

Szymon WIECZOREK
 Uniwersytet Rzeszowski
 Instytut Historii

**„Putavimus caelum in praeceps ruisse...”
 — o pewnym horrorze z końca X wieku i właściwych mu strachach***

1. Wstęp — 2. Anegdota — 3. Autor — 4. Datacja narracji — 5. Datacja zdarzenia — 6. Prawda czasu i prawda ekranu, czyli dwaj Letaldowie — 7. Autorskie wprowadzenie — 8. Niezwykła moc skojarzeń: „burza”, „lato”, „ciemności”, „środek nocy” — 9. Konwent w walce z żywiołem — 10. „Cereus sacer extinguitur...” — 11. „Jaculum igneum” — 12. Piorun w kościele — 13. Mnisi w środku „ognistego pieca” — 14. „Putavimus caelum in praeceps ruisse...” — 15. „Intolerabilis subsecutus foetor...” — 16. „Cruce insignitus” — 17. Tekst Letalda i dyskusja nad „strachami roku 1000”: A. argumenty „na tak”: „sapientiores” i Koniec Świata — B. argumenty „na nie”: *Delatio corporis s. Juniani*

1. Wstęp

Poniższy artykuł reprezentuje nieco archaiczny, ale — jak się wydaje — wciąż wart kultywowania gatunek historiografii, pomyślany został mianowicie jako komentarz do tekstu¹. Traktuje o niewielkiej opowiastce pochodzącej z pewnego zbioru *miraculów* spisanych u schyłku X w. na terenie centralnej Galii. W tytule nazwano ową anegdotę horrorem, ponieważ emocją, która odgrywa w niej szczególnie ważną rolę, tą emocją do której autor raz po raz odwołuje się w swoim opisie zdarzeń, na której współodczuwanie liczy u odbiorców, którą — siłą rzeczy — do pewnego stopnia stara się w nich także wzbudzić, tą emocją jest strach². Rzecz jasna, środki, jakimi posługuje się w tym celu

* Skrócona wersja artykułu została w październiku 2005 r. przedstawiona na forum Mediewistycznego i Nowożytnego Seminarium Doktorskiego Instytutu Historycznego UW. Niektóre głosy w dyskusji wykorzystano przy opracowywaniu ostatecznej redakcji tekstu.

¹ Najczęściej stosowane skróty: AASS OSB — Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti; BHL — Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, ed. Socii Bollandiani, t. 1–2, Subsidia hagiographica 6, Bruxellis 1898–1901 oraz Novum Supplementum, ed. H. Fros, Subsidia hagiographica 70, Bruxelles 1986; CCM — Corpus consuetudinum monasteriorum; CCh SL — Corpus Christianorum. Series Latina; CCh CM — Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis; CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; LM — *Liber miraculorum sancti Maximini abbatis Miciacensis auctore Letaldo* (BHL 5820), ed. L. d’Achéry, J. Mabillon, AASS OSB, t. 1, Luteciae Parisiorum 1668, s. 598–613; RSB — *La Règle de saint Benoît*, ed. A. de Vogüé, J. Neufville, t. 1–2, Sources Chrétiennes, t. 181–182, Paris 1972. Jeśli nie zaznaczono inaczej, łacińskie cytaty z ksiąg biblijnych pochodzą z Wulgaty, według edycji: *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, ed. R. Weber, wyd. 4 ed. R. Gryson, Stuttgart 1994 (stosuje się przyjęty tu system skrótów). Wersety w tłumaczeniu polskim zaczerpnięto z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań–Warszawa 1980.

² Pojęcia: „strach” (w odniesieniu do stanu emocjonalnego, nie zaś bodźca), „lęk”, „obawa”, a także ich literackie odpowiedniki (jak np. „przerażenie”, czy „groza”) stosuje się poniżej wymiennie, nie różnicując ich znaczeniowo. Także współczesna psychiatria wydaje się odchodzić od proponowanych dawniej rozróżnień, zob. np. J. Wciórka, *Miejsce lęku w psychopatologii*, „Postępy psychiatrii i neurologii” 3, 1994, z. 1, s. 37–52, zob. s. 38; *Psychiatria*, t. 1: *Podstawy psychiatrii*, red. A. Bilikiewicz, S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka, Wrocław 2002, s. 365. W tym zakresie autor miał możliwość korzystać z fachowej pomocy dr Ireny Pietruszewskiej, której winien jest serdeczne podziękowanie.

hagiograf sprzed tysiąca lat, na twarzach miłośników dzisiejszych filmów, czy też literatury grozy, wzbudzą co najwyżej uśmiech politowania. W horrorze z końca X w. próżno szukać monstrum doktora Frankenstein, szablozębego hrabiego z Transylwanii, czy choćby krwiożerczej laleczki Chucky. Ich miejsce zajmują jednak inne strachy, jak chcą niektórzy historycy — czemu przecież drudzy gwałtownie przeczą — strachy osobliwie aktualne w czasach, kiedy zapisano całą anegdotę. Tytułowy cytat nie pozostawia chyba wątpliwości, że mowa będzie o obawach natury eschatologicznej.

Wzmianka o eschatologii w powiązaniu z tekstem z około r. 1000 nie może dziś nie wywołać wrażenia *déjà vu*. Niniejsze studium stanowi w istocie skromny przyczynek do ożywionego w ostatnich latach sporu o tzw. „strachy roku tysięcznego”. Ten powszechnie używany kryptonim w rzeczywistości nieco się zdezaktualizował. Nikt już nie podziela wiary romantycznych historyków z połowy XIX stulecia w magiczną moc jednej daty (r. 1000), która swym zbliżaniem miałyby budzić paraliżujący lęk, by odchodząc w przeszłość przynieść światu ulgę i tchnąć weń nowe siły vitalne. Przedmiot i zakres chronologiczny sporu uległ rozszerzeniu: idzie o rolę eschatologicznych oczekiwań — tj. zarówno obaw, jak i nadziei związanych ze spodziewanym rychłym końcem świata w jego dotychczasowej postaci — w życiu ludzi drugiej połowy X i pierwszej połowy XI w. W narastającej w zaskakującym tempie literaturze ścierają się stanowiska skrajnie przeciwstawne: o ile dla jednych wierzenia tego rodzaju to zjawisko rozpowszechnione — istotna motywacja wielu zachowań ludzkich, a nawet ważny czynnik przemian społecznych tamtej doby, to dla innych rzekome „strachy roku tysięcznego” stanowią jedynie historiograficzny mit powołany do życia w czasach nowożytnych, a żywiący się nieporozumieniami i nadinterpretacją nader skąpych przekazów źródłowych³. Wśród uczonych argumentujących na rzecz pierwszego poglądu na czoło wysuwa się badacz amerykański Richard Landes przodujący zarówno śmiałością wizji, jak i liczbą publikacji⁴. W podobnym duchu wypowiedział się także Johannes Fried, którego obszerny artykuł stał się impulsem do wznowienia sporu⁵. Znaczna część (wciąż chyba jeszcze większość) literatury zajmuje jednak stanowisko sceptyczne. Przeciw „reaktywacji” tezy o „milenijnych strachach” argumentują m.in. historycy francuscy: Dominique Barthélemy⁶ i Sylvain Gouguenheim⁷.

Szczegółowe referowanie poglądów, czy to właśnie wymienionych, czy też innych jeszcze badaczy nie wydaje się w tym miejscu celowe. Przedmiotem poniższych rozważań nie będzie bowiem żaden

³ W ostatnich latach ukazuje się bardzo wiele opracowań traktujących o rozmaitych aspektach problemu. Ich wyliczenie w tym miejscu nie jest możliwe. Dla przykładu warto odnotować dwie wydane niedawno, mieszczące wiele szczegółowych przyczynków publikacje zbiorowe: *The Year 1000. Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium*, ed. M. Frassetto, New York 2002; *The Apocalyptic Year 1000: Religious expectation and social change 950–1050*, ed. R. Landes, A. Gow, D. Van Meter, New York 2003 (ta książka zawiera też przedruki niektórych prac wydanych wcześniej). Orientację bibliograficzną ułatwiają pojawiające się od czasu do czasu omówienia dyskusji, zob. np. P. Boglioni, *Les millénarismes médiévaux. Aperçu de la recherche récente*, „Religiologiques” 20, 1999, s. 87–111; E. Peters, *Mutations, Adjustments, Terrors, Historians, and the Year 1000*, w: *The Year 1000*, s. 9–28. Także w niektórych cytowanych niżej pracach uczestników debaty nie brakuje obszernych omówień dziejów jej samej, por. np. książkę S. Gouguenheima cyt. w przyp. 7.

⁴ By wymienić tylko: R. Landes, *La vie apostolique en Aquitaine en l’an Mil: Paix de Dieu, culte des reliques et communautés hérétiques*, „Annales. ESC” 46, 1991, s. 573–593; tenże, „Millenarismus absconditus”. *L’historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Age jusqu’à l’an Mil* (1), „Le Moyen Âge” 98, 1992, s. 355–377; tenże, *Sur les traces du Millenium: La „via negativa”* (2e partie), „Le Moyen Âge” 99, 1993, s. 5–26; tenże, *Relics, apocalypse, and the deceits of history: Ademar of Chabannes, 989–1034*, Cambridge (Mass.) — London 1995, s. 16 nn., 287 nn.; tenże, *The fear of an apocalyptic year 1000: augustinian historiography, medieval and modern*, „Speculum” 75, 2000, s. 97–145.

⁵ J. Fried, *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 45, 1989, s. 385–473. Zob. też tenże, *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? Zur Auseinandersetzung mit Sylvain Gouguenheim*, „Historische Zeitschrift” 275/2, 2002, s. 281–321. Autor niniejszego studium nie miał dostępu do książki: J. Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001.

⁶ M. in. D. Barthélemy, *La paix de Dieu dans son contexte (989–1041)*, „Cahiers de Civilisation Médiévale” 40, 1997, s. 3–35, zob. s. 25 nn.; tenże, *L’an mil et la paix de Dieu. La France chrétienne et féodale 980–1060*, Paris 1999, zwłaszcza s. 139 nn.

⁷ S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs de l’an mil. Attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi?*, Paris 1999 (z tej publikacji autor miał możliwość skorzystać dzięki uprzejmości dr. Jerzego Pysiaka); tenże, *L’histoire d’un mythe: l’invention des terreurs de l’An Mil. Etude et critique historiographique d’Abbon de Fleury à Richard Landes*, „Bulletin Du Cange” 57, 1999, s. 111–190. Por. też tenże, *Adson, la reine et l’Antichrist. Eschatologie et politique dans le de ortu et tempore Antichristi*, w: *Les moines du Der 673–1790. Actes du Colloque international d’histoire (Joinville, 1–3. octobre 1998)*, éd. P. Corbet, Langres 2000, s. 135–146.

ze znanych wątków debaty, lecz świadectwo nowe, na ile można to ocenić, dotychczas w ogóle przez jej uczestników nieuwzględnione. Zawczasu rozwiązać wypada przesadne nadzieje. Horror sprzed 1000 lat nie pozwala rozstrzygnąć gorącego sporu. Sam jeden ma raczej ograniczone znaczenie. Mimo to intryguje. Rodzi spostrzeżenia i pytania nieobojętne nie tylko dla tropicieli „milenijnych strachów”, ale także wszystkich zainteresowanych umysłowością ludzi tamtej doby, ich erudycją, wyobraźnią, religijnością, psychiką... Być może, stanie się zachętą do poszukiwań innych podobnych przekazów.

2. Anegdota

U schyłku X w., w położonym nad Loarą, nieopodal Orleanu, opactwie benedyktyńskim w Micy⁸, tutejszy mnich Letald opracował zbiór cudów pierwszego opata i patrona wspólnoty: św. Maksymiana⁹. W jednym z rozdziałów pracy poświęconych zdarzeniom z nieodległej przeszłości przedstawił następującą historię¹⁰:

„XI. *De fratribus territis et mirabiliter salvatis*¹¹.

36. Sed quia pius Pater aliquando filium donis mulcet, nonnumquam per severitatis animadversionem coercet, et interdum prospera dum securiorem reddunt animum, deterius sternunt, adversa vero circumspiciunt agere quemque commonent; remissiores nos forsan Divinus attendens oculus tanto factos miraculo, consequenti tempore placuit quodam terrere infortunio, quo mirabiliter quidem territi, sed per interventum ejusdem piissimi Patris nostri mirabilis sumus salvati.

37. [1]¹² Consequenti enim aestate intempesta noctis hora subitus turbo caelum contristat, caliginis profunditas omnem adimit visum, corusci frequentes timorem incutiunt, venti sibi dura certamina mandant. [2] Exsilimus stratis, cogimur in Ecclesiam, multo pavore attoniti psalmos nescimus¹³ Letanias. [3] Sacer cereus exstinguitur, et quassus sui medio quasi nolens succurrere ad terram delabatur. [4] Qua visione crescit pavor, formido augetur, correpta signa interrumpente terrore laxantur, nec aliquid inter trepidos invenitur solatii. [5] Quidam Valdefredus Aedituus, non quidem Monachus, sed a laico tonsuratus, ceteris constantior, dum extra Ecclesiam stat, veniens eminens ab Aquilone jaculum igneum ut vidit, id attonitis et multo terrore compressis nuntiavit. [6] Necdum verba compleverat cum ecce per mediam turrisculi columnam fulmen demissum Ecclesiamque ingressum super nos rotari coepit, lapidesque et caementa parietum bullientibus spargere flammis. [7] Stabat Euvrardus Priorum unus quem levis scintillula mox ut attigit, quasi mortuum terrae prostravit. [8] Ab Oratorio sanctae Mariae Maynardus qui Fossatensi Monasterio postea praefuit, redibat, quem eadem scintillula percutiens calceamentis longe discussis velut exsanguem pavimento dejecit. [9] Tota facies Ecclesiae velut clibanus ardens, nihil praeter ignem oculi aspiciebant: de jacentibus nemo sollicitus, suam quisque opperiebatur mortem. [10] Diu igitur, multumque super nos ille globus oberrans, tandem subter Analogium lapsus est. [11] Putavimus caelum in praeceps ruisse, et

⁸ Brakuje dobrej monografii najdawniejszych dziejów Micy. W zastępstwie odesłać można do książki T. Heada, *Hagiography and the cult of saints. The Diocese of Orléans, 800–1200*, Cambridge studies in medieval life and thought. Fourth series, Cambridge 1990, rozdz. 5, s. 202 nn. Z prac starych, odbiegających od obecnie uznawanych standardów, zob. np. E. Jarosay, *Histoire de l'abbaye de Micy–Saint–Mesmin lez–Orléans (502–1790). Son influence religieuse et sociale*, Orléans 1902 (na temat historii klasztoru do poł. XI w., zob. s. 1–157).

⁹ LM (jak wyżej w przyp. 1). Jedyne kompletny, a zarazem najstarszy zachowany (jedenastowieczny) rkps BHL 5820 znajduje się w Bibliotece Watykańskiej: Vaticanus, Reginensis latinus 528, f. 14v–35; A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Vaticanae*, Subsidia hagiographica 11, Bruxellis 1910, s. 354; T. Head, *Hagiography*, s. 183, przyp. 207. Wedle pochodzących z czasów karolińskich żywotów (BHL 5817, BHL 5814) św. Maksymian miałby działać w czasach Chlodwiga.

¹⁰ LM, XI, c. 36–37, s. 608. W edycji Mabillona *Księga cudów* podzielona została na prolog oraz resztę, w której wyróżniono duże rozdziały zaopatrzone w tytuły i oznaczone liczbami rzymskimi oraz mniejsze paragrafy z niezależną numeracją arabską. Poniżej cytując *Liber miraculorum* wskazuje się wyłącznie numery owych drobnych ustępów (*capita*).

¹¹ Tytuły rozdziałów wydawca drukuje kursywą wskazując najpewniej, że są jego dziełem. Łatwo zauważyć, że przytoczony nagłówek (który nb. rozбивa opowiadanie niezbyt szczęśliwie: w taki sposób, że rozdział zaczyna się od *sed* nawiązującego do poprzedniej opowieści) stanowi po prostu adaptację sformułowania użytego przez hagiografa za chwilę: na końcu c. 36.

¹² Numery zdań c. 37 umieszczone w nawiasach kwadratowych stanowią innowację mającą ułatwić lekturę poniższego komentarza. Odsyłają do nich tytuły kolejnych ustępów artykułu.

¹³ Tekst wydaje się zepsuty. Mabillon na marginesie zaproponował emendowanie *nescimus* na *cecimus et*.

dehiscentem chaos terram petiisse: nihilque sapientioribus aliud inerat, nisi *dies Domini sicut fur in nocte ita veniet*¹⁴. [12] Intolerabilis subsecutus foetor animos trementium crudeliter sauciabat. [13] Ejecimus jacentes quos mortuos putabamus multo atrocius foetentes porcis noviter ustulatis, sensuque reparato eos jam lugere coepimus, sed in illis *non erat vox neque sensus*¹⁵, datisque custodibus hymnos orsi sumus Matutinos. [14] Mane autem facto cum jam illi vegetatiori sensu vigerent, denudatos rimabamur, et in Euvrardo quidem est linea extra quidem nigra, sed interius ignea a vertice capitis usque ad plantam pedis rectissime porrecta. [15] Maynardus porro cruce insignitus est in dextra scapula, quae ad mensuram palmi virilis manus undique diffusa, sed nihilominus et ipsa exterius quidem picea, interius ardens erat. [16] Maynardus in brevi quidem convaluit, Euvrardus diuscule decubans melior se postmodum diu advixit”.

3. Autor

Letald z Micy był zawodowym, tj. pisującym wiele dla obcych zleceniodawców, hagiografem czynnym w Galii na przełomie X i XI w¹⁶. Obok stworzonej na potrzeby macierzystego konwentu *Księgi cudów św. Maksymina* (BHL 5820), opracował także kilka innych zachowanych do dziś utworów: *Żywot i cuda św. Marcina z Vertou* (BHL 5667 i 5668), *Żywot i cuda św. Eusycjusza* (BHL 2754 i 2756)¹⁷, *Żywot św. Juliana z Le Mans* (BHL 4544), krótkie (być może ocalałe tylko częściowo) dziełko związane z kultem czczonego w Nouaillé św. Juniana (*Delatio corporis s. Juniani in synodum Karrofossem*, BHL 4565), wreszcie zgoła odmienny tak w treści, jak i formie, poemat o połkniętym przez wieloryba rybaka Withinusie¹⁸. Koleje letaldowego żywota znane są jedynie fragmentarycznie. Nie sposób precyzyjnie określić nie tylko daty urodzin, ale nawet śmierci hagiografa: musiał przyjść na świat jeszcze przed 960 r., zmarł w bliżej nieokreślonym czasie po 1004 r. Do Micy oddano go jako dziecko. Zacisze klasztornych murów zapewniło mu wykształcenie i szansę na realizację pisarskiego talentu, ale najwyraźniej nie zagwarantowało dożywotniej beztrioski. Z oderwanych przekazów wynika, że w życiorysie hagiografa nie brakło epizodów dramatycznych. Wiadomo, że przed 996 r., z nieznanых powodów popadł w przykry dla siebie konflikt z biskupem Orleanu Arnulfem. W 1004 r. stanął z kolei na czele buntu współbraci przeciw urzędującemu opatowi Micy Robertowi z Blois. Jakiś czas potem rebelia zakończyła się porażką i hagiograf zmuszony był najprawdopodobniej opuścić macierzysty klasztor. Nie wiadomo, czy dane mu było kiedykolwiek doń powrócić.

Niestety, ani te ani inne jeszcze (skądinąd jakże nieliczne) szczegóły z biografii Letalda, podobnie zresztą jak lektura pozostałych jego prac, nie ułatwiają w istotny sposób interpretacji zacytowanej anegdoty. Ze względu na tematykę artykułu, dwie okoliczności związane z osobą autora opowieści, wydają się specjalnie godne uwagi.

Warto pamiętać, że Letald z Micy to bliski znajomy, może uczeń, a może kolega ze szkolnej ławy pewnej znacznie bardziej sławnej i w swoim czasie wpływowej osoby, mianowicie opata Fleury

¹⁴ I Th 5, 2.

¹⁵ IV Rg 4, 31.

¹⁶ Na temat biografii i spuścizny pisarskiej tego autora zob. przede wszystkim *Histoire littéraire de la France*, wyd. 2 éd. M. Paulin, t. 6, Paris 1867, s. 528–537; B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. 7, wyd. 2: Paris 1874, s. 188–200; A. Ledru, *Origine de Létald moine de Micy (fin du Xe siècle)*, „La Province du Maine” 16, 1908, s. 326–328; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 2, München 1923, s. 426–432; J.–P. Bonnes, *Un lettré du Xe siècle. Introduction au Poème de Létald*, „Revue Mabillon” 33, 1943, s. 23–47; G. Cremascoli, *Das hagiographische Werk des Letald von Micy*, „Mittellateinisches Jahrbuch” 24/25, 1989/1990, s. 87–93; T. Head, *Hagiography*, s. 211 nn.; F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 2, München 1992, s. 194–200; M. Simon, *Létald de Micy, histoire ou fantaisie?*, w: *Mélanges François Kerlouégan*, éd. D. Conso, N. Fick, B. Pouille, Besançon–Paris 1994, s. 569–577; W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, t. 4: *Ottomische Biographie. Das hohe Mittelalter 920–1220 n. Chr.*, erster Halbband: 920–1070 n. Chr., Stuttgart 1999, s. 222–225. O życiu i dorobku Letalda w zakresie hagiografii traktuje również nieopublikowana dotąd rozprawa Sz. Wieczorka, *Twórczość hagiograficzna Letalda z Micy na tle hagiografii francuskiej schyłku Xi i początku Xi wieku*, Warszawa 2001 (mszp. pracy doktorskiej IHUW z dalszą literaturą przedmiotu).

¹⁷ Autorstwo prac o św. Eusycjuszu przypisał Letaldowi T. Head, *Letaldus of Micy and the hagiographic traditions of Selles-sur-Cher*, „Analecta Bollandiana” 107, 1989, s. 393–414.

¹⁸ Najnowsza edycja: Letaldo di Micy, *Within piscator*, a cura di F. Bertini, Firenze 1995. Najnowsza bodaj z prób interpretacji: F. Mosetti Casaretto, *Within, l'enteronauta: o del viaggio inevitabile*, „Itineraria” 1, 2002, s. 113–173.

Abbona¹⁹. Tego samego Abbona, który objawił się jako zdeklarowany przeciwnik eschatologicznych spekulacji związanych z końcem tysiąclecia. Jego wypowiedź w tej sprawie zawarta w dziele znanym jako *Apologeticus* spisany około połowy lat dziewięćdziesiątych X w. — stanowi jedno z najważniejszych świadectw źródłowych we wspomnianej dyskusji nad ówczesną rolą eschatologii²⁰. Ponieważ przy innej okazji Abbo dał wyraz swemu bardzo wysokiemu mniemaniu o uczoności Letalda z Micy²¹, gdyby chcieć rzecz osądzić na tej tylko podstawie, należałoby przyjąć, że również mnich z Micy niechętnie odnosił się do dywagacji na temat rychłego Końca Świata, a przynajmniej do prób dokładnego określenia jego daty.

Zaanonsować wypada inną jeszcze przesłankę związaną z osobą Letalda, która pojawi się w zakończeniu artykułu. Z punktu widzenia sporu o „milenijne strachy” jedna z wymienionych przed chwilą jego prac wydaje się mieć większe znaczenie niż inne. Mowa o datowanym na lata dziewięćdziesiąte X w. utworze o przeniesieniu relikwii św. Juniana, patrona klasztoru w Nouaillé, na synod do Charroux w 989 r.²² Dość przypomnieć, że ów synod to najstarsze, czy też jedno z najstarszych znanych zgromadzeń związanych z ruchem tzw. Pokoju Bożego. Tymczasem, przynajmniej dla niektórych zwolenników realności eschatologicznych oczekiwań ludzi z przełomu tysiącleci to właśnie zgromadzenia Pokoju Bożego stanowią jeden z głównych przejawów oddziaływania tego rodzaju wierzeń, a więc zarazem ważki argument we wspomnianej debacie.

4. Datacja narracji

Księga cudów św. Maksymina spisana została najprawdopodobniej w drugiej połowie lat osiemdziesiątych lub pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych X w.: na pewno po r. 982, zapewne nieco później, może dopiero po r. 988, ale z drugiej strony nie później chyba niż w r. 996²³. Nie sposób w tym miejscu wyczerpująco zreferować skomplikowanych podstaw tej datacji. Niektóre tylko kwestie wymagają krótkiego wyjaśnienia.

Tak się składa, że jedna z pomocniczych przesłanek całego rozumowania pochodzi właśnie z cytowanego przed chwilą fragmentu. Wspomniany tu *Maynardus qui Fossatensi Monasterio postea praefuit* musi być tożsamy z występującym współcześnie opatem od Św. Maura pod Paryżem (Saint-Maur-des-Fossés), którego imię inne źródło zapisało w formie: „Magenardus”²⁴. Czas przeszły (*praefuit*) wskazuje, że w momencie spisania *Liber miraculorum* ów Menard nie piastował już tej godności. Wiadomo skądinąd, że został jej pozbawiony przed połową 989 r.²⁵. Jeśli rzeczywiście

¹⁹ O Abbonie, zob. np. M. Mostert, *The political theology of Abbo of Fleury. A study of the ideas about society and law of the tenth-century monastic reform movement*, *Middleleeuwse Studies en Bronnen* 2, Hilversum 1987; P. Riché, *Abbon de Fleury. Un moine savant et combatif (vers 950–1004)*, Turnhout 2004.

²⁰ *S. Abbonis Floriacensis Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, PL, t. 139, kol. 461–472 (cyt. dalej: Abbo, *Apologeticus*). Szerzej na temat tego tekstu zob. M. Mostert, op. cit., s. 48–51 i passim; T. Head, *Hagiography*, s. 246 nn.; P. Riché, op. cit., s. 146 nn. W sprawie interpretacji fragmentów ważnych dla dyskusji nad „strachami r. 1000” (*Apologeticus*, kol. 471 n.), zob. m.in. J. Fried, *Endzeiterwartung*, s. 422–424 (tu także interesująca uwaga w sprawie datacji pracy, s. 423 przyp. 173); R. Landes, *Sur les traces*, s. 19–26; S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs*, s. 130–134; tenże, *L’histoire d’un mythe*, s. 115–119; R. Landes, *The fear of an apocalyptic year 1000*, s. 123–130.

²¹ *S. Abbonis Floriacensis Epistola XI: Ad monachos Miciacenses*, PL, t. 139, kol. 438A: *Tandem ad te, mi quondam familiaris Letalde, nunc sermo dirigitur, cujus alias singularem scientiam mea parvitas amplectitur et summis laudibus extollere nititur.*

²² *Letaldi Miciacensis Delatio corporis s. Juniani in synodum Karrofensem* (BHL 4565), AASS OSB, t. 4, cz. 1 (1677), s. 434–435 (cyt. dalej: DJ); T. Head, *Letaldus of Micy and the hagiographic traditions of the abbey of Nouaillé. The Context of the Delatio corporis S. Juniani*, „*Analecta Bollandiana*” 115, 1997, s. 253–267.

²³ Por. spec. T. Head, *Hagiography*, s. 58 przyp. 1, s. 215 przyp. 59 i 61; Sz. Wiczorek, op. cit., s. 108–115 (z podaniem dalszej literatury).

²⁴ Eudes de Saint-Maur, *Vie de Bouchard le Vénérable*, éd. Ch. Bourel de la Roncière, Paris 1892, c. 2, s. 7, c. 3, s. 11; *Gallia Christiana in provincias ecclesiasticas distributa*, wyd. 2, t. 7, Parisii 1747, kol. 283, 288.

²⁵ Usunięcie Menarda było wynikiem reformy jego klasztoru przeprowadzonej przez kluniatów pod wodzą opata Majola, z inicjatywy Burcharda hrabiego Vendôme, zob. Eudes de Saint-Maur, *Vie de Bouchard le Vénérable* (jak w przyp. poprzednim), c. 2–3, s. 7–11, por. np. D. Barthélemy, *L’an mil et la paix de Dieu*, s. 70 nn. Rzecz dokonana się niewątpliwie przed 20 VI 989 r., ponieważ tę datę nosi dokument Hugona Kapeta dla Saint-Maur-des-Fossés, w którym jako opat klasztoru występuje już rzeczonny Majol. Ten zachowany w oryginale akt wydał J. Boussard, *Actes royaux et pontificaux des Xe et XIe siècles du chartier de Saint-Maur des Fossés*, „*Journal des Savants*” 1972, s. 81–113, zob. s. 91 n.

— jak chcą niektórzy — miało to miejsce w roku poprzednim²⁶, czy przynajmniej niedługo przed 989, dałoby się stąd wysnuć przybliżony *terminus post quem* powstania tekstu.

Dla interpretacji badanej historyjki przesunięcie o kilka lat wstecz lub wprzód pierwszej daty granicznej nie ma — przy obecnym stanie wiedzy — specjalnego znaczenia. Ze względu na tematykę artykułu nieco bardziej drażliwy problem stanowi natomiast wytyczenie *terminus ante quem* spisania utworu. Trudno mianowicie uciec przed pytaniem, czy powstał on z całą pewnością przed, a nie po roku 1000. Nie jest to kwestia aż tak istotna, jak zdawałoby się historykom z połowy XIX w., niemniej warto by mieć co do tego pewność. Niestety, o nią niełatwo. Wspomniany *terminus ad quem*: 996 r., zasadza się na następującym, pozornie prostym rozumowaniu. Opracowany najpóźniej w tym właśnie roku, przywołany już wyżej *Apologeticus* Abbona z Fleury informuje o konflikcie pomiędzy Letaldem a biskupem Orleanu Arnulfem²⁷. Ponieważ na kartach *Liber miraculorum* tenże Arnulf scharakteryzowany został niezwykle przychylnie²⁸, dzieło musiało chyba powstać zanim doszło do sporu hagiografa z biskupem, a więc najpóźniej w 996 r. W rzeczywistości, problem okazuje się bardziej skomplikowany. Pewne niemożliwe do zreferowania w tym miejscu powody każą postawić pytanie, czy autor nie był przypadkiem nieco bardziej przebiegły niż zakłada to powyższa kalkulacja, innymi słowy, czy jego komplementy pod adresem Arnulfa są na pewno całkiem szczerze²⁹. Z punktu widzenia też artykułu, podobne wątpliwości nie wydają się jednak specjalnie przykre. Warto zauważyć, że przedatowanie tekstu na okres po 1000 r. (mimo wszystko mniej prawdopodobne), czyniłoby analizowaną anegdotę — ze względu na jej treść — jeszcze bardziej intrygującą.

5. Datacja zdarzenia

Księga cudów św. Maksymina to kompozycja złożona, swego rodzaju synteza kroniki klasztornej i zbioru *miraculów*. Mniej więcej połowę dzieła zajmuje wykład powikłanych losów opactwa w Micy od momentu jego fundacji (dokonanej rzekomo przez samego Chlodwiga) aż po wiek X. Równie obszerna reszta stanowi natomiast dość typową kolekcję *miraculów*, a więc zupełnie autonomicznych fabularnie opowiadań o cudownych zdarzeniach, jakie miały miejsce w klasztorze i okolicy, w czasach bliskich autorowi. Omawiana historyjka należy właśnie do grona tych ostatnich. Do opisanych tu wypadków Letald nigdzie już później nie wraca, nie uzupełnia swoich wyjaśnień żadnym dodatkowym komentarzem, nie dodaje nic więcej na temat przedstawionych z imienia bohaterów anegdoty.

W *Liber miraculorum* próżno szukać dat rocznych. Tekst dostarcza jedynie bardzo nieprecyzyjnych przesłanek dla zdatowania niezwykłego zdarzenia. Przedstawiając cudowne interwencje św. Maksymina w niedawnej przeszłości hagiograf stara się — przynajmniej do pewnego stopnia — zachować chronologiczny porządek treści właściwy wcześniejszym partiom pracy. Czyni tak, przypisując poszczególne opowieści do okresów urzędowania kolejnych opatów klasztoru. Omawiane zdarzenie umieszcza za rządów Annona, opata Micy który objął swoją godność w pierwszej połowie lat 40-tych X w. i piastował ją aż do śmierci na początku lat 70-tych tegoż stulecia. Niestety, zawężenie tych rozległych ram czasowych okazuje się trudne. W *Liber miraculorum* opisano w sumie dziesięć cudów z czasów Annona. Trzy z nich włączono do pracy z opóźnieniem, poza porządkiem chronologicznym (co autor wyraźnie zaznacza i tłumaczy interwencją pewnych czcigodnych osób, którym

²⁶ J. Dubois, *Au temps des premiers Capétiens les moines en pleine expansion affirment leurs libertés*, w: *Pouvoirs et libertés au temps des premiers Capétiens*, b.m., b.d. [po 1982], s. 197–214, zob. s. 198 n.; J. Daoust, *Saint-Maur-des-Fossés*, w: *Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain*, t. 13 (fasc. 61, Paris 1992), kol. 541 n.

²⁷ Abbo, *Apologeticus*, kol. 469A: *Novi enim quam austerus in Letaldo Miciacensi monacho fuerit* [chodzi o Arnulfa, choć autor unika podania jego imienia], *quem oblitus reverentiae sacerdotalis injuriose et sine ullis legibus tractavit*. Zwykle uważa się, że *Apologeticus* powstał w 994 r. (zob. np. P. Riché, op. cit., s. 278). Tu przyjęto ostrożniejszy termin *terminus ad quem*: rok śmierci jednego z adresatów dzieła — Hugona Kapeta.

²⁸ LM, c. 40–41, s. 609.

²⁹ W literaturze pojawił się pogląd, że Letald zmyślił podaną w *Liber miraculorum* (c. 41, s. 609) informację o bulli papieskiej uzyskanej dla Micy przez biskupa Arnulfa, T. Head, *Hagiography*, s. 216. Tak daleko idąca teza wydaje się wprawdzie błędna, ale nie oznacza to, iżby relacja hagiografa pozostawała poza wszelkim podejrzeniem, por. Sz. Wieczorek, op. cit., s. 176 nn.

udostępnił tekst jeszcze przed jego ukończeniem)³⁰. W szeregu siedmiu pozostałych, znajdujących się na właściwym miejscu, badany „horror” pojawia się jako ostatni³¹. W ślad za nim Letald wspomina o śmierci świątobliwego opata³². Na tej podstawie można by wnosić, że niezwykle zdarzenie miało miejsce bliżej końca jego urzędowania. Jest to jednak rozumowanie ryzykowne. Nie ma pewności, czy kolejność, w jakiej przedstawiono owe siedem historii z czasów Annona, również ściśle odpowiada ich czasowemu następstwu³³. Nawet jeśli tak, trzeba się liczyć z możliwością, że wszystkie opisane cuda pochodzą z początkowego okresu jego rządów.

W pierwszych słowach właściwej opowieści (c. 37) Letald zawarł inną jeszcze wskazówkę chronologiczną: do zdarzenia miało dojść *consequenti aetate*³⁴. Rozumiane ściśle wyrażenie to wskazywałoby, że rzecz działa się tego lata, które nastąpiło bezpośrednio po zimie wspomnianej w poprzedniej anegdotce³⁵. Okoliczność o tyle intrygująca, że na wstępie owej wcześniejszej opowieści autor zaznacza, iż opisany tu cud widział na własne oczy jako dziecko³⁶. Skoro tak, również badany „horror” stanowiłby wspomnienie hagiografa z lat dziecińczych. Nawet jeżeli to prawda, do dyskusji nad datacją zdarzenia przesłanka ta wnosi jednak niewiele, ponieważ — jak już sygnalizowano — dokładna data urodzenia Letalda pozostaje nieznaną.

Z przytoczonych wywodów wynika, że pomiędzy dramatycznym epizodem a momentem jego opisanego przez hagiografa upłynęło wiele lat. Opat Anno, który — wedle słów samego Letalda — piastował swą godność przez lat niemal 30³⁷, zmarł w styczniu 971 lub 972 r.³⁸ Do zdarzenia mogło więc dojść najpóźniej latem 971 r. Zważywszy, że *Liber miraculorum* powstał nie wcześniej niż w 983 r. (a może nawet po 988 r.) — minimalny dystans dzielący akt i moment jego uwiecznienia na pergaminie wynosi ponad 11 (czy nawet: 17) lat. Z kolei wydłużony do maksimum dystans ten przekracza półwiecze. Tyle bowiem dzieli objęcie rządów opackich przez Annona (w pierwszej połowie lat 40-tych X w.) i podany wyżej *terminus ad quem* powstania *Liber miraculorum* (996 r.). Gdyby spisanie dzieła przesunąć na okres po 1000 r., obie wartości należałoby odpowiednio powiększyć.

6. Prawda czasu i prawda ekranu, czyli dwaj Letaldowie

W powyższej dyskusji nad problemem datacji niezwyklego zdarzenia, milcząco założono, że w istocie miało ono miejsce, że — innymi słowy — cała historyjka nie jest wyłącznie autorską fantazją, czczym wymysłem wprowadzonym do narracji, tylko po to, by natchnąć czytelnika zbawiennym morałem, czy też przydać św. Maksyminowi powodów do chwały. Rzeczywiście, mimo braku niezależnych świadectw potwierdzających realność epizodu, hipoteza o jego zmyśleniu wydaje się zupełnie nieprawdopodobna. Ani właśnie wymienione, ani inne dające się wyobrazić powody nie tłumaczą sfabrykowania historii tak dalekiej od hagiograficznej sztampy, historii o niejednoznacznej wymowie, z wielu względów niepokojącej, w której — gdyby autor nie obwieścił o tym na wstępie —

³⁰ LM, c. 45–48, s. 610–611.

³¹ LM, c. 29–37, s. 606–608.

³² LM, c. 38, s. 609.

³³ Sposób zredagowania tekstu przemawiałby (przynajmniej w pewnym stopniu) za twierdzącą odpowiedzią na to pytanie. W pierwszych pięciu opowieściach (c. 29–33) autor nie tylko nie powołuje się na własne świadectwo, ale, co więcej, o mnichach z Micy — jeśli się pojawiają — pisze w trzeciej osobie lm. (a więc nie: „my”, lecz: „bracia”). Na początku szóstej historii (c. 34–35) oświadcza, że był jej świadkiem jako dziecko, ale o mnichach wciąż jeszcze pisze *per* „fratres”. Dopiero siódmą anegdotę (czyli badany horror, c. 36–37) — zaznaczywszy, że chodzi o wypadki późniejsze niż opisane przed chwilą — redaguje w pierwszej osobie liczby mnogiej, z punktu widzenia członka wspólnoty.

³⁴ Dokładny zakres chronologiczny pojęcia „lato” u Letalda pozostaje nieznaną. Przypomnieć wypada, że najważniejsze wczesnośredniowieczne autorytety różniły się w tym względzie. Dla Izydora z Sewilli lato trwało od 24 maja do 22 sierpnia, podczas gdy dla Bedy od 9 maja do 6 sierpnia., zob. A. Borst, *Die karolingische Kalenderreform*, MGH Schriften 46, Hannover 1998, s. 437, 646–653. Trzeba też pamiętać, że *Regula św. Benedykta* dzieliła rok wyłącznie na lato i zimę, przy czym pierwsze obejmowało okres od Wielkanocy do 1 listopada, RSB, c. 8, 1, s. 508; c. 10, 1, s. 512.

³⁵ I to nie jest wszak całkiem pewne. „Następne lato” autor może chyba również rozumieć szeroko, mając na myśli jedno z lat, które przyszyły po pamiętnej zimie, niekoniecznie to z roku następnego.

³⁶ LM, c. 34, s. 607: *Ejusdem pii Abbatis Annonis temporibus cum adhuc infantulus essem (neque enim audita, sed quae vidi narraturus sum) contigit quod dico miraculum.*

³⁷ LM, c. 38, s. 609.

³⁸ Sz. Wieczorek, op. cit., s. 108–112.

cudaowna interwencja św. Maksymina mogłaby chyba w ogóle umknąć uwadze niektórych odbiorców. Za autentycznością zdarzenia przemawia także w pewnym stopniu sygnalizowane już wyżej niezależne źródło, potwierdzające istnienie jednego z jego bohaterów: opata Menarda, wreszcie — *last but not least* — niemała liczba zaskakujących szczegółów, których wykoncypowanie *ex nihilo* uznać trzeba za supozycję zgoła fantastyczną. Właśnie owe, noszące wszelkie znamiona autentyzmu szczegóły (będzie o nich jeszcze mowa), a także sposób zredagowania tekstu (orzeczenia wielu zdań, których podmiotem są wszyscy mnisi, stoją w I osobie liczby mnogiej, autor jawi się tym samym jako członek konwentu i współuczestnik jego działań) zdają się potwierdzać, że Letald — chociaż tym razem nie deklaruje tego wprost — na własne oczy widział opisane zajście.

Sam fakt, że do niego doszło, że, co więcej, niektóre elementy opisu wydają się oryginalne i godne wiary (co — ma się rozumieć — w każdym przypadku wymaga uzasadnienia), nawet to, że autor znał sprawę z autopsji, nie przesądza jeszcze o wiarygodności całej relacji pisanej z bardzo odległej perspektywy. Czytelnik *Liber miraculorum* nie obcuje bezpośrednio z młodym Letaldem, tym, który na gorąco, w sposób może mniej składny, ale za to wiernie i bez żadnych retuszy dzieliłby się swoimi przeżyciami z pamiętnej nocy. Z kart dzieła przemawia wyłącznie Letald „stary” — ten, który po wielu latach, zapewne po licznych rozmowach prowadzonych na ten temat ze współbraćmi, dogłębnie przemyślał wspomnienie z czasów młodości, a decydując się powierzyć je pergaminowi starannie dobrał odpowiednią formę. Wobec braku niezależnych przekazów nader trudno ocenić, w jakim stopniu ten drugi, stary Letald pozostał wierny pierwszemu. Trudno rozgraniczyć między „prawdą czasu”, tj. rzeczywistym przebiegiem wypadków, rzeczywistymi myślami i uczuciami ich uczestników a „prawdą ekranu”, tj. tym, co stanowi jedynie właściwość opisu oddającego interpretację zdarzenia zamierzoną przez redaktora. Pozostaje przede wszystkim wytrwale tropić wszelkie ślady stylizacji opowiadania najjaskrawiej dokumentujące ingerencję hagiografa w świat przedstawiany, a z drugiej strony wszystkie te okoliczności, których autentyzm potwierdzają niezależne opisy podobnych zjawisk fizycznych.

Trzeba podkreślić, że dla problematyki artykułu oba zarysowane przed chwilą punkty widzenia, obie „prawdy”, czy jak kto woli — obaj Letaldowie, mają swoje znaczenie. Jeśli to ten drugi, starszy zajmuje poniżej pozycję uprzywilejowaną, dzieje się tak z konieczności: tylko jego wersja zdarzeń jest dziś bezpośrednio dana. Nie powinno dziwić, że najczęściej powracające pytanie dotyczy więc będzie autorskiej redakcji opisu i jego wymowy w oczach współczesnych odbiorców. Od czasu do czasu nadarzy się przecież także okazja, by sięgnąć wstecz: aż do młodego Letalda i rzeczy, które były naprawdę.

Przed przystąpieniem do lektury uczynić trzeba jeszcze jedno, najważniejsze zastrzeżenie. Nie będzie to lektura *a prima vista*. Przeciwnie, od początku prowadzona będzie z pełną świadomością, że w pewnym miejscu opowiadania hagiograf w sposób aż nadto jasny przypisuje uczestnikom zdarzeń sformułowanie ich eschatologicznej interpretacji, lęk przed Końcem Świata. Rodzi się pytanie, czy świadomy tej pointy Letald zechciał w jakikolwiek sposób przygotować swoich odbiorców na jej przyjęcie, czy przedstawione okoliczności już to same w sobie, już to za sprawą stylizacji opisu mogły uzasadnić podobne obawy.

7. Autorskie wprowadzenie

Jean Mabillon — wydawca *Liber miraculorum*, podzielił letaldową opowiastkę na dwie części, dwa osobne *capita*: 36 i 37. Nie wiadomo, czy znalazł ku temu podstawy w posiadanym rękopisie. Nawet jeśli nie, podział ten ma swój sens. Krótki ustęp początkowy stanowi w pewnym stopniu osobną całość: zawiera moralizatorskie wprowadzenie wskazujące czytelnikom właściwą interpretację opisanych dalej wypadków.

Letald sięga po myśl nienową. Tłumaczy moralne korzyści płynące z napotykanych w życiu przeciwności. Wywodzi, że ojcowska miłość³⁹ objawia się nie tylko w nagrodach, czyli zdarzeniach pomyślnych, lecz także w niepowodzeniach, że o ile te pierwsze, wzbudzając złudne poczucie bezpieczeństwa, mogą być dla duszy ludzkiej zgubne, te drugie okazują się pożyteczne, ponieważ zachęcają do większej czujności. To samo spostrzeżenie w dość podobny sposób sformułował Beda Czcigodny na kartach swego *Komentarza do Ewangelii św. Marka*⁴⁰, niewykluczone więc, że to on bezpośrednio zainspirował hagiografa. Tak czy inaczej, dla tej ogólnej refleksji historiozoficznej Letald znajduje natychmiast bardzo konkretne zastosowanie. To właśnie z jej pomocą tłumaczy niepowodzenie (*infortunium*), które ma do przedstawienia. Przypuszcza, że spadło ono na wspólnotę z Boskiego wyroku, by przeciwdziałać rozprzężeniu, jakie wywołał radosny cud opisany w poprzedniej historyjce. Ujmując rzecz po prostu: mnisi mieliby zostać przestraszeni dydaktycznie, po to, by zanedo nie przewróciło im się w głowach. To, że wszystko skończyło się szczęśliwie, autor przypisuje natomiast cudownej interwencji św. Maksymina.

Znaczący wydaje się już sam fakt, że hagiograf uznał tego rodzaju wyjaśnienie za potrzebne, że, co więcej, umieścił je nie w finale, lecz na samym początku opowieści. Nie jest to zgodne z jego zwyczajami⁴¹. Widać stąd, że sam uważał historię za niejednoznaczną. Najwyraźniej chciał też zawczasu zapobiec pewnym wnioskom lub wątpliwościom, które mogłyby zrodzić się w umysłach czytelników, gdyby nie zostali z góry odpowiednio przygotowani, gdyby pozostawić ich przez chwilę sam na sam z gołymi faktami. Lektura historii (w tym miejscu trzeba z konieczności wyprzedzić tok wykładu) pozwala odgadnąć przynajmniej niektóre z tych drażliwych kwestii. Po pierwsze, zreferowana właśnie interpretacja w pełni tłumaczy włączenie historyjki do zbioru cudów św. Maksymina. Rzecz może wydać się błaha, ale przebieg opisanych dalej zdarzeń nie od razu chyba nasunąłby taką myśl niewprowadzonemu czytelnikowi. Po wtóre, dostrzegając w zdarzeniu wyraz troski Boga i św. Maksymina o klasztor, a także przedkładając cudowność ocalenia (*mirabilis*) nad cudowność przestraszenia (*mirabiliter*)⁴², Letald wydobywa optymistyczny wymiar opowieści, tłumiąc tym samym niepokój, jaki wywołuje lektura⁴³. Po trzecie (ale wcale nie najmniej ważne), cytowane wyjaśnienie, chociaż nie wyklucza, to ogranicza do minimum interpretację zdarzenia w kategoriach kary za grzechy. Letald przyznaje, że wypadki, które ma do przedstawienia były niepomyślnie (*infortunium*). W trakcie lektury okazuje się, że klasztor w Micy stał się areną zdarzeń złowróżbnych i tragicznych, byli ranni (a niewiele brakowało, by padli zabici), z opisu zdaje się nawet wynikać, że o mały włos nie doszło do pożaru kościoła. Odbiorca z epoki mógł w tej sytuacji zacząć podejrzewać, że winę za to ponosili w istocie sami mnisi, że to ich (najwyraźniej poważne) grzechy ściągnęły na klasztor zasłużony gniew Stwórcy. Hagiograf minimalizuje znaczenie podobnych domysłów, hipotetycznie tylko (*forsan*) dopuszczając pewną dozę rozluźnienia dyscypliny, niewątpliwie zresztą krótkotrwałego, bo wynikłego jedynie z niedawnego cudu. Z pomocą przywołanej interpretacji akcentującej cudowność ocalenia Letald stara się też zapewne zdusić w zarodku inne jeszcze domysły. W przypadkach nie-

³⁹ Jeśli dla określenia „kochający ojciec” (*pius Pater*) szukać konkretnego desygnatu, będzie nim raczej św. Maksymin, nie zaś sam Stwórca. To ostatnie mógłby wprawdzie sugerować pojawiający się za chwilę *Divinus oculus*, za Maksyminem przemawia jednak przywołanie go w końcowej frazie c. 36 z zaimkiem *eiusdem* (widać stąd jego tożsamość z *ojcem* wspomnianym na początku tego ustępu) oraz fakt, że w innych miejscach *Liber miraculorum* to właśnie on bywa określany epitetem *pius* (*piissimus*) *Pater*, LM, c. 6, s. 600; c. 18, s. 603; c. 49, s. 611, por. też prol., c. 1, s. 598 oraz c. 53, s. 612.

⁴⁰ *Bedae Venerabilis In Marci Evangelium expositio*, ed. D. Hurst, CCh SL, t. 120, Turnholti 1960, lib. II, c. 6, 45, s. 515: *Minusque multo periculosum est in his quae recte agimus adversantium nos improbitate fatigari quam honorantium favore demulceri; hic etenim securiorem saepe corrumpit animum, illa circumspicuum semper reddit et cautum.*

⁴¹ W tych partiach dzieła, które stanowią typowy zbiór miraculów (c. 29–37, 42–55), Letald jeszcze dwukrotnie poprzedził właściwą treść anegdoty podobnymi moralizatorskimi wyjaśnieniami. Uczynił tak w rozdziale traktującym o zarazie, jaka dotknęła mieszkańców Orleanu i okolic, tłumacząc ją jako karę za grzechy, LM, c. 49, s. 611. Komentując z kolei okoliczności uleczenia jednej z jej ofiar przypomniał, że śmiertelnicy nie są w stanie pojąć: boskiego wyroku, LM, c. 53, s. 612.

⁴² Ten fragment narracji Letalda wykazuje stylistyczną zależność od *Dialogów* Grzegorza Wielkiego, por. Grégoire le Grand, *Dialogues*, éd. A. de Vogüé, t. 1–3, Sources Chrétiennes, t. 251, 260, 265, Paris 1978–1980 (cyt. dalej: Grzegorz Wlk., *Dialogi*), lib. III, c. 36, 4, s. 410: *Sed omnipotens Deus, qui eorum mentes mirabiliter terruit, eorum quoque vitam mirabilis servavit*” (podkr. Sz. W.).

⁴³ Z punktu widzenia dramaturgii anegdoty jako horroru — gdyby nadal bawić się analogią sformułowaną na wstępie — podobne wyjaśnienie jest, rzecz jasna, niewybaczalne: niweczy element zaskoczenia, rozładowując emocje.

szczęść dotyczących instytucje kościelne, co śmielsi współcześni posuwali się niekiedy do kwestionowania na tej podstawie opieki, czy nawet mocy ich świętych patronów (skoro dopuścili, by ich wspólnoty aż tak ucierpiały, musieli albo stracić dla nich zainteresowanie, albo nie byli w stanie zapobiec katastrofie)⁴⁴. Nie ulega wątpliwości, że podobne spekulacje przejęłyby autora zgrozą, wywołując jego zdecydowany protest. Na koniec, trzeba wreszcie odnotować, że w tym wstępnym, niejako oficjalnym wyjaśnieniu nie ma ani słowa o eschatologii. Do tej ostatniej uwagi, na razie jeszcze pozbawionej sensu, wypadnie za chwilę powrócić.

8. Niezwykła moc skojarzeń: „burza”, „lato”, „ciemności”, „środek nocy”

Właściwy tekst opowieści rozpoczyna się od opisu burzy, jaka rozpełtała się nad klasztorem w Micy w samym środku pewnej letniej nocy. Trudno nie dostrzec wyszukanej, zdradzającej niemałe ambicje stylistyczne formy literackiej tego pierwszego zdania. Analizę widocznych tu klasycznych reminiscencji dokumentujących erudycję Letalda w zakresie antycznej poezji odłożyć trzeba jednak na inny czas⁴⁵. Warto natomiast zwrócić uwagę, że w sercach odbiorców z epoki już to pierwsze zdanie historyjki wywołać mogło niepokój, co więcej — niepokój o wyraźnym eschatologicznym zabarwieniu. Działo się tak za sprawą tego, co można by nazwać najdelikatniejszą i najbardziej ulotną warstwą znaczeniową tekstu, mianowicie za sprawą skojarzeń. Czytelnik z początków XXI w. pozostaje na nie nieczuły. Relację o burzy w środku letniej nocy skłonny jest rozumieć literalnie, bez żadnych podtekstów. Pod wpływem sugestywnego opisu sięgnie może pamięcią do podobnych, własnych przeżyć, ale uzbrojony w wiedzę z zakresu fizyki, czy nowoczesnej klimatologii uczyni to ze spokojem. Tymczasem, ludzie wychowani na Biblii i — operujących często alegoriami — pismach Ojców Kościoła przywołane przez Letalda słowa i obrazy odbierać musieli inaczej. Odmalowana w jednym zdaniu burza („wichura”, „błyskawice”), wśród „ciemności” nocy, w samym jej środku, co więcej także „latem” — to dla współczesnych autora obraz tyleż realny, co symboliczny — symboliczny, bo powstały z nagromadzenia znanych biblijnych metafor o eschatologicznym zabarwieniu. O ich wymowie wolno tu przypomnieć tylko w największym skrócie.

Eschatologiczne konotacje burzy (i zjawisk z reguły jej towarzyszących: nawałnicy, wichury...) są powszechnie wiadome, można je potwierdzić z pomocą wielu cytatów już to z Biblii, już to z dzieł poważanych w swoim czasie egzegetów. Nie sposób przywołać w tym miejscu więcej niż kilka tylko wersetów. Do Dnia Sądu odnoszono słynne słowa proroka Sofoniasza, które w czasach późniejszych stały się kanwą dla nie mniej sławnego hymnu: *Dies irae, dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis, dies nebulae et turbinis* — —⁴⁶ (podkr. Sz. W.). Pioruny i błyskawice, a więc innymi słowy burza, kilkakrotnie pojawiają się także w wizjach opisanych w *Apokalipsie*⁴⁷. Rzecz o tyle zrozumiała, że w świetle Starego Testamentu burza należała do

⁴⁴ Zob. np. *S. Odonis abbatis Cluniacensis Sermo de combustione basilicae Beati Martini*, PL, t. 133, kol. 729–749, zwłaszcza kol. 733D–734A: *Tandem ad hoc ventum est, ut ad doloris augmentum diceretur, quod nonnulli beato Martino detraherent, quasi qui non posset incendium reprimere, quo domum suam toties permisisset igne depasci: nonnulli quoque dicerent, quod hanc nostram aetatem jam haberet exosam, nec more suo preces supplicum attendat, cum se per miracula praesentem non ostendat.*

⁴⁵ Por. np. Vergilius, *Aeneis*, lib. X, 275: — — *laevo contristat lumine caelum*; tenże, *Georgica*, lib. III, 279: — — *pluvio contristat frigore caelum* oraz Macrobius, *Saturnalia*, lib. V, c. 10, 2. Sformułowanie: *venti sibi* — — *certamina mandant* zainspirowane zostało może lekturą Klaudiana lub Stacjusza, por. C. Claudianus, *De consulatu Stilichonis*, lib. I, 329; tenże, *De bello Gothico*, 395; Statius, *Thebais*, lib. IX, 168–169.

⁴⁶ So 1, 15 (por. Ioel 2, 2). Dla św. Hieronima eschatologiczna interpretacja tego wersetu była wprawdzie tylko jedną z możliwych, *S. Hieronymi Commentariorum in Sophoniam prophetam liber unus*, ed. M. Adriaen, *S. Hieronymi Commentarii in prophetas minores*, CCh SL, t. 76A, Turnholti 1970, s. 655–711, zob. lib. I, 15–16, s. 672–674, ale już w pismach Grzegorza Wielkiego to ona zyskuje pierwszeństwo, zob. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, ed. R. Étaix, CCh SL, t. 141, Turnhout 1999 (cyt. dalej: Grzegorz Wlk., *Homiliae in Evangelia*), lib. I, hom. 1, c. 6, s. 10; hom. 12, c. 4, s. 85; tenże, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, ed. M. Adriaen, CCh SL, t. 142, Turnholti 1971 (cyt. dalej: Grzegorz Wlk., *Homiliae in Hiezechihelam*), lib. I, hom. 6, c. 18, s. 79; tenże, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CCh SL, t. 143, 143A, 143B, Turnholti 1979–1985 (cyt. dalej: Grzegorz Wlk., *Moralia in Iob*), lib. XVII, c. 33, 54, s. 884. Zob. też np. *Jonae [Aurelianensis] De institutione laicali libri tres*, PL, t. 106, lib. III, c. 17, kol. 269D. Z autorów nieco tylko młodszych od Letalda, zob. *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. K. Reindel, cz. 1–4, MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, t. 4, München 1983–1993 (cyt. dalej: Piotr Damiani, *Epistolae*), cz. 1, n° 21, s. 204; n° 22, s. 212; cz. 2, n° 66, s. 262.

⁴⁷ *Apc* 4, 5; 8, 5; 10, 3–4; 11, 19; 16, 18.

atrybutów Stwórcy: towarzyszyła Jego epifaniom, stanowiła także karzące narzędzie Jego gniewu⁴⁸. Dość wspomnieć (odnoszące się oczywiście do Boga) słowa proroka Nahuma: ... *in tempestate et turbine viae eius et nebulae pulvis pedum eius*⁴⁹ lub następujący werset psalmisty: *Deus enim manifeste veniet, Deus noster, et non silebit. Ignis in conspectu eius ardebit et in circuitu eius tempestas valida...*⁵⁰.

Nic dziwnego, że przynajmniej dla niektórych średniowiecznych autorów burza była nie tylko symbolem, ale jak najbardziej realną, integralną częścią Dnia Sądu, jednym z przerażających zjawisk towarzyszących jego nadejściu. Piotr Damiani — a więc autor o dwa–trzy pokolenia młodszy od Letalda — opisując tę chwilę w swoich listach (pisanych jeszcze przed połową XI w.) oświadcza: *Tunc enim terra concutitur, aer repentina tempestate turbatur, tonitrua perstrepunt, coruscationes et fulgura humana pectora terrore confundunt*⁵¹. W oczach autora burza stanowi naturalnie znak nadchodzącego Boga, toteż Damiani kontynuuje swoją wizję zacytowanymi przed chwilą słowami psalmisty (Ps 49, 3)⁵².

Nawałnica, jaka nawiedziła Micy, zaskoczyła mnichów w nocy, w głębokich ciemnościach. Rzecz całkiem do pomyślenia, trzeba jednak zauważyć, że u czytelników i słuchaczy z epoki okoliczność ta mogła dodatkowo wzmocnić niepokojące asocjacje. Już autorzy starotestamentowi (jak cytowany wyżej prorok Sofoniasz) pisząc o „dniu” Pańskim zaznaczali, że będzie to dzień jedyny w swoim rodzaju: dzień pogrążony w ciemnościach⁵³. W Ewangeliach Mateusza i Marka Chrystus, opisując ten moment, wzoruje się na Izajaszu: „... słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku...”⁵⁴. W dalszej części opowiadki Letald przywoła werset z *I Listu do Tesaloniczan* (5, 2), w którym nadejście Dnia Sądu przyrównano do „złodzieja w nocy”.

Co więcej, burza nadiągnęła nad klasztor akurat w samym środku nocy: *intempesta noctis hora*⁵⁵. I to da się zupełnie dobrze pomyśleć. Należy tylko przypomnieć, że „środek nocy” obarczony był dodatkowym brzemieniem eschatologicznych konotacji, a to za sprawą historii o dziesięciu pannach (Mt 25, 1–13). W przypowieści traktującej w istocie o rzeczach ostatecznych oczekiwany przez panny oblubieniec — *alter ego* Chrystusa — zjawia się właśnie w środku nocy: *media nocte* (Mt 25, 6). W świetle innych biblijnych wersetów (by przypomnieć tylko: *vigilate ergo nescitis enim quando do-*

⁴⁸ H. Lesêtre, *Tempête*, 2, w: *Dictionnaire de la Bible*, t. 5, Paris 1912, kol. 2024; W. Speyer, *Gewitter*, A. III: *Altes Testament und Judentum*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 10, Stuttgart 1978, kol. 1146 nn.

⁴⁹ Na 1, 3. Por. też np. Is 66, 15; Za 9, 14. Por. Isidore de Seville, *Traité de la Nature*, éd. J. Fontaine, Bordeaux 1960 (cyt. dalej: Izydora z Sewilli, *De natura rerum*), c. XXXVIII, 1, s. 299.

⁵⁰ Ps 49, 3. W eschatologicznym kontekście przywoływał te słowa już Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, lib. XVII, c. 33, 54, s. 884; tenże, *Homiliae in Evangelia*, lib. I, hom. 1, c. 6, s. 10.

⁵¹ Piotr Damiani, *Epistolae*, cz. 1, n° 21, s. 205; n° 22, s. 213.

⁵² Ibid.

⁵³ Is 13, 10; Am 5, 18; 5, 20; 8, 9; So 1, 15; Joel 2, 2; 2, 10; 3, 15; por. Ez 30, 3; Joel 2, 31. Prorok Zachariasz (14, 6–7) ujmuje rzecz w sposób bardziej precyzyjny, ale zarazem nader skomplikowany: *et erit in die illa non erit lux sed frigus et gelu et erit dies una quae nota est Domino non dies neque nox et in tempore vesperae erit lux*. Przypnieć trzeba, że nie wszyscy egzegeci gotowi byli odnosić „dzień Pański” opisywany przez proroków do Końca Świata, por. S. Hieronymi presbyteri *Commentariorum in Esaiam libri I–XI*, CCh SL, t. 73, Turnholti 1963, lib. V, c. 10–11 [in Is 13, 10–11], s. 162 n.

⁵⁴ Mt 24, 29: *statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum...*; Mc 13, 24: *sed in illis diebus post tribulationem illam sol contenebrabitur et luna non dabit splendorem suum*; por. Is 13, 10, a także Ez 32, 7; Joel 2, 10; 3, 15. Prawdą jest, że w opinii przynajmniej części egzegetów to nie mrok, lecz blask nadchodzącego Boga przyćmić miał światło ciał niebieskich, zob. np. Pascasii Radberti, *Expositio in Matheo libri XII*, ed. B. Paulus, lib. IX–XII, CCh CM, t. 56B, Turnholti 1986, lib. XI, in Mt 24, 29, s. 1205 n. (Autor po dłuższym wywodzie opowiada się ostatecznie za duchową interpretacją tej ewangelicznej wizji).

⁵⁵ *Nox intempesta* to tyle, co *nox media*. Dość przypomnieć np. objaśnienia Izydora z Sewilli, który tłumaczy, że *intempestum* to czwarta (a więc właśnie środkowa) z siedmiu części nocy, zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. M. Lindsay, t. 1–2, Oxonii 1957 (cyt. dalej: Izydora z Sewilli, *Etymologiae*), lib. V, c. 31; tenże, *De natura rerum*, c. II, 2, s. 181. Sformułowanie: *intempesta noctis hora* Letald pożyczyl chyba od Grzegorza Wielkiego, mianowicie z opisu słynnej, nocnej wizji św. Benedykta, Grzegorz Wlk., *Dialogi*, lib. II, c. 35, 2, s. 236. Także brane samo w sobie mogło ono wywoływać pewne skojarzenia eschatologiczne, głównie za sprawą pism Laktancjusza (zob. tenże, *Divinae institutiones*, ed. S. Brandt, CSEL, t. 19, Pragae–Vindobonae–Lipsiae 1890, lib. VII, c. 19, s. 644; tenże, *Epitome divinarum institutionum*, [c.] 67, *ibid.*, s. 758) i św. Hieronima (zob. niżej przyp. 60), P. Courcelle, *Intempesta nocte*, w: *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974, s. 127–134; B. Steidle, *Intempesta noctis hora*. Die mitternächtliche „kosmische Vision” *St. Benedikts* (*Dial.* 2, 35. 2), „Erbe und Auftrag” 57, 1981, s. 191–201.

*minus domus veniat sero an media nocte an galli cantu an mane*⁵⁶) trudno było brać tę wskazówkę dosłownie. Dla najpoważniejszych egzegetów „środek nocy” pozostawał wyłącznie metaforą. Augustyn⁵⁷, Cezary z Arles⁵⁸, Grzegorz Wielki⁵⁹ dość zgodnie utrzymywali, że wyraża ona w rzeczywistości ludzką niewiedzę, co do czasu nadejścia Dnia Sądu. Podobnego zdania był również naśladowany potem przez wielu św. Hieronim, który ze słów przypowieści wnosił to tylko, że powtórne przyjście Chrystusa nastąpi nagle, niespodziewanie: *quasi intempesta nocte*⁶⁰.

Jedynie na marginesie, można w tym miejscu przypomnieć, że w dalszym ciągu wywodu Hieronim odnotował jednak silne eschatologiczne konotacje środka jednej, konkretnej nocy: mianowicie nocy paschalnej. Starodawny („apostolski”) zwyczaj trwającego aż do północy, wielkosobotniego czuwania w oczekiwaniu na Paruzję tłumaczył żydowską tradycją, w myśl której Mesjasz (*Christus*) rzeczywiście nadejdzie w środku nocy, tak jak niegdyś Pan uśmiercający wszystko, co pierworodne, w czasie paschy w Egipcie⁶¹. Wywód ten powtarzali i popularyzowali autorzy doby karolińskiej, zarówno ówcześni egzegeci: Hraban Maur⁶², Seduliusz Szkot⁶³, Paschazy Radbert⁶⁴, jak i teoretycy liturgii: Amalariusz z Metz⁶⁵ oraz Anonim znany obecnie pod imieniem Pseudo-Alkuina⁶⁶. Dwaj ostatni przywołując ową tradycję głoszącą Paruzję w środku nocy paschalnej, nie odczuwali przy tym potrzeby przypominania prawdy o zasadniczej nieprzewidywalności Dnia Sądu. Co więcej, w IX w. pojawił się nawet autor, który hieronimowe objaśnienia potraktował jako punkt wyjścia dla wyrażonej *explicite*, dosłownej interpretacji „środka nocy”. Christianus mnich z opactwa Stavelot–Malmedy, w swoim komentarzu do Ewangelii wg św. Mateusza powstałym ok. 865 r. przekonywał, że Paruzja nastąpi rzeczywiście w nocy, a ściślej w Wielkanoc 25 marca nieznanego roku⁶⁷.

⁵⁶ Mc 13, 35.

⁵⁷ S. Aurelii Augustini *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbecher, *Aurelii Augustini Opera*, pars XIII, 2, CCh SL, t. 44A, Turnholti 1975, s. 1–249, Quaestio 59: *De decem virginibus*, c. 3, s. 113 n.: *Media autem nocte — id est nullo sciente aut sperante, quippe cum ipse dominus dicat: De die autem illa et hora nemo scit, et apostolus: Dies domini tamquam fur in nocte ita veniet, ex quo significat penitus latere cum venit...*; tegoż, *Sermones*, PL, t. 38, sermo 93 (*De verbis Evangelii Matthaei*, c. 25, 1–13), c. 7, 8, kol. 576: *Quid est, media nocte? Quando non speratur, quando omnino non creditur. Noctem possit pro ignorantia. (...) Quid est, Media nocte veniet? Dum nescis veniet.*

⁵⁸ S. Caesarii Arelatensis *Sermones*, ed. G. Morin, pars 2, CCh SL, t. 104, Turnholti 1953, sermo 156 (*Sermo s. Caesarii ep. de decem virginibus*), c. 1, s. 636: *Media nox quando clamor magnus factus est, significat diem iudicii. Propter ignorantiam dictum est media nox, quia nemo scit quando aut qua hora dies iudicii veniat.*

⁵⁹ Grzegorz Wlk., *Homiliae in Evangelia*, lib. I, hom. 12, c. 3, s. 83: *De adventu sponsi clamor in media nocte fit, quia sic dies iudicii surripit, ut praevideri non valeat quando venit. Unde scriptum est: Dies Domini sicut fur in nocte ita veniet.*

⁶⁰ S. Hieronymi *Commentarium in Matheum libri IV*, ed. D. Hurst, M. Adriaen, S. Hieronymi presbyteri *Opera*, pars I, t. 7, CCh SL, t. 77, Turnholti 1969, lib. IV, in Mt 25, 6, s. 236: *Media autem nocte clamor factus est: Ecce sponsus venit, exite obviam ei. Subito enim quasi intempesta nocte et securis omnibus. quando gravissimus sopor est. per angelorum clamorem et tubas praecedentium fortitudinum Christi resonabit adventus*, por. *ibid.*, in Mt 25, 13, s. 239.

⁶¹ *Ibid.*, in Mt 25, 6, s. 236 n.: *Dicamus aliquid quod forsitan lectori utile sit. Traditio Iudaeorum est Christum media nocte venturum in similitudinem Aegypti temporis, quando pascha celebratum est et exterminator venit et Dominus super tabernacula transiit et sanguine agni postes nostrarum frontium consecrati sunt [por. Ex 12, 3–30]. Unde reor et traditionem apostolicam permansisse ut die vigiliarum paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat expectantes adventum Christi...*; D. C. Van Meter, *Christian of Stavelot on Matthew 24:42, and the tradition that the world will end on a March 25th*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale” 63, 1996, s. 68–92, zob. s. 71 n. Eschatologiczny wymiar nocnego, paschalnego czuwania w Kościele pierwszych wieków potwierdza Laktancjusz, od którego przepisywali Izydor z Sewilli i Hraban Maur, *ibid.*, s. 73.

⁶² Hrabanus Maurus, *Commentarium in Mattheum*, PL, t. 107, lib. VII, c. 25, kol. 1086.

⁶³ Sedulius Scottus, *Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, hrsg. B. Löfstedt, t. 2, *Vetus Latina* 19, Freiburg 1991, lib. IV, in Mt 25, 6, s. 545 n.

⁶⁴ *Pascasii Radberti Expositio in Matheo* (jak wyżej w przyp. 54), lib. XI, in Mt 25, 6, s. 1218 n.

⁶⁵ Amalarius, *Liber officialis*, ed. J. M. Hanssens, *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, t. 2, *Studi e Testi* 139, Città del Vaticano 1948 (cyt. dalej: Amalariusz, *Liber officialis*), lib. I, c. 16, 3, s. 109 n.

⁶⁶ Pseudo-Alkuin, *Liber officiorum*, wyd. (wg tzw. Kodeksu Matyldy, czyli rękopisu C 91 Biblioteki uniwersyteckiej w Düsseldorfie, z początków XI w.) B. Bolz, D. Zydorek, *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, oprac. B. Kürbis i in., PAU Monumenta Sacra Polonorum, t. 1, Kraków 2000, s. 147–273 (cyt. dalej: Ps–Alkuin, *Liber officiorum*), zob. c. [14], s. 192.

⁶⁷ *Christiani Druthmari Expositio in Mattheum evangelistam*, PL, t. 106, kol. 1261–1504, zob. c. 56, kol. 1461B (na poparcie swojej tezy autor przywołuje m.in. inny jeszcze cytat biblijny: Sap 18, 14–15) oraz kol. 1464A: *Media autem nocte clamor factus est. Quia sicut diximus, media nocte finem mundi credimus fore, et insperate*; D. C. Van Meter, *op. cit.*, zob. spec. s. 72.

Te ostatnie uwagi nie mają oczywiście bezpośredniego związku z tekstem Letalda, w którym mówi się jedynie o środku pewnej bliżej niezidentyfikowanej, a więc zwykłej, letniej nocy. Za sprawą wskazanych wcześniej biblijnych wersetów, w szczególności przypowieści o dziesięciu pannach, także „zwykły” środek nocy — pełniący w niej funkcję eschatologicznie zabarwionej metafory, mógł u współczesnych hagiografa — zwłaszcza w połączeniu z „burzą” — wzbudzić skojarzenia potęgujące dreszcz emocji.

Tym bardziej że — jak zaznacza autor w pierwszych słowach opowieści — do zdarzenia doszło „latem”: *aestate*. Wprawdzie czytelnikowi początków XXI w. to ostatnie kojarzy się raczej z beztróską wakacją na łonie natury, powinien jednak pamiętać, że mnisi sprzed tysiąca lat nosili w sercach przytoczoną przez trzech ewangelistów analogię, z pomocą której sam Chrystus objaśniał czas nadejścia królestwa Bożego: „A od drzewa figowego uczcie się przez podobieństwo! Gdy jego gałązka staje się soczysta i liście wypuszcza, poznajecie, że zbliża się lato”, ... *scitis quia prope est aestas* — brzmią ostatnie słowa tego wersetu w Wulgacie⁶⁸. Grzegorz Wielki pokusił się nawet o dokładniejsze wyjaśnienie, dlaczego to właśnie „lato” stanowi adekwatny symbol Bożego królestwa⁶⁹.

Powyższe wywody wymagają sygnalizowanego już fundamentalnego zastrzeżenia: mowa w nich o asocjacjach raczej niż wnioskach i o metaforach raczej niż znakach. Burze letnimi nocami zdarzały się 1000 lat temu zapewne równie często jak dziś. Wzbudzały niewątpliwie większy strach, ale trudno mniemać, aby poza ewentualnie garstką neurotyków, ktokolwiek, kto przeżył choć jedną, skłonny był w każdej następnej upatrywać znaku nadciągającego Końca⁷⁰. Dla współczesnych Letaldowi czytelników pierwsze zdanie jego opowieści nie stanowiło z pewnością jednoznacznego, eschatologicznego komunikatu⁷¹. Nic podobnego, wszystko pozostawało na razie w sferze niepokojących, ale dość odległych skojarzeń. Żywiły się one konotacjami przywołanych przez autora słów i obrazów, które w Biblii i u jej egzegetów występują już to w roli znaków Końca, już to (częściej) w roli metafor ilustrujących różne prawdy o rzeczach ostatecznych.

Sam Letald (znając pointę) musiał być ich świadom, ale — na ile da się to ocenić — powstrzymał się na razie od specjalnego podkreślania eschatologicznych podtekstów. Nie zostało więc wcale powiedziane, że większość współczesnych w lot chwyciła ów niepokojący klimat historii. Nie całkiem poważna analogia sformułowana na wstępie prowokuje w tym miejscu do spostrzeżenia utrzymanego w nieco lżejszej konwencji. Otóż, owo pierwsze zdanie opowiadki przypomina trochę grubo warokcz czosnku w początkowej scenie nieznanego filmu. To jeszcze nie musi być film o wampirach, to jeszcze może być np. romantyczna komedia... Dopiero kiedy w następnej odsłonie miejscem akcji okazuje się Transylwania, a w kolejnej pojawia się osobnik o wybitnie nietypowym uzębieniu, dopiero wtedy widz uświadamia sobie, że ów czosnek z pierwszych kadrów to nie przypadek, a przeciwnie ważny znak, który w powiązaniu z innymi przesłankami nieuchronnie wiedzie w stronę budzącego grozę finału. To pierwsze zdanie historyjki pełni przynajmniej po trosze taką właśnie rolę. Raz jeszcze warto powtórzyć: w sensie ścisłym nic eschatologicznego ono nie znaczy. Zarysowane wyżej więzi skojarzeniowe dla odbiorców z innej epoki słabo uchwytnie, dla wychowanych na Biblii mniichów były jak owo mgliste przeczucie, nie zawsze (pewnie nawet rzadko kiedy) od razu uświadamiany sygnał, który nabiera znaczenia dopiero z chwilą, gdy potwierdzą go kolejne okoliczności. W letaldowej opowiastce to potwierdzenie niebawem nadchodzi.

⁶⁸ Mt 24, 32: *ab arbore autem ficī discite parabolam cum iam ramus eius tener fuerit et folia nata scitis quia prope est aestas*; Mc 13, 28; Lc 21, 29–30.

⁶⁹ Grzegorz Wlk., *Homiliae in Evangelia*, lib. I, hom. 1, c. 3, s. 8: *Bene autem regnum Dei aestati comparatur, quia tunc mae-roris nostri nubila transeunt et vitae dies aeterni solis claritate fulgescunt*. Powtarzało (a więc zarazem popularyzowało) tę myśl wielu, zob. np. *Bedae Venerabilis In Lucae Evangelium expositio*, ed. D. Hurst, CCh SL, t. 120, Turnholti 1960, lib. VI, c. 21, 29–31, s. 370; tegoż, *In Proverbia Salomonis libri IV*, ed. D. Hurst, CCh SL, t. 119B, Turnholti 1983, lib. II, c. 20, 4, s. 103; *Heirici Autissiodorensis Homiliae per circulum anni*, ed. R. Quadri, R. Demeulenaere, CCh CM, t. 116, Turnholti 1992, hom. I, 2, s. 24.

⁷⁰ W sprawie średniowiecznych wyobrażeń o naturze burzy i jej przyczynach zob. np. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktio-nen im Mittelalter*, t. 1–2, Freiburg im Breisgau 1909, t. 2, s. 19 nn.; M. Blöcker, *Wetterzauber. Zu einem Glaubenskomp-lex des frühen Mittelalters*, „Francia” 9, 1981, s. 117–131.

⁷¹ Co do samych uczestników zdarzenia, to i oni nie od razu na pewno doszli do konkluzji, którą autor przedstawi za chwilę.

9. Konwent w walce z żywiołem

Nie zapowiada tego jeszcze zdanie następne, któremu autor — z pomocą odpowiedniego chwytu stylistycznego (asyndeton) — nadał niesamowite tempo: mnisi zrywają się z łóżek, zbierają w kościele i usiłują śpiewać psalmy i litanie. Tekst jest tu niestety zepsuty i wymagałby porównania z istniejącymi rękopisami: trudno ostatecznie rozstrzygnąć, czy według Letalda obecni zaczęli śpiewać, czy też jedynie mieli taki zamiar, ale — niewątpliwie pod wpływem strachu — nie mogli go zrealizować. Tak czy inaczej, czytelnika z epoki nic nie powinno tu zdziwić, ani zaniepokoić. Fakt, że w samym środku letniej nocy mnisi znajdowali się jeszcze w łózkach, wydaje się do pogodzenia z zaleceniami *Reguły Św. Benedykta*⁷². Opisana reakcja na zagrożenie odpowiada natomiast obowiązującej w tamtym czasie rutynowej procedurze, by nie rzec: instrukcji przeciwpożarowej. Wprawdzie *consuetudines* zapisane współcześnie jej nie przechowały, ale o tym, że istniała, tj. że istniały zwyczaje podpowiadające stosowne w takiej sytuacji zachowanie, można się przekonać, czytając *Konstytucje*, jakie dla swoich mnichów opracował opat Wilhelm z Hirsau. Chociaż chronologicznie i geograficznie dość odległe, źródło to (w odpowiednim fragmencie) wykazuje uderzające podobieństwo do tekstu Letalda, przekonując tym samym, że opat Hirsau skodyfikował — ewentualnie nieznacznie tylko udoskonalił — praktyki znane już wcześniej. W rozdziale zatytułowanym: „*Quid agatur contra surgentem tempestatem*”⁷³ *Constitutiones* zalecają najpierw zastosowanie pewnej nieznannej Letaldowi procedury wstępnej, polegającej na wyniesieniu do *claustrum* krzyża zwróconego w stronę nadciągającej nawałnicy, a także — na użyciu relikwii i wody święconej⁷⁴. Czynnościom tym towarzyszyć miało bicie w dwa największe dzwony. Dopiero gdy to nie pomagało, szczególnie gdy groziło gradobicie, Wilhelm przewidywał zgromadzenie wszystkich braci w kościele. Gdziekolwiek by byli, bez względu na porę dnia czy nocy mieli tu podążyć, nie biegnąc wprawdzie, ale szybciej niż zwykle. Po zebraniu się w świątyni, jeśli nie rozpoczęli już wcześniej jednej z godzin kanonicznych lub Mszy Św., powinni odśpiewać litanie, a następnie — jeżeli okoliczności nadal tego wymagały — siedem psalmów. Czynności te winny się odbywać przy dźwięku wszystkich dzwonów opactwa. Zważywszy, że o biciu w dzwony Letald wspomina zaraz potem, trudno chyba przeoczyć ewidentne podobieństwa łączące oba przekazy. Przekonują one, że postawieni w obliczu zagrożenia mnisi z Micy zachowali się tak jak powinni, tak jak tego spodziewaliby się po nich współcześni czytelnicy (czy też słuchacze).

10. „*Cereus sacer extinguitur...*”

Tym bardziej szokujący musiał się tym ostatnim wydać prawdziwy horror, który zaczyna się w kolejnym zdaniu opowiadki. Trzeba najpierw zauważyć, że chociaż ani specjalnie długie, ani gramatycznie skomplikowane, nastrocza ono pewnych interpretacyjnych trudności. Nie wiadomo, w jakim znaczeniu autor posłużył się czasownikiem *delabor*, który w tym kontekście oznaczać może zarówno „padać, upadać”, jak i „pochylać się”. Lektura reszty tekstu oraz innych pism Letalda nie dostarcza

⁷² Św. Benedykt nakazywał, by zimą wstawano na modlitwę o ósmej godzinie nocnej. W odniesieniu do lata nie sformułował równie precyzyjnej wskazówki: polecał dopasować godzinę oficjum nocnego do porannego (sprawowanego o świcie), w taki sposób, aby obydwą oddzielała jedynie krótka przerwa, RSB, c. 8, 1–4, s. 508. Por. B. Steidle, op. cit., s. 193 n.

⁷³ *Constitutiones Hirsaugienses*, PL, t. 150, lib. II, c. 35, kol. 1093 n.: *Quid agatur contra surgentem tempestatem. Surgente tempestate a sacrista in claustrum crux est ponenda contra tempestatem eadem versa, et reliquiae cum aqua benedicta. Statim duo signa maxima pulsantur. quousque instantia tantum periculi transisse videantur. At si in tantum viderit increscere periculum. ut necessaria sit convocatio fratrum, tunc sine mora pulsant duo maxima grandinem significantia: quotiescunque tali ordine pulsantur, ut hoc fratres audientes et grandinem imminetem cognoscentes, quacunque hora tam nocte, quam die, non quatenus currentes. sed solito citius ambulantes in ecclesiam (ubicunque fuerint) conveniant. et nisi aut missam aut regularem horam iam cantare inceperunt, mox litaniam incipiant. Qua finita septem psalmos si opus fuerit, adjungant. Interim quoque continuatim omnia signa pulsantur —* *Konstytucje* spisane zostały w latach 80–tych XI w., na ich temat zob. N. Reimann, *Die Constitutionen des Abtes Wilhelm von Hirsau. Bemerkungen zur Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte*, w: *Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991*, hrsg. K. Schreiner, Teil 2, Stuttgart 1991, s. 101–108 (w sprawie datacji, zob. s. 102 i przyp. 15).

⁷⁴ Średniowieczne sakramentarze znają specjalne teksty poświęcenia wody przeznaczonej do odpędzania piorunów, A. Franz, op. cit., t. 2, s. 46 nn.

zadowalających przesłanek dla rozstrzygnięcia sprawy⁷⁵, toteż niełatwo dociec, jaki los spotkał ostatecznie ową „świętą świecę”, która najpierw zgasła, a następnie zadrżała w środku: czy ostatecznie tylko pochyliła się ona ku ziemi, czy też po prostu runęła na posadzkę kościoła. Nawet, jeśli przyjąć pierwszą, mniej spektakularną ewentualność, odmalowany obraz nie traci przecież wiele ze swej grozy. Szczególnie, gdy zważyć, że *cereus sacer* to prawdopodobnie świeca paschalna.

Taka identyfikacja nie jest bezsporna i wymaga zastrzeżeń. Samo określenie wydaje się niecodzienne. Nie udało się odnaleźć żadnego innego świadectwa z epoki, w którym pojawiałby się termin *cereus sacer*, czy to na określenie paschału (zwanego z reguły *cereus benedictus* lub *cereus paschalis*⁷⁶), czy też jakiegokolwiek innej świecy stosowanej w liturgii. Przedstawione w tekście okoliczności każą domniemywać, że „świętą świecę” zapalono, aby odegnąć złe moce (demony), którym z reguły przypisywano odpowiedzialność za powstawanie burz. Paschał nadawał się zapewne do podobnych apotropaicznych zastosowań, powstaje jednak pytanie, czy nie chodzi tu przypadkiem o zwykłą gromnicę. Zwyczaj święcenia świec w dniu Ofiarowania Pańskiego (2. II.) pojawił się w końcu IX w., mógł być więc praktykowany w Micy około połowy X stulecia⁷⁷.

Chociaż problem trudno rozstrzygnąć w sposób definitywny, więcej przemawia chyba za utożsamieniem „świętej świecy” z paschałem. Zwraca uwagę fakt, że jest ona tylko jedna: gdyby było inaczej, autor musiałby napisać o upadku (względnie pochyleniu) „jednej ze świętych świec”. Co w przypadku paschału oczywiste, w przypadku gromnicy rodzi wątpliwości: czyżby była to jedyna gromnica na podorędziu? Samo określenie *cereus sacer* — ze względu na swą wyjątkowość, każe myśleć raczej o tej jedynej w swoim rodzaju, najważniejszej „świętej” świecy, jaką znano. Jakkolwiek unikalne, przywodzi na myśl określenie *cereus consecratus*, którego używa *Exultet* Sakramentariusza Gregoriańskiego⁷⁸, a które w odniesieniu do paschału stosuje także Amalariusz z Metz⁷⁹. W jednym ze źródeł z terenów Italii pojawia się także inny termin bliskoznaczny: *cereus sanctus*⁸⁰.

W świętej świecy, którą zapalono w klasztorze tamtej nocy, a która niewątpliwie z wyroku sił nadprzyrodzonych zgasła, zadrżała i pochyliła ku ziemi (oraz ewentualnie upadła), należy się więc domyślać raczej świecy paschalnej⁸¹. Tym łatwiej zrozumieć przerażenie mnichów, dla którego autor znajduje wciąż nowe łacińskie rzeczowniki. W paschale upatrywano przede wszystkim symbolu Chrystusa⁸². Wczesnośredniowieczni teoretycy liturgii: Amalariusz z Metz i tzw. Pseudo-Alkuin tłumaczą rzecz szczegółowo. Za pierwowzór świecy paschalnej uważają ów słup ognia, który w nocy oświetlał drogę zdążającym do Ziemi Obiecanej Izraelitom. Ten identyfikują jednoznacznie jako prefigurację Chrystusa⁸³. W ścisłym znaczeniu wykonana z wosku świeca paschalna wyraża Chrystusowe człowieczeństwo (*humanitas*)⁸⁴. Jej światło to światło Chrystusa, symbol Jego naucza-

⁷⁵ We wszystkich zachowanych pracach Letalda słowo to powraca jeszcze tylko raz, w jednym z dalszych rozdziałów *Liber miraculorum*, c. 43, s. 610: *orbis ille (...) in aquam cecidit, et usque ad profundum delapsus, iterumque resurgens, rapidis fluentis ferri velocissime coepit* (podkr. Sz. W.). Kontekst wskazuje, że w tym wypadku *delabor* odpowiada mniej więcej polskiemu „wpaść”, „dostać się”.

⁷⁶ Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 2, Graz 1954, s. 272 n.

⁷⁷ Na temat dziejów gromnicy zob. A. Franz, op. cit., t. 1, s. 444 nn.; K. Stevenson, *The Origins and Development of Candles: A Struggle for Identity and Coherence?*, w: *Time and Community. Studies in liturgical History and Theology*, ed. J. Neil Alexander, Washington 1990, s. 43–76, zob. s. 60 n.

⁷⁸ J. Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, t. 1–3, Spicilegium Friburgense 16, 24, 28, Fribourg 1971–1982 (cyt. dalej: *Sacr. Gregorianum*), t. 1, n° 1022, s. 362: *Oramus te domine, ut caereus iste in honorem nominis tui + consecratus...*

⁷⁹ Amalariusz, *Liber officialis*, lib. I, c. 17, 1, s. 110; c. 20, 1, s. 121; c. 20, 2, s. 121.

⁸⁰ *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, ed. G. Waitz, MGH SS rer. Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX, Hannoverae 1878, c. 42, s. 426 (wzmianka należy do partii dzieła spisanych w drugiej połowie IX lub na początku X w.).

⁸¹ O konsekwencjach ewentualnego uznania jej za gromnicę zob. niżej przyp. 87.

⁸² Zob. np. J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Freiburg im Breisgau 1902, s. 188 nn.; A. Franz, op. cit., t. 1, s. 549 nn.

⁸³ Amalariusz, *Liber officialis*, lib. I, c. 18, 1–6, s. 111–113; c. 20, 1, s. 121; Ps-Alkuin, *Liber officiorum*, c. [14], s. 193. Por. Ex 13, 21–22.

⁸⁴ Amalariusz, *Liber officialis*, lib. I, c. 18, 1, s. 111; c. 18, 5, s. 112; c. 20, 1, s. 121; Ps-Alkuin, *Liber officiorum*, c. [14], s. 193.

nia (*doctrina*). Zapalony nowym ogniem paschał symbolizuje też łaskę Zmartwychwstania⁸⁵. Gwoli ścisłości, trzeba odnotować, że zdaniem Amalariusza świeca paschalna reprezentuje również Ducha Świętego⁸⁶.

Ze słów samego Letalda wynika, że po „świętej” świecy spodziewano się pomocy, a jej zagładę uznano za odmowę. Dramatyczny sens tej refleksji staje się w pełni zrozumiały dopiero w kontekście przywołanych właśnie stwierdzeń liturgistów. Wszystko wskazywało, że to sam Chrystus odwrócił się od przerażonych mnichów, że to, czego doświadczali, działo się z Bożego wyroku, od którego nie było już apelacji⁸⁷. Wszelkie modlitwy musiały się w tej sytuacji wydać daremne.

Tematyka artykułu każe zapytać o to, czy widok zgasłego i uszkodzonego (czy nawet strzaskanego) paschału nie mógł zostać odczytany jako znak o wymowie eschatologicznej, czy nie kierował przypadkiem myśli obecnych ku rzeczom ostatecznym. Mimo że autor nie dostarcza żadnych wskazówek, łatwo w tym miejscu puścić wodze fantazji: w zagładzie symbolizującej Chrystusa świecy dałoby się np. upatrywać znaku nastania rządów Antychrysta, albo zgoła przeciwnie: zapowiedzi Paruzji, wobec której paschał w swej funkcji symbolicznej stałby się zbędny. Czy jednak podobne refleksje rzeczywiście przychodziły do głowy przerażonym mnichom lub współczesnym czytelnikom letaldowej opowieści? Nie wiadomo. Rozważając ewentualne eschatologiczne konotacje zniszczenia „świętej świecy” warto jeszcze przypomnieć o pewnym zwyczaju ustanawiającym związek paschału z chronologią. Z końca X w. pochodzą najstarsze przekazy poświadczające wpisywanie na świecy paschalnej bieżącej daty rocznej (później w tym celu przyczepiano do niej specjalną kartę, dodając także inne wskazówki komputystyczne)⁸⁸. Nie wiadomo, czy w Micy w drugiej połowie X stulecia stosowano tę praktykę. Wolno jedynie dopuścić taką supozycję. Jeśli tak było, zagłada paschału mogła zostać odczytana jako unieważnienie dotychczasowej rachuby czasu. Byłby to nader czytelny symbol chwili, w której Czas dobiec miał swego Kresu.

Aby uzmysłowić czytelnikom wrażenie, jakie wywarł na obecnych widok zgasłej i chylącej się ku posadzce (czy wręcz przewróconej) „świętej świecy”, w następnym zdaniu Letald mnoży łacińskie rzeczowniki oznaczające jedno i to samo: strach, przerażenie i grozę (*pavor, formido, terror*). Wspomina także — jak już o tym była mowa — o biciu w dzwony, z pomocą których — wedle powszechnie praktykowanego zwyczaju⁸⁹ — starano się odpędzić burzę. Ich zamilknięcie pozbawić miało zgromadzonych wszelkiej otuchy. Czytelnicy, którzy chcieliby w tych słowach dostrzec kulminację horroru, będą jednak w błędzie, sekwencja złowróżbnych, mrożących krew w żyłach zdarzeń ledwie się rozpoczęła.

11. „Jaculum igneum”

O tym, że tak jest w istocie, że to jeszcze nie koniec wrażeń, jako pierwszy przekonał się brat Waldefredus, jeden z trzech bohaterów opowieści, którego czytelnicy poznają z imienia. Status tej postaci przedstawionej przez autora w sposób precyzyjny, ale niekoniecznie całkiem jasny („zakrytiany, nie mnich, lecz świecki, który otrzymał tonsurę”), to osobna kwestia niezwiązana z tematem artykułu⁹⁰. Pytanie o eschatologiczne konotacje historii każe skoncentrować się raczej na niecodziennym widoku, który stał się udziałem Waldefreda. Odważny na tyle, by — podczas gdy inni

⁸⁵ Amalariusz, *Liber officialis*, lib. I, c. 18, 6, s. 112; c. 19, 1, s. 113; c. 20, 1, s. 121. Podobnie Ps-Alkuin, *Liber officiorum*, c. [14], s. 193, który w toku wywodu ujmuje też sprawę nieco prościej: *Lumen ipsius Christum significat...*

⁸⁶ Amalariusz, *Liber officialis*, lib. I, c. 18, 4, s. 112; c. 26, 1–6, s. 136–138. Por. Ps-Alkuin, *Liber officiorum*, c. [14], s. 197.

⁸⁷ Gdyby obstawać przy identyfikacji „świętej świecy” z gromnicą, taką konkluzję należałoby nieco złagodzić. Wczesne formuły błogosławieństw (A. Franz, op. cit., t. 1, s. 445–448) nie przynoszą odpowiedzi na pytanie o symboliczne konotacje gromnicy (na początkowym etapie jej historii). Zagłada zapalanej gromnicy musiałaby stanowić przynajmniej czytelny znak porażki sił dobra w walce z siłami zła.

⁸⁸ A. Franz, op. cit., t. 1, s. 549; R. Amiet, *La veillée pascale dans l'Église latine, I: Le rite romain. Histoire et liturgie, Liturgie*, Paris 1999, s. 230 nn. Ten ostatni jako najstarsze znane sobie świadectwo przywołuje rękopis z Arras z końca X w., ibid., s. 230. Zwyczaj ten znają przecież także spisane u schyłku X w. *consuetudines* opactwa w Einsiedeln, CCM, t. 7, cz. 3, Siegburg 1984, s. 233 n. (n° 59). W *consuetudines* z XI stulecia podobne zapisy są już częste.

⁸⁹ Zob. np. A. Franz, op. cit., t. 2, s. 42 n.

⁹⁰ Por. też LM, c. 30, s. 606: *Venerabilis Simeon nomine a laico quidem tonsuratus, sed modestiae et gravitatis moribus non improbabilibus adornatus*. W sprawie statusu Waldefreda wypowiedział się H. Fichtenau, *Lebensordnungen des 10. Jahrhun-*

zdążyli już schronić się w kościele — wciąż jeszcze pozostawać na zewnątrz, ujrzał on wysoko na niebie coś, co Letald nazywa „ognistym pociskiem [względnie: oszczepem lub strzałą]”. To coś — jak nie zapomina dodać hagiograf — zbliżało się do klasztoru „od północy”.

Już sam fakt pojawienia się niezwyklego zjawiska atmosferycznego mógł wzbudzić eschatologiczne skojarzenia (tym bardziej jeśli zważyć zarysowany wcześniej, w najwyższym stopniu stresogenny kontekst). Spektakularne, tylko w części bliżej opisane znaki na niebie zwiastujące nadejście Dnia Sądu zgodnie zapowiadają Ewangelie synoptyczne⁹¹. Potwierdzenie ich słów stanowią liczne wersety *Apokalipsy*, których przytaczanie zajęłoby zbyt wiele czasu⁹². Szczególne zaniepokojenie wywołała zapewne ognista natura zaobserwowanego fenomenu. Ewangelisci wspominają o spadających gwiazdach⁹³. Pod piórem Łukasza Chrystus porównuje okoliczności Paruzji do historii Lota, kiedy to „spadł z nieba deszcz ognia i siarki”⁹⁴. Ogień na oczach ludzi zstępujący z nieba miał być także jednym ze znaków apokaliptycznego fałszywego proroka (utożsamianego przez ówczesnych egzegetów z Antychrystem)⁹⁵. W innym miejscu *Apokalipsy* mowa o ogniu zesłanym z nieba przez Boga, który pochłonie popleczników diabła⁹⁶. Również słynna Sybilla Erytrejska, której poetyckie świadectwo przytoczył już św. Augustyn, wśród zwiastujących Koniec znaków wymieniła spadający z nieba strumień ognia i siarki⁹⁷. Owszem, przyznać trzeba, że imię tego akurat egzegety brzmi w tym kontekście osobliwie: biskup Hippony uchodzi za zdeklarowanego przeciwnika literalnego interpretowania eschatologicznych znaków, jak te zapisane w *Apokalipsie*⁹⁸. Z dalszego ciągu letaldowej opowieści wynika jednak niezbitcie, że kategorię zakazy uznanych egzegetów, tamtej pamiętnej nocy w Micy na niewiele się zdały, a również piszący po latach redaktor nie był gotów w pełni się im poddać.

W sercach tych, którzy nie umieli wytyczyć nieprzekraczalnej granicy między faktem i metaforą, niepokojącą wymowę zjawiska potęgować musiała obserwacja, że nadeszło z „północy” (*ab Aquilone*). Za sprawą prorockich ksiąg Starego Testamentu ta generalnie kojarzyła się źle. Specjalna w tym zasługa znanej wizji Jeremiasza (1, 14): *et dixit Dominus ad me ab aquilone pandetur malum*

derts, t. 2, Stuttgart 1984, s. 354, zdaniem którego byłby to: [der] *Laienbruder ohne Profefß*. Funkcja, jaką Waldefred sprawował, rodzi jednak wątpliwości, co do trafności tego sądu. Spisane na początku XI w. *Consuetudines* nieodległego i powiązanego z Micy opactwa we Fleury stanowiły, że *custos ecclesiae* (czyli właśnie *aedituus*) wraz z pomocnikami odpowiadał m.in. za czystość naczyń liturgicznych. Świeccy nie mogli ich dotykać, ani nawet wchodzić do zakrystii (*secretarium*), *Consuetudines Floriacenses antiquiores*, ed. A. Davril, L. Donnat, CCM, t. 7, cz. 3, Siegburg 1984, c. 8, s. 15. Trzeba by zatem przyjąć, że w Micy złamano te reguły. Choć dopuszczalna (por. XII-wieczne *Miracula s. Henrici* autorstwa Adalberta, MGH SS, t. 4, Hannoverae 1841, c. 4, s. 812: *aedituus, in ordine laico ad custodiam ecclesiae deputatus...*), podobna supozycja wydaje się jednak ryzykowna. Nasuwa się pytanie, czy Letald nie kładł przypadkiem znaku równości między słowami: *monachus* i *nuritus*. W takiej sytuacji, fakt, iż odmówił Waldefredowi miana „mnicha”, wynikałby stąd, że ten nie był oblatem, lecz konwersem (tj. złożył profesję jako osoba dorosła). Inne jeszcze rozwiązanie zagadki wymagałoby przyjęcia, że Waldefredus nie był zakrystianem (*aedituus*) w sensie ścisłym, a jedynie jednym z jego pomocników. W źródłach związanych z Fleury określenia *aedituus* i *custos ecclesiae* pojawiają się także w liczbie mnogiej, odnoszone najwyraźniej łącznie do właściwego zakrystiana i jego podwładnych, Aimoin z Fleury, *Miracula s. Benedicti* (BHL 1125), éd. E. de Certain, *Les miracles de saint Benoît écrits par Adrevald, Aimoin, André, Raoul Tortaire et Hugues de Sainte Marie moines de Fleury*, Paris 1858, s. 90–172, zob. lib. II, c. 2, s. 129; *Consuetudines Floriacenses antiquiores*, jw., c. 8, s. 16. Rzecz wymagałaby dyskusji przekraczającej ramy niniejszego artykułu.

⁹¹ Mt 24, 29–30; Mc 13, 24–5; Lc 21, 11; 21, 25.

⁹² M. in. Apc 6, 12–13; 8, 12. Zob. też przyp. następne.

⁹³ Mt 24, 29; Mc 13, 25, por. Lc 21, 25.

⁹⁴ Lc 17, 29–30: *qua die autem exiit Loth a Sodomis pluit ignem et sulphur de caelo et omnes perdidit secundum haec erit qua die Filius hominis revelabitur* (por. Gn 19, 24).

⁹⁵ Apc 13, 13: *et fecit signa magna ut etiam ignem faceret de caelo descendere in terram in conspectu hominum*; por. Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi*, ed. D. Verhelst, CCh CM, t. 45, Turnholti 1976, s. 24, l. 68.

⁹⁶ Apc 20, 9: *et descendit ignis a Deo de caelo et devoravit eos...*

⁹⁷ *S. Aurelii Augustini De civitate Dei*, Libri XI–XXII, *Aurelii Augustini Opera*, pars XIV, 2, CCh SL, t. 48, Turnholti 1955 (cyt. dalej: Augustyn, *De civitate Dei*), lib. XVIII, c. 23, s. 614. Owa wierszowana wyrocznia zyskała w następnych stuleciach niemałą popularność, zob. np. K. Young, *The drama of the medieval Church*, t. 2, Oxford 1933, s. 125 nn., zwłaszcza s. 132 przyp. 2; B. Kürbis, *O inspiracji okultystycznej w średniowiecznej wizji dziejów*, w: *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź 1981, s. 73–153, zob. s. 107 nn.

⁹⁸ Stanowisko św. Augustyna i pozostających pod jego wpływem późniejszych egzegetów oraz problem recepcji ich poglądów w spornym okresie, to jeden z kluczowych punktów debaty na temat „strachów roku 1000”, zob. np. R. Landes, „*Millenarismus absconditus*”, s. 364 nn.; S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs*, s. 66 nn., 70; J. Fried, *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus?*, s. 299 nn.

super omnes habitatores terrae. Hraban Maur zwięzle ujmując dorobek dawniejszych egzegetów — którego w pełni nie sposób tu zreferować — pisał: *Significat autem [sc. Aquilo] vel diabolium vel homines infideles, ut [raczej: vel] iniquitatis abundantiam et defectum caritatis*⁹⁹. Groźna z wielu względów „północ” miała przy tym wyraźne konotacje eschatologiczne. W myśl twierdzeń proroka Ezechiela (38, 15; 39, 2) z północy nadciągnąć miały apokaliptyczne ludy Goga i Magoga. Grzegorz Wielki odnosił do Końca Czasu również sugestywną wizję tego proroka opisaną na samym początku jego księgi, wizję w której mowa o „wichurze nadchodzącej z północy”. Zdaniem egzegety, ta ostatnia symbolizować miała wzmożone u Kresu działanie złego ducha¹⁰⁰. W *Dialogach* do dostrzeżonych współcześnie znaków wieszczących rychły Koniec Świata Grzegorz zaliczał „włócznie i wojska [ostrza?] ogniste”, które ukazały się na północnym niebie¹⁰¹. Św. Hieronim przekonywał, że pod pojęciem „północy” w cytowanym wersecie Jeremiasza (1, 14) oraz w psalmie 88 kryje się po prostu Antychryst¹⁰². W tej sytuacji, trudno dziwić się zapisce *Roczników od Św. Maksymina w Trewirze* pod 945 r. informującej, że bliżej nieokreślony znak, jaki pojawił się po północnej stronie nieboskłonu (*in caelo in septentrionali parte*), niektórzy zinterpretowali właśnie jako znak Antychrysta¹⁰³.

„Ognisty pocisk” nadchodzący „z północy” niósł więc ze sobą niemały ładunek eschatologicznych odniesień. Aby je wydobyć Letald nie musiał uciekać się do nachalnej stylizacji. Nie należy jej raczej upatrywać w wyrażeniu: *jaculum igneum*. Identycznym sformułowaniem posłużył się na określenie pioruna Grzegorz z Tours. Uczynił tak dwukrotnie, w jednym przypadku referując nawet historjkę analogiczną do letaldowej, również opisującą okoliczności wtargnięcia pioruna do świątyni¹⁰⁴. Termin *iaculum* występuje także w definicji pojęć *fulgur* i *fulmen* zaproponowanej przez Izydora z Sewilli (*ictus caelestis iaculi*)¹⁰⁵. Określenie „pocisk ognisty” mogło wprawdzie wywoływać dodatkowy niepokój u znawców dzieł niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich, którzy w nawiązaniu do wersetu z *Listu św. Pawła do Efezjan* (6, 16) dość często posługiwali się metaforą „ognistych pocisków” miotanych przez diabła¹⁰⁶, jednakże rozważane samo w sobie nie musiało chyba kojarzyć się z Końcem Świata. Jeśli wolno przypisać mu taką wymowę, to ze względu na kontekst: dostatecznie wyrazisty, by hagiograf nie potrzebował dobitniej go podkreślać.

12. Piorun w kościele

„Ognisty pocisk” okazał się szybszy od brata Waldefreda. Zanim zakrystian zdążył opisać współbraciom, wszystko co zobaczył, piorun zdołał już wtargnąć do wnętrza kościoła. Ze słów Letalda wynika, że dostał się do środka przez wieżyczkę. Dokładnego sensu sformułowania *per mediam*

⁹⁹ *Beati Rabani Mauri De universo*, PL, t. 111, kol. 9–614 (cyt. dalej: Hraban Maur, *De universo*), lib. IX, c. 25, kol. 282C.

¹⁰⁰ Ez 1, 4; Grzegorz Wlk., *Homiliae in Hiezechielem*, lib. I, hom. 2, 9, s. 22 n.: *Propheta ergo ea quae essent in finem ventura conspiciens. venire ab Aquilone ventum turbinis vidit. quia in extremo saeculi mentes hominum torporis sui frigore malignus spiritus gravius occupabit.*

¹⁰¹ Tenże, *Dialogi*, lib. III, c. 38, 3, s. 430: *Mox enim illa terribilia in caelo signa secuta sunt, ut hastae atque acies igneae ab aquilonis parte viderentur* (por. tenże, *Homiliae in Evangelia*, lib. I, hom. 1, c. 1, s. 6, gdzie jednak o „północy” się nie wspomina).

¹⁰² S. Hieronimi *Tractatus de psalmo 88*, w: tegoż, *Tractatum in psalmos series altera*, ed. G. Morin, S. Hieronimi presbyteri *Tractatus sive homiliae in psalmos, in Marci Evangelium, aliaque varia argumenta*, CCh SL, t. 78, wyd. 2, Turnholti 1958, s. 404–413, zob. s. 411 (ad vers. 13): *Aquilo Antichristus intellegitur, de quo Dominus ait ad Hieremiam: 'Ab aquilone pandetur malum super cunctos habitatores terrae'*.

¹⁰³ *Annales Sancti Maximini Trevirensis*, MGH SS, t. 4, an. 945, s. 7.

¹⁰⁴ *Gregorii ep. Turonensis Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*, ed. B. Krusch, MGH SS rerum Merovingarum, t. 1, cz. 2, Hannoverae 1885, s. 112–134, zob. c. 15, s. 121; c. 27, s. 125.

¹⁰⁵ Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, lib. XIII, c. 9, 1. Stwierdzenie to powtarza Hraban Maur, *De universo*, lib. IX, c. 19, kol. 277B.

¹⁰⁶ Wystarczyć musi garść przykładów z pism samego tylko św. Hieronima (w żadnym razie nie jest to kompletna lista), zob. S. Hieronimi *Commentariorum in Esaiam libri I–XI* (jak wyżej w przyp. 53), lib. VI, 14, 18–19, s. 245 l. 39; lib. VII, 21, 4–5, s. 292 l. 23; lib. VII, 22, 3, s. 299 l. 12; tegoż, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, ed. F. Glorie, CCh SL, t. 75, Turnholti 1964, lib. VIII, 26, 15–18, s. 354 l. 631; lib. VIII, 27, 11, s. 366 l. 961; lib. XI, 39, 1–16, s. 538 l. 1855 (we wszystkich przywołanych ustępach powraca sformułowanie: *ignita diaboli iacula*); tenże, *Epistularum pars I (Epistulae I–LXX)*, ed. I. Hilberg, CSEL, t. 54, wyd. 2, Vindobonae 1996, ep. 3, c. 5, s. 17 (*ignita iacula*).

turrisculi columnam („przez środkowy wierzchołek wieżyczki”?) dociec niestety trudno, ponieważ architektoniczny kształt kościoła klasztorowego w Micy w X w. pozostaje nieznanym.

Hagiograf oddaje się następnie opisowi spustoszeń, jakie szalejący grom siał we wnętrzu świątyni, krążąc ponad głowami przerażonych mnichów. Sugestywna uwaga o „skrapianiu ścian kipiącymi płomieniami” nie wykazuje zależności od uznanych literackich pierwowzorów. Relacja hagiografa wydaje się samodzielna a przy tym łatwo porusza wyobraźnię: stawia przed oczyma języki ognia pełzające po świętych malowidłach i kosztownych palliach zdobiących mury kościoła, czy duszący dym szybko napełniający całe wnętrze. Nie ma zasadniczo powodów, by nie ulec tak przejmującemu świadectwu, z jednym wszelako ważnym zastrzeżeniem. Owa zapadająca w pamięć wizja stanowi uzasadnienie pewnej kluczowej metafory, którą autor przywoła za chwilę, a w której odbiorcy z epoki dostrzec musieli zarówno prawdziwą kulminację horroru, jak również kapitalny argument na rzecz eschatologicznej interpretacji całego zdarzenia.

Zanim to następuje, czytelnik poznaje dwóch kolejnych bohaterów opowiadania: jednego z przeorów Micy — Ewarda oraz wspomnianego już Menarda — późniejszego opata u Św. Maura pod Paryżem. Mimo że przebywali najwyraźniej w różnych miejscach, obaj mieli nieszczęście znaleźć się w polu rażenia pioruna. Nic doprawdy nie pozwala kwestionować autentyczności tego akurat fragmentu opowiadania. Pozorna śmierć obu poszkodowanych mnichów to okoliczność budząca zaufanie, typowa u osób porażonych prądem elektrycznym¹⁰⁷. Podobnie rzecz ma się ze wzmianką o butach brata Menarda, które na skutek trafienia przez „iskierczkę” spadły mu z nóg. Przypadki uszkodzenia lub zrzucenia obuwi poświadczane są w innych relacjach o ludziach rażonych piorunem¹⁰⁸. Co ciekawe, należy do nich także opowieść Jana Długosza o wtargnięciu pioruna do kolegiaty sandomierskiej w r. 1448. Kronikarz nie omieszkał odnotować „cudownego” zniszczenia trzewika jednej z ofiar¹⁰⁹. Niecodzienna obserwacja o porozrzucanych butach brata Menarda zasługuje więc na wiarę, przekonuje, że Letald wiedział, o czym pisał. Niesamowity szczegół pełni przecież jednocześnie określoną funkcję: potęguje u odbiorcy wrażenie, całkowitego chaosu, nieokiełznanej orgii zniszczenia, wywracającej porządek świata do góry nogami — wrażenie, do którego autor zechce się niebawem odwołać. Hagiograf nie wyjaśnia natomiast, czy w losie obu poszkodowanych, którzy — jak się okaże — zostali także w osobliwy sposób napiętnowani, dopatrywano się znaku. Czy fakt, że brat Menard wkroczył do kościoła w butach, by następnie — niewątpliwie w wyniku działania sił nadprzyrodzonych — znaleźć się boso, w pozycji leżącej, na posadzce kościoła odczytano jako wezwanie do pokuty?¹¹⁰

Przedstawiając kolejne „wyczyny” szalonego pioruna, Letald nie wraca już do określenia *jaculum igneum*, lecz stosuje nowe pojęcia. Używa najpierw terminu *fulmen* (piorun), potem mając chyba na myśli tylko drobne odpryski: *scintillula* (więc nie iskierka nawet, ale iskiereczka), wreszcie — w dalszej części opowiadania — *globus* (kula). Zwraca uwagę szczególnie zastosowanie niewinnego na pozór zdrobnienia „iskiereczka” (być może dodatkowo pomniejszonego jeszcze przymiotnikiem *levis*, jeśli ten rozumieć jako „mała, drobna”, nie zaś „szybka, rączna”) w sposób jaskrawy kontrastującego z dramatycznymi skutkami działań określonego tym mianem zjawiska. Dysonans uzmysławia odbiorcom niezmierną potęgę zaangażowanych sił, niewątpliwie wzmagając grozę. Hagiograf musiał być tego świadom. Mimo to nie wydaje się, aby w takim doborze słów należało upatrywać celo-

¹⁰⁷ S. Jellinek, *Der elektrische Unfall*, wyd. 2, Leipzig–Wien 1927, s. 9 n., 123 nn. Zob. też tenże, *Elektrische Verletzungen. Klinik und Histopathologie*, Leipzig 1932, s. 179.

¹⁰⁸ S. Jellinek, *Atlas der Elektropathologie*, Berlin–Wien 1909, s. 76 oraz tabl. LXXXI: fig. 199 (zdarzenie z r. 1902); s. 81 oraz tabl. LXXXIX: fig. 216 (zdarzenie z r. 1908).

¹⁰⁹ *Joannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, liber XII: 1445–1461, textum recensuit D. Turkowska, Cracoviae 2003, an. 1448, s. 67. Wypadku nie odnotowało żadne inne źródło, *Rozbiór krytyczny Annalium Poloniae Jana Długosza z lat 1445–1480*, t. 2, oprac. S. Gawęda, K. Pieradzka, J. Radziszewska, J. Dąbrowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 20. U Długosza brak akcentów eschatologicznych. Kronikarz podjął nawet próbę uczonej interpretacji jednego z aspektów zjawiska, por. U. Borkowska, *Prodigia i myślenie zracjonalizowane w „Rocznikach” Jana Długosza*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 231–241, zob. s. 236.

¹¹⁰ Por. niżej s. 35 nn.

wej stylizacji. Przeciwnie, zupełnie możliwe, że sekwencja: *fulmen* — *scintillula* — *globus* oddaje autentyczną, fizyczną ewolucję tajemniczego fenomenu. Wyrokowanie w tej sprawie przekracza niestety kompetencje autora niniejszych rozważań. Faktem jest jednak, że przynajmniej w oczach laika relacja hagiografa dziwnie przypomina pochodzące z czasów znacznie późniejszych, także z XX w., opowieści o „piorunie kulistym”¹¹¹. Jeśli choćby niektóre z tych świadectw z grubsza odpowiadają prawdzie, to — całkowicie abstrahując od pytania o rzeczywistą naturę tak opisywanych zjawisk — wolno je traktować jako analogię przemawiającą za wiarygodnością relacji Letalda.

Autentyzm tej ostatniej nie oznacza bynajmniej, że czytelnicy z epoki znajdowali chwilę wytchnienia od niepokojących asocjacji. Do pioruna odnosi się wszystko to, co napisano wyżej o burzy. Można dodać, że Izydor z Sewilli rozróżniając pojęcia *fulgur*, *fulgor* i *fulmen*, w ostatnim przypadku kładł nacisk na niszczącą siłę zjawiska¹¹². Sam Chrystus porównywał Swe powtórne przyjście do błyskawicy (*fulgur*)¹¹³. Grzegorz Wielki, komentując *Księgę Hioba*, upatrywać chciał we wspomnianych tu piorunach (*fulmina*) wyroków Sądu Ostatecznego spadających na grzeszników¹¹⁴. Ta ostatnia uwaga wydaje się szczególnie na miejscu, doskonale pasuje bowiem do owej anonsowanej już metafory, którą autor właśnie formułuje.

13. Mnisi w środku „ognistego pieca” [9]

Podsumowując dotychczasowy opis, Letald oświadcza, że kościół w Micy — przedstawione okoliczności przekonują, że wyrażenie *tota facies ecclesie* odnosić trzeba do całej świątyni, a nie tylko jej fasady¹¹⁵ — stał się podobny do „pieca ognistego”: *velut clibanus ardens*. W tych słowach, potwierdzonych jeszcze wzmianką o przesłaniających wszystko płomieniach, horror sprzed tysiąca lat osiąga swoją kulminację, a eschatologiczna interpretacja zdarzenia zyskuje mocny fundament.

Eschatologiczne konotacje pieca ognistego mają swoje źródła w księgach *Starego Testamentu*¹¹⁶. Kilka ustępów warto w tym miejscu przypomnieć. Najpierw historię patriarchy Abrahama: w pamiętnej scenie zawarcia przymierza z Bogiem dymiący piec przesuwa się między rozciętymi na połowy zwierzętami¹¹⁷. W psalmie 20 mowa o piecu ognistym jako przeznaczeniu Bożych nieprzyjaciół. „Uczyni ich jakby piecem ognistym, gdy się ukaże Twoje oblicze” — woła psalmista¹¹⁸. Ozeasz porównuje do „rozpalonego pieca” cudzołożników¹¹⁹. O przypisaniu temu obrazowi wymowy eschatologicznej przesądził prorok Malachiasz oraz ewangelista Mateusz. „Bo oto nadchodzi dzień palący jak piec, a wszyscy pyszni i wszyscy wyrządzający krzywdę będą słomą, więc spali ich ten nadchodzący dzień...” — zapowiada pierwszy¹²⁰. Drugi cytuje słowa Chrystusa: „Tak będzie przy końcu świata: wyjdą aniołowie, wyłączą złych spośród sprawiedliwych i wrzucą w piec rozpalony;

¹¹¹ Por. A. Marks, *Tajemnica pioruna kulistego*, Poznań 1984, passim, spec. s. 6 n., 78 nn., 110 nn.

¹¹² Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, lib. XIII, c. 9, 2. Nasładowe go Hraban Maur, *De universo*, lib. IX, c. 19, kol. 277C.

¹¹³ Mt 24, 27; Lc 17, 24. Na marginesie wolno też przypomnieć inny werset ewangelisty: *et ait illis videbam Satanam sicut fulgur de caelo cadentem*, Lc 10, 18.

¹¹⁴ Grzegorz Wlk., *Moralia in Iob*, lib. XXXIV, c. 5, 10, s. 1740 n. (komentarz do wersetu Iob 41, 14).

¹¹⁵ Analogie biblijne — w Wulgacie pojawia się niejednokrotnie określenie *facies templi*, jak się wydaje, rzeczywiście w znaczeniu: „przód (fasada) świątyni” (por. np. III Rg 6, 3; I Mcc 1, 23; 4, 57) — nie mogą tu rozstrzygać. Letald o samej fasadzie nic wcześniej nie pisze, twierdzi natomiast, że piorun „skrapiał płomieniami” ściany (więc nie jedną tylko) we wnętrzu kościoła. Formułując swoją metaforę, odwołuje się niewątpliwie do tego właśnie widoku. Dopelniając ją, oświadcza, że płomienie były wszędzie (*nihil praeter ignem oculi aspiciabant*) — widać stąd, że „piecem” stała się cała budowla, a nie tylko jedna z jej ścian. Słowo „facies” znaczy więc w tym miejscu tyle, co „widok, obraz, wizerunek”. *Tota facies ecclesiae* to po prostu: „cały kościół”.

¹¹⁶ Zob. np. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 173.

¹¹⁷ Gn 15, 17: *cum ergo occubisset sol facta est caligo tenebrosa et apparuit clibanus fumans et lampas ignis transiens inter divisiones illas*.

¹¹⁸ Ps 20, 10: *pones eos ut clibanum ignis in tempore vultus tui Dominus in ira sua conturbabit eos et devorabit eos ignis*.

¹¹⁹ Os 7, 4: *omnes adulterantes quasi clibanus succensus a coquente...*

¹²⁰ Mal 4, 1: *ecce enim dies veniet succensa quasi caminus et erunt omnes superbi et omnes facientes impietatem stipula et inflammabit eos dies veniens dicit Dominus exercituum quae non relinquet eis radicem et germen*.

tam będzie płacz i zgrzytanie zębów"¹²¹. Do swych apokaliptycznych wizji włączyła piec ognisty także apokryficzna *IV Księga Ezdrasza*¹²².

W Wulgacie w żadnym z przywołanych miejsc nie pojawia się lekcja: *clibanus ardens* lub też *ardens sicut clibanus*. Św. Hieronim dał pierwszeństwo innym sformułowaniom: *clibanus fumans, clibanus ignis, clibanus succensus a coquente, dies (...) succensa quasi caminus, caminus ignis*¹²³. *IV Księga Ezdrasza* wieszczy ukazanie się: *clibanus gehennae*. Określenie użyte przez Letalda jest mimo to cytatem. Wywodzi się z konkurencyjnych wobec Wulgaty przekładów wspomnianych wersetów z *Księgi Rodzaju* i *Księgi Malachiasza*¹²⁴. Przetwały one w pismach niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich. Sam św. Hieronim w *Komentarzu do Księgi Malachiasza*, dla porównania przytoczył omawiany werset proroka również w tłumaczeniu opartym na Septuagincie: *Quia ecce dies venit ardens sicut clibanus...*¹²⁵. W podobnej formie cytowali go inni autorzy późnoantyczni, m.in. Cyprian z Kartaginy¹²⁶, Chromacjusz z Akwilei¹²⁷, a także św. Augustyn¹²⁸. Cezary z Arles, komentując w jednym z kazań historię patriarchy Abrahama, tłumaczył słuchaczom: *Clibanus ille ardens et fumans et lampas ignis diem iudicii figuravit; et ideo super beatum Abraham timor et horror tenebrosus incubuit. Unde intellegimus, quod si in die iudicii iustus vix salvabitur, peccator et impius ubi parebit? Clibanus ergo ardens et fumans significavit diem iudicii: diem, inquam, iudicii, in quo erit fletus et stridor dentium* —¹²⁹.

Zapewne bardziej jeszcze niż dziełom tych i innych kościelnych pisarzy metafora „ognistego pieca” w takim właśnie brzmieniu zawdzięczała jednak swoją popularność pewnej starej modlitwie. Mowa o stosowanym w liturgii rzymskiej od czasów niepamiętnych egzorcyzmie chrzcielny. Znany zarówno sakramentarzom gelazjańskim, jak i gregoriańskim, niewątpliwie rozpowszechnił się w Galii wraz z nimi w czasach karolińskich¹³⁰. W pierwszym zdaniu, egzorcysta zwracając się bezpośrednio do diabła władającego dotąd duszą katechumena, oświadczał: *Nec te latet satanas imminere tibi poenas, imminere tibi tormenta diem iudicii diem supplicii sempiterni diem qui venturus est velut clibanus ardens, in quo tibi atque angelis tuis praeparatus sempiternus erit interitus* (podkr. Sz. W.)¹³¹.

¹²¹ Mt 13, 49–50: *sic erit in consummatione saeculi exibunt angeli et separabunt malos de medio iustorum et mittent eos in caminum ignis ibi erit fletus et stridor dentium*, zob. też Mt 13, 42 oraz Mt 25, 41.

¹²² IV Esr 7, 36: *et apparebit lacus tormenti et contra illum erit locus requietionis. et clibanus gehennae ostendetur et contra eam iucunditatis paradus*.

¹²³ Zob. przyp. poprzednie.

¹²⁴ Dotyczy to także wersetu Os 7, 4 (zob. np. podane przez św. Hieronima jego tłumaczenie według Septuaginty, *S. Hieronymi Commentariorum in Osee prophetam libri III ad Pammachium*, ed. M. Adriaen, *S. Hieronymi Commentarii in prophetas minores* (jak wyżej w przyp. 46), s. 1–158, lib. II, 7, 4, s. 72). Ten jednak jest dla obecnej analizy mniej istotny.

¹²⁵ *S. Hieronymi Commentariorum in Malachiam prophetam ad Minervium et Alexandrum liber unus*, ed. M. Adriaen, *S. Hieronymi Commentarii in prophetas minores* (jak wyżej w przyp. 46), s. 901–942, zob. c. IV, 1/3, s. 939.

¹²⁶ Cyprianus Carthaginensis, *Ad Quirinum*, ed. R. Weber, *S. Cypriani episcopi Opera*, pars I, CCh SL, t. 3, Turnholti 1972, s. 1–179, lib. II, c. 28, s. 66; tenże, *Ad Demetrianum*, ed. M. Simonetti, *S. Cypriani episcopi Opera*, pars II, CCh SL, t. 3A, Turnholti 1976, s. 33–51, c. 22, s. 47; tenże, *De bono patientiae*, ed. C. Moreschini, *ibid.*, s. 115–133, c. 22, s. 131 (wszędzie lekcja: *ardens velut clibanus*).

¹²⁷ Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Matthaem*, ed. R. Étaix, J. Lemarié, *Chromatii Aquileiensis Opera*, CCh SL, t. 9A, Turnholti 1974, s. 183–498, Tractatus LI (in Mt 13, 36–43), c. 4, s. 452: *velut clibanus ardens*.

¹²⁸ Augustyn, *De civitate Dei*, lib. XVIII, c. 35, s. 631; lib. XX, c. 27, s. 751.

¹²⁹ *S. Caesarii Arelatensis Sermones*, ed. G. Morin, pars 1, CCh SL, t. 103, wyd. 2, Turnholti 1953, sermo 82, c. 3, s. 338 n. (por. I Pt 4, 18; Mt 8, 12). Zob. też *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, t. 2: *Genesis*, hrsg. B. Fischer, Freiburg 1951, s. 178.

¹³⁰ Na temat tej modlitwy, zob. F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, t. 3, cz. 1–2, Paderborn 1909, s. 56 n., 73 n.; G. M. Lukken, *Original sin in the Roman liturgy*, Leiden 1973, s. 32 n. Por. szerzej K. Thraede, *Exorzismus*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 7, Stuttgart 1969, kol. 76 nn. Niedostępna okazała się niestety książka: H. A. Kelly, *The Devil at baptism. Ritual, theology and drama*, Ithaca 1985.

¹³¹ Cyt. wg *Sacr. Gregorianum*, t. 1, n° 359, s. 182 (Hadrianum), por. n° 1080, s. 377 (Supplementum Anianense), t. 2, n° 321, s. 631 (Padvense) oraz *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli*. Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56 (*Sacramentarium Gelasianum*), hrsg. L. C. Mohlberg, L. Eizenhöfer, P. Siffrin, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 4*, Roma 1960, n° 419, s. 67; n° 596, s. 92; n° 602, s. 94; n° 1720, s. 253. Z punktu widzenia niniejszych rozważań różnice między redakcjami egzorcyzmu są bez znaczenia. Zestawienie innych zawierających go sakramentarzy, zob. *Konkordanztabellen zu den römischen Sakramentarien*, II: *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae*

Nic dziwnego, że lekcja *clibanus ardens*, chociaż nieobecna w Wulgacie, miała długą historię. Jeszcze w listach cytowanego już Piotra Damiani werset Malachiasza pojawia się zarówno w wersji hieronimowej, jak i w wariacie konkurencyjnym: *Ecce dies Domini veniet ardens ut clibanus...*¹³².

Samo brzmienie użytych przez Letalda słów naprowadzało więc czytelników z epoki na eschatologiczny sens metafory. Stawiało przed oczyma zupełnie jednoznaczny symbol Dnia Sądu. Chcąc w pełni pojąć grozę nakreślonej przez hagiografa wizji, nie wolno jednak poprzestać wyłącznie na jej warstwie werbalnej, trzeba zdać sobie sprawę z opisanej tymi słowami rzeczywistości. Oto, zrzuceniem nadprzyrodzonych sił, najwyraźniej z Boskiego wyroku kościół w Micy przemienił się w piec ognisty, a przerażeni mnisi znaleźli się w jego wnętrzu. „Żywcem wrzuceni zostali do ognistego jeziora” — można by oddać tę sytuację słowami, którymi *Apokalipsa* opisuje ostateczny koniec bestii i fałszywego proroka¹³³. Nie ulegało wątpliwości, jaki los został im przeznaczony. Cytowane wyżej wersety biblijne, wywody egzegetów, także tekst przywołanego egzorcyzmu jednoznacznie wskazują, że piec ognisty to innymi słowy otchłań piekielna, miejsce wiecznego potępienia grzeszników. Podobny finał w oczach współczesnych w zupełności tłumaczył chyba sens wspomnianego wcześniej złowróżbnego znaku w postaci zniszczenia, czy też uszkodzenia paschału. Z tego, że Chrystus nie był dłużej gotów wysłuchiwać prośb mnichów, należało najwyraźniej domyślić się niepodlegającego już żadnej apelacji wyroku. Horror prawdziwie sięgnął zenitu!

Tak jak tego należałoby się spodziewać we wnętrzu rozpalonego pieca, nieszczęśnicy nie widzieli nic poza morzem płomieni. Okoliczność, która sama w sobie byłaby chyba w stanie wzbudzić niepokojące skojarzenia. Przekonanie o roli ognia jako narzędzia Sądu Ostatecznego stanowiło wszechobecny w tamtym czasie truizm, toteż wielkie pożary przynajmniej niektórym, bardziej wyczulonym na podobne odniesienia jednostkom mogły przywołać na myśl rzeczy ostateczne. Dobry przykład pochodzi z nieco późniejszej epoki. Rupert z Deutz w opisie pożaru, któremu uległ jego macierzysty klasztor w r. 1128, nie przypisywał wprawdzie świadkom zdarzenia apokaliptycznych lęków, dostrzegł wszakże i starał się uzmysłwić czytelnikom podobieństwo opisywanego kataklizmu do Dnia Sądu¹³⁴.

Letald nie ukrywa, że zgromadzeni stracili nadzieję, zubożeli na los współbraci myśleli już tylko o własnej śmierci. Na podstawie jego opisu, czytelnik z epoki (dysponujący w przeciwieństwie do uczestników zdarzenia dystansem umożliwiającym tego rodzaju dywagacje) dodałby, że w ich położeniu, lękowi przed fizyczną zagładą, towarzyszyć winna groza śmierci wiecznej, wiecznego potępienia. Warto zwrócić uwagę na inny jeszcze czynnik rodzący dodatkowe emocje i odbierający resztki nadziei. Miejsce, które w toku kolejnych, przerażających zdarzeń przemieniło się w piec ognisty, nie było pierwszym lepszym. Kościół — okrąg poświęcony i tym samym wyjęty z wydanego na pastwę złych mocy, doczesnego świata uchodzić mógł na pozór za schronienie bezpieczniejsze od innych. Tymczasem to on właśnie okazał się śmiertelną pułapką bez wyjścia. W wizji hagiografa nastąpiła charakterystyczna (pojawiająca się chyba przynajmniej od czasu do czasu także we współczesnym kinie grozy) „zamiana biegunów”: plus stał się minusem, bezpieczny azyl przemienił się w miejsce ze wszystkich najbardziej groźne, to co dotąd uchodziło za święte stało się swoim zaprzeczeniem. Upadł ze szczytem dotychczasowy porządek, świat stracił punkty oparcia, wyrzucił się do góry nogami...

(*Cod. Vatican. Reg. lat. 316*), *Sacramentarium Gelasianum*, bearb. P. Siffrin, Roma 1959, s. 52 (n° 419b); 75 (n° 596b); s. 76 (n° 602). Zob. też inną jeszcze modlitwę sakramentarza gelazjańskiego, w której pojawia się określenie *clibanus ardens ignis inextinguibilis*, *Sacramentarium Gelasianum*, op. cit., n° 1561, s. 226.

¹³² Piotr Damiani, *Epistolae*, cz. 1, n° 21, s. 206; n° 22, s. 213; cz. 2, n° 66, s. 261 (tu cytat wg Wulgaty).

¹³³ Apc 19, 20: *et adprehensa est bestia et cum illo pseudopropheta qui fecit signa coram ipso quibus seduxit eos qui acceperunt caracterem bestiae qui et adorant imaginem eius vivi missi sunt hii duo in stagnum ignis ardentis sulphure.*

¹³⁴ H. Grundmann, *Der Brand von Deutz 1128 in der Darstellung Abt Ruperts von Deutz. Interpretation und Text-Ausgabe*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 22, 1966, s. 385–471, zob. c. 19, s. 464 n., por. wstęp wydawcy s. 429 n.

14. „Putavimus caelum in praeceps ruisse...” [10–11]

Koszmar trwał długo, ale w końcu tajemnicza kula przerwała swój szaleńczy, powietrzny taniec i upadła w chórze, u stóp pulpitu lektora. W tym miejscu Letald porzuca na chwilę referowanie niezwykłych zjawisk natury fizycznej i znajduje czas, by zaznajomić odbiorców z myślami i odczuciami uczestników zdarzenia. Z punktu widzenia interpretacji opowiadania ten jego fragment jest szczególnie interesujący. To, co dotychczas było tylko mniej lub bardziej uzasadnionym domysłem, obecnie wyrażone zostaje wprost. Czytelników, którzy uważnie śledzili rozwój wypadków, niewesołe refleksje mnichów nie powinny specjalnie zaskakiwać.

„Sądziłyśmy, że niebo runęło na dół, a rozstępującą się ziemię ogarnął chaos...”. W warstwie werbalnej sformułowanie to przypomina nieco pewien passus z kontynuacji *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei pióra Rufina¹³⁵. To, że dobór słów pozostaje niewątpliwą zasługą Letalda–redaktora, nie musi jednak oznaczać, iż myśli uczestników zdarzenia zostały wypaczone. Nie ulega wątpliwości, że mowa tu o końcu świata w jego doczesnej postaci. Zawalenie się nieboskłonu i kojarzony z piekłem chaos to właśnie widoki, których należało się spodziewać u Kresu. „Niebo ze świstem przemień” — informuje św. Piotr apostoł¹³⁶. Wspomniana wyżej, znana już św. Augustynowi Sybilla zapowiadała: *Tartareumque chaos monstrabit terra dehiscens*¹³⁷.

O tym, że autor nie bawi się wyłącznie efektowną hiperbolą, lecz rozumie rzecz ściśle, przekonuje ostatecznie dalszy ciąg zacytowanego dotąd tylko w połowie zdania. Z punktu widzenia tematyki artykułu stanowi on pointę całej opowiastki: „... roztropniejszym nie przychodziło do głowy nic innego, jak to tylko, że dzień Pański przyjdzie jak złodziej w nocy”. Zwraca zwłaszcza uwagę epitet *sapientioribus*. Ten przymiotnik w stopniu wyższym, o wyraźnym pozytywnym zabarwieniu, to w istocie najbardziej frapujące słowo w całej narracji, główny powód dla którego skromną historyjkę wolno uważać za przesłankę w dyskusji nad problemem „strachów roku 1000”.

Sens wypowiedzi owych „mądrzejszych” wymaga komentarza. Letald włożył im w usta pamiętny werset z *I Listu do Tesaloniczan* (5, 2). Porównując Dzień Pański do „złodzieja w nocy” św. Paweł miał na myśli to, że nadejdzie on niespodziewanie, będzie zupełnym zaskoczeniem¹³⁸. Teza ta brana *in abstracto* jest niewątpliwie ważna zawsze i wszędzie. „Roztropniejsi” nie wypowiedzieli jej jednak przy byle okazji. Łatwo zauważyć, że werset pawłowy doskonale pasuje do opisanych okoliczności. Nieświadomi niczego mnisi zaskoczeni zostali w łózkach. Więcej jeszcze, „noc”, którą św. Paweł traktował jako metaforę, okazała się rzeczywistością w sensie literalnym. Przywołane w takim kontekście słowa apostoła muszą zostać odczytane jako potwierdzenie eschatologicznej diagnozy sytuacji. „Roztropni” w swej ocenie nie różnili się więc od reszty współbraci: zachowując większą trzeźwość umysłu, dysponując też zapewne szerszą erudycją, zdołali jedynie — dostrzegłszy wspomniane podobieństwo — znaleźć biblijny klucz do interpretacji obserwowanych zjawisk. Jeśli wyjawili swe myśli na głos, z pewnością utwierdzili obecnych w ich obawach.

O dziwo, tamtej pamiętnej nocy Koniec Świata nie nastąpił. Nawet jeśli Letald nie uważał chybionych prognoz tego rodzaju za kompromitujące i wstydlive (o czym niżej), trudno przypuszczać, by zmyślał, fałszywie przypisując sobie i współbraciom niewczesne, apokaliptyczne lęki. Interpretacja historyjki podana przezeń na wstępie na pewno tego nie wymaga. Hagiograf zapowiada wszak nie wypadki o wymiarze kosmicznym, lecz jedynie epizod z historii lokalnej: Stwórca i św. Maksy-

¹³⁵ Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, lib. X–XI: *Continuatio Rufini*, ed. Th. Mommsen, *Eusebius Werke*, t. 2, cz. 2, Leipzig 1908, lib. XI, c. 23, s. 1028: *persuasio tamen quaedam ab ipsis gentilibus fuerat dispersa, quod, si humana manus simulacrum illud contigisset, terra dehiscens ilico solveretur in chaos caelumque repente rueret in praeceps*.

¹³⁶ II Pt 3, 10: *adveniet autem dies Domini ut fur in qua caeli magno impetu transient elementa vero calore solventur*.

¹³⁷ Augustyn, *De civitate Dei*, lib. XVIII, c. 23, s. 614. Por. też np. *Apponii In Canticum canticorum expositio*, ed. B. de Vregille, L. Neyrand, CCh SL, t. 19, Turnholti 1986, lib. V, c. 3, s. 115: *Donec dies ille verus iudicii adveniens aspiet, et huius saeculi caducarum rerum umbrae — — inclinentur cum suis amatoribus in chaos inferni*.

¹³⁸ I Th 5, 2–5: *ipsi enim diligenter scitis quia dies Domini sicut fur in nocte ita veniet cum enim dixerint pax et securitas tunc repentinus eis superveniet interitus sicut dolor in utero habenti et non effugiet vos autem fratres non estis in tenebris ut vos dies ille tamquam fur comprehendat omnes enim vos filii lucis estis et filii diei non sumus noctis neque tenebrarum*. Metafora „złodzieja” pojawia się już w *Ewangeliach*: Mt 24, 43; Lc 12, 39, ponadto u św. Piotra oraz w *Apokalipsie*: II Pt 3, 10; Apc 3, 3; 16, 15.

min kierują się troską o mnichów z Micy; święty ratuje swój klasztor, a nie cały świat. Owszem, im większe zagrożenie, tym — w rezultacie — większa chwała tego, kto zdołał przed nim ochronić. Potęgowanie grozy sytuacji, mogło pośrednio służyć uzmysłowieniu odbiorcom niezwyklej mocy św. Maksymina. Nie wydaje się jednak, aby o tym właśnie myślał hagiograf, przypisując sobie i współbraciom przedwczesne obawy natury eschatologicznej. Gdyby rzeczywiście, nie trzymając się zbyt ściśle faktów, dążył do uwydatnienia potęgi świętego patrona, miał po temu środki znacznie skuteczniejsze: dość np. wyobrazić sobie wystylizowanie odzyskania świadomości przez poszkodowanych (obaj przez pewien czas pozostawali nieprzytomni) na wskrzeszenie lub wprowadzenie do opowieści św. Maksymina interweniującego *in persona* na oczach niechby niektórych tylko zgromadzonych. Gdyby *ex post*, na własną rękę chciał dodać eschatologiczną wykładnię wypadków, nie musiałby zresztą (wbrew prawdzie) przypisywać jej komukolwiek, dostrzeżone podobieństwa mógł oznajmić odbiorcom wprost. Subiektywne odczucia, które z perspektywy czasu okazały się przecież wyolbrzymione, to raczej wątpliwy środek podnoszenia zasług świętego patrona w oczach czytelników. Trzeba wreszcie zauważyć, że — jak to przedstawiono powyżej — eschatologiczna interpretacja zdarzenia, którą Letald przypisuje obecnym, dobrze pasuje do okoliczności opisanych przezeń wcześniej. Uznając ją za zmyślenie, w konsekwencji należałoby zakwestionować także inne elementy relacji. Z reguły brak ku temu podstaw.

Wszystko wskazuje więc na to, że hagiograf jest szczery, że mnisi żyjący w Micy około połowy X w. naprawdę uznali niezwykle zdarzenia, jakich doświadczyli pewnej letniej nocy, za — ni mniej ni więcej — Koniec Świata. Fakt ten sam w sobie zasługuje na uwagę. Strach przed zagładą w wymiarze uniwersalnym, przed nadejściem Dnia Sądu Ostatecznego nie jest reakcją równie naturalną, jak np. towarzyszący poważnym zagrożeniom lęk przed śmiercią¹³⁹. Trzeba wpierw, np. z pomocą odpowiednich lektur, zaszczepić go sobie w sercu, by pod wpływem określonych bodźców doszedł do głosu. Najwyraźniej mnisi z Micy wzrastali w intelektualnym klimacie sprzyjającym podobnym oczekiwaniom. Pozostaje jednak pytanie, na ile ich reakcję wolno uznać za reprezentatywną. Do tej kwestii wypadnie powrócić w zakończeniu artykułu.

Z punktu widzenia dyskusji nad „strachami roku 1000”, ciekawsze od pytania o to „jak było naprawdę”, tj. o skądinąd autentyczne lęki uczestników zdarzenia, wydaje się natomiast pytanie o poglądy redaktora opowieści. Jego stosunek do wypadków sprzed lat, sposób, w jaki zdecydował się przedstawić je czytelnikom, intrygują.

Pochylając się nad kartą pergaminu, hagiograf musiał zdawać sobie sprawę, że „mądrzejsi” na równi z resztą współbraci pomylili się: Dzień Pański, o którym pisał św. Paweł, tamtej pamiętnej letniej nocy nie nadszedł. Po autorze świadomym tego stanu rzeczy należałoby na pozór spodziewać się, jeśli nie krytyki lub przemilczenia błędnych supozycji, to przynajmniej zaznaczenia swego dystansu wobec nich: odżegnania się od chybionej tezy w mniej lub bardziej delikatnej formie. Tymczasem Letald, jakkolwiek we wstępnym wprowadzeniu proponuje interpretację zdarzenia nie mającą nic wspólnego z eschatologią, w dalszym ciągu opowieści nie wydaje się nią specjalnie skrępowany. Wprowadza do narracji czytelne podteksty uzasadniające przywołane następnie wprost i bez ogródek eschatologiczne obawy uczestników zdarzenia, a co najważniejsze, referując te ostatnie, nie tylko nie dystansuje się wobec nich, ale nawet przypisuje cnotę mądrości tym, którzy je żywili, zdając się tym samym odnosić do nich z aprobatą. Ów paradoks błędzących „mędrców”, czyli — innymi słowy — zaskakująca u piszącego z odległej perspektywy hagiografa doza zrozumienia dla tezy — zdawałoby się — ewidentnie fałszywej, to najbardziej zastanawiające pytanie, jakie rodzi lektura powiastki.

Zamiast na nie odpowiadać można by wpierw próbować je uchylić, twierdząc że sposób przedstawienia wypadków — wyjąwszy autorskie wprowadzenie umieszczone na wstępie — nie mówi nic o poglądach redaktora. Działoby się tak wówczas, gdyby uznać Letalda za pamiętnikarza doskonałego: oddającego zdarzenia z fotograficzną wiernością, w sposób wolny od wszelkich ocen formu-

¹³⁹ Inaczej zdaje się to widzieć S. Gouguenheim, *L'histoire d'un mythe*, s. 187: *la peur de la fin du monde n'est en général que l'expression exacerbée de la peur de sa propre fin, renforcée par la dimension collective du malheur éprouvé.*

wanych *ex post*. „Mądrzejsi” zostaliby tak nazwani, ponieważ za takich uważano ich w czasie, gdy wypowiadali swoją opinię. Równie optymistyczna ocena poziomu wiarygodności przekazu, chociaż teoretycznie do pomyślenia, wydaje się jednak — szczególnie w przypadku źródła tak odległego w czasie od opisywanych zdarzeń — mało prawdopodobna. Początkowe wyjaśnienia dowodzą, że autor głęboko przemyślał całą historię. Tekst wykazuje też liczne cechy starannego opracowania (np. pod względem literackim); daleko mu do relacji pisanej na gorąco.

Nie wydaje się też, aby hagiografowi należało odmawiać zdolności do samokrytyki, względnie przypisywać mu obawę o dobre imię współbraci, tak dalece posuniętą, że uniemożliwiająca wszelki krytyczny osąd ich niegdysiejszych poglądów. Odrzucenie pochopnej tezy nie wymagało bynajmniej rzucania kalumnii. Autor dostatecznie panował nad łaciną, by nadać mu formę najdelikatniejszą z możliwych: dość np. wyobrazić sobie cytowane wyżej zdanie poprzedzone słowami: *Heu nos miserimi, putavimus caelum in praeceps ruisse — — (etc.)*¹⁴⁰. Tak wprowadzona ledwie dostrzegalna krytyczna refleksja, zdająca się dotyczyć w ogóle nędzy ludzkiego losu (tj. właściwych śmiertelnikom ograniczonych możliwości poznawczych), nikogo nie obrażałaby, pozwalając na konsekwentne zachowanie dystansu, zgodnie z interpretacją zdarzenia jako kolejnego cudu św. Maksymina.

Wątpliwe również, aby Letald traktował epitet *sapientiores* jako rodzaj tytułu niejako z urzędu przynależnego grupie starszych, szanowanych mnichów, bez względu na to, czy akurat się mylili, czy mieli rację. Brak dowodów na poparcie takiej supozycji. W tekście *Liber miraculorum* słowo *sapientiores* pojawiają się tylko ten jeden jedyny raz.

Jeżeli podobne wyjaśnienia uznać za niesatysfakcjonujące, pozostaje przyjąć, że autor po prostu nie umiał (czy też nie chciał) zdystansować się wobec eschatologicznej interpretacji zdarzenia, że teza, która czytelnikom z innej epoki wydaje się fałszywa w sposób rażący, w jego opinii nie była kompromitująca ani wstydliva¹⁴¹. „Stary” Letald nie wykląda niestety swoich poglądów wprost, można jedynie próbować je odgadnąć. Jeżeli nie był w stanie zbagatelizować eschatologicznych lęków z młodości, to może dlatego, że wciąż jeszcze je żywił. Zupełnie prawdopodobne jest, że „być roztropnym” znaczyło dla niego m.in. liczyć się z możliwym w każdej chwili Końcem Świata. Pomyłka „mądrzejszych” nie wydawała się więc tak istotna: zagalopowali się tylko trochę, identyfikując konkretny incydent z tym, co skądinąd i tak chyba nieodległe. Przy okazji przypomnieli natomiast wskazówkę — co do zasady — tak trafną, pożyteczną i na czasie, że ich błąd był sprawą drugorzędną, a wypominanie go byłoby nie licującą z powagą ich myśli małostkowością. W trudnych do sprawdzenia domysłach można oczywiście posunąć się dalej i twierdzić, że wydarzenia z tamtej pamiętnej nocy autor uważał po prostu za wciąż aktualny znak — przestrożę zapowiadającą rychłe nadejście prawdziwego Dnia Sądu, że tak właśnie odczytywano w Micy owo dydaktyczne, dyscyplinujące przesłanie niezwykłego zdarzenia ogłoszone przez hagiografa na wstępie, że komentując je powtarzano sobie np. werseł z *Ewangelií św. Mateusza*: „kiedy ujrzycie to wszystko, wiedzcie, że blisko jest, we drzwiach...”¹⁴².

15. „Intolerabilis subsecutus foetor”

Jakkolwiek kulminacyjny moment horroru właśnie minął, a jego eschatologiczna interpretacja została już sformułowana w sposób nie budzący wątpliwości, letaldowa historyjka zasługuje na to, by doczytać ją do końca. Niektóre odmalowane dalej okoliczności mogły chyba utwierdzać czytelniki-

¹⁴⁰ Za źródło inspiracji posłużyło w tym miejscu stwierdzenie Aimoina z Fleury, który w podobny sposób (samokrytycznie) przyznał się do posądzania św. Benedykta o brak należytej troski wobec swego klasztoru, Aimoin z Fleury, *Miracula s. Benedicti* (jak wyżej w przyp. 90), lib. II, c. 2, s. 130: ... *Jamque humani cessaverat ars ingenii laborque conquieverat hominum, ut major divinae miserationis virtus claresceret per beatissimum Benedictum, quem nos miseri criminabamur iisse dormitum.*

¹⁴¹ Gdyby uważał ją za usprawiedliwioną jedynie nadzwyczajnymi okolicznościami, w istocie jednak całkiem błędną, powinien odczuwać zawstydzenie i zdobyć się na niechby najdelikatniejszą krytyczną refleksję. Trzeba przy tym pamiętać, że nad opisywanymi okolicznościami Letald-redaktor miał niemalą władzę: gdyby po latach z pełnym przekonaniem odrzucał eschatologiczną interpretację zdarzenia, przedstawiając je na pergaminie, starałby się chyba maskować apokaliptyczne konotacje. Postąpił inaczej, formułując porównanie do „ognistego pieca”, czym niewątpliwie ułatwił odbiorcom przyjęcie opinii uczestników.

¹⁴² Mt 24, 33: *cum videritis haec omnia scitote quia prope est in ianuis.*

ków w przekonaniu, że pogląd owych „bardziej roztropnych”, jeśli nie w pełni trafny, był na pewno usprawiedliwiony.

W ślad za omówionymi właśnie stwierdzeniami Letald informuje, że zgromadzeni w kościele poczuli ohydny woń, „odór nie do zniesienia”. Z następnego zdania wynika, że przynajmniej jednym z jego źródeł były ciała poszkodowanych. Uznani początkowo za zmarłych i wyniesieni z kościoła, wedle słów autora, cuchnęli w sposób podobny do „świeżo opalanych wieprzy”. Trudno doprawdy wskazać inne miejsce opowiadania, w którym dojmujący realizm opisu tak doskonale splótłby się z jego eschatologicznym przesłaniem.

Zabieg polegający na opalaniu tusz wieprzowych w celu usunięcia szczeciny, stosuje się również i dziś. Zmianie uległy służące do tego narzędzia (miast nowoczesnych palników dawniej wystarczał najpewniej zapalony wiecheć słomy), dzisiejsze świnię są też z pewnością mniej włochate¹⁴³, mimo to towarzyszącej całej operacji przykrew woni nie udało się wyeliminować. Wedle fachowej opinii zaopiniowanego zootechnika, jest to tyleż nieznośny, co charakterystyczny swąd palonych włosów i przypalanej skóry. Wskazówka pasuje jak ulał do zawartego w ostatnich zdaniach opowieści szczegółowego opisu obrażeń obu poszkodowanych. Menard i Eward doznali poparzeń: mieli wypalone na skórze osobliwe piętna, którym Letald poświęca dalej wiele uwagi. Porównanie do „świeżo opalanych wieprzy” odznacza się więc niezwykle precyzją. Hagiograf nie wskazuje czytelnikom pierwszej lepszej ohydnej woni, lecz stara się jak najdoskonalej oddać słowami tę właśnie, która rzeczywistość dała się we znaki obecnym. Starannie dobraną metaforę poprzedza jedynie zastrzeżeniem, że wrażenia zmysłowe były zwielokrotnione (*multo atrocior*).

Autentyzm detalu utwierdza w przekonaniu o osobistym udziale autora w opisywanych wypadkach, ale nie przesądza o wymowie tego fragmentu narracji w oczach czytelników z epoki. Użyte chwilę wcześniej sformułowanie: *intolerabilis subsecutus foetor* niejednego ze współczesnych przypisać musiało o nowy dreszcz emocji. Nie sposób odmówić mu realizmu. Z innych, niezależnych relacji o podobnych zdarzeniach wynika, że ohydny woń to w takich okolicznościach rzecz typowa, niekoniecznie zresztą związana z obrażeniami ofiar. W cytowanej już opowieści Jan Długosz wyjaśnia, że w kolegiacie sandomierskiej unosił się dym i zapach siarki¹⁴⁴. Da się nawet wskazać autorów, którzy opisując następstwa wtargnięcia pioruna do świątyni — całkowicie niezależnie od Letalda — sięgnęli po identyczne co on określenie: *foetor intolerabilis*¹⁴⁵. Tamtej nocy kościół w Micy rzeczywiście wypełnić więc musiała wyjątkowo przykra woń. A jednak, ten skądinąd godny wiary szczegół w oczach współczesnych (co bardziej niż przerażonych uczestników zdarzenia dotyczy oczywiście czytelników i słuchaczy na chłodno zapoznających się ze spisana przez Letalda relacją) mógł równocześnie stanowić potwierdzenie eschatologicznej interpretacji wypadków. „Odór nie do zniesienia” zaskakująco dobrze korespondował bowiem z odmalowaną chwilę wcześniej wizją ognistego pieca. Kojarzył się całkiem jednoznacznie: z piekłem.

Średniowieczne piekło cuchnęło¹⁴⁶. Nie tylko dlatego, że cuchnęło samo Zło i jego słudzy. Odór był także narzędziem kary. Nie ma tu miejsca, by dogłębnie prześledzić całą, skądinąd długą jej historię. Już w apokryficznej *Apokalipsie św. Pawła* (znanej też jako *Visio Pauli*) mowa o będącej miejscem karni heretyków studni, z której wydobywa się potworny odór: *fetor quidam durus et malignus*

¹⁴³ Na temat świń średniowiecznych zob. np. S. Bökönyi, *History of Domestic Mammals in Central and Eastern Europe*, Budapest 1974, s. 221–225 (o zmianach owłosienia w procesie domestykacji, *ibid.*, s. 204 n.); tenże, *The Development of Stock-breeding and Herding in Medieval Europe*, w: *Agriculture in the Middle Ages. Technology, Practice, and Representation*, ed. D. Sweeney, Philadelphia 1995, s. 41–61, zob. s. 48 oraz fot. na s. 49.

¹⁴⁴ *Joannis Dlugossii Annales seu Cronicae* (jak wyżej w przyp. 109), lib. XII, an. 1448, s. 67: *Erat ecclesia predicta plena fetore sulphureo et fumo ex huiusmodi percussione*.

¹⁴⁵ *Anselmi Gemblacensis Continuatio* [Chronicae Sigeberti] a. 1112–1135, ed. L. C. Bethmann, MGH SS, t. 6, Hannoverae 1844, an. 1117, s. 376: *Subsecutus est foetor intolerabilis, adeo ut multo aromatum odore vix potuerit expelli* (Zbieżność słów jest uderzająca, nie ma jednak podstaw do przyjęcia, że Anselm opisując wypadki w Liège w r. 1117 korzystał z pracy Letalda); *Helinandi Frigidi Montis monachi Chronicon*, PL, t. 212, lib. 47, an. 1092, kol. 982C: *Secutus est fetor intolerabilis*.

¹⁴⁶ Zob. np. A. Adamska, *Zapach dobra i odór zła. Z zagadnień wyobraźni religijnej w średniowieczu*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 39, 1996, n° 3–4, s. 31–46, zob. s. 41 n.

*valde, qui superaret omnes penas*¹⁴⁷. Z punktu widzenia obecnej analizy szczególne znaczenie ma fakt, że od pewnego czasu do opisanie owej straszliwej woni będącej narzędziem męki potępieńców zaczęto stosować właśnie użyte przez Letalda określenie: *foetor intolerabilis*. Bodaj najstarsze źródło, które trzeba w tym miejscu przywołać, należy zarazem do najbardziej w swoim czasie popularnych. W IV księdze *Dialogów* Grzegorz Wielki opisuje wizję zaświatów, jaką ujrzał pewien niezidentyfikowany z imienia żołnierz¹⁴⁸. Jest to słynna skądinąd tzw. „wizja z mostem”. Nieszczęśnicy, którym nie dane było przejść po nim do pięknej krainy na drugim brzegu, spadali w otchłań płynącej w dole rzeki. Kąpiel nie mogła się zaliczać do przyjemnych, skoro czarne, mroczne wody spowijała chmura wyziewów cuchnących w sposób trudny do zniesienia: *foetoris intolerabilis*¹⁴⁹. Do utrwalenia podobnych, ze wszech miar niepokojących konotacji sformułowania przyczynił się następnie Ambroży Autpert — jeden z wybitniejszych teologów VIII w., który posłużył się nim dla scharakteryzowania piekła, zarówno w swoim *Sermo de cupiditate*¹⁵⁰, jak i na kartach obu redakcji (A i B) *Oratio contra septem vitia*¹⁵¹. Lista mąk piekielnych pochodząca z tego ostatniego źródła odznacza się szczególnie na początku znamiennej formą zrytmizowanej wyliczanki, którą przejmą i znacznie rozbudują autorzy późniejszych stuleci: *Cuius [sc. aeternae damnationis supplicii] vermis immortalis, ignis inextinguibilis, foetor intolerabilis est* — —¹⁵². W podobnym kontekście *intolerabilis foetor* odnaleźć można również w innych jeszcze tekstach starszych niż *Liber miraculorum*. Wspomina o nim indagowana przez św. Makariusza, gadająca czaszka pewnego Żyda, której świadectwo ocalił od zapomnienia tworzący może jeszcze w VIII w. anonimowy autor homilii włączonej do tzw. *III Księgi Homilii (Pseudo-)Bedy*¹⁵³. W jednym z bardziej znanych dzieł literatury wizyjnej IX w., mianowicie w zapisanej przez Heitona w latach dwudziestych relacji z zaświatów autorstwa mnicha Wettiego (*Visio Wettini*), nieznośna woń dręczy pewnego opata, którego przeznaczeniem — jak to wcześniej stwierdzono — nie jest jednak wieczne potępienie, a jedynie oczyszczenie się z grzechów¹⁵⁴. O tym, że *foetor intolerabilis* to jedna z kar piekielnych, trzykrotnie przypomina także spisany około połowy

¹⁴⁷ *Visio Pauli*, ed. M. R. James, *Apocrypha anecdota. A collection of thirteen apocryphal books and fragments*, Texts and Studies, vol. 2, n° 3, Cambridge 1893, c. 41, s. 34. Pierwotna wersja grecka jest datowana na III w., zob. np. *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, t. 3: *Lettere e Apocalissi*, a cura di M. Erbetta, Torino 1983, s. 353–358.

¹⁴⁸ Grzegorz Wlk., *Dialogi*, lib. IV, c. 37, 7–12, 15–16, s. 130–134.

¹⁴⁹ *Ibid.*, c. 37, 8, s. 130. Choć izolowana, wzmianka była o tyle trudna do przeoczenia, że autor uznał następnie za celowe szerzej skomentować: znaczenie owej ohydnej woni i jej funkcję jako kary, *ibid.*, c. 38, 2 — c. 39, s. 136–138. Na marginesie można przypomnieć, że w opisaniej przez Bedę wizji Drythelma pojawia się nieznacznie tylko różne sformułowanie: *foetor incomparabilis, Venerabilis Bedae Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. G. Spitzbart (wg edycji B. Colgrave'a i R. A. B. Mynors'a), *Texte zur Forschung* 34, Darmstadt 1982, lib. V, c. 12, s. 466.

¹⁵⁰ *Ambrosii Autperti Sermo de cupiditate*, ed. R. Weber, *Ambrosii Autperti Opera*, pars III, CCh CM, t. 27B, Turnholti 1979, s. 961–981, zob. c. 13, s. 976: *Pavete humum sulphuris, quia intolerabilem fetorem exhalat*.

¹⁵¹ *Ambrosii Autperti Oratio contra septem vitia*, *ibid.*, s. 933–944 (Recensio A), 945–959 (Recensio B), zob. odpowiednio c. 14, s. 943 oraz c. 14, s. 958.

¹⁵² Cyt. wg Redakcji A, op. cit., s. 943. Por. np. Bernard z Clairvaux, *Sermones de diversis*, w: *Sancti Bernardi abbatis Clarae-Vallensis Opera omnia*, ed. J. Mabillon, wyd. 4, t. 3 (vol. 1, pars 2), Parisiis 1839, kol. 2292–2582, sermo XLII, c. 6, kol. 2461 n.: *Quarta regio est regio gehennalis. (...) Locus letifer, in quo ignis ardens, ubi frigus rigens, vermis immortalis, fetor intolerabilis, mallei percutientes, tenebrae palpabiles, confusio peccatorum, innodatio vinculorum, horribiles daemonum facies!*; [Pseudo-?]Wernerus abbas S. Blasii, *Libri deflorationum sive excerptionum*, PL, t. 157, lib. II, *dominica I post octavam Pentecostes*, kol. 1008C; *Helinandi Frigidi Montis monachi Sermones*, PL, t. 212, Sermo 2, I, kol. 492A.

¹⁵³ [Pseudo-]Beda Venerabilis, *Homiliarum liber tertius*, PL, t. 94, kol. 267–516, hom. 98 (BHL 5095d), kol. 499D–500A, zob. kol. 500A: *Respondit sanctus Macharius: Dic mihi ubi sunt animae Iudaeorum? Respondit caput: Puteus est mirae profunditatis. quantum est a terra usque ad coelum. et in puteo est aqua frigida super omne frigus. et ignis calidior cunctis ignibus. et fetor intolerabilis, fames et sitis, et serpentes, et inter dolores istos stamus et cruciamur nos et multae animae Christianorum*. Na temat tego tekstu, zob. B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme*, *Études Juives* 4, Paris-La Haye 1963, n° 122, s. 137 (autor zalicza tę homilię do prac Pseudo-Bedy działającego w poł. VIII w., zob. s. 135); *Clavis patristica pseudepigraphorum Medii Aevi*, t. 1, cz. 2, ed. J. Machielsen, CCh SL, Turnhout 1990, n° 4071, s. 615 n. (por. n° 4058, s. 612). Por. także H. J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, wyd. 4, Freiburg 1995, s. 322; *Clavis patrum latinorum*, wyd. 3, ed. E. Gaar, CCh SL, Steenbrugis 1995, n° 1368, s. 451.

¹⁵⁴ *Heitonis Visio Wettini*, ed. E. Dümmler, *MGH Poetae Latini*, t. 2, Berolini 1884, s. 267–275, zob. c. 10, s. 270 n. Walafrid Strabo — twórca poetyckiej redakcji tej samej wizji, w odnośnym miejscu nie posłużył się tym określeniem, por. *Walahfridi Strabi, Visio Wettini*, *ibid.*, s. 317 w. 421, s. 318 w. 426.

IX stulecia, zapewne przez Haimona z Auxerre, komentarz do *Apokalipsy* (zdradzający *nota bene* wpływ lektury pism wspomnianego przed chwilą Ambrożego Autperta)¹⁵⁵.

Być może, dalsza kwerenda pozwoliłaby wzbogacić powyższy katalog wzmianek. W obecnym kształcie nie wydaje się on aż tak imponujący, iżby twierdzić, że każdemu bez wyjątku współczesnemu czytelnikowi, samo brzmienie słów: *intolerabilis subsecutus foetor* przywołało na myśl piekło. Nie ma dostatecznych dowodów, że w tym miejscu autor z rozmysłem wystylizował swoją relację, chcąc wesprzeć jej interpretację przedstawioną chwilę wcześniej. Prawdopodobnie, Letald musiał być jednak świadom, że przynajmniej w uszach bardziej czytanych słuchaczy jego słowa nie zabrzmiały obojętnie, że wspomniana w takim kontekście, mianowicie w ślad za niedwuznaczną wzmianką o piecu ognistym, ohydna woń wzmocni eschatologiczną wykładnię zdarzenia. Czego innego, jak nie właśnie „odoru nie do zniesienia” winni się bowiem spodziewać nieszczęśnicy, których wiecznym przeznaczeniem miał być *clibanus ardens*?

16. „Cruce insignitus”

Jak informuje ostatnie zdanie opowieści, obaj poszkodowani mnisi, nie tylko ocaleli, ale z czasem powrócili do pełni zdrowia. Wskazówka ta stanowi optymistyczną pointę opowiadania zapowiedzianą przez autora na samym początku: dokumentuje cudownie skuteczną opiekę, jaką św. Maksymin rozacza nad swoim klasztorem. Zwraca jednak uwagę fakt, że wcześniej Letald znalazł również okazję, by w sposób nader szczegółowy przedstawić niezwykle obrażenia obu ofiar wypadku. Zreferowane przezeń wyniki obdukcji sprzed 1000 lat zasługują na wiarę, mniej więcej przypominają bowiem to, co na temat zmian skórnych powstałych u osób porażonych piorunem mają do powiedzenia (i pokazania) opracowania medyczne z XX w.¹⁵⁶ Precyzję opisu można więc w pewnym stopniu tłumaczyć dokumentalistyczną pasją hagiografa pragnącego uwiecznić autentyczne, niezapomniane przeżycia z oddalającej się przeszłości. Czy autor i jego współcześni byłiby jednak w stanie czytać tę szczegółową relację nie stawiając sobie pytania, o symboliczną wymowę tajemniczych, nie-ludzka ręką uczynionych znaków?

Hagiograf nie podsuwa wprost żadnych gotowych odpowiedzi, toteż trudno o coś więcej niż garść niepewnych domysłów. Opis osobliwego piętna na ciele brata Ewarrada przywodzi np. na myśl obrażenia, jakich doznał Hiob w wyniku diabelskiego ataku¹⁵⁷. Tyle, że podobieństwo to raczej niejednoznaczne: mogłoby wskazywać, że obrażenia są wynikiem działania złych mocy, ale równie dobrze i to, że pochodzą z Boskiego wyroku. Bardziej wyrazistym symbolem wydać się musiał ognisty krzyż na prawym ramieniu brata Menarda. Rodzi się pytanie, czy znak tego rodzaju nie stanowił w oczach współczesnych kolejnego potwierdzenia eschatologicznej wymowy całej historii.

Nie wydaje się celowe przypomnienie w tym miejscu o eschatologicznych konotacjach znaku krzyża w ogóle¹⁵⁸. Wątpliwe, aby piętno na ciele mnicha kojarzono np. ze zwiastującym Paruzję „znakiem Syna Człowieczego”, który utożsamiano z krzyżem, a który — zgodnie z zapowiedzią ewangelisty — spodziewano się ujrzeć na niebie¹⁵⁹. Apokalipsa zapowiada wprawdzie pieczętowa-

¹⁵⁵ *Haymonis Halberstatensis episcopi [sic] Expositionis in Apocalypsin B. Joannis libri septem*, PL, t. 117, kol. 937–1220, zob. lib. II, c. 9, kol. 1058C; lib. V, c. 16, kol. 1137D; lib. VII, c. 20, kol. 1188D; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, t. 3: *Commentaria*, Matriti 1951, n° 3072, s. 8; n° 3122, s. 18 n.

¹⁵⁶ Por. H. Dynkiewicz, *Przypadek niedowładu kończyny po rażeniu piorunem*, Warszawa 1930, s. 4: „Chory dodaje, że od każdej rany szły smugi barwy czarnej, które się rozgałęziały w formie gwiazdy, przy czym cała kończyna górna lewa miała zabarwienie brunatne.” Wypowiedanie szczegółowych sądów w tej mierze przekracza oczywiście kompetencje autora niniejszego artykułu. Czy w opisie Letalda wolno się dopatrzeć tzw. figur piorunowych? Na podobiznach w pracy S. Jellinka, *Atlas der Elektropathologie* (jak wyżej w przyp. 108), np. fig. 179–184, nie udało się dojrzeć czarnych obwódok wspomnianych przez hagiografa.

¹⁵⁷ Por. Iob 2, 7: *egressus igitur Satan a facie Domini percussit Iob ulcere pessimo a planta pedis usque ad verticem eius*, por. też Deut 28, 35; Is 1, 6.

¹⁵⁸ Zob. spec. J. Fried, *Endzeiterwartung* s. 449 nn.

¹⁵⁹ Mt 24, 30; J. Fried, *Endzeiterwartung*, s. 449; S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 190 n.

nie wybranych — jak sądzono właśnie znakiem krzyża¹⁶⁰ — ale zasadniczo „na czołach” (*in frontibus*)¹⁶¹. Szukając innych, choćby przybliżonych analogii dla przygody Menarda, trzeba natomiast odnotować pewien zagadkowy fenomen właściwy m.in. czasom, w których przyszło żyć Letaldowi. Zdarzało się wówczas, że na ubraniach, a wyjątkowo także na ciałach ludzi w cudowny, niezbadany sposób pojawiały się krzyże. Zjawiska tego rodzaju znane były już od czasów antycznych i niekiedy związane ze zbliżaniem się zarazy¹⁶². Tak np. *Historia tripartita* Kasjodora i Epifaniusza powtarza za Sozomenosem informację o znaku krzyża, jaki krople deszczu utworzyły na szacie cesarza Juliana (Apostaty), co wedle niektórych zapowiadać miało jego zgubę¹⁶³. Pod r. 786 (rzadziej: 785 lub 787) w rocznikach z terenu państwa Franków pojawia się fala zapisek nieznacznie różnym formą, lecz podobnych w treści: *Signum crucis apparuit in vestimentis hominum*¹⁶⁴. Z rzadka towarzyszą im uwagi o innych niepokojących zjawiskach, jak np. krwawy deszcz¹⁶⁵. Kolejna fala wzmianek wskazuje, że w czasach bardzo bliskich Letaldowi, mianowicie u schyłku lat pięćdziesiątych X w. (957–960) krzyże ukazały się ponownie¹⁶⁶. Źródła, które o tym informują, a które spisano współcześnie lub niewiele później, pochodzą jednak głównie ze wschodniej części dawnego państwa Franków¹⁶⁷ oraz z północnych krańców Galii¹⁶⁸. Pytanie, czy niepokojące znaki lub choćby wieści o nich dotarły w X w. do okolic Orleanu, pozostać musi bez odpowiedzi. Np. zachowane *Roczniki z Fleury* nic o krzyżach nie przekazały¹⁶⁹.

Na ile pozwalają to ocenić istniejące przekazy, wymowa owych znaków stanowiła problem dla ludzi X w. Z relacji Folkwina z Lobbes wynika, że mieszkańcy okolic Saint-Bertin widzieli w pojawiających się krzyżach zapowiedź Boskiej kary. Sam autor jednak wyraźnie dystansuje się wobec tej opinii, dwukrotnie zaznaczając, że przyczyna zjawiska jest nieznaną¹⁷⁰. Większość rocznikarzy nie była skłonna podawać żadnej interpretacji. Annalista z Hersfeld, którego zapiskę przechowały roczniki z Hildesheim i Kwedlinburga, wypowiedział się bardzo oględnie, utrzymując tylko, że ci, którzy potraktowali owe krzyże bez należytego szacunku, ponieśli w konsekwencji śmierć, ci zaś,

¹⁶⁰ Zob. np. *Ambrosii Autperti Expositionis in Apocalypsin libri I–V*, ed. R. Weber, CCh CM, t. 27, Turnholti 1975, lib. IV, in Apc 7, 2–3, s. 297 n.; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 14, 30 n., 421.

¹⁶¹ Apc 7, 3–8.

¹⁶² W. Brandes, „*Tempora periculosa sunt*”. *Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen*, w: *Das Frankfurter Konzil von 794*, hrsg. R. Berndt, Mainz 1997, s. 49–79, zob. s. 72 n. (zwłaszcza przyp. 93).

¹⁶³ *Cassiodori–Epiphaniū historia ecclesiastica tripartita*, ed. W. Jacob, R. Hanslik, CSEL, t. 71, Vindobonae 1952, lib. V, 50, s. 301; R. Laufner, *Das Trierer Marktkreuz. Das Kreuzwunder von 958*, w: H. Eichler, R. Laufner, *Hauptmarkt und Marktkreuz zu Trier. Eine Kunst-, rechts- und wirtschaftsgeschichtliche Untersuchung*, Trier 1958, s. 109–119, zob. s. 111.

¹⁶⁴ Cyt. wg *Annales Iuvavenses minores*, MGH SS, t. 30, cz. 2, Lipsiae 1934, s. 735, an. 786. Por. np. *Annalium Alamannicorum continuatio a. 769–789*, MGH SS, t. 1, Hannoverae 1826, s. 41, an. 786; *Annales Flaviniacenses et Lausonenses*, MGH SS, t. 3, Hannoverae 1839, s. 151, an. 786 (785): *Crucis apparuerunt*; *Annales Sancti Emmerami Ratisponensis maiores*, MGH SS, t. 1, s. 92, an. 786, oraz przyp. następny.

¹⁶⁵ Zob. zwłaszcza *Annales Laureshamenses*, MGH SS, t. 1, s. 33, an. 786. Dalsze wzmianki podaje W. Brandes, „*Tempora periculosa sunt*”, s. 72 przyp. 92.

¹⁶⁶ Zob. R. Köpke, E. Dümmler, *Kaiser Otto der Grosse*, Darmstadt 1962 (niezmieniony przedruk wyd. I: Leipzig 1876), s. 298 n.; R. Laufner, op. cit., s. 110 n.

¹⁶⁷ Np. *Annales Corbeiensis*, MGH SS, t. 3, s. 4, an. 959: *Hoc anno signum sanctae crucis in vestimentis hominum et in corporibus*; *Annales Heremi*, ibid., s. 142, an. 958; *Annales Einsidlenses*, ibid., s. 145, an. 958. Inne jeszcze przekazy omówione zostaną za chwilę, zob. niżej przyp. 171–173.

¹⁶⁸ *Folcwini Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium*, ed. O. Holder–Egger, MGH SS, t. 13, Hannoverae 1881, s. 607–634, zob. c. 109, s. 631. Świadectwa z Lotaryngii (*Gesta episcoporum Tullensium*, ed. G. Waitz, MGH SS, t. 8, Hannoverae 1848, c. 33, s. 640) i z regionu Dijon (*Annales S. Benigni Divionensis*, ed. G. Waitz, MGH SS, t. 5, Hannoverae 1844, an. 957, s. 40, oraz czerpiące z nich *Annales Besuenses*, MGH SS, t. 2, Hannoverae 1829, an. 957, s. 249) są znacznie późniejsze.

¹⁶⁹ Por. *Annales Floriacenses*, MGH SS, t. 2, s. 254–255.

¹⁷⁰ *Folcwini Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium* (jak wyżej w przyp. 168), c. 109, s. 631: *Anno post hoc 5. [958] signum crucis, nescio qua causa exigente, subito in vestimentis insignitum videbatur humanis. Erat autem color, acsi ex aliquo pinguedinis liquore vestis, in qua apparebat, per loca in crucis modum videretur infecta; sed non erat nosse, ex qua acciderat causa. Unde timentes regionis huius populi, ne aliquod flagellum super eos immineret irritati Domini, ad orationis studium frequentius adcurrunt templaque requietionis summorum patronorum Audomari atque Bertini exeniis quibus poterant invisibant*. Dystans, z jakim ten właśnie autor podszedł do sprawy, zastanawia, ponieważ przy innej okazji wymknęło mu się stwierdzenie (czy tylko moralizujące, czy wypowiedziane serio?), iż koniec nie jest odległy, *Folcuini Gesta abbatum Lobiensium*, MGH SS, t. 4, Hannoverae 1841, s. 52–74, c. 2, s. 57: — — *nos, in quos fines seculorum devenere* — —.

którzy przyjęli je ze złości, nie odnieśli żadnej szkody¹⁷¹. Podobny pogląd przyjął również (ujmując rzecz jeszcze zwięźlej) Thietmar¹⁷². Widukind, który poświęcił zjawisku więcej uwagi, przytoczył różne jego interpretacje. Jedni — jak pisał — powodowani zbawienną bojaźnią, dostrzegali w nim zapowiedź zdarzeń niepomyślnych, co skłoniło ich do częściowej poprawy. Inni uznali fenomen za przyczynę trądu (zarazy). Roztropniejsi wreszcie (*sapientiores*), do których opinii kronikarz wprost się przychylił, mieli — jakże dyplomatycznie! — twierdzić, że znak krzyża symbolizuje „zbawienie i zwycięstwo”¹⁷³. Podobnie jak pozostałe cytowane źródła, Widukind nie dostrzegał więc — przynajmniej w sposób jednoznaczny — odniesień do spraw ostatecznych. Jedyne wyjątek w tym względzie stanowią *Roczniki z Hirsau*. Pod r. 960 informują one o działalności nieznanego skądinąd uczonego eremity Bernharda, który zwiastując rychły Koniec Świata, wskazywać miał owe krzyże pojawiające się na ubraniach ludzi jako znak potwierdzający jego tezę¹⁷⁴. *Roczniki z Hirsau* nie zachowały się jednak w oryginalnej postaci. W swym obecnym kształcie są dziełem renesansowego erudyty Jana Trithemia. W tej sytuacji, nawet jeśli formułowane wcześniej oceny historiograficznego dorobku tego autora okazują się niekiedy zbyt surowe¹⁷⁵, wzmianka o Bernhardzie — przynajmniej do czasu jej potwierdzenia z pomocą dawniejszych przekazów — musi się wydawać mocno podejrzana¹⁷⁶.

Podobnie jak krzyże pojawiające się w tajemniczy sposób na odzieży, również ognisty znak krzyża na ciele brata Menarda — rozważany sam w sobie — nie musiał więc chyba kojarzyć się ze sprawami ostatecznymi. Zupełnie możliwe, że dostrzeżono w nim pouczenie adresowane osobiście do napiętnowanego, a nie do wspólnoty, czy całej ludzkości. Jako takie nie musiał też chyba oznaczać niczego jednoznacznie złego: negatywnego piętna, kary. Jeśli mimo wszystko, trzeba się liczyć z jego ewentualnymi eschatologicznymi konotacjami, to ze względu na kontekst, w jakim się pojawia. Stanowi ostatecznie z sekwencji zdarzeń, którym autor wyraźnie przypisał taką właśnie wymowę. Rodzi się podejrzenie, że jakkolwiek sam w sobie tajemniczy i niejednoznaczny, wobec presji innych oczywistych znaków również krzyż na ciele Menarda mógł zostać uznany za potwierdzenie eschatologicznej interpretacji zdarzenia.

17. Tekst Letalda i dyskusja nad „strachami roku 1000”

Podstawowe wnioski płynące z lektury opowieści dają się zamknąć w kilku zdaniach. Pewnej letniej nocy około połowy X w. podczas burzy, w klasztorze w Micy doszło do serii niezwykłych zdarzeń, które przerażeni mnisi uznali za Koniec Świata. Piszący wiele lat później, u schyłku stulecia, klasztorny dziejopis znał te wypadki z autopsji. Jego relacja odznacza się godnym uwagi kunsztem warsztatowym (zrozumiałym u czulego na formalne piękno „zawodowca”), ale zarazem porusza wyobraźnię autentyzmem wielu detali. Stylizacja literacka okazuje się stosunkowo delikatna. Nawet jej

¹⁷¹ *Annales Quedlinburgenses*, hrsg. M. Giese, MGH SS Rer. Germ. in usum scholarum, t. 72, Hannover 2004, s. 469, an. 958; *Annales Hildesheimenses*, MGH SS, t. 3, s. 60, an. 958: *Signum crucis in vestimentis hominum apparuit, illis qui derisui illud habebant, mortem inferens, illis autem qui pie et religiose illud venerabant, nihil mali intulit.*

¹⁷² *Kronika Thietmara*, wyd. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953, lib. II, c. 35, s. 99: ... *Dehinc in quarto eiusdem numeri anno [958] signum salutiferae crucis in vestimentis hominum mirabiliter et magis miserabiliter elucens digne accipientibus profuit et irridentibus nocuit.*

¹⁷³ *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, ed. P. Hirsch, MGH SS Rer. Germ. in usum scholarum, t. 60, Hannoverae 1935, lib. III, c. 61, s. 136 n.: ... *eo anno [958] prodigiosae res apparuere, notae scilicet crucis in vestimentis plurimorum. Quibus visis plurimi salubri timore percussi adversa formidabant, idemque vitia multa ex parte emendaverunt. Fuerunt et qui lepras vestium interpretarentur, eo quod subsequens lepra multos mortales corrumperet. Sapientiores autem signum crucis salutem victoriamque prefigurasse predicabant, quibus et nos fidelem assensum prebemus.* Czytelnikom z epoki sformułowanie „mądrzejszych” musiało natychmiast przywołać na myśl triumf Chrystusa nad grzechem i śmiercią, nie wydaje się więc, by Widukindowi chodziło o wspomniane dalej sukcesy wojsk cesarskich, *ibid.*, c. 63, s. 137.

¹⁷⁴ *Joannis Trithemii Spanheimensis Annalium Hirsaugiensium, tomus I*, Typis Monasterii S. Galli 1690, an. 960, s. 103 (o pojawieniu się krzyży mowa tu już wcześniej, an. 958, s. 101).

¹⁷⁵ Z badań Klausa Schreinerera, *Abt Johannes Trithemius (1462–1516) als Geschichtsschreiber des Klosters Hirsau. Überlieferungsgeschichtliche und quellenkritische Bemerkungen zu den „Annales Hirsaugiensis”, „Rheinische Vierteljahrsblätter” 31, 1966–67, s. 72–138*, wynika, że pochopne przypisywanie Trithemiusowi skłonności do konfabulacji nie znajduje uzasadnienia. Schreiner przekonuje o konieczności osobnej krytyki każdej podawanej przezeń informacji.

¹⁷⁶ S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs*, s. 25–27, uważa, że wobec faktu, iż dzieło Trithemia wydano dopiero u schyłku XVII w. — a więc w czasach, gdy teoria o „strachach roku 1000” przeniknęła już do historiografii — należy liczyć się z możliwością interpolowania tekstu przez wydawcę.

najbardziej czytelny przykład: metafora „pieca ognistego” nie zasługuje na miano taniej, nieliczącej się z faktami hiperboli. Wprowadzenie do narracji tego akurat biblijnego symbolu zdradza natomiast intencje autora: w ten sposób Letald stawia „kropkę nad i”: utwierdza odbiorców w podejrzeniach, jakie zrodzić musiały okoliczności opisane wcześniej. Tym samym ułatwia im przyjęcie wyrażonej następnie wprost eschatologicznej interpretacji całej historii. Właśnie ów pełen zrozumienia, pozbawiony akcentów krytycznych, a nawet noszący wszelkie znamiona aprobaty, stosunek hagiografa do przebrzmiałych apokaliptycznych obaw z odległej przeszłości stanowi najbardziej intrygujący aspekt jego opowieści. Przedstawiona na wstępie racjonalizacja zdarzenia jako jednego z wielu cudów św. Maksymina najwyraźniej nie oddaje w pełni stanu umysłu autora. Także po latach Letald wciąż jeszcze nie umiał zdobyć się na dystans wobec niegdysiejszych eschatologicznych lęków, a więc prawdopodobnie w pewnej mierze nadal je żywił.

Pozostaje na koniec powrócić do anonsowanego na wstępie pytania o to, czy powyższe obserwacje wnoszą cokolwiek do wspomnianej dyskusji na temat tzw. „strachów roku 1000”. Odpowiedź może się na pierwszy rzut oka wydać paradoksalna: przy uwzględnieniu pewnych dodatkowych okoliczności, przedstawiona właśnie historyjka powinna chyba zaniepokoić obie skrajnie przeciwstawne strony sporu: zarówno radykalnych i konsekwentnych krytyków domniemanego mitu, jak i tych, którzy biorą ów mit za szczerą prawdę, brzemienne w skutki zjawisko o masowym zasięgu.

A. Argumenty na tak: „sapientiores” i Koniec Świata

Tym, którzy chcieliby minimalizować rolę eschatologicznych oczekiwań w życiu ludzi drugiej połowy X w., warto stawić pod rozważenie następujące spostrzeżenia. Nawet jeśli znaczenie omawianego przekazu wydaje się ograniczone (nie sposób na pewno uznać go za decydujący argument w sprawie), już sam fakt, że jak dotąd znajdował się poza nawiasem badań, każe liczyć się z niedostatkami dotychczasowej kwerendy źródłowej, a te z kolei skłaniają do większej ostrożności w posługiwaniu się koronnym argumentem krytyków mitu: *argumentum ex silentio*¹⁷⁷. Ich niepokój winny ponadto wzbudzić oba przytoczone właśnie wnioski płynące z lektury opowieści: i to, że pamiętnej nocy pewne niewątpliwie groźne zdarzenia mnisi z Micy uznali za Koniec Świata, i fakt, że autor, który ów „Koniec Świata” przeżył, również po latach nie był gotów odżegnać się od błędnej tezy.

Pierwszego spostrzeżenia nie wolno ani całkiem bagatelizować, ani przeceniać. Z jednej strony, relacja Letalda stanowiłaby (niejedyny wszak) wyjątek na zestawionej przez Sylvaina Gouguenheim swego rodzaju „liście nieobecności”, tj. wykazie wzmianek źródłowych z X i XI w., w których informacjom o niezwykłych zjawiskach przyrodniczych nie towarzyszą żadne odniesienia do spraw ostatecznych¹⁷⁸. Francuski historyk traktuje brak podobnych komentarzy jako dowód indyferencji na sprawy eschatologii¹⁷⁹. Reakcja mnichów z Micy przekonuje tymczasem, że przynajmniej niekiedy działanie groźnych, wymykających się innym wyjaśnieniom sił natury rzeczywiście wzbudzać mogło obawy przed nadejściem Końca. Najwyraźniej nawet surowe zakazy św. Augustyna i jego naśladowców nie były w stanie zapobiec sprowokowanemu okolicznościami literalnemu potraktowaniu apokaliptycznych symboli. Powraca więc wątpliwość, czy owa obserwowalna w źródłach indyferencja nie jest wyłącznie cechą ich autorów — piszących z reguły *ex post*, z bezpiecznego dystansu¹⁸⁰.

Z drugiej jednak strony, Gouguenheim ma chyba rację, twierdząc, że strach przed Końcem Świata w sytuacji skrajnej nie dowodzi jeszcze istotnej roli podobnych obaw w życiu codziennym¹⁸¹. Co więcej, śmiało uogólnianie obserwacji płynących z lektury opowiadki uznać trzeba za dosyć ryzykowne. Zdarzenie opisane przez hagiografa nie było wcale aż tak niezwykle, jak mogłoby się zdawać czytelnikom z innej epoki. Zanim upowszechniono cenny wynalazek Benjamina Franklina pioruny

¹⁷⁷ Na inne niewykorzystane dotychczas świadectwo proveniencji bizantyjskiej zwrócił niedawno uwagę W. Brandes, *Liutprand von Cremona (Legatio Cap. 39–41) und eine bisher unbeachtete west-östliche Korrespondenz über die Bedeutung des Jahres 1000 A. D.*, „Byzantinische Zeitschrift” 93, 2000, s. 435–463, zob. s. 456 n.

¹⁷⁸ S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs*, s. 117–122. Por. J. Fried, *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus?*, s. 297 n.

¹⁷⁹ S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs*, s. 123.

¹⁸⁰ Por. R. Landes, „Millenarismus absconditus”, s. 370 n.; tenże, *The fear of an apocalyptic year 1000*, s. 108.

¹⁸¹ S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs*, s. 115, 127.

niekiedy na prawdę wpadały do kościołów. Cytowano już wyżej przygodnie kilka podobnych historii, m.in. te pochodzące z chronologicznych antypodów średniowiecza: od Grzegorza z Tours i Jana Długosza¹⁸². Wypadki tego rodzaju zdarzały się również w czasach bliższych Letaldowi. Przekonują o tym chociażby zapiski *Roczników Fuldajskich* i *Roczników z Saint-Bertin* pod 857 r. traktujące o wtargnięciu pioruna do kościoła Św. Piotra w Kolonii¹⁸³. W żadnej z nich (jak i w żadnym z podobnych przekazów cytowanych wcześniej) nie ma czytelnych odwołań do spraw ostatecznych¹⁸⁴. Co bardziej znaczące, nie dostrzega ich także inne jeszcze świadectwo — tym razem nie tylko doskonałe współczesne hagiografowi, ale nawet pochodzące ze stron niezbyt odległych. Pod 965 r. *Roczniki z Saint-Denis* informują o zdarzeniu bliźniaczo podobnym do opisanego w *Liber miraculorum*. Podczas burzy, jaka rozpełtała się nad opactwem, pioruny, które wdarły się do kościoła, zabiły dwóch mnichów. Rocznikarz podaje kilka szczegółów na temat samych ofiar i okoliczności ich tragicznej śmierci, pisze o smutku, jaki wzbudziła ona w sercach współbraci, ale o tym, by którykolwiek z nich myślał o Końcu Świata, nie wspomina ani słowem¹⁸⁵. Czy na podstawie opowieści Letalda, wolno byłoby uzupełnić tę relację o eschatologiczną pointę?

Taka konkluzja wydaje się dyskusyjna. Każda cytowana wzmianka wymaga osobnej analizy. W świecie podzielonym, w którym komunikacja (także w znaczeniu wymiany myśli) była względnie słaba, trudno ryzykować powszechnie ważną odpowiedź. Podatność na eschatologiczne skojarzenia, czy też skłonność do tego rodzaju oczekiwań, zależeć musiały od intelektualnego klimatu (tj. w szczególności od doboru lektur i sposobu ich interpretacji) właściwego danemu środowisku. Stosownie do tego przenikały do serc i umysłów w różnym stopniu i w momentach kryzysu ujawniały się lub nie.

Co ciekawe, w przypadku Letalda i jego współbraci, można się nawet pokusić o częściową przynajmniej odpowiedź na pytanie, o owe teńące eschatologicznym niepokojem lektury. W jednym z wcześniejszych rozdziałów *Liber miraculorum* hagiograf umieścił krótką charakterystykę Odon z Cluny¹⁸⁶. Na pierwszy rzut oka nie miał po temu powodów: nie potrafił wskazać żadnych jego związków ze swoim klasztorem. Mimo to przedstawił postać opata wyjątkowo pochlebnie: odpowiednio dobranym cytatem dyskretnie sugerował nawet jego podobieństwo do samego św. Benedykta¹⁸⁷. Jako jeden z tytułów Odon do chwały Letald przywołał liczne spisane przezeń księgi. Chociaż dość ogólnikowo, powołał się przy tym na ich treść, co wskazuje, że przynajmniej w części zdołał się z nimi zapoznać. Rzecz wydaje się godna uwagi, ponieważ w pismach Odon z Cluny

¹⁸² Zob. wyżej s. 18, 19 oraz s. 26 przyp. 145.

¹⁸³ *Annales Fuldenses sive Annales Regni Francorum Orientalis (pars secunda auctore Ruodolfo)*, ed. F. Kurze, SS *Rerum Germ. in usum scholarum*, t. 7, Hannoverae 1891, an. 857, s. 48; *Annales Bertiniani*, hrsg. R. Rau, *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, Teil 2, wyd. 2, Darmstadt 1992, an. 857, s. 92–94. Podobnych zdarzeń wolno się może domyślać również w sformułowaniach Widukinda, który pod r. 955 zanotował: *Templa denique plerisque in locis tempestate valida concussa visentibus et audientibus horrorem nimium incussere; utriusque sexus sacerdotes ictu fulminis interierunt...*, *Widukindi Rerum gestarum Saxoniarum libri tres* (jak wyżej w przyp. 173), lib. III, c. 46, s. 127.

¹⁸⁴ Być może, za aluzję tego rodzaju wolno by uznać jedynie uwagę rocznikarza z Fuldy, który piorun grasujący w kolońskim kościele Św. Piotra przyrównał do „ognistego smoka”, *Annales Fuldenses*, loc. cit.: *fulmen inorme ignei draconis instar*.

¹⁸⁵ *Annales Sancti Dionysii. Continuatio*, MGH SS, t. 13, an. 965, s. 720: 965. *Hoc anno 5 Kal. Aug. consecratio altaris in honore sancti Petri. Vespertino tempore cecidit tempestas secus coenobium domni Dyonisii mire magnitudinis. sed non longe a castello, et tunc secute sunt fulgure, iam fratribus aliquantis quiescentibus, que interfecerunt duos fratres. Quorum unus erat iuuenis subdiaconus, qui cecidit ante altare sancti Petri, et statim expiravit; alter vero senex atque presbiter, qui cecidit dum psalmos decantaret, prostratus ante altare sanctae Trinitatis: subito extinctus est, non sine grandi merore atque fletu ceterorum* (ręką z X w.). Tę samą zapiskę włączono współcześnie również do Roczników od Św. Germana w Paryżu, *Annalium Sancti Germani continuatio a. 923–1146*, MGH SS, t. 4, an. 965, s. 4.

¹⁸⁶ LM, c. 21, s. 604: *Floruit autem eo tempore [sc. abbatis Letaldi] Odo omnino Venerabilis Abbas per quem Ordo Monasticus rediviva vice resurgere coepit. Fuit enim vir moribus egregius, et omni sapientia adornatus, qui et plurimos edidit libros, in quibus studiosis et boni cupidis viventem sui dereliquit imaginem; quia vir Sanctus nequaquam aliter potuit docere quam vixit.*

¹⁸⁷ Por. Grzegorz Wlk., *Dialogi*, lib. II, c. 36, 1, s. 242: *Cuius [sc. Benedicti] si quis velit subtilius mores vitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus invenire, quia sanctus vir nullo modo potuit aliter docere quam vixit.* (podkr. Sz. W.).

przekonanie, że Kres Czasu jest bliski, powraca nie raz¹⁸⁸. Zupełnie jest prawdopodobne, że sławiąc mądrość świątobliwego opata, hagiograf uwzględniał i ten aspekt jego nauczania.

Znacznie bardziej niż apokaliptyczne lęki „młodego” Letalda i jego towarzyszy niedoli, badaczy sceptycznych wobec rzekomej eschatologicznej „nadwrażliwości” ludzi drugiej połowy X w. zaniepokoić winna postawa Letalda „starego” — redaktora opowiadania. Jego zachowania nie tłumaczy brak dystansu: presja chwili, silne wzburzenie wywołane bezpośrednim zagrożeniem życia... Historycy kwestionujący realność „milenijnych strachów” musieliby chyba uznać hagiografa za wyjątek. Z ich punktu widzenia najlepiej byłoby, gdyby ów wyjątek wolno było przy tym uważać za izolowany i niewiele znaczący. To jednak nie wydaje się wcale proste. Letald z Micy to jeden z nie tak znowu licznych „zawodowych”, tj. tworzących na zamówienie, hagiografów czynnych w Galii w II połowie X i na początku XI w. Człowiek, którego obdarzano zaufaniem, zlecając mu opracowanie dzieł ku czci świętych patronów, musiał być poważany za swój kunszt, cieszyć się prestiżem i autorytetem. Należy go na pewno zaliczyć do intelektualnej elity jego czasów. Potwierdzeniem tego przekonania jest pochlebna nota, którą wystawił letaldowej uczoności nie kto inny jak Abbo z Fleury¹⁸⁹. Trudno więc raczej postrzegać mnicha z Micy jako żyjącego w świecie własnych obsesji i lęków neurotyka.

Anonsowana na samym wstępie zażyłość łącząca Letalda z Abbonem staje się w tej sytuacji osobnym problemem. Opat Fleury objawił się jako zaprzysięgły wróg chronologicznych spekulacji na temat czasu nadejścia Końca¹⁹⁰. Zdawać by się mogło, że jako taki z niechęcią odnosił się również do wszelkich w ogóle eschatologicznych oczekiwań, np. do poglądów tych, którzy wprawdzie rezygnowali z precyzyjnych wyliczeń, ale uważali Kres tego Świata za nieodległy i wypatrywali znaków. Tę nieudokumentowaną wprawdzie, ale z pozoru naturalną intuicję trzeba obecnie zderzyć z faktem, że oto jeden z bliskich znajomych Abbona takiego krytycyzmu nie podzielał, przeciwnie: wykazał niepokojącą dozę wyrozumiałości wobec niegdysiejszych apokaliptycznych lęków. Czyżby Abbo miał tak ograniczony wpływ na swych przyjaciół i znajomych? A może raczej jego sprzeciw nie był aż tak zasadniczy: dotyczył tylko i wyłącznie nazbyt śmiałych prób rozszyfrowania Bożego planu¹⁹¹.

B. Argumenty na nie: *Delatio corporis s. Juniani*

Jakkolwiek na pierwszy rzut oka wyda się to pewnie zaskoczeniem, ta sama anegdota — z innych powodów — winna wywołać zaniepokojenie również wśród tych, którzy (idąc śladem np. Richarda Landes’a) przypisują eschatologicznym oczekiwaniom ludzi z przełomu tysiącleci szeroki zasięg, a tym samym znaczącą rolę w społecznym życiu epoki.

Zwolennicy tego poglądu od dawna zmagają się z problemem stosunkowo skromnej bazy źródłowej: liczba przekazów potwierdzających podobne nastroje — nawet zakładając niedostatki dotychczasowej kwerendy — wydaje się zastanawiająco mała. Johannes Fried uważa, że strachu po prostu się wstydzono, gdy okazywał się bezzasadny, narażał na zarzuty, a nawet śmieszność¹⁹². Richard Landes wskazuje różne możliwe przyczyny, np. fakt, że zachowane źródła spisano z dystansu, po opadnięciu apokaliptycznych emocji, podkreślając przy tym szczególnie opór znacznej części kleru,

¹⁸⁸ E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, t. 1, Halle 1892, s. 118, t. 2, Halle 1894, s. 223; F. Ermini, *La fine del mondo nell'anno mille e il pensiero di Odone di Cluny*, w: *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters. Ehrengabe für Karl Strecker*, hrsg. W. Stach, H. Walther, Dresden 1931, s. 29–36; J. Fried, *Endzeiterwartung*, s. 413 n. S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs*, s. 153 n., kwestionuje przekonanie Odone o rychłym Końcu, jego zabarwione eschatologicznie wypowiedzi tłumaczy m.in. chęcią nakłonienia odbiorców do zbawiennej pokuty. Nawet jeśli to prawda, pozostaje pytanie, czy wszyscy odbiorcy z epoki umieli tak właśnie (tj. zgodnie z interpretacją Gouguenheima) odczytać intencje świątobliwego opata. Niepokoi ponadto fakt, że francuski badacz przywołuje jedynie niektóre ze znanych stwierdzeń Odone na temat nieodległego Kresu. Na marginesie warto przypomnieć, że opat Cluny opracował także zaginiony obecnie (znany wyłącznie z zapiski w XVI-wiecznym katalogu) komentarz do Apokalipsy, zob. H. Glunz, *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon*, Cambridge 1933, s. 128 n. Gdyby tekst ten ocalał, dyskusja nad poglądami jego autora na sprawy eschatologii wyglądałaby zapewne inaczej.

¹⁸⁹ Zob. wyżej s. 5 przyp. 21.

¹⁹⁰ Abbo, *Apologeticus*, kol. 471 n. Zob. wyżej s. 5 i przyp. 20.

¹⁹¹ Por. J. Fried, *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus?*, s. 312.

¹⁹² J. Fried, *Endzeiterwartung*, s. 391 n. Badacz ten skłonny jest wręcz uważać strach za tabu, *ibid.*, s. 472. Zob. też tenże, *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus?*, s. 295 nn.

spośród którego rekrutowali się zarówno autorzy tekstów, jak i ich kopiści¹⁹³. Postawę niechętnego eschatologicznym wyliczeniom i oczekiwaniom wyższego duchowieństwa przyrównuje nawet do swego rodzaju „zmowy milczenia”¹⁹⁴. Zachowanie Letalda odbiega od tych teorii. Hagiograf nie wykazuje żadnych oporów (wstydu, strachu...) przed otwartym przyznaniem się do minionych eschatologicznych lęków. Najwyraźniej nie należy też do spisku. Z tego punktu widzenia trzeba by go więc uznać za wyjątek. Zwolenników realności „milenijnych niepokojów” zapewne ucieszyłby on raczej niż zmartwił, gdyby nie pewien osobliwy zbieg okoliczności.

Jak uprzedzono na wstępie, wśród hagiograficznych prac Letalda z Micy znalazł się również krótki tekst znany jako *Delatio corporis s. Juniani in synodum Karrofensem* (BHL 4565). Dziełko o tyle cenne, że opisuje okoliczności tytułowego synodu w Charroux w r. 989 — najstarszego akwitańskiego zgromadzenia związanego z ruchem tzw. Pokoju Bożego¹⁹⁵. Otóż, trzeba w tym miejscu przypomnieć, że w rozważaniach nad genezą tego osobliwego społecznego fenomenu niektórzy badacze odwołują się właśnie do współczesnych oczekiwań eschatologicznych¹⁹⁶. W oczach Richarda Landes’a zgromadzenia pokojowe zdają się wręcz stanowić naoczny dowód masowego oddziaływania tego rodzaju „strachów”¹⁹⁷. Tymczasem w opisie synodu w Charroux zawartym w *Delatio* o eschatologicznych motywacjach jego inicjatorów i uczestników nie ma ani słowa. Owszem, tłumacząc przyczyny zwołania synodu, autor przedstawia bardzo pesymistyczną ocenę współczesności, sformułowaną z pomocą niepokojących biblijnych metafor. Pisz o grzesznikach, którzy rozplenili się niczym zielsko i pustoszą winnicę Pańską podobnie do wieprzy i chwastów niszczących żniwo¹⁹⁸. Brak wszakże dostatecznych podstaw, by wyczytać z tych stwierdzeń przekonanie o rychłym Końcu Świata. Obstawanie przy takiej interpretacji byłoby na pewno łatwiejsze, gdyby przyjął, że autor należał do grona „wstydlivych i zalęknionych” lub do spisku „niechętnych” i z tego względu wołał poprzestać na niewyraźnych aluzjach. W odniesieniu do twórcy *Delatio* podobne supozycje okazują się jednak całkowicie bezzasadne. Skoro przy innej okazji Letald z Micy bez widocznych zahamowań przyznaje się do eschatologicznych oczekiwań, dlaczego miałby je tać w opisie synodu w Charroux? Wątpliwe, aby mnisi z Nouaillé zdołali skutecznie ukryć przed hagiografem rzeczywisty przebieg zdarzeń. Na to, że nakłonili go do retuszy, że — ujmując rzecz ogólnie — na kartach *Delatio*, adresowanej do publiczności z zewnątrz, Letald nie mógł sobie pozwolić na tę dozę szczerości, jaka cechuje opracowany na potrzeby własnej wspólnoty *Liber miraculorum*, nie ma dowodów. W tej sytuacji, milczenie hagiografa trzeba raczej uznać za miarodajne: myśl o Końcu Świata najwyraźniej nie zaprzętała uwagi zgromadzonych w Charroux. A skoro tak, dlaczego miałyby być niezbędna do wyjaśnienia kolejnych zgromadzeń Ruchu „Pax Dei”? Oczywiście, wolno twierdzić, że podobne moty-

¹⁹³ R. Landes, „*Millenarismus absconditus*”, s. 369–374; tenże, *The fear of an apocalyptic year 1000*, s. 104 nn.

¹⁹⁴ Ibid. Por. polemiczne uwagi S. Gouguenheima, *Les fausses terreurs*, s. 56–63.

¹⁹⁵ Z nowszych prac, zob. D. Barthélemy, *L’an mil*, passim, zwłaszcza s. 284–294; T. Head, *The Development of the Peace of God in Aquitaine (970–1005)*, „*Speculum*” 74, 1999, s. 656–686, zwłaszcza s. 666–670; T. Gergen, *Le concile de Charroux et la Paix de Dieu: un pas vers l’unification du droit pénal au Moyen Age?*, „*Bulletin de la Société des Antiquaires de l’Ouest*”, 5e série, 12, 1998 (wyd. 2000), s. 3–58; J. Paul, *Les conciles de paix aquitains antérieurs à l’An Mil*, w: *Année mille. An mil*, éd. C. Carozzi, H. Taviani–Carozzi, Aix-en-Provence 2002, s. 177–209.

¹⁹⁶ Zob. m.in. R. Bonnaud–Delamare, *Fondement des institutions de paix au XIe siècle*, w: *Mélanges d’histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, s. 19–26, zob. s. 21; G. Duby, *Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, s. 179; H. W. Goetz, *Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich*, „*Francia*” 11, 1983, s. 193–239, zob. s. 236 n.; D. Callahan, *The Peace of God and the cult of the saints in Aquitaine in the tenth and eleventh centuries*, w: *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000*, ed. T. Head, R. Landes, Ithaca–London 1992, s. 165–183, zob. s. 171; R. Landes, *Between aristocracy and heresy: popular participation in the Limousin Peace of God, 994–1033*, *ibid.*, s. 184–218, zob. s. 187 n., 201.

¹⁹⁷ R. Landes, *Sur les traces*, s. 17 i przyp. 56; *idem*, *The fear of an apocalyptic year 1000*, s. 141 n.

¹⁹⁸ DJ, c. 2, s. 434: *Cum exorti essent peccatores sicut fenum, et veluti vepres et spinae terrenam suffocantes messem, ita maligni quique dominicam devastarent vineam; placuit Episcopis et Abbatibus et quibusque religiosis viris Concilium debere fieri...* Por. Ps 91, 8: *cum exorti fuerint peccatores sicut faenum et apparuerint omnes qui operantur iniquitatem...*; Is 5, 6: [Pan karze Swoją winnicę] ... *et ponam eam desertam non putabitur et non fodietur et ascendent vepres et spinae et nubibus mandabo ne pluant super eam inbreum, vinea enim Domini exercituum domus Israhel et vir iuda germen delectabile eius...*; Is 7, 23; 32, 13. Przytoczony werset z psalmu 91 mógł być odnoszony do spraw ostatecznych (zob. *Magni Aurelii Cassiodori Expositio psalmsorum LXXI–CL*, CCH SL, t. 98, Turnholt 1958, *Expositio in psalmum XCI*, c. 8, s. 839), ale podobna interpretacja nie wydaje się aż tak popularna, iżby musieli o niej pamiętać wszyscy odbiorcy z epoki.

wacje pojawiły się dopiero później. Dla zwolenników takiej hipotezy lektura *Delatio* (interpretowanej w połączeniu z treścią omawianej historyjki) powinna jednak stać się źródłem wątpliwości.

Nic bardziej oczywistego jak to, że analiza jednej tylko anegdoty nie pozwala na śmiało generalizujące konkluzje. Wolno z niej na pewno wysnuć przestrożę przed pochopnym formułowaniem kategoriycznych wniosków i zachętę do kontynuowania kwerendy źródłowej. Powikłanego, wielowątkowego sporu nie sposób w tym miejscu rozstrzygać. Faktem jest, że lektura tej akurat opowieści podpowiadałaby chyba jego kompromisowe rozwiązanie: z jednej strony potwierdza ona pewną dozę (trudnych do sprecyzowania) eschatologicznych oczekiwań w umysłach niektórych członków duchowieństwa, w tym także u przedstawiciela ówczesnej elity intelektualnej, z drugiej psuje trochę szyki tym, którzy szukają dowodów masowego oddziaływania podobnych wierzeń (a przynajmniej uważają za takowy zgromadzenia „Pokoju Bożego”). Ponieważ jednak to nie zwykli mieszkańcy Gali, ale właśnie duchowni, a specjalnie mnisi odpowiadają za kształt większości pisanych źródeł do dziejów epoki, nawet całkowite negowanie społecznej roli „milenijnych strachów” nie powinno odwozić od zwracania bacznej uwagi na ewentualne, mniej lub bardziej zawoalowane odniesienia do spraw ostatecznych w pracach autorów współczesnych Letaldowi. Omawiana historyjka pokazuje, że bez uwzględnienia tego rodzaju podtekstów nie sposób niekiedy zrozumieć treści przekazu.

Putavimus caelum in praeceps ruisse...

On a Certain Terror from the Late Tenth Century and Its Characteristic Fears

Summary

Letald from Saint–Mesmin–de–Micy (near Orleans), a prolific hagiographer from the turn of the tenth century, is the author of *Liber miraculorum sancti Maximini* (BHL 5820) — a collection of the miracles of St. Maximin, the first abbot and patron of Micy Abbey. One of the chapters describes the extraordinary circumstances accompanying a storm which broke out over the abbey on a certain summer night. The author maintained that the monks gathered in the church recognised these events to be no less than the End of the World. This intriguing tale should interest participants of the recent lively dispute about the so-called fear of the year 1000. The intention of the presented article is to conduct its detailed analysis.

A discussion on the date of *Liber miraculorum* and the unusual events leads to the conclusions that Letald's account was probably written between 983 and 996, i.e. no less than eleven (and even as much as fifty) years after the described facts. The absence of other independent sources questions its reliability. Explanations are also due to the eschatological connotations of the story. Its comparison with the contents of similar sources confirms the veracity of numerous details depicted by the author (such as the apparent death and characteristic injuries of two monks struck by lightning), indicating that the events actually did take place and that Letald had personally witnessed them. Some of the portrayed circumstances would have been capable of stirring apocalyptic associations among monks brought up on the Bible and the writings of exegetes. An analysis of the literary stratum of the tale also shows traces of delicate stylisation, whose objective was to stress references to doomsday themes (a lucid example being a comparison of the church in Micy to a „fiery furnace”).

The most intriguing sentence in the story is an outright eschatological diagnosis of the situation, ascribed to the participants of the events. There is no reason for questioning the truthfulness of the declaration: obviously the monks of Micy really did regard that memorable night to be the End of the World. It is even more startling that the Biblical justification of such a conclusion (I Thess. 5,2) was, according to the author, uttered by the „wisest” (*sapientiores*) among the gathered witnesses. This expression and the above mentioned stylisation display a surprising dose of acceptance for apparently outdated eschatological fear, entitling us to assume that the editor of the tale, writing at the end of the tenth century, still harboured such feelings.

Paradoxically, a closer acquaintance with the tale provides arguments not only for the supporters of the topicality of the „fear of the year 1000”. Their critics can resort to another of Letald's writings — *Delatio corporis s. Juniani in synodum Karrofensem* (BHL 4565). Despite the fact that the description of the synod of Charroux, held in 989 as one of the first synods of the *Pax Dei* movement, was written by an unprejudiced author, it does not contain any references to end-of-world motifs. This fact gives rise to doubts regarding the supposedly eschatological motivation of the participants of this gathering and successive Peace of God assemblies.