷. Jeżeli Piotr nie tylko przywołał zasłyszaną opowieść, lecz rzeczywiście był także jej autorem, to kolejni autorzy znacznie ją rozbudowali. Co ważne, bardzo szybko przestano wiązać historię z postacią Amand. Umożliwiło to bezproblemowe zastąpienie go inną postacią, ale – co należy zaznaczyć – poza naszymi rękopisami żaden inny znany nam jej tekst nie łączył jej z Fontevraud ani Robertem z Arbrissel. W związku z tym wydaje się, że dopiero w źródle rękopisów BnF Lat. 3239 i BL Add. 26770 ta opowieść została związana z Robertem.

Struktura cyklu: nawracanie prostytutek

Opowieść o świętym mężu nawracającym prostytutki ma długą tradycję. Pojawia się ona w *Żywocie Jana Jałmużnika* napisanym po grecku przez Leoncjusza biskupa Neapolis w VII w., a w IX w. przetłumaczonym na łacinę przez słynnego Anastazego Bibliotekarza. Opowieść jest dosyć prosta, skupimy się tutaj na interesującym nas wątku: oto pewien mnich imieniem Vitalius przybył do Aleksandrii i tam chodził do domów, w których przyjmowały prostytutki. Mnich płacił im, a następnie modlił się u nich przez całą noc, prosząc potem, aby nikomu nie mówiły, co się wydarzyło. Po jego śmierci kobiety, z których większość się nawróciła (zostały zakonnice albo założyły rodziny), wyjawiały całą prawdę⁴⁸.

Warto też odwołać się do żywotu świętej Afry. W średniowieczu na jej temat powstała legenda, że była prostytutką żyjącą w Augsburgu w czasach Dioklecjana. W jej domu schronili się uciekający przed rzymskimi żołnierzami biskup Narcyz i diakon Feliks, których uznała ona za klientów i wraz z trzema służącymi zaczęła przygotowywać dla nich posiłek. Kiedy jednak odkryła, że ma do czynienia z chrześcijanami, powiedziała Narcyzowi, że nie jest godna, by go gościć. Afra była wręcz zaskoczona całą sytuacją. Biskup zaczął się modlić i śpiewać psalmy, co Afra widziała i słyszała wówczas po raz pierwszy. Mimo jej zaskoczenia i wątpliwości Narcyz wytłumaczył jej podstawy wiary chrześcijańskiej. Pod wrażeniem jego słów oraz po rozmowie ze służącymi i z własną matką Afra nawróciła się wraz z całym

⁴² Edición del “*Libro de los exemplos*” por A.B.C. de Clemente Sánchez (3ª parte), wyd. M. del Mar Gutiérrez Martínez, „*Memorabilia*”, 15, 2013, nr 327 (262), s. 463.

⁴³ F.C. Tubach, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki 1981, nr 381, s. 35. Jest jeszcze niewymienione przez F.C. Tubacha kazanie Jeana z Orlean z końca XIII w.: Petrus de Tarentasia, *Questiones super quartum Sententiarum*, BnF Lat. 14899, k. 85v; B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. 3, Paris 1891, s. 282.

⁴⁴ Znane są dwa rękopisy zawierające komentarz (*non vidi*), Paryż, Bibliothèque Mazarine, sygn. 178, oraz (*vidi*) Glosatura cantoris Parisiacensis in Job et in alios libros, BnF Lat. 15565.

⁴⁵ J.W. Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, t. 1, s. 12–13.

⁴⁶ B. Hauréau, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques. Paris, bibliothèque Mazarine, t. I et II, 1885, 1886, in-8°*, „*Journal des Savants*”, 1886, s. 681.

⁴⁷ BnF Lat. 15565, k. 29v.

⁴⁸ Leoncjusz, *Vita sancti Joannis Eleemosynarii*, w: Migne PL, t. 73, Parisii 1849, rozdz. 35, kol. 369–372; J. Dalarun, *Robert of Arbrissel: Sex, Sin, and Salvation*, s. 84–85.

swoim domostwem. Później wszyscy przyjęli palmę męczeństwa⁴⁹. W oczywisty sposób wydaje się, że żywot Afry był inspirowany dawniejszymi opowieściami, m.in. z *Vitae Patrum*⁵⁰.

Widzimy w związku z tym, że wątek świętego męża przychodzącego do domu publicznego i nawracającego prostytutki jest znacznie starszy niż opowieść o Robercie z Arbrissel. W różnych wersjach opowieści święty mąż mógł trafić do domu publicznego przez przypadek, jak ma to miejsce w opowieści o Afrze, ale też specjalnie go odwiedzić, jak uczynić miał Vitalius. Szczególną uwagę zwraca zaskoczenie prostytutek, czy to Afry, czy to kobiet z Rouen, że przybył do nich taki gość. Podkreśla to fakt, że cała sytuacja była przekroczeniem pewnych granic zachowania.

Powyższe rozważania wskazują, że opowieść o Robercie z Arbrissel jest kontynuacją popularnych konstrukcji narracyjnych. Należy jednak zaznaczyć, że problem nawracania prostytutek występował często od początku XII w. i nie był tylko motywem literackim. Vitalis z Savigny, towarzysz Roberta i założyciel klasztoru w Savigny, zmarły w 1122 r., rzeczywiście miał przekonywać prostytutki do zerwania z dotychczasową drogą życia⁵¹. Wydaje się więc, że opowieść o Robercie w warstwie literackiej czerpała szeroko nie tylko z motywów i cytatów biblijnych, ale też i innych znanych opowieści o świętych mężach nawracających prostytutki, a zarazem wpisywała się w XII-wieczne wyobrażenia na ten temat.

Struktura cyklu: opowieść o zakonnicy

Podobnie jak opowieści o prostytutkach i ośle, także opowieść wieńcząca cykl, o zakonnicy i oczach, nie była nowa, a opierała się na znanej wcześniej narracji. Wydaje się, że pierwszy raz została ona zapisana przez Herberta z Clairvaux, jednego z ważniejszych autorów cysterskich egzemplów. Od 1165 do 1168 r. był on opatem Mores, a w 1181 r. został arcybiskupem Porto Torres na Sardynii; zmarł najpóźniej w 1198 r. Dzięki *Chronicon Clarevallense* wiemy, że w 1178 r., kiedy był mnichem w Clairvaux, ukończył dzieło *Liber miraculorum*⁵².

Zbiór Herberta wpisuje się w szerszy nurt cysterskich egzemplów, które dla średniowiecznych autorów stanowiły kolekcję materiałów do kazań, ale poza tym postrzegane były jako zapis niedawnej historii (niemalże teraźniejszości). Ich twórcy zbierali cudowne i niezwykle, ale często i zwyczajne wydarzenia, o których poinformowali ich wiarygodni ludzie⁵³. Owo zawieszenie pomiędzy historią a opowieścią o cudach do dziś sprawia badaczom problemy. Egzempli te wchodziły w skład historii wspólnotowej i mogły być potem wykorzystywane na różne sposoby: mogły trafić do kazań, ale równie dobrze do kronik spisywanych przez tak wybitnych historyków pierwszej połowy XIII w., jak np. cystersi Hélinand z Froidmont czy Alberyk z Trois-Fontaines⁵⁴.

⁴⁹ *Conversio et passio Afrae*, red. B. Krusch, Hannover 1896, s. 41–64, edycja na s. 55–64 (tutaj zob. zwł. rozdz. 1–2, s. 55–56, gdzie przedstawiony początek wizyty świętych mężów); R.M. Karras, *Holy Harlots. Prostitute Saints in Medieval Legend*, „Journal of the History of Sexuality”, 1, 1990, nr 1, s. 15–16.

⁵⁰ M. Goulet, *Conversion et passion d'Afra d'Augsbourg. Réouverture du dossier et édition synoptique des versions longue et brève*, „Revue Bénédictine”, 121, 2011, nr 1, s. 94. Cały artykuł jest bardzo dobrym i szczegółowym omówieniem *Conversio*, a szczególnie różnych wersji pasji Afry. Zarówno tekst, jak i postać świętej mają bardzo bogatą literaturę przedmiotu.

⁵¹ K. Nowacka, *Networks of Ideas, Networks of Men*, s. 59–60.

⁵² Herbertus Turrivanus, *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium*, wyd. G. Zichi, G. Fois, S. Mula, Turnhout 2017; *Chronicon Claraevallense*, red. P.-F. Chifflet, w: Migne PL, t. 185, Paris 1860, kol. 1249; o *Chronicon* zob. S. Mula, *Looking for an Author. Alberic of Trois Fontaines and the "Chronicon Clarevallense"*, „Cîteaux”, 60, 2009, s. 5–23.

⁵³ Zob. o tym S. Mula, *Twelfth- and Thirteenth-Century Cistercian Exempla Collections: Role, Diffusion, and Evolution*, „History Compass”, 8, 2010, nr 8, s. 903–912; tenże, *Medieval Cistercian Exempla Between Literature and History*, „Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seria III: Filologija”, 33, 2013, s. 113–132; tenże, *Exempla and Historiography. Alberic of Trois-Fontaines's Reading of Caesarius's "Dialogus miraculorum"*, w: *The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Caesarius of Heisterbach's "Dialogue on miracles" and Its Reception*, red. V. Smirnova, M.A. Polo de Beaulieu, J. Berlioz, Leiden 2015, s. 143–159. Stefano Mula obecnie przygotowuje całościowe opracowanie poświęcone cysterskim egzemplom.

⁵⁴ Zob. m.in. A. Grabowski, *Sprawiedliwość rękami diabła*, w: *Księga. Teksty o świecie średniowiecznym ofiarowane Hannie Zaremskiej*, red. H. Manikowska, Warszawa 2018, s. 119–135.

Czasem wyrażany jest pogląd, że opowieści z kolekcji cudów i egzemplów były pozbawione lokacji, a ich bohaterowie – imion, zyskując w ten sposób na uniwersalności⁵⁵. Inaczej sytuacja przedstawiała się w przypadku większości egzemplów cysterskich, które zawierały wiele szczegółów pozwalających umieścić je w konkretnej przestrzeni historycznej. Tak też jest w omawianym tutaj przypadku.

Opowieść Herberta rozpoczyna się od wprowadzenia negatywnego bohatera. Był to: „Pewien król Anglów, imieniem Wilhelm, człek zmysłowy i lubieżny, który bardzo prześladował kościoły”⁵⁶. O tym, że chodzi o Wilhelma II Rudego zmarłego w 1100 r. dowiadujemy się z zakończenia historii – Herbert przywołuje tam dosyć długi *passus* prawie dosłownie przepisany z *Gesta regum Anglorum* Williama z Malmesbury (zm. ok. 1143). Dowiadujemy się z niego nie tylko o omenach zapowiadających śmierć króla, lecz także poznajemy opis ostatniego dnia jego życia i okoliczności przypadkowego zastrzelenia go z łuku przez Waltera Tirela⁵⁷.

Wróćmy jednak do początku opowieści Herberta. Pewien mnich miał sen, w którym objawił mu się Jezus Chrystus na tronie, otoczony świętymi, wypominający królowi Wilhelmu niszczenie ich kościołów. Jezus dał królowi 30 dni na poprawę. Gdy mnich się obudził, natychmiast udał się do króla, ten jednak nie zamierzał zmienić swojego postępowania i „nie zaprzestał dodawać krwi do krwi”⁵⁸. Po kilku dniach władca przybył do pewnego opactwa, gdzie zwrócił uwagę na zakonnice słynącą z urody, a najpiękniejsze były w niej oczy, które świeciły się niczym dwa karbunkuły⁵⁹. Król nakazał więc opatce, aby ta sprowadziła zakonnice do jego sypialni na noc, w przeciwnym wypadku zniszczy on cały klasztor. Poruszona opatka nie wiedziała, co czynić, ale sama zakonnica wybawiła ją z rozterek. Powiedziała, że uda się do sypialni króla, i kiedy została tam wprowadzona, przy użyciu specjalnego narzędzia nazywanego *effossorium* wyłupiła sobie oczy. Położyła je na tacy i kiedy król wszedł do sypialni, wskazując tace, rzekła do niego: „Ha, panie mój królu, oto błyszczące kamienie, których na krzywdę Chrystusa tak wielce pragnąłeś od jego małej służebnicy. Patrz uważnie i przekonaj się, czy będziesz kiedykolwiek mógł nasycić się takim pięknem”⁶⁰. Król, widząc zakrwawioną zakonnice, odszedł zmieszany.

Z opowieści Herberta nie wynika, gdzie te straszne wydarzenia miałyby mieć miejsce. Nie ulega jednak wątpliwości, że było to dla niego wydarzenie historyczne. Krwawe i brutalne, ale zarazem określone jako prawdopodobne.

Nim przejdę do wskazania związków tej opowieści z Fontevraud, przeprowadzę jej analizę. Samo egzemplum nie jest nieznane, wspomina o nim F.C. Tubach w *Index exemplorum*, w którym podaje długą listę jego wersji⁶¹. Historia o kobiecie pozbawiającej się oczu, by ratować cnotę, jest stałym elementem folkloru⁶². Marjorie Williamson przedstawiła cechy, które taka opowieść powinna posiadać: osoba (kobieta lub mężczyzna) jest kochana ze względu na swoje piękne oczy, co zostaje wyjawione przez kochanka. W reakcji na to bohater lub bohaterka opowieści pozbawiają się samodzielnie oczu, korzystając z czółenka i dają je kochankowi. W niektórych wersjach na końcu bohaterowie w cudowny sposób odzyskują oczy i wzrok⁶³.

⁵⁵ Np. P. Cañizares Ferriz, *Aliqua exempla et miracula una pequeña colección de relatos en el ms. 3171 de la Biblioteca de Catalunya*, „Revista de estudios latinos: RELat”, 18, 2018, s. 92.

⁵⁶ „Quidam Anglorum rex, nomine Willhelmus, homo carnalis et libidinosus, multum opprimebat ecclesias”, Herbertus Turritanus, *Liber visionum et miraculorum*, rozdz. 64, s. 138.

⁵⁷ Tamże, rozdz. 65–66, s. 139–142; William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, t. 1, red. R.A.B. Mynors, R.M. Thomson, M. Winterbottom, Oxford 1998, rozdz. 331–334, s. 571–577.

⁵⁸ „[...] sanguinem sanguini addere non cessauit”, Herbertus Turritanus, *Liber visionum et miraculorum*, rozdz. 64, s. 138.

⁵⁹ W średniowieczu drogocenne kamienie szlachetne mocno świecące nazywano karbunkułami. Bywały interpretowane jako symbol Chrystusa i jego naśladowników, S. Wieczorek, „*Quasi carbunculum emicantem qui gladii mei capulo connexus*” – *tropem Gallowej metafory*, Kwart. Hist., 116, 2009, nr 1, s. 5–29, zwł. s. 14–15.

⁶⁰ „Eia, domine mi rex, ecce micantes gemme quas ad iniuriam Christi in eius ancillula tanto desiderio concupisti. Intuere diligenter et uide utrumne aliquando poteris tanta pulcritudine satiari”, Herbertus Turritanus, *Liber visionum et miraculorum*, rozdz. 64, s. 139.

⁶¹ F.C. Tubach, *Index exemplorum*, nr 4744b, s. 359.

⁶² S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, t. 5, Bloomington 1957, nr T327.1, s. 379.

⁶³ M. Williamson, *Les yeux arrachés*, „Philological Quarterly”, 11, 1932, s. 149.

Pierwszy raz w kontekście chrześcijańskim taka opowieść (jak zauważył już Thomas Crane) pojawiła się w *Pratum Spirituale* Jana Moschosa, mnicha z przełomu VI i VII w.⁶⁴ W tej wersji akcja miała toczyć się w Aleksandrii, gdzie pobożna kobieta prowadziła życie samotne. Jednakże diabeł pobudził u pewnego młodzieńca miłość do niej i ilekroć próbowała ona wyjść z domu (choćby do kościoła) młodzieniec napastował ją tak usilnie, że musiała rezygnować ze swoich planów. Przez służącą wezwwała młodzieńca i spytała go, dlaczego nie pozwala jej wyjść z domu, na co ten odparł, że dlatego, iż ją tak bardzo kocha. Gdy na pytanie, co w niej najbardziej kocha, usłyszała, że oczy, natychmiast je sobie wyłupiła. Widząc to, młodzieniec zrozumiał, do czego doprowadził i został mnichem w Scytii.

Zdaniem M. Williamson *Pratum* zainspirowało nie tylko omawiane tutaj egzemplum autorstwa Herberta, ale także legendy o św. Łucji i św. Brygidzie. W tekście łudząco przypominającym narrację Jana Moschosa św. Łucja miała usunąć sobie oczy⁶⁵. W opowieści o św. Brygidzie nie ma zagrożenia ze strony napastującego mężczyzny, gdyż mowa w niej „tylko” o uniknięciu niechcianego ślubu⁶⁶.

Opowieść Herberta, chociaż odwołuje się do tego samego motywu, jest jednak bogatsza w szczegóły. Przedstawia on Wilhelma od razu jako władcę, który za nic ma świętości, niszczy i napada na kościoły. Dano mu jednak szansę poprawy dzięki wizji kojarzącej się z dobrze znanym motywem Jezusa i świętych jako sędziów. Jako przykład można także wskazać *Żywot Udalryka* pióra Gerharda: Udalryk ma wizję sądu nad Arnulfem z Bawarii, który niszczy kościoły. Sędziami są Jezus oraz święci patroni niszczonej świątyni⁶⁷. Schemat jest ten sam, choć Herbert w przeciwieństwie do Gerharda prowadzi bohatera do sprawcy tego zła z nadzieją, że król zrozumie swoje przewiny. Pozostaje on jednak nieugięty.

Dlaczego obiektem uczuć są oczy, a co za tym idzie, kobieta sobie je wyłupuje? Warto zaznaczyć, że istotną rolę w tej opowieści odgrywa sfera seksualności, a w tym kontekście uszkodzenie twarzy kobiety miało szczególne znaczenie. Odcięcie nosa lub uszu było odpowiednikiem kastracji u mężczyzn (czy też połączenia kastracji i oślepienia)⁶⁸. Zarówno w prawach barbarzyńskich, jak też i w późniejszym prawodawstwie uszkodzenia twarzy były karą za różnego rodzaju przewinienia kobiet⁶⁹. Już sama zmasakrowana twarz wywoływała szok i przerażenie. Za to twarz urodziwa w rozumieniu wielu tekstów była źródłem rozmaitych kłopotów, gdyż swym pięknem przyciągała potencjalnych grzeszników⁷⁰.

Zmasakrowanie twarzy często pojawia się w kontekście ochrony przez kobietę dziewictwa. Patricia Skinner wspomniała o św. Małgorzacie z Węgier, która w obliczu najazdu Mongołów zapowiedziała,

⁶⁴ Jacques de Vitry, *The Exempla, or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares*, red. T.F. Crane, London 1890, s. 158; Ioannes Moschus, *Pratum spirituale*, w: Migne PL, t. 74, Paris 1850, rozdz. 60, kol. 148; tenże, *Pratum spirituale*, w: *Patrologia Graeca*, t. 87, wyd. J.-P. Migne, t. 3, Paris 1863, kol. 2912–2914. Dla pełniejszego obrazu warto wskazać, jak funkcjonowały opowieści tego typu. M. Williamson znalazła jeszcze starszą wersję, mianowicie chińskie tłumaczenie *Tripitaka* datowane przez nią na 401 r. n.e. Znajdowała się tam opowieść o Bhikkhunī (bhikṣuṇī), która została zatrzymana na drodze przez pewnego mężczyznę. Zakochał się on w jej twarzy i groził, że nie pozwoli jej przejść, chyba że mu się odda. Bhikkhunī, gdy dowiedziała się, że najbardziej kocha on piękno jej oczu, wyrwała sobie jedno i pokazała mężczyźnie. Kiedy ten zobaczył ją z okiem w dłoni i krwią na twarzy, jego pożądanie ustąpiło, a Bhikkhunī udała się do Buddy, aby ten włożył oko z powrotem na miejsce. Kiedy opowiedziała Buddzie, co się wydarzyło, ten zadekretował, aby od tego dnia żadna Bhikkhunī nie mogła zatrzymać się poza miastem ani też samotnie opuszczać wsi. M. Williamson słusznie zwróciła uwagę, że poza gloryfikacją Buddy opowieść ma na celu także wyjaśnienie konkretnego zakazu. Wymienia ona dalej inne narracje ze świata arabskiego, jak też i Indii, które odwołują się do omawianego tutaj motywu, lecz skupiają się one na moralnym przesłaniu i poza opowieścią z *Tripitaka* żadna nie jest tak mocno osadzona w historycznej przeszłości, taż, *Les yeux arrachés*, s. 150–152.

⁶⁵ M. Williamson, *Les yeux arrachés*, s. 154.

⁶⁶ Tamże, s. 154–155.

⁶⁷ Gerhard von Augsburg, *Vita sancti Uodalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich: lateinisch-deutsch; mit der Kanonisationsurkunde von 993*, red. W. Berschin, A. Häse, Heidelberg 1993, I.4, s. 108.

⁶⁸ K. van Eickels, *Gendered Violence. Castration and Blinding as Punishment for Treason in Normandy and Anglo-Norman England*, „Gender & History”, 16, 2004, nr 3, s. 598, przyp. 5; P. Skinner, *Marking the Face, Curing the Soul? Reading the Disfigurement of Women in the Later Middle Ages*, w: *Medicine, Religion and Gender in Medieval Culture*, red. N.K. Yoshikawa, Cambridge 2015, s. 185.

⁶⁹ J.T. Schulenburg, *The Heroics of Virginity. Brides of Christ And Sacrificial Mutilation*, w: *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*, red. M.B. Rose, Syracuse, N.Y. 1986, s. 50.

⁷⁰ P. Skinner, *Marking the Face*, s. 187, 194.

że dla obrony cnoty odetnie sobie usta. Kiedy przedstawiono jej kandydatów na męża, ogłosiła, że utnie sobie nos i wyłupi oczy⁷¹. W oczywisty sposób przypomina to św. Brygidę z Irlandii oraz opatkę Ebbe z Coldingham, która wraz z pozostałymi zakonnicami ucięła sobie usta i nos, aby chronić cnotę przed atakującymi Duńczykami w 870 r.⁷² P. Skinner w analizowanych przez siebie tekstach widziała pewną ambiwalencję w stosunku do czynów kobiet. O ile cel samookaleczenia, czyli ochrona cnoty, był niewątpliwie postrzegany jako słuszny, to sam akt nie do końca. Problemem była granica między karą cielesną za przestępstwo, która wyglądała tak samo jak samookaleczenie w celu ochrony dziewictwa. Poza tym uszkodzenie ciała podkreślało jego urodę, a co za tym idzie, odwracało uwagę od pobożnego życia jako właściwej drogi⁷³. W naszej opowieści tej ambiwalencji nie ma, choć może to też wynikać ze zwięzłości narracji, typowej dla egzemplów.

Tym, co wyróżnia omawianą opowieść na tle przywołanych historii jest nie tylko okaleczenie oczu w przeciwieństwie do popularniejszego motywu okaleczenia nosa czy ust, lecz także to, w jaki sposób zostaje ono wprowadzone. Bohaterka nie czyni tego z własnej inicjatywy, a w charakterystyczny sposób reaguje na życzenie mężczyzny, spełniając je. W pewnym sensie daje mu to, czego on oczekiwał – niejako dosłownie wcielając w życie jego pragnienia. Jest to dosyć dobrze znany motyw, np. według Mistrza Wincentego Marek Krassus pragnął złota i je otrzymał, ale nie w tej formie, jakiej pożądał, gdyż roztopiony kruszec wiano mu do ust⁷⁴.

Podsumowując, w opowieści Herberta mamy do czynienia z pewną konstrukcją. Jest to narracja oparta na konkretnych realiach historycznych i odwołuje się według niego do zdarzeń prawdziwych, a przynajmniej takich, które mogły mieć kiedyś miejsce. Jest ona wyraźnie osadzona w rzeczywistości dzięki, z jednej strony, podaniu imienia władcy, a z drugiej – odwołaniu się do uznanego autorytetu Williama z Malmesbury. To, że opowieść wyraźnie inspirowana jest tekstem Jana Moschosa, nie ma wpływu na jej odbiór. Można powiedzieć, że jest to anegdota pokazująca negatywne cechy władcy wprowadzona do narracji *stricte* historycznej. Opowieść odwoływała się do dobrze znanych motywów i schematów: dziewic chroniących cnotę oraz niegodziwca, który otrzymuje to, czego chciał, ale nie w taki sposób, jak tego pragnął. Nic dziwnego w związku z tym, że opowieść stała się popularna i została powtórzona w wielu innych tekstach⁷⁵.

W późniejszych wersjach wprowadzano do niej jednak pewne zmiany, które czasem były tak drastyczne, że można mieć wątpliwości, czy źródłem był Herbert, czy też może autorzy odwoływali się do Jana Moschosa lub do nieznannej obecnie tradycji. Przykładowo, opowieść o zakonnicy została wymieniona przez Jakuba z Vitry w jego kazaniu do sióstr benedyktynek. Tam sprawcą jest niewymieniony

⁷¹ Garin de Gy-l'évêque, *Vita B. Margaritae Hungaricae Virginis*, red. G. Henschenius, w: *Acta sanctorum. Ed. novissima*, t. 3: *Januarii*, Parisiis–Romae 1863, rozdz. 4, s. 518; P. Skinner, *Marking the Face*, s. 187.

⁷² P. Skinner, *Marking the Face*, s. 187. Wypada dodać, że nie była to jedyna taka opowieść – także św. Euzebia z opactwa św. Cyryka w Marsylii wraz z towarzyszkami odcięły sobie nosy, aby ratować cnotę przed najeźdźcami, J.T. Schulenburg, *The Heroics of Virginity*, s. 46–48.

⁷³ Por. P. Skinner, *Marking the Face*, s. 199–201.

⁷⁴ *Mistrz Wincentego zwanego Kadlubkiem Kronika polska*, red. M. Plezia, Kraków 1994, I.17, 1, s. 22; J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadlubka*, Wrocław 1998, s. 266–267.

⁷⁵ Wiele wersji omówionych jest w: M. Williamson, *Les yeux arrachés*, s. 155–162. Opowieść Herberta cieszyła się tak dużą popularnością, że często podlegała przeróbkom, przez co niektórzy współcześni badacze nadinterpretują znane im wersje, np. Andrew M. Beresford, który zajmował się wersją z XV-wiecznego rękopisu przechowywanego w Santander, Biblioteca Menéndez Pelayo, sygn. M-77 (k. 99v–101r – tekst można przeczytać na s. 284 transkrypcji przygotowanej przez C. Soriano i A. Mirandę, zob. niżej). A.M. Beresford proponuje, aby traktować uwagę o pięknych oczach jako sposób sprawdzania zakonnicy tylko do jednego jej atrybutu, a usunięcie przez nią oczu jest wyrwaniem się z narzuconej jej biernej roli w opowieści i przejściem nad nią kontroli (s. 114–115). Natomiast samo umieszczenie oczu na talerzu jest według tego badacza formą kastracji króla, co wynika dla niego z symbolicznego i wywiedzionego przez Zygmunta Freuda związku oczu i jąder (s. 121). W związku z tym, że A.M. Beresford nie zna innych adaptacji tej opowieści niż zachowana w rękopisie z Santander, a która jest pozbawiona jakichkolwiek informacji o miejscu akcji i tożsamości króla, wydaje mu się możliwa interpretacja, w której opowieść symbolicznie dotyczy konfliktu Kościoła z władzą świecką, gdzie zakonnica reprezentowałaby oczywiście Kościół i konieczność ponoszenia czasem przezeń ofiar (s. 122). C. Soriano, A. Miranda, *Nueva descripción del manuscrito 77 (Misericordia de omne) de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander*, „Revista de literatura medieval”, 5, 1993, s. 279–285; A.M. Beresford, *From Scopophilia to Abjection. Vision and Blindness in the “Monja que se arrancó los ojos”*, „Miríada hispánica”, 12, 2016, s. 111–127.

z imienia *princeps*, który pożądał zakonnicy i groził przemocą klasztorowi. Zapytany o obiekt swojego pożądanego, wskazał na oczy zakonnicy, która następnie je sobie wyłupiła, aby chronić swoją duszę⁷⁶. Opowieść w wersji Jakuba można znaleźć w wielu utworach, np. Arnold z Liège (zm. 1309) przywołał ją w *Alphabetum narrationum*, wskazując wprost na Jakuba z Vitry jako źródło. Negatywnym bohaterem był książę, który panował nad terytorium, gdzie znajdował się klasztor, a zakonnica, wyłupiwszy sobie oczy, powiedziała do wysłanych przezeń ludzi mających ją zabrać siłą: „Oto oczy, których pożądał. Zanieś mu je, by mnie zostawił w spokoju i duszy mej nie zabierał”⁷⁷.

Fontevraud i opowieść o zakonnicy

Należy odnotować, że opowieść o zakonnicy i królu Wilhelmie w wersji obecnej w dziele Herberta z Clairvaux być może ma pewien związek z Fontevraud. Wskazuje na to kontekst, w jakim miejscu znajduje się ona w *Liber miraculorum* napisanym przez Herberta. W wydaniu tego dzieła w ramach Corpus Christianorum i w XVII-wiecznej edycji Pierre-François Chiffleta (przedrukowanej w Patrologia Latina), a przede wszystkim w rękopisach, które były podstawą tych wydań, po opowieści o zakonnicy można znaleźć egzemplaria odwołujące się do Fontevraud. Mianowicie w Corpus Christianorum czytamy o dwóch siostrach, z których starsza miała wyjść za mąż, a młodszą skierowano do klasztoru. Starsza, będąc zazdrosną o młodszą, chciała się zamienić, lecz tamta nie chciała się zgodzić na utratę zaszczytu bycia zakonnica. Ostatecznie rodzice zobaczyli kłótnię i wysłali obydwie córki do klasztoru Fontevraud⁷⁸. W edycji P.-F. Chiffleta nie ma opowieści o siostrach, ale następne egzemplum jest w obu edycjach: w Fontevraud zakonnicy objawiła się zmarła towarzyszką, przedstawiając pozytywny obraz zaświatów, i przepowiedziała moment śmierci śniącej⁷⁹. Następną opowieść dotyczy natomiast klasztoru podążającego za regułą stosowaną w Fontevraud⁸⁰.

Możliwe w związku z tym, że historia o oczach zakonnicy miała źródło w Fontevraud i razem z kolejnymi egzemplami z *Liber miraculorum* była częścią cyklu o tamtejszych zakonnicach. Tego typu układ opowieści, w którym egzemplaria dotyczące jednego miejsca, zagadnienia lub jednej osoby były grupowane razem, jest raczej typowy dla kolekcji egzemplów. Nie można jednak wykluczyć, że Herbert, układając w taki sposób kolejność egzemplów, nie odwoływał się do lokalizacji, a tylko do postaci bohaterów-zakonnicy. Tym bardziej że klasztor Fontevraud powstał po śmierci króla Wilhelma – co nie oznacza, że Herbert świadomie manipulował opowieścią. Jeżeli negatywnym bohaterem był zły król Anglii, to takiego znalazł w Wilhelmie panującym w poprzednim stuleciu, o którego rządach wiedział z *Gesta regum Anglorum*. Dodatkowo nie wiadomo, czy Herbert znał datę założenia Fontevraud.

O ile w przypadku opowieści Herberta o zakonnicy i królu związek z Fontevraud pozostaje niepewny, to mimo wszystko rękopis BnF Lat. 3239 nie był jedynym, w którym akcja tego egzemplum jest łączona z tym klasztorem. Co ważne, działo się to bez wspomnienia pozostałych opowieści cyklu mówiących o świętym mężu i osle oraz o nawracaniu prostytutek. Angielski kaznodzieja żyjący na przełomie XII i XIII w., Odon z Cheriton, zawarł w jednym z licznych kazań wiadomość, że król Anglii pożądał pewnej dziewczyny „de Fonte Embrandi” ze względu na piękno jej oczu. Dziewczyna ta rzuciła mu swoje oczy, mówiąc: „pożądałeś oczu, weź oczy”⁸¹.

⁷⁶ *Iacobi de Vitriaco Sermones vulgares vel ad status*, t. 1: *Prologvs, I-XXXVI*, red. J. Longère, Turnhout 2013, XXVI.11, s. 488–489.

⁷⁷ „Ecce oculi quos desiderat: ferre illi ut me in pace dimittat et animam meam non auferat”, Arnold de Liège, *Alphabetum narrationum*, red. E. Brilli, Turnhout 2015, rozdz. 136, s. 80–81. Zob. też J.A. Ysern i Lagarda, *El cos, el sexe i la dona en el Recull d'eximplis*, „Caplletra: revista internacional de filologia”, 13, 1992, s. 40–42.

⁷⁸ Herbertus Turrivanus, *Liber visionum et miraculorum*, rozdz. 67, s. 142–143.

⁷⁹ Herbert z Clairvaux, *De miraculis libri tres*, w: Migne PL, t. 185, Paris 1860, II.43, kol. 1353; Herbertus Turrivanus, *Liber visionum et miraculorum*, rozdz. 68, s. 144.

⁸⁰ Herbert z Clairvaux, *De miraculis libri tres*, II.44, kol. 1353–1354; Herbertus Turrivanus, *Liber visionum et miraculorum*, rozdz. 69, s. 144–146.

⁸¹ „Oc(c)ulos concupisti, oc(c)ulos accipe”, *Les fabulistes latins*, t. 4, Parabola CXX, s. 311.

Przypisanie historii do Fontevraud przyjęło się na tyle, że można je znaleźć w późniejszej wersji opowieści. Znajduje się ona w XV-wiecznej kolekcji egzemplów dla kaznodziejów *Libro de los exemplos* napisanej przez Clemente'a Sáncheza de Vercial. Czytamy tam, że zakonnica była w klasztorze „Fuentenblay”, a sprawcą był niewymieniony z imienia król Anglii. Opowieść została właściwie streszczona do formy krótkiej informacji, że król Anglii zakochał się w mniszce z powodu jej oczu, przez co ona je sobie wyłupiła i powiedziała: „[oto] oczy, które chciałeś, oczy, które sobie weź”⁸².

Warto też odnieść się do kwestii imienia władcy, bo już przed stworzeniem włoskiej adaptacji cyklu negatywny bohater był nazywany Ryszardem. Zdaje się, że Stefan de Bourbon jako pierwszy utożsamił sprawcę z królem Ryszardem (zapewne Lwie Serce)⁸³. Także w *Speculum morale* Wincentego z Beauvais sprawcą jest Ryszard król Anglii⁸⁴. Przypomnijmy, że Ryszard Lwie Serce został pochowany w Fontevraud w 1199 r. Być może dlatego późniejsi autorzy, wiedząc o związkach tego króla z tym klaszturem, uznali, że jeżeli w opowieści, dla której miejscem akcji jest Fontevraud, pojawia się król angielski, to powinien to być właśnie Ryszard?

W każdym razie opowieść o oczach w XVII w. zyskała uznanie w samym Fontevraud. Możemy ją znaleźć w historii klasztoru napisanej przez wspomnianego Honorata Nicqueta i opublikowanej w 1642 r. Co ciekawe, nie ma tam mowy o pozostałych elementach cyklu. Jest to zresztą wielce uczony tekst. Nicquet pisze, że sprawcą był bliżej nieznany książę, przywołuje historię Dawida i Batszeby jako przykład pożądania, a jako wzorzec słusznego działania przywołuje klasztor Coldingham, gdzie zakonnice na czele ze wspomnianą opatką Ebbą odcięły sobie nosy i wargi, aby uratować cnotę przed atakującymi Duńczykami. Wspomina też o św. Łucji oraz o opisanej przez Jana Moschosa dziewicy z Aleksandrii. Co ważne jednak, Nicquet daje do zrozumienia, że historię o zakonnicy i oczach przeczytał u bliżej nieznanego Jeana Vallée (Ioannes Vallensis) w jego komentarzu do Pieśni nad pieśniami⁸⁵. Nie podaje jednak niczego, co pozwoliłoby zidentyfikować ten tekst. W samej historii przywołanej przez Nicqueta mamy też pewne drobne różnice względem wersji z przedstawionych tutaj dwóch rękopisów: pojawia się posłaniec, w którego obecności zakonnica dokonuje samoosłepienia, a który dopiero potem informuje księcia (a nie króla) o zajściu. Pod wpływem tego wydarzenia książę postanawia się poprawić i daje opactwu wiele darów. Nicquet wspomina o jeszcze jednym potwierdzeniu prawdziwości opowieści. Eleonora z dynastii Bourbonów, opatka Fontevraud w latach 1575–1611, poinformowała go, że ów książę ufundował dom dla chorych, na którego miejscu ona sama zbudowała nowy dom⁸⁶. Wiadomość ta jest o tyle ważna, że dosyć dobrze wiąże opowieść z materialną rzeczywistością, bowiem w istocie Eleonora odpowiadała za takie prace budowlane w Fontevraud⁸⁷.

Wzmiankowany przez Nicqueta Jean Vallée pojawia się w XIX-wiecznej literaturze przedmiotu. Louis-Auguste Picard traktuje jego świadectwo jako dodatkowe potwierdzenie tekstu legendy o zakonnicy. Zaznaczmy, że L.-A. Picard twierdził, iż mężczyzną przybyłym do Fontevraud był albo angielski książę, albo nieokreślony bliżej pan Montsoreau. Wie on także, kiedy toczy się akcja opowieści, wskazując,

⁸² „Los ojos codiciaste, los ojos toma”, Clemente Sánchez de Vercial, *Edición del Libro de los exemplos*, rozdz. 322 (256), s. 455; zob. też komentarz na s. 455–456. W sprawie tej wersji warto jeszcze przywołać pracę P. Piqueras Yagüe, *Three Notes on the First Book of the Ovidius Moralizatus*, w: *Approaches to Greek and Latin Language, Literature and History: Κατὰ Σχολήν*, red. S.R. Piedrabuena i in., Newcastle upon Tyne 2019, s. 242–247; A.H. Krappe, *Les sources du «Libro de exemplos»*, „Bulletin Hispanique”, 39, 1937, nr 1, s. 40.

⁸³ Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon dominicain du XIII^e siècle*, red. A. Lecoy de la Marche, Paris 1877, rozdz. 248, s. 211–212; rozdz. 500, s. 431. Są to opowieści odpowiednio z IV i V księgi *Tractatus de diversis materis predicabilibus*, które póki co nie doczekały się edycji w ramach Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.

⁸⁴ Wincenty z Beauvais, *Speculum Morale*, w: *Bibliotheca Mundi. Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum Quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale*, t. 3, Duaci 1624, I.96, cz. 3, kol. 517; powtórzone z omówieniem w: III.4, cz. 1, kol. 876.

⁸⁵ „[...] il est rapporté par Jean Vallée Religieux de l'Ordre, en ses Illustrations sur le Cantique des Cantiques”, H. Nicquet, *Histoire de l'ordre Font-Evraud*, Paris 1642, I.22.5, s. 72.

⁸⁶ Tamże, I.22.5, s. 72–74.

⁸⁷ A. Müller, *Forming and Re-Forming Fontevraud*, s. 350.

że tenże mąż w formie pokuty ufundował w 1128 r. w Fontevraud kaplicę św. Benedykta⁸⁸. Jednakże w tekście L.-A. Picarda nie ma nic, co pozwoliłoby uznać, że korzystał on z czegokolwiek poza pracą Nicqueta. O Vallée jako zakonniku w Fontevraud i autorze dzieła o Pieśni nad pieśniami wspomina także nieznanego imienia doktor Bontemps w spisie tekstów związanych z Fontevraud opracowanym na początku XX w. Zaznacza on, że na s. 50 tego dzieła można znaleźć opowieść o zakonnicy, która jest następnie cytowana. Różni się ona od wersji Nicqueta, jest znacznie krótsza: zakonnica wiedząc, że książe jej pragnął, wyłupiła sobie oczy i podała mu je na tacy, a zszokowany tym książe poprawił się i uczynił wiele dobrego⁸⁹. Ostatnią publikacją wspominającą Jeana Vallée jest praca G. Malifauda o Fontevraud, ale wydaje się, że także i tutaj XIX-wieczny autor korzystał ze świadectwa Nicqueta⁹⁰.

Jak łatwo zauważyć, imię Ioannes Vallensis bardzo przypomina imię Ioannes Valensis, czyli dobrze znanego franciszkanina i teologa Jana z Walii, zmarłego w 1285 r. Okazuje się, że w podręczniku dla kaznodziejów *Summa collationum sive Communiloquium* zapisał on opowieść, w której pewien król przybył do „Fons Everardi”. Jest to narracja o zakonnicy tocząca się według znanego nam schematu, na której końcu król poruszony czynem zakonnicy przekazuje klasztorowi wiele darów⁹¹. Kusząca byłaby w związku z tym myśl, że oto Nicquet, nie podając dokładnego źródła swojej opowieści, a także odrobinę ją ubarwiając, wykreował komentarz do Pieśni nad pieśniami Jeana Vallée, który nigdy nie istniał. Czy tak było naprawdę, nie można jednak odpowiedzieć z całkowitą pewnością. Tym bardziej że dysponujemy tekstem Bontempsa, który robi wrażenie niezależnego potwierdzenia istnienia Vallée i jego komentarza, aczkolwiek pozostawia on pewne wątpliwości. Bontemps mógł bowiem tylko przerobić tekst Nicqueta. Pojawienie się u niego numeru strony dzieła tegoż Vallée (s. 50), gdzie jakoby znalazł omawianą opowieść, wydaje się też podważać samodzielność Bontempsa. Nicquet na marginesach swojej pracy umieszczał odnośniki bibliograficzne z podaniem stron. Przy opowieści o zakonnicy ich nie ma, ale jest przypis o treści: „In Psal 50”. W sytuacji, gdy dzieło Jana z Walii w XV-wiecznych wydaniach nie ma żadnej paginacji, wydaje się, że Bontemps źle zrozumiał notę na marginesie i uznał, że chodzi w niej o stronę w dziele Vallée i z „Psal” zrobił numer strony. Stąd też tajemniczym źródłem Nicqueta byłby Jan z Walii, a późniejsi jego czytelnicy nie rozpoznali w nim owego franciszkanina.

W wersji L.-A. Picarda – pochodzącej, jak wspomniano, z XIX w. – ciekawe jest także wprowadzenie postaci lokalnego szlachcica, pana Montsoreau. Możliwe, że było to w jego wypadku odwołanie do jakiejś tradycji lokalnej, jednak wydaje się to wątpliwe. Bardziej prawdopodobne, że chodziło o postać Gautiera I (ok. 1060 – ok. 1134), pana Montsoreau, odległego od Fontevraud o niecałe 4 km, który był także opiekunem tego opactwa. Stąd Picard uzupełnił najpewniej opowieść o informację pochodzącą z jego wiedzy o historii opactwa, która nie była zawarta w niej pierwotnie.

Ewolucja opowieści o zakonnicy wylupującej sobie oczy

Warto podkreślić, że w wielu późniejszych adaptacjach opowieści o oczach zakonnicy informacje o imieniu władcy i lokalizacji klasztoru nie występują. W XV-wiecznym *Libro de confesión de Medina Pomar* nieznanego autorstwa⁹² i w XIV-wiecznym *Scala coeli* dominikanina Johannes Gobiusa⁹³ pojawia się tylko informacja o tym, że sprawcą był król Anglii. Z kolei Jan Bromyard, XIV-wieczny dominikanin,

⁸⁸ „Le fait de cette légende est rapporté par Jean Vallée (Joannes Vallensis), religieux de l'ordre, en ses illustrations sur le *Cantique des Cantiques*”, L.-A. Picard, *La Maison des yeux*, „Société des Lettres, Sciences et Arts du Saumurois”, 4, 1913, nr 12, s. 73–74.

⁸⁹ Bontemps, *Bibliographie de Fontevraud (suite) II l'Abbaye de Fontevraud. Liturgie*, „Société des Lettres, Sciences et Arts du Saumurois”, 5, 1914, nr 17, s. 104.

⁹⁰ „Jean Vallée, religieux de Fontev. *Cantique des Cantiques*, p. 50”, G. Malifaud, *L'Abbaye de Fontevrauld: notice historique et archéologique*, Angers 1866, s. 33.

⁹¹ Jan z Walii, *Summa collationum sive Communiloquium*, [Strasburg] 1489, typogr. Jordani Ge. Husner, pars 3, dist. 6, capit. 3.

⁹² H.O. Bizarri, C. Sainz de la Maza, *El Libro de confesión de Medina de Pomar (II)*, „Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica”, 12, 1994, s. 32.

⁹³ *La Scala Coeli de Jean Gobi*, red. M.A. Polo de Beaulieu, Paris 1991, 90, s. 202.

ograniczył się do stwierdzenia, że był to mężczyzna pożądanym zakonnicą, a gdy ta wręczyła mu swoje oczy, postanowił się poprawić. Modlił się też gorąco, by zakonnica odzyskała wzrok, co w końcu nastąpiło⁹⁴.

Spośród wielu innych adaptacji jeszcze jedna warta jest wspomnienia. W XIV-wiecznym rękopisie pochodzącym pierwotnie z biblioteki dominikańskiej we Wrocławiu, a obecnie znajdującym się w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu (I.F. 115), można znaleźć zbiór egzemplów i cudów. Jednym z nich jest adaptacja opowieści o zakonnicą i oczach. W jej tytule znajduje się imię tej kobiety: „Otylie”. Pierwsze zdanie tekstu egzemplum informuje, że o tych wydarzeniach można przeczytać w kronikach Anglików. Dalej podano, że *comes* Poitiers zakochał się w bardzo pięknej zakonnicą z lokalnego klasztoru. Wysłał do niej list, w którym groził, że zniszczy klasztor, jeżeli ona do niego nie przybędzie. Otylie odpowiedziała, że jest już „żoną Chrystusa”⁹⁵ i innych związków z mężczyznami nie chce. Dowiedziawszy się o tym, *comes* ruszył zniszczyć klasztor, lecz nim to uczynił, został przywołany przez zakonnicę. Spytała go, co najbardziej w niej kocha, na co odparł, że jej oczy. Zakonnica poprosiła go, aby zaczekał, odeszła, wyłupiła sobie oczy i położyła je na tacy. Następnie dała mu ją i stwierdziła, że skoro on ich pragnął, to niech teraz zostawi ją w spokoju. *Comes*, przestraszony, wycofał się⁹⁶.

Popularność opowieści o zakonnicą i oczach inspirowała adaptacje w różnych miejscach w Europie⁹⁷, wywodziły się z niej włoskie XIV-wieczne legendy oparte na tym samym schemacie, w których negatywnym bohaterem był niejaki Giubideo (Zibideo), a zakonnica miała na imię Dea⁹⁸. Istniały też zupełnie nowe wersje historii na motywach opowieści o zakonnicą – choćby w XVI-wiecznym szkockim *Breviarium Aberdonense*, w którym bohaterka miała na imię Medana. Pewien rycerz zakochał się w Medanie, która wraz z towarzyszkami uciekła z rodzimej Irlandii do Szkocji i trafiła do regionu Galloway⁹⁹. Po wielu perypetiach spytała rycerza, co jest w niej takiego, że jej tak pragnie, a on odpowiedział, że oczy. Natychmiast je sobie wyłupiła i ofiarowała rycerzowi, który pod wpływem tego zdarzenia postanowił poprawić swoje postępowanie, a Medana obmyła twarz w pobliskim źródle. Opowieść pełna jest odniesień geograficznych pozwalających dokładnie lokalizować wydarzenia. Można odnieść wrażenie, że jeżeli u podstawy tej wersji opowieści nie istniała wcześniej jakaś tradycja lokalna, to narracja o Medanie (jak też i sama jej postać) była uczonym wytworem mającym uświęcić pewną przestrzeń. Było to przydatne dla rodzącego się w owym czasie szkockiego poczucia odrębności. Samo *Breviarium* było bowiem próbą wykreowania własnego szkockiego brewiarza w opozycji do Anglii¹⁰⁰.

⁹⁴ Jan Bromyard, *Summa predicantium*, [b.m.w.] 1518, rozdz. III.Castitatis, Ar.iiii, k. XLIXr; tenże, *Summa Predicantium*, t. 1, Venetiae 1586, rozdz. III.Castitatis 4, k. 109r.

⁹⁵ „Sponsa Christi”, określenie to różni się od Herbertowego „*eius ancillula*”, ale przypomina to jedną z hiszpańskich przeróbek, w której pojawia się określenie „*espos Ihesuchristo*”, C. Soriano, A. Miranda, *Nueva descripción del manuscrito 77*, s. 284; por. A.M. Beresford, *From Scopophilia to Abjection*, s. 128.

⁹⁶ *Meditationes de vita Christi...*, BUWr., rkps IF 115, k. 168r–v; wyd. w: *Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext*, wyd. J. Klapper, Breslau 1914, nr 20. Simile sancte Otylie, s. 248. J. Klapper wspomina jeszcze, że na k. 298v rękopisu *Chroniques martinienes, avec la continuation de Henri, chanoine de Rebdorff*, BnF Lat. 10770, można znaleźć podobną historię, w której sprawcą jest król Anglii. J. Klapper pomylił jednak karty rękopisu, tekst ten znajduje się bowiem na k. 208v–209r.

⁹⁷ Chociażby staroniemiecka adaptacja autorstwa XVI-wiecznego franciszkanina Johannesza Pauli. Tekst jest bardzo podobny, lecz nie ma wiadomości o miejscu wydarzeń. Na końcu nie tylko szlachcic załował tego, co uczynił, ale też zakonnica cudownie odzyskała wzrok, tenże, *Schimpf und Ernst*, red. H. Österley, Stuttgart 1866, nr 11, s. 21–22. H. Österley w komentarzu do opowieści (s. 474) wymienia inne miejsca, gdzie ją znalazł. Część jest omówiona w niniejszym artykule, pozostałe jednak w dużej mierze odwołują się do motywu, ale nie zawierają dokładnie tej samej opowieści.

⁹⁸ M.V. Gripkey, *Mary Legends in Italian Manuscripts in the Major Libraries of Italy. Part II: Groups IV–V*, „*Mediaeval Studies*”, 15, 1953, s. 33; E. Levi, *Il libro dei cinquanta miracoli*, s. cxvi–cxviii. Na marginesie dodam, że opowieść przetłumaczono też na arabski, zob. L. Villecourt, *Les collections arabes des Miracles de la Sainte Vierge*, „*Analecta Bollandiana*”, 42, 1924, XII, s. 269–270.

⁹⁹ Na szkocki wątek zwrócili uwagę redaktorzy „Notes and Queries” w krótkiej notce o artykułach H. Gaidoza o wyłupywaniu oczu dla ratowania cnoty, H. Gaidoz, *Les yeux arrachés*, „*Mélusine. Recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages*”, 3, 1886, kol. 300–302, 316–317 (aut. I. Levi), 479–480; „Notes and Queries”, seria 7, t. 3, 1887, s. 360.

¹⁰⁰ *Breviarium aberdonense*, wyd. W. Blew, London 1854, Novembris, k. 158v–159r. Co ciekawe, w *Breviarium* jest też święta Triduana, w której zakochał się tyran Nectaneus. Nie dawał on jej spokoju i kiedy Triduana spytała, co jest w niej takiego specjalnego, usłyszała, że oczy. Wtedy natychmiast je sobie wyłupiła i mu wręczyła, co go zaszokowało. Triduana, nie

Vaux-de-Cernay, cystersi i Robert z Arbrissel

Wspomniałem już, że opowieść o zakonnicy po raz pierwszy pojawia się w dziele XII-wiecznego cystersa Herberta z Clairvaux. Jak sądzi E. Levi, także cysters miał odpowiadać za przeniesienie cyklu o Robercie do Italii. To jednak nie koniec związków cyklu z tym zakonem. Jak wspomniano na początku, zaginiony rękopis, który był źródłem informacji dla Pavillona i La Mainferme'a, miał pochodzić z cysterskiego opactwa Vaux-de-Cernay. O ile o samym rękopisie nie można powiedzieć nic pewnego, to należy wspomnieć o pewnym związku Vaux-de-Cernay z Fontevraud. Otóż Robert z Arbrissel miał być przyjacielem Vitalisa z Savigny, który założył opactwo w Savigny. To benedyktyńskie opactwo było załączkiem kongregacji z Savigny i miało wiele opactw filialnych. Jednym z nich było Vaux-de-Cernay, założone w 1118 r. – i stąd J. Dalarun przypuszczał, że autorem opowieści w zaginionym rękopisie mógł być mnich, który wcześniej był uczniem Roberta i w związku z tym dowiedział się o sytuacji z prostytutkami z Rouen¹⁰¹. Kiedy kongregacja Savigny połączyła się z cystersami w 1147 r. i została poddana opactwu Clairvaux, Vaux-de-Cernay za nią podążyło i dlatego później było określane jako opactwo cysterskie.

Nie jest to jednak jedyny związek Vaux-de-Cernay z opowieściami z cyklu o Robercie. Jak wspomniano, egzemplum Herberta z Clairvaux o zakonnicy zyskało pewną popularność. Jednak, jak się wydaje, tylko w jednej kolekcji egzemplów można je znaleźć zachowane w praktyce w całości. Jest to zbiór różnych cudów maryjnych z rękopisu pochodzącego najpewniej z pierwszej połowy XIII w. (Vendôme, Bibliothèque municipale, sygn. 185)¹⁰². Opowieść Herberta o zakonnicy i oczach nie ma tam pełnego wprowadzenia, które ogranicza się do stwierdzenia, że wymieniony z imienia Wilhelm był lubieżnym człowiekiem. Tekst kończy się zaraz po wyjeździe króla z opactwa¹⁰³. Co ważne, przypuszcza się, że rękopis, w którym można znaleźć ten zbiór, pochodzi ze skryptorium cystersów, a później trafił do benedyktyńskiego opactwa w Vendôme. Niektórzy badacze wprost wywodzą ten rękopis i samą kolekcję z opactwa Vaux-de-Cernay¹⁰⁴, które – jak już wspomniano – miało być źródłem opowieści o prostytutkach z Rouen z niezachowanego rękopisu.

Pozwala to rozważyć, czy cały cykl nie powstał choćby w opactwie Vaux-de-Cernay, gdzie znano zarówno opowieść o zakonnicy, jak i o prostytutkach z Rouen, a w ramach kompilowania i przepisywania kolekcji egzemplów stworzono tam kompletny cykl o świętym mężu? Nie da się jednak stwierdzić, czy tak rzeczywiście było. Tym bardziej że są wskazówki, iż opowieść o zakonnicy i oczach pochodziła z Fontevraud. Nie umniejszałoby to jednak możliwej roli Vaux-de-Cernay, bo choćby samo stworzenie cyklu składającego się z trzech różnych opowieści mogło mieć miejsce właśnie tam.

Zakończenie

Podsumowując, odkryty cykl o Robercie z Arbrissel składa się z trzech części. Dwie z nich, czyli opowieść o osle i opowieść o zakonnicy, powstały bez związku z Robertem pod koniec XII w. i funkcjonowały samodzielnie. Herbert w 1178 r. skończył pisać *Liber miraculorum*, w którym pojawia się chyba

odzyskawszy wzroku, zmarła w Restalrig w Szkocji. *Breviarium aberdonense*, Octobris, k. 122r–v. Ponownie jest to opowieść o wyraźnym zaznaczeniu w przestrzeni, a kult świętej był obecny w Restalrig, gdzie według dokumentu ponownie fundującego kościół z 1515 r. potwierdzono przechowywanie tam jej relikwii, H. Brown, *Saint Triduana of Restalrig? Locating a Saint and Her Cult in Late Medieval Lothian and Beyond*, w: *Images of Medieval Sanctity. Essays in Honour of Gary Dickson*, red. D. Higgs Strickland, Leiden 2007, s. 41–69, zwł. s. 47–48, 51.

¹⁰¹ J. Dalarun, *Robert of Arbrissel: Sex, Sin, and Salvation*, s. 83.

¹⁰² Za datą bliższą początkowi wieku był Lorin, który widział w autorze Gwidona, opata Vaux-de-Cernay z lat 1181–1200, choć sama kolekcja miała powstać już po tym, jak zrzekł on się tej funkcji, F. Lorin, *Un livre de miracles aux Vaux de Cernay*, „Mémoires de la Société Archéologique de Rambouillet”, 24, 1928, s. 14. Inni jednak wskazują raczej na możliwe autorstwo Thibauda de Marly, opata klasztoru w latach 1235–1247, *Recueil des miracles de la vierge du XIII^e siècle*, wyd. H. Isnard, „Bulletin de la Société Archéologique, Scientifique, et Littéraire du Vendomois”, 26, 1887, nr 1, s. 24–25; *Les deux vies*, s. 310, przyp. 29.

¹⁰³ Vendôme, Bibliothèque municipale, rkps 185 (*non vidi*); korzystałem z edycji: *Recueil des miracles de la vierge*, s. 306–308.

¹⁰⁴ *Les deux vies*, s. 310.

najstarsza wersja egzemplum o zakonnicy. Piotr Kantor, od którego być może wywodzi się opowieść o osle, napisał komentarz do Księgi Hioba po 1170 r., ale *terminus ante quem* jest czas jego śmierci, czyli 1197 r. Niestety późniejsza recepcja tego egzemplum nie pozwala na dokładniejsze dookreślenie daty jego powstania.

Co ważne, opowieść o zakonnicy stała się częścią tradycji Fontevraud, o czym najdobitniej świadczy publikacja Nicqueta z 1642 r. Być może nawet opowieść wywodziła się stamtąd, choć jest to tylko przypuszczenie. Zebrany materiał pozwala przypuszczać, że w XII w. w Vaux-de-Cernay powstała, czy też została spisana, także opowieść o nawróceniu prostytutek przez Roberta, ale nic ponadto nie da się powiedzieć ze względu na niezachowanie tamtejszego rękopisu, z którego korzystali Pavillon i La Mainferme.

W każdym razie prawdopodobnie na początku XIII w. z tych trzech opowieści powstał cykl omówiony w artykule. Mogło to mieć miejsce w Vaux-de-Cernay, choć jest to wyłącznie przypuszczenie. W każdym razie cykl prawdopodobnie był dalej rozpowszechniany przez cystersów, o czym świadczy obecność opowieści zapewne wśród włoskich członków tego zakonu. Poza tym w kolekcji egzemplów z rękopisu z British Library znajduje się wiele opowieści o różnych cystersach, więc być może i tę kolekcję należy wiązać z tym zakonem – choć nie znaczy to, że musiała ona zostać spisana przez białego mnicha. Cysterskie kolekcje egzemplów były często przepisywane, rozbudowywane i zmieniane np. przez dominikanów¹⁰⁵. Dlatego też, choć cykl mógł się wywodzić od cystersów, ten konkretny rękopis i zawarta w nim wersja opowieści mogły być przefiltrowane przez wyobrażenia innego zgromadzenia. Wystarczy wspomnieć, że wielu przywoływanych w tekście autorów podających swoje wersje opowieści o zakonnicy i jej oczach było, jak choćby Stefan de Bourbon, dominikanami.

O ile zagadnienie cyklu pozostawia nas z wieloma pytaniami, to jedna rzecz zdecydowanie uległa zmianie. Po rozważeniu zagadnienia opowieści o Robercie z Arbrissel i prostytutkach wiadomo już, że XVII-wieczne poświadczenia opowieści o Robercie (Pavillona i La Mainferme'a) nie są jedynymi, które mamy do dyspozycji. Okazuje się, że istnieją co najmniej dwa średniowieczne rękopisy zawierające tekst opowieści po łacinie, a także średniowieczne adaptacje na język włoski. Być może dzięki identyfikacji tych tekstów uda się znaleźć ich kolejne przekazy, a co za tym idzie także lepiej dookreślić czas powstania tych opowieści i to, kiedy zostały ze sobą połączone.

Nie ulega jednak wątpliwości, że choć cykl był znany w XIII w. wśród cystersów i nie tylko, to opowieść o prostytutkach być może nie została zapamiętana w Fontevraud. Znaczące jest, że tak Pavillon, jak i La Mainferme, którzy tworzyli dzieła na rzecz Fontevraud, musieli korzystać z biblioteki innego opactwa, aby ją przywołać. Świadczyłoby to o pewnym zdystansowaniu się wspólnoty do swojego założyciela, a przynajmniej do części tradycji na jego temat, i stąd nie zapamiętano w samym klasztorze tej opowieści¹⁰⁶.

Omawiany cykl jest ciekawym przykładem wykorzystania różnych egzemplów do zachowania pamięci o postaci historycznej. Dzięki jego lekturze można poznać, co myślano o cechach charakteru Roberta i jego działalności. Przypisanie mu opowieści o osle pozwala przedstawić go jako wędrującego kaznodzieję wyrzekającego się dóbr doczesnych i dbającego o trędowatych. Fakt, że nie była to pierwotnie opowieść o nim, nie zmienia tego, że bardzo łatwo było go w niej odnaleźć. Podobnie opowieść o prostytutkach ma związki z polami działalności samego Roberta i jego zamysłów co do Fontevraud. W klasztorze miano bowiem dbać m.in. o trędowatych i o byłe prostytutki. Ostatnia opowieść cyklu, o zakonnicy i oczach, pokazuje natomiast, że zgromadzenie odniosło sukces, ponieważ należały do niego wielce cnotliwe kobiety.

Te trzy opowieści, poprzez powiązanie z Robertem i Fontevraud, stały się nośnikami pamięci o tej wspólnocie. Ich prawdziwość, w rozumieniu związków z wydarzeniami, które miały miejsce, ma

¹⁰⁵ Jest to temat szeroko dyskutowany w literaturze przedmiotu, zob. np. M.A. Polo de Beaulieu, *Dialogus miraculorum. The Initial Source of Inspiration for Johannes Gob the Younger's Scala coeli?*, w: *The Art of Cistercian Persuasion*, s. 183–210.

¹⁰⁶ Por. J. Dalarun, *La véritable fin de Robert d'Arbrissel (d'après une pièce inconnue du dossier hagiographique)*, „Cahiers de civilisation médiévale”, 27, 1984, nr 108, s. 317.

drugorzędne znaczenie. Cykl przekazywał wiedzę o historii, która się wydarzyła – a nawet jeżeli tak nie było, to przekazywał prawdę wyższego rzędu.

Tutaj też należy dostrzec pewne zawieszenie analizowanych opowieści między uniwersalnymi prawdami moralnymi a wyobrażeniem o historii. Nie zawsze ich zaczepienie w historii było ważne dla kolejnych przepisywaczy, dlatego w kolejnych odpisach i adaptacjach mogły zniknąć z nich pewne informacje. Egzemplarze mogły też zyskiwać szczegóły na potrzeby nowego kontekstu albo też stawać się wyraźnie baśniowe (czego przejawem może być np. wprowadzenie do opowieści o zakonniczy motywu cudownego przywrócenia wzroku).

Opowieść o zakonniczy i oczach już od pewnego czasu funkcjonuje w historiografii. Możemy ją znaleźć w dyskusjach o orientacji seksualnej króla Ryszarda Lwie Serce. Wszystko dzięki artykułowi Johna Gillinghama, który oparł się na książce J.W. Baldwina o Piotrze Kantorze, gdzie wspomniana została opowieść o zakonniczy z BnF Lat. 3239. J.W. Baldwin dodał, że później Stefan de Bourbon zidentyfikował króla z Ryszardem. Na tej podstawie J. Gillingham stwierdził, że Ryszard Lwie Serce przybył do Fontevraud, a opowieść stała się jednym z argumentów za jego heteroseksualnością¹⁰⁷.

Egzemplum o cudownym wydarzeniu, tak teraz, jak i w średniowieczu było dostosowywane do potrzeb osoby piszącej. Dla niektórych średniowiecznych autorów mogło być zapisem wydarzeń, które miały miejsce, ale dla innych stawało się tylko źródłem nauki moralnej. Analizując naukowo kolekcje egzemplów, nie powinno się zapominać o tej pierwszej funkcji. Przykład cyklu o Robercie z Arbrissel pokazuje, że konieczne są dalsze studia nad kolekcjami egzemplów, bo zapewne znajdzie się w nich jeszcze wiele opowieści o postaciach historycznych, które dotąd były pomijane jako legendy o anonimowych bohaterach.

Aneks: opowieść o Robercie z Arbrissel

Poniżej zamieszczono transkrypcję tekstu cyklu egzemplów z obydwu rękopisów diskutowanych w artykule. W jej opracowywaniu wykorzystano zasady wyłożone przez Adama Wolffa w *Projekcie instrukcji wydawniczej dla pisanych źródeł historycznych do połowy XVI w.* (St. Źródł., 1, 1957, s. 155–184). Decyzja, aby zamieścić tutaj oba teksty podyktowana jest nadzieją, że udostępnienie ich chociaż w takiej formie pozwoli na zlokalizowanie innych rękopisów zawierających opowieść albo cały cykl o Robercie z Arbrissel. Z tego też powodu w aneksie nie poprawiano błędów autora/skryby (takich jak niegramatyczne „sin esse”), ograniczając ingerencję w tekst do rozwijania skrótów i uwspółcześnienia interpunkcji oraz wydzielenia akapitów. Poza tym zachowano pisownię rękopisów. Nie oznaczono także zapożyczeń, cytatów i odniesień do Biblii.

¹⁰⁷ J. Gillingham, *Richard I and Berengaria of Navarre*, „Bulletin of the Institute of Historical Research”, 53, 1980, s. 171; J.W. Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, t. 1, s. 256. W popularnej biografii Ryszarda Lwie Serce napisanej przez Thomasa Asbridge’a opowieść jest określona jako „barely credible”, ale i tak ma ona według niego wyrażać opinię współczesnych królowi ludzi, tenże, *Richard I. The Crusader King*, London 2018.

Paryż, Bibliothèque nationale de France,
rkps Lat. 3239, k. 64r–65r

Contra sollicitudinem temporalium^a, habemus in exemplo quemdam sanctum uirum, qui circuibat terras predicando uerbum domini et equitabat asinum. Quadam die intrauit ecclesiam causa orandi et asinum foras dimisit. Et cum esset in oratione sollicitudinem habuit grandem ^b<de asino suo>^c, uellet nollet. Et dum orabat ita dicebat: Pater noster qui es in celis, deus meus quid comedet asinus meus? Sanctificetur nomen tuum, deus meus esto custos asini mei? Adueniat regnum tuum, deus meus quid faciam de asino meo? Ita cogitabat de asino, et cum uenisset foras, inuenit asinum, ubi eum dimiserat, et salutauit eum ita dicens: asine male ueneris, maiorem partem habuisti in oratione mea quam dominus. Mihi glosauisti orationem dominicam. Et ne sollicitus amplius [k. 64v] esset de asino, dedit eum leprosis. Ita nos debemus reicere, que reddunt nos curiosos et sollicitos et orationes nostras impediunt.

Postea uir ille sanctus uenit pedes ad uicum quemdam et quesuiit ubi habitabant meretrices. Unde miro modo aspiciabant eum cum ipse, qui senex erat, quereret uiam ad lupanar, et derridebant eum. Et quando uenit ad locum, uidit pulcherrimam meretricem et intrauit domum eius. Illa aplausit ei, sicut talis consuetudo erat applaudere et maxime senibus personis, ut sic ab eis multa extorquerent. Ille sedit, illa cepit barbam molliter tractare et lasciuire. Senex autem cepit ei uerbum predicationis enodare. Ille predicabat, illa ascoltabat. Quid plura? Uerbum dei cepit in corde eius germinare. Et dixit ei: „domine mi, uis ut conuocem socias meas?” „Uolo” ait. Illa conuocauit. Quibus presentibus sanctus dei predicator uerbum domini predicauit et eas conuertit, et de illis conuersis quamdam abbaciam constituit, que Gallice dicitur Fontebrau^d.

Postea contingit quod rex Anglicorum uenit in partes illas ut uideret religiosas mulieres, inter quas unam uidit et eam ualde adoptauit. Nec facta longa mora quod abbatisse mandauit, ut illi traderet [k. 65r] illam sanctam monialem, et ditaret monasterium, quod cum audisset abbatissa non adqueiuit dicens quod non traderet, si dimidium regni sui ei daret. Quod cum audisse^e rex, iratus fuit et dixit quod si hoc non facere^f totum monasterium destrueret et conbureret. Hoc audiens abbatissa timuit sibi et domui et conuocatis monialibus omnibus dixit mandatum regis. Quod audiens illa que mentem regis nouerat dixit: quid me uidit rex, amantem me obtauit? Respondetur ei: oculi tui deceperunt eum. Quo audito illa intrauit talamum, mallens amittere oculos suos quam amittere castitatem deo promissam. Assumpto canipulo eripuit sibi oculos et dixit: mittatis regi quid ipse amauit. Quo facto, rex malam uoluntatem amisit et ita sancta monialis liberauit^g a uoluntate regis et monasterium ab incendio.

^a Na marginesie współczesną ręką de asino i poniżej boni viri.

^{b-c} Nadpisane ręką współczesną.

^d Na marginesie późniejszą ręką obok siebie de forte | [.....] i de forte d'n | ebrau no.

^e Tak w rękopisie.

^f Tak w rękopisie.

^g Po liberauit nadpisany późniejszą ręką znak, być może skrót od „se”.

Londyn, British Library,
rkps Add. 26770, k. 76r

Exemplum de sancto Bernardo et asino suo. Contra sollicitudinem temporalem, habemus sanctum uirum quemdam in exemplo qui predicando terram circuibat et equitabat asinum quemdam. Die autem quadam cum intrabat ecclesiam causa orandi, asinum foras dimisit et dum esset in oratione de asino cogitabat, uellet nollet. Et dum orabat, ita dicebat: Pater noster qui es in celis, deus meus, quid faciet asinus meus? Sanctificetur nomen tuum, adueniat regnum tuum, deus meus, quam lassus erit hodie asinus meus! Expleta oratione iuit foras ubi asinum dimisit et salutauit eum dicens: asine male ueneris, maiorem partem habuisti hodie in oratione mea quam dominus. Mihi glosauisti orationem dominicam. Et ne sollicitus amplius esset de asino, dedit eum leprosis. Ita debemus et nos sollicitudines temporalium relinquere, que orationes nostras impediunt.

Postea uenit uir ille Rotomagum et quesuiit ubi essent mulieres lupanarie et predicauit illis uerbum dei et eas conuertit et de illis conuersis abathiam constituit que Gallice dicitur Ronceual.

Postea contingit quod quidam rex Anglie uenit ibi ut locum uideret et mulieres religiosas, inter quas quamdam uidit mulierem et ualde eam adoptauit et mandauit abatisse ut ei traderet illam, sin esse, totum conbureret. Hoc audiens abatisa timuit sibi et loco. Conuocatis monialibus dixit eis mandatum domini regis. Quod audiens illa in cuius amore rex ardebat, dixit: Quid uidit rex in me et quare me optauit? Et dixerunt ei: Oculi tui pulcri deceperunt eum. Quo audito iuit in loco secreto que mallens amittere oculos corporis quam anime castitatem; oculos suos eripuit et illos regi misit. Quos cum uidit rex tristatur et uoluntatem suam mutauit. Istud exemplum docet nos quod nobis non parcamus antequam deo displiceamus turpe faciendo. Quia non debemus gloriari de bono facto.

Beautiful eyes, a donkey, and a holy man converting harlots, or the unknown hagiographic story of Robert of Arbrissel

Summary: In the study of the life and work of the itinerant preacher Robert of Arbrissel (c. 1045–1116), one of the questions under discussion is the story about his visit to a brothel in Rouen where he converted the prostitutes living there, who then took up residence at the Abbey of Fontevraud. Located in Anjou, the abbey was one of the most important under the rule of the Angevin Dynasty, with Kings Henry II and Richard the Lionheart of England buried there, among others. Until now, the source of the story and the basis for the discussion has only been two seventeenth-century texts whose authors drew their knowledge from an unpreserved (as they claimed) medieval manuscript. The article is devoted to the discovery of two accounts of this tale preserved in medieval manuscripts from the thirteenth and fourteenth centuries (Paris, Bibliothèque nationale de France, MS Latin 3239, and London, British Library, MS Additional 26770). This account formed one piece of a three-part cycle. The first part of the cycle was a story about a holy man whose prayers were disturbed by his thoughts about his donkey, the second was the story mentioned above about the conversion of prostitutes, and the third was a narrative about a nun of Fontevraud who plucked out her own eyes to defend her virtue. Analysing the three parts of the cycle, the author reveals their meaning and sources, as well as the possible context of the cycle's origin and reception. At the end, there is an appendix reading from both manuscripts.

Nota o autorze: Antoni Grabowski – dr, adiunkt w Instytucie Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk. Zajmuje się badaniem kronikarstwa średniowiecznego ze szczególnym uwzględnieniem twórczości cystersów, opowieści *origo gentis*, a także historiografii doby dynastii Liudolfingów.

Author: Antoni Grabowski – PhD, assistant professor at the Tadeusz Manteuffel Institute of History, Polish Academy of Sciences. His research interests cover medieval chronicles with particular emphasis on the works of the Cistercians, *origo gentis* stories, and historiography of the Ottonian dynasty era.

Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk
Rynek Starego Miasta 29/31
00-272 Warszawa
e-mail: agrabowski@ihpan.edu.pl

Bibliografia

Źródła

- Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud: légendes, écrits et témoignages: éditions des sources avec introductions et traductions françaises*, wyd. J. Dalarun i in., Turnhout 2006
- Herbertus Turritanus, *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium*, wyd. G. Zichi, G. Fois, S. Mula, Turnhout 2017
- Leoncjusz, *Vita sancti Joannis Eleemosynarii*, w: Migne PL, t. 73, Parisii 1849, kol. 337–392
- Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus Liber tertius. De eis que pertinent ad donum scientie et penitentiam*, wyd. J. Berlioz, Turnhout 2006

Opracowania

- Bienvenu J.-M., *Henri II Plantagenêt et Fontevraud*, „Cahiers de civilisation médiévale”, 37, 1994, nr 145, s. 25–32
- Bienvenu J.-M., *L'Ordre de Fontevraud et la Normandie au XIIIe siècle*, „Annales de Normandie”, 35, 1985, nr 1, s. 3–15
- Dalarun J., *Capitula regularia magistri Roberti: de Fontevraud au Paraclit*, „Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, 147, 2003, nr 4, s. 1601–1636
- Dalarun J., *Robert d'Arbrissel et les femmes*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales”, 39, 1984, nr 6, s. 1140–1160
- Dalarun J., *Robert of Arbrissel: Sex, Sin, and Salvation in the Middle Ages*, tłum. B.L. Venarde, Washington, D.C. 2006
- Mula S., *Exempla and Historiography. Alberic of Trois-Fontaines's Reading of Caesarius's "Dialogus miraculorum", w: The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Caesarius of Heisterbach's "Dialogue on miracles" and Its Reception*, red. V. Smirnova, M.A. Polo de Beaulieu, J. Berlioz, Leiden 2015, s. 143–159

- Müller A., *Forming and Re-Forming Fontevraud. Monasticism, Geopolitics, and the Querelle des Frères (c. 1100–1643)*, mszp rozprawy doktorskiej, Yale University (2014)
- Mueller A., *From Charismatic Congregation to Institutional Monasticism. The Case of Fontevraud*, „The American Benedictine Review”, 64, 2013, nr 4, s. 428–444
- Müller A., *From the Cloister to the State. Fontevraud and the Making of Bourbon France, 1642–1100*, New York 2022
- Nowacka K., *Networks of Ideas, Networks of Men. Clerical Reform, Parisian Theologians and the Movement to Reform Prostitutes in Twelfth- and Thirteenth-Century France*, „Studies in Church History. Subsidia”, 14, 2012, s. 55–66
- Porter J.M.B., *Fontevrault Looks Back to Her Founder. Reform and the Attempts to Canonize Robert of Arbrissel*, „Studies in Church History”, 33, 1997, s. 361–377
- Schulenburg J.T., *The Heroics of Virginity. Brides of Christ And Sacrificial Mutilation*, w: *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*, red. M.B. Rose, Syracuse, N.Y. 1986, s. 29–72
- Skinner P., *Marking the Face, Curing the Soul? Reading the Disfigurement of Women in the Later Middle Ages*, w: *Medicine, Religion and Gender in Medieval Culture*, red. N.K. Yoshikawa, Cambridge 2015, s. 181–202
- Tubach F.C., *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki 1981
- Thompson S., *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, t. 5, Bloomington 1957
- Williamson M., *Les yeux arrachés*, „Philological Quarterly”, 11, 1932, s. 149–162