# P R Z E G L Ą D Y

Wojciech BROJER
Instytut Historii PAN
Warszawa

## Badania nad wizjami średniowiecznymi w ostatnim ćwierćwieczu (1980–2005)

Początek naukowych zainteresowań średniowieczną literaturą wizyjną trzeba umieścić u schyłku XIX w., kiedy Carl Fritsche, na łamach „Romanische Forschungen" podjął próbę krytycznego opracowania, datowania i klasyfikacji podstawowych tekstów tego gatunku[1]. Od tego czasu rzesze archiwistów, filologów, etnografów, historyków literatury[2], wśród których należy wyróżnić dantologów poszukujących źródeł inspiracji i wzorów *Boskiej komedii*[3], wydobyło z traktatów, kronik, poematów, tekstów hagiograficznych i kaznodziejskich ogromny materiał wizyjny datowany między VI i XV w. Peter Dinzelbacher w 1981 r. ocenił go na ponad 200 samodzielnych zapisów, zwracając uwagę, że 70% z nich pochodzi z okresu po roku 1100[4]. Biorąc pod uwagę, że w ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się wiele nowych znalezisk oraz że autor w swych obliczeniach nie uwzględnił znaczącej grupy zapisów kaznodziejskich (*exempla*), liczbę posiadanych przez nas zabytków należy ocenić na bliską 300. *Nota bene* opinia Dinzelbachera, iż w późnym średniowieczu obserwujemy „eksplozję" wizji, oparta na proporcjach materiału źródłowego sprzed i po XII w. winna być, wydaje się, poważnie zweryfikowana. Przy tego typu szacunkach trzeba mieć na uwadze ogólny stan zachowania źródeł z wczesnego i późnego średniowiecza.

Siłą rzeczy, badania tekstów wizyjnych prowadzone przez filologów i literaturoznawców koncentrowały się na analizie wyobrażeń, poszukiwaniu ich proweniencji, śledzeniu dróg przepływu motywów i wątków, ich trwałości oraz obecności w folklorze. Opracowania tego typu stanowczo dominowały aż po lata siedemdziesiąte ubiegłego wieku. Brakowało badań porównawczych materii wizyjnej z innymi typami średniowiecznych źródeł, z ówczesną refleksją teoretyczną, ideologią, paideią, obyczajem. Kontekst dokumentacyjny, środowiskowy, historyczny czy kulturowy schodził na dalszy plan obserwacji naukowej lub redukował się do szeregu pozaźródłowych, mało merytorycznych i — przez to często — naukowo banalnych toposów.

Dopiero przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych stał się okresem istotnego zainteresowania wizjami średniowiecznymi ze strony historyków kultury, skupionych przede wszystkim wokół

---

[1] C. Fritsche, *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, „Romanische Forschungen" 2, 1886, s. 247–379 i 3, 1887, s. 337–369.

[2] M. Voigt, *Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter*, t. I–II, Leipzig 1924; H. R. Patch, *The other world, according to descriptions in medieval literature*, Cambridge 1950; D. D. R. Owen, *The vision of hell; infernal journeys in medieval French literature*, London 1970.

[3] B. A. Rüegg, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der „Divina commedia": ein quellenkritischer Kommentar*, Einsiedeln 1945; E. Gardiner, *Visions of heaven and hell before Dante*, New York 1989; K. L. Lynch, *The high medieval dream vision*, Stanford, 1988; *Viaggiatori del paradiso: mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'aldilà prima di Dante*, red. G. Tardiola, Firenze 1993.

[4] P. Dinzelbacher, *Visionen und Visionsliteratur in Mittelalter*, Stuttgart 1981, s. 13–28.

Studia Źródłoznawcze, t. XLIV, ISSN 0081–7147, ISBN 83–7181–427–5

www.rcin.org.pl

miesięcznika *Annales*. Do tego kręgu badaczy teksty wizyjne dotarły, jak się wydaje, dwiema różnymi drogami: pierwszą — nazwijmy ją bezpośrednią — w związku z otwarciem historiografii na problematykę mentalności i wyobraźni oraz drugą — pośrednią — przy okazji trwającej przez całe lata osiemdziesiąte dyskusji na temat tzw. „kultury ludowej".

D r o g a b e z p o ś r e d n i a. W ramach zainteresowań mentalnością ludzi średniowiecza sformułowano szereg istotnych pytań dotyczących postaw wobec śmierci, losu pośmiertnego, możliwości, sposobów i celów kontaktu między żywymi i umarłymi, a także wyobrażeń o zaświatach. W odpowiedzi powstała imponująca liczba opracowań, których autorzy przez analizę średniowiecznej refleksji nad śmiercią cudzą, bliskich i własną oraz zachowań wobec umierających i zmarłych, starają się dotrzeć do ówczesnych wyobrażeń na temat świata doczesnego, sensu życia, antropologicznych relacji dusza–ciało, odniesień do *sacrum*, zbadać postrzeganie czasu i historii, sfery *memoria*, miejsca jednostki w grupie, więzi rodzinnych, pamięci o zmarłych, odkryć źródła średniowiecznych lęków i nadziei. Na uwagę zasługują tu badacze francuscy: Philiphe Ariès, Michel Vovelle, Jean–Claude Schmitt, niemieccy: Joachim Wollasch, Franz Neiske, Otto Gerhard Oexle, Norbert Ohler[5]. W latach dziewięćdziesiątych dołączyli do nich Amerykanie: Patrick Geary, Robert Swanson, Paul Binski[6]. W ostatnich latach interesujące prace opublikowali: Michel Lauwers, Bonnie Effros i Robert Bartlett[7]. Wszyscy ci autorzy sięgają chętnie po teksty wizyjne, konfrontując je ze źródłami teologicznymi, liturgicznymi, kronikarskimi, dydaktycznymi, z dokumentacją związaną z obszarem *memoria*: klasztornymi *libri memoriales*, nekrologami i rejestrami zmarłych, z testamentami, wreszcie z danymi archeologicznymi dotyczącymi obrzędów funeralnych i sposobów pochówku. W ten sposób literatura wizyjna odnajduje się we właściwym kontekście źródłowym. Należy jedynie wyrazić ubolewanie, że w historiografii francuskiej i niemieckiej nie są znane do tej pory opracowania Fredericka Paxtona z początku lat dziewięćdziesiątych, znakomicie ukazujące rozwój wyobrażeń o śmierci jako złożonym procesie, jako rytuale przejścia w zaświaty, w którym coraz bardziej znaczącą rolę odgrywają żywi[8]. Badacz z University of Montana poddał analizie teksty liturgii gelazjańskiej, wizygockiej, iryjskiej i gallijskiej oraz źródła benedyktyńskie z okresu wczesnego średniowiecza. Prace te pozwalają wyjaśnić kierunki i formy przemian w wyobrażeniach o śmierci, rozwój liturgii zmarłych i pojawienie się w końcu VI w. charakterystycznej dla średniowiecza literatury wizyjnej.

Osobną grupę stanowią opracowania dotyczące ewolucji wyobrażeń średniowiecznych o zaświatach, ich strukturze, częściach składowych (niebo, raj, czyściec, piekło, sąd pośmiertny) oraz o losie pośmiertnym człowieka. Tu literatura wizyjna eksploatowana jest bezpośrednio w swej zawartości, choć nie chodzi już o obieg motywów czy rozwiązań literackich — jak w analizach filologicznych — ale o uchwycenie w tekstach wizji tych wszystkich elementów, z których wnosić można o sposobie kształtowania się i dynamice przemian podstawowych kategorii mentalnych: świata, czasu, historii, przestrzeni, osobowości, *sacrum*, śmierci, języka, wartości, sprawiedliwości. W gruncie rzeczy przedmiot zainteresowań historyków jest podobny, jak poprzednio; różnica dotyczy raczej zestawu zadawanych pytań oraz bazy dokumentacyjnej, z którą konfrontowana jest materia wizyjna. Ten rodzaj

---

[5] O.–G. Oexle, *Die Gegenwart der Toten*, w: *Death in Middle Ages*, red. H. Braet, W. Verbeke, Louvain 1983, s. 19–77; *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, red. K. Schmid, J. Wollasch, München 1984; F. Neiske, *Visio und Totengedenken*, „Frümittelalteriche Studien" 20, 1986, s. 137–185; J. Wollasch, *Les moines et la mémoire des morts*, w: *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, red. D. Iogna–Prat, J.–Ch. Piccard, Paris 1990; N. Ohler, *Sterben und Tod im Mittelalter*, München 1990, s. 47–54 ; J.–C. Schmitt, *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994 (tłum. pol. 1998).

[6] P. J. Geary, *Living with the dead in the Middle Ages*, Ithaca 1994, szczególnie s. 77–95; R. N. Swanson, *Religion and devotion in Europe, c.1215–c.1515*, Cambridge 1995; P. Binski, *Medieval death: ritual and representation*, Ithaca 1996; *La Mort et l'au–delà en France méridionale (XIIe–XVe siècle)*, red. C. Carozzi, „Cahiers de Fanjeaux" 33, 1997; *Death and dying in the Middle Ages*, wyd. E. E. DuBruck, B. I. Gusick, New York 1999.

[7] M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts, morts, rites et société au Moyen Age (diocèse de Liège, XIe–XIIIe siècles)*, Paris 1997; tenże, *Naissance du cimetière: Lieux sacrés et terre des morts dans l'occident médiéval*, Paris 2005; B. Effros, *Caring for body and soul: burial and the afterlife in the Merovingian World*, University Park 2002; R. Bartlett, *The hanged man: a story of miracle, memory, and colonialism in the Middle Ages*, New York 2004

[8] F. S. Paxton, *Christianising death; the creation of a ritual process in Early Medieval Europe*, Ithaca 1990.

www.rcin.org.pl

uprawiania historii wiąże się przede wszystkim z badaczami tej miary, co Jacques Chiffoleau, Jacques Le Goff, Claude Lecouteux, Jean–Claude Schmitt, Claude Carozzi, Aron Guriewicz lub nasz Stanisław Bylina[9]. Pracą wzorcową, wciąż aktualną i dyskutowaną jest tu — oczywiście — napisana ćwierć wieku temu książka Le Goffa *Narodziny czyśćca*[10], w której autor pokazał, jak kształtowanie się wyobrażeń o „trzecim miejscu" w zaświatach silnie sprzężone jest z przemianami w kulturze i języku średniowiecza. Książka to zbyt dobrze znana, również czytelnikowi polskiemu, by ją w tym miejscu bardziej szczegółowo referować. Jacques Le Goff swe analizy oparł na średniowiecznych opisach podróży żywych po krainach zmarłych, Jean–Claude Schmitt natomiast, w książce o duchach czy — lepiej — o powrotnikach, zajmuje się relacjami z odwiedzin umarłych w świecie żywych. Praca Schmitta łączy w sobie programy badawcze dotyczące postaw wobec śmierci oraz wyobrażeń o zaświatach. Średniowieczna fabuła wizyjna pełni funkcję poznawczą, modelując i wpływając na wyobrażenia przestrzenno–czasowe zarówno tego świata, jak i zaświatów, jednocząc je nie tylko w wymiarze fizycznym, lecz także w planie struktur społecznych, których uczestnikami są w równym stopniu umarli i żywi.

D r o g a  p o ś r e d n i a. Jak już wspomniałem, istnieje również drugi powód, dla którego pisma średniowiecznych wizjonerów znalazły się w polu zainteresowań historyków. W latach osiemdziesiątych podjęto badania nad „kulturą/tradycją ludową/popularną". Uważa się, że chwiejność tych określeń w nazewnictwie polskim ma swe źródła w braku precyzyjnego odpowiednika francuskiego *culture populaire*. Jednak i u badaczy francuskich istnieją spore wahania terminologiczne: *culture populaire*, *religion populaire*, *traditions folkloriques*, *culture folklorique* wydają się określeniami dość nieostrymi i często używanymi zamiennie. „Kulturę ludową" najczęściej definiuje się w opozycji do kultury uczonej/elitarnej/klerykalnej. Zakłada się, że niższe warstwy społeczeństwa średniowiecznego są wyznawcami/nosicielami/twórcami na tyle spójnego systemu przekonań i postaw, iż można im przypisać kulturę konkurencyjną, przeciwstawną a nawet wrogą wobec kultury elit. Ponieważ ta pierwsza nie jest bezpośrednio źródłotwórcza, trzeba jej śladów poszukiwać w dostępnych nam wytworach tej drugiej. Problem w tym jednak, że nie ma zgody na temat kryteriów oceny, które treści zawarte w dokumentach epoki należałoby przypisać ludowi, a które nie. W dyskusjach na ten temat brali między innymi udział Giuseppe Gatto, Roger Chartier, Jean–Claude Schmitt, Jacques Le Goff, Claude Carozzi, Aron Guriewicz, a w historiografii polskiej Jacek Sokolski i Stanisław Bylina[11]. Trudną do konkretyzacji „kulturę ludową" próbowano odnosić do tradycji germańskich (Lecouteux), materii celtyckiej (Gatto, Schmitt), odtwarzać wokół kategorii *superstitio*[12], na opozycji

---

[9] J. Chiffoleau, *La comptabilité de l'au–delà. Les hommes, la mort et la religion dans la region d'Avinion à la fin du Moyen Age (vers 1320 — vers 1480)*, Roma 1980; Cl. Lecouteux, *Fantôme et revenants au Moyen Age*, Paris 1986; J.–Cl. Schmitt, *Les revenants*, op. cit.; S. Bylina, *Obraz zaświatów w chrześcijaństwie zachodnim u schyłku średnoiwiecza*, Kwart. Hist. 93, 1986, s. 35–43; tenże, *L'enfer en Pologne médiévale (XV^e–XVI^e s.)*, „Annales E. S. C." 42, 1987, s. 1231–1244; tenże, *Człowiek i zaświaty: wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992; tenże, *Słowiański świat zmarłych u schyłku pogaństwa: wyobrażenia przestrzenne*, Kwart. Hist. 100, 1993, s. 73–88. Ostatnio problematyką duchów–powrotników zajęła się A. M. Polo de Beaulieu, *De Beaucaire à Alès, les revenants et leurs révélations sur l'au–delà, w: Actes du colloque de Fanjeaux, La mort et l'au–delà en France méridionale, 15–18 juillet 1997*, „Cahiers de Fanjeaux" 33, 1998, p. 319–341.

[10] J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981 (tłum. pol. 1997).

[11] G. Gatto, *Le voyage au paradis: La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age*, „Annales E. S. C." 34, 1979, s. 929–942; R. Chartier, *La culture populaire en question*, „Historie" 8, 1981, s. 85–96; J.–Cl. Schmitt, *Religion populaire et culture folklorique*, „Annales E. S. C." 31, 1976, s. 941–953; tenże, *Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques reflections de méthode*, „Archives des Sciences Sociales des Religions" 52, 1981, s. 5–20; J. Le Goff, *The learned and popular dimensions of journeys in the Otherworld in the Middle Ages, w: Understanding popular culture*, red. S. L. Kaplan), Berlin 1984, s. 19–37 (tłum. pol. 1997: *Średniowieczne opowieści o podróżach w zaświaty — aspekty uczone i ludowe*, w: tegoż, *Swiat średniowiecznej wyobraźni*, tłum M. Radożycka–Paoletti, Warszawa 1997, s. 109–123); A. Guriewicz, *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Moskva 1981 (tłum. pol. 1987); tenże, *Kul'tura i obczestvo srednevekovoj Evropy glazami sovremennikov, exempla 13 v.*, Moskva 1989 (tłum. pol. 1997); S. Bylina, *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 197–251; tenże, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999; J. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raju; świat średniowiecznych łacińskich wizji eschatologicznych*, t. 1, Wrocław 1995.

[12] N. Belmont, *Supersition et religion populaire dans la sociétés occidentales*, w: *La fonction symbolique, essais d'anthropologie*, red. M. Izard, P. Smith, Paris 1979, s. 53–70; D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs– und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich–theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.

www.rcin.org.pl

„pismo — mowa" (Schmitt)[13] lub „religia — magia" (Poulin)[14]. Ulubionym orężem tych debat stała się średniowieczna literatura wizyjna. Nie ma tu miejsca na rozstrzyganie tego sporu, ani na ocenę metodologicznych wysiłków poszczególnych badaczy. Można jedynie pokusić się o zaprezentowanie kilku próbek posługiwania się przez badaczy argumentami z materiału wizjonerskiego.

1. Dość powszechnie, choć nieraz milcząco zakłada się, że literatura wizyjna jako gatunek pochodzi z tradycji pogańskiej, orfickiej, a nawet babilońskiej[15] i w literaturze chrześcijańskiej pojawiła się w procesie akulturacji, pod naciskiem wyobrażeń chrystianizowanych pogan. Martha Himmelsfarb z kolei w pracy o wczesnych opisach podróży do piekieł (1985 r.) przekonująco pokazuje źródła późnojudejskie i analogie *Apokalipsy Piotra* i *Wizji św. Pawła*, a także *Wizji Alberyka* z apokryfami Starego Testamentu[16]. Wydaje się więc, że tego typu analizy, będące w istocie odnowioną wersją starej filologicznej metody *Quellenforschung* nie dają nadziei na rozstrzygające wnioski i ich przydatność dla historii kultury jest bardzo ograniczona.

2. Jacques Le Goff przedstawił w 1984 r.[17] zarys periodyzacji średniowiecznych wizji. Wyróżnił cztery okresy:

a. przed VII w. — znika znany w literaturze antycznej motyw podróży w zaświaty — tłumienie elementów pogaństwa przez Kościół (wyjątkiem *Dialogi* Grzegorza Wielkiego). Dodajmy, że wyjątek ten należałoby uzupełnić o *Apokalipsę św. Pawła*, której wczesne wersje kursują w obiegu chrześcijańskim, o czym pośrednio zaświadcza św. Augustyn; *Widzenie Kurmy* przytoczone przez wspomnianego Ojca Kościoła w traktacie *De cura pro mortuis gerenda* oraz teksty wizyjne Grzegorza z Tours — łącznie zupełnie przyzwoite *dossier*, jak na stan zachowania źródeł tego okresu;

b. VII–XI w. — wielki rozwój literatury wizyjnej związany z rozkwitem monastycyzmu, który filtruje elementy ludowe;

c. XII–XIII w. — w wizjach dominuje folklor w związku z awansem świeckich;

d. od XIII w. — kontrofensywa kultury uczonej, racjonalizacja i infernalizacja zaświatów.

Koncepcja ta, zarówno w samym wyborze przedziałów czasowych, jak i w powiązaniu faz rozwoju wizji z fazami zmagań kultury uczonej z kulturą ludową/folklorem, jest czystą hipotezą badawczą i nigdy przez autora nie została poparta argumentami merytorycznymi. Szczęśliwie w *Narodzinach czyśćca* Le Goff sceptycznie ocenia przydatność podziału na kulturę ludową i uczoną, raczej widzi w materii wizyjnej trudno uchwytną grę tradycji antycznej, latyno–chrześcijańskiej, celtyckiej i germańskiej (s. 115 n.) Z jego analiz wynika też, że w okresie czwartym (po XIII w.) infernalizacji ulegają nie tyle zaświaty, co system kar czyśćcowych. Obraz samego piekła raczej ubożeje.

3. Częstym argumentem zwolenników ludowego pochodzenia wyobrażeń o zaświatach jest przynależność stanowa znacznej grupy wizjonerów: wspomniany Kurma (*simpliciter rusticanus*), Drycthelm (*laicus*), którego widzenie przytacza Beda, bohaterka *Wizji ubogiej kobiety* (*Visio cuiusdam pauperculae mulieris*) z okolic Laon (początek IX w.), bohater *Czyśćca św. Patryka* (*miles*) czy *Wizji Thurkilla* (*puer laicus*); wszyscy oni mieliby gwarantować istotny udział materii folkloru w tekstach wizyjnych. Tu także mamy do czynienia z hipotezą trudną do udowodnienia. Tymczasem wszystkie te teksty są strukturalnie bliźniacze z tekstami wizji, których bohaterami są patentowani mnisi. Poza tym, pamiętając, że wszelkie dostępne nam świadectwa wizyjne tego okresu

---

[13] *Les traditions folkloriques*, op. cit., s. 14 n.

[14] J.–C. Poulin, *Entre magie et religion; recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut moyen âge*, w: *La culture populaire au moyen âge*: IV Colloque de l'Institute d'Études Médiévales de Université du Montréal 2–3 avril 1972, red. P. Boglioni, Montréal 1979, s. 129–43; por. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971, s. 26.

[15] Por. np. tezy Albrechta Dietericha z początku XX w. A. Dieterich, *Nekyia; Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Stuttgart 1969².

[16] *Ks. Ezechiela* 40–48; *Księga czuwających* (etiopska *Księga Henocha*) stąd motyw przewodnika i jego odpowiedzi na pytania prowadzonego dotyczące tego, co widzi i opisy kar piekielnych; *Apokalipsa Ezdrasza* grecka, chrześcijańska (IV–VI w.) stylizowana na apokryf ST, wzór późnych wersji *Wizji św. Pawła* i *Wizji Alberyka*: M. Himmelsfarb, *Tours of Hell. An apocalyptic form in Jewish and Christian literature*, Philadelphia 1985.

[17] J. Le Goff, *The learned and popular dimensions*, op. cit., s. 37.

www.rcin.org.pl

wyszły spod ręki przedstawicieli wykształconych ludzi Kościoła, nie możemy wykluczyć, iż *argumentum ex ydiota* należał do retorycznego arsenału nauczycieli wiary i miał rangę parenetycznego toposu.

4. Badacze wychwytują w tekstach wizji średniowiecznych pojedyncze motywy i rozwiązania fabularne, które — wedle ich opinii — pochodzą z folkloru, a następnie, ekstrapolując, traktują cały tekst jako nośnik wyobrażeń ludowych. Zastrzeżenia może budzić nie tylko prawomocność tego typu uogólniających zabiegów, ale — często — zasadność szczegółowych rozstrzygnięć. Dość powszechnie uznaje się, że zjawisko transformacji czasu zaświatowego (typu: jeden dzień kary czyśćca wydaje się, *videtur*, tyle samo co 1000 lat pokuty na ziemi) jest adaptacją do kultury klerykalnej znanego z bajki, mitu, eposu, a więc typowego dla folkloru motywu tzw. proporcjonalności czasu (Le Goff, Schmitt, Guriewicz[18]). Za dowód służy kilka przytoczeń z literatury iryjskiej i XIX-wiecznego folkloru. Trochę wątła to podstawa wnioskowania. Rodzi się natomiast pytanie, czy motywu tego nie można by uznać za uczoną, choć prostą konstrukcję, opartą na psychologicznie zróżnicowanym odczuciu upływu czasu? Tym bardziej, że samą mierzalność i porównywalność czasu uznaje się za koncept uczony. Z drugiej strony — wspomnianej już diagnozie Jacques'a Le Goffa infernalizacji tamtego świata w XII i XIII w. jako efektu kontrataku kultury kościelnej na ludowe wyobrażenia o zaświatach, można by przeciwstawić wyjaśnienie, że proces ten jest efektem wpływu wyobrażeń ludowych, z ich charakterystyczną realnością, cielesnością i dosłownością.

Tak jak znakomite są dokonania historyków kultury na polu badań mentalności i wyobraźni średniowiecznej, tak wątpliwe są ich osiągnięcia w projekcie „kultura ludowa". A przecież brali w nim udział uczeni wybitni. Wydaje się, że cały ten program, oparty na postulacie o słabej weryfikowalności zrodził się z przejściowej mody intelektualnej, u źródeł której — przynajmniej w części przypadków — legły intencje o charakterze — nazwijmy to — „konfesyjnym"; przejściowej, bo w nowszych pracach tych uczonych kategoria „kultury ludowej", jeżeli się w ogóle pojawia, odgrywa rolę marginesową. I może nie warto by o tym epizodzie wspominać, gdyby nie fakt, że zaowocował on znaczącą liczbą publikacji, w których, jak już wspominałem, średniowieczna materia wizyjna, obok literatury hagiograficznej i kaznodziejskiej, stanowiła podstawową bazę źródłową.

Należy tu dodać jeszcze jedno: od samego początku nie brakowało badaczy sceptycznych wobec problemu. Jednym z nich był niewątpliwie Claude Carozzi. W 1979 r., na znaczącej dla badań nad średniowieczną kulturą konferencji zorganizowanej przez École française de Rome pt.: *Faire croire*, konferencji, na której wiele uwagi poświęcono zjawisku folkloru, Carozzi wygłosił referat na temat *Wizji Tnugdala*. Z jego badań wynikało, że problemy materialności dusz i cielesności kar: czy dusze zmarłych zachowują wrażliwość cielesną, czy ogień jest materialny, czy kary są duchowe (żal, gorycz, smutek), czy zaświaty są kontynuacją topografii ziemskiej, czy są realne czy też metaforyczne — to wszystko nie było skutkiem gry wyobrażeń uczonych i ludowych, ale przedmiotem żywej dyskusji, która toczyła się zwłaszcza w I połowie XII w. Z jednej strony Eriugena, Honoriusz Augustodunensis, Abelard, Ryszard ze św. Wiktora — tendencja platońska, która zdobywa sobie autorytet w teologii XIII w. pod postacią idei *carentio visionis*, z drugiej — tradycja augustiańska, Hugo ze św. Wiktora, św. Bernard, Wilhelm z St–Thierry oraz Marek z Ratyzbony (autor *Wizji Tnugdala*), ta opcja dominuje w kaznodziejstwie XIII w. [19]. Dwa lata później w dodatku do *Narodzin czyśćca* Jacques Le Goff, polemizując z Carozzim, anonsował pracę doktorską tego badacza na temat podróży po zaświatach. Praca ta ukazała się jednak dopiero w 1994 r. Chciałbym się nieco dłużej przy niej za-

[18] J.–Cl. Schmitt, *Temps, folklore et politique au XII^e s. A propos de deux récits de Walter Map*, w: *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Ages, III^e–XVI^e siècles*, Paris 1984, s. 489–516; J. Le Goff, *Le temps du purgatoire (III^e–XIII^e siècle)*, w: *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Ages, III^e–XVII^e siècles*, Paris 1984, s. 517–530; D. Oigna–Prat, *Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens de l'an mil. Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, red. D. Iogna–Prat, J.–Ch. Piccard, Paris 1990, s. 55–69.

[19] C. Carozzi, *Structure et fonction de la vision de Tnugdal*, w: *Faire croire; modalités de la diffusion et la réception des messages religieux du XII^e au XV siècle*, Rome 1981, s. 223–234.

www.rcin.org.pl

trzymać, gdyż, jak sądzę, jest najważniejszym, jak dotąd, opracowaniem średniowiecznej literatury wizyjnej[20].

Jest to dzieło monumentalne (ponad 700 stron przy dość zredukowanym aparacie naukowym). Dotyczy źródeł opisujących wędrówki dusz po tamtym świecie, a więc jedynie części materiału wizyjnego, jaki przekazały nam wieki średnie. Na pierwszy rzut oka jest to praca historyczno–literacka: traktuje zaświatową podróż jako gatunek literatury, który zrodził się u schyłku VII w. (dla autora właściwym początkiem *Podróży* jako gatunku literackiego jest *Wizja Baronta* przed 680 r.), a zginął z wiekiem XIII. Jednak ogromna erudycja badacza i oczytanie w tekstach teologicznych, liturgicznych, parenetycznych epoki czyni z książki dzieło z zakresu historii kultury.

Carozzi stwierdza, że wizja jest gatunkiem *par excelence* monastycznym i od początku chodzi w nim przede wszystkim o wiedzę, co na tamtym świecie stało się ze zmarłymi współbraćmi. Dodatkowo wizjoner przyjmuje pokutę, którą ma wypełnić na ziemi. Chodzi więc o zbawienie mnichów — żywych i zmarłych. W epoce karolińskiej poszerza się zakres obserwacji: zarówno w wizjach, jak i w *Libri memoriales* występują już świeccy i kler. Jednocześnie pojawia się system wykupienia dusz. Ten i tamten świat wchodzą w nieustanną relację, z którą koresponduje znakomicie typ pokuty. Rytualne oczyszczenie przez pokutę publiczną kontynuuje się w zaświatach wraz z rachunkowością i taryfikacją grzechu.

Teksty wizyjne sprawiły, że związki żywych i zmarłych zostały skodyfikowane i stały się oficjalne. Nie chodziło o jakąś nowinkę, ale o pojawienie się zasadniczego elementu zjawiska religijnego: solidarności żywych i umarłych, odtąd złączonych w oficjalnym dyskursie chrześcijańskim.

Centralnym problemem jest proces oczyszczania, w którym podstawową wagę ma cierpienie fizyczne. Cierpienie ma sens związany z koncepcją człowieka pokutującego, narzucaną stopniowo od VII do XII w. w związku logicznym z upowszechnianiem się świadomości indywidualnej.

To wielki temat książki Carozziego: związek jednostkowej świadomości z pokutą. Pokutujący człowiek, introspekcja wymuszana przez dyscyplinę zakonną jest pierwszym zarysem samoświadomości na Zachodzie; jest zasadniczym krokiem, który prowadził ku triumfowi indywidualności. Przez cierpienie człowiek poznaje samego siebie, a świadomość siebie, która ocala, staje się triumfem indywidualności. To znaczące osiągnięcie kultury monastycznej upowszechnia się w XII w. i instytucjonalizuje przez dekret Lateranum IV, obejmujący spowiedzią indywidualną świeckich. Niezwykły ten nakaz jest jedynie widzialnym znakiem powolnej ewolucji, która trwa co najmniej od św. Augustyna i stopniowo obejmuje środowiska mnisze, potem kler świecki i laików. Na tym właśnie polega funkcja literatury wizyjnej, która przestanie być niezbędna, gdy osiągnie cel, gdy pokuta zostanie całkowicie zinterioryzowana.

Autor widzi istotny związek między pojawieniem się jednostkowej świadomości a czyśćcem. Dla redaktorów monastycznych opisy tortur były jedynie refleksami ich własnych niepokojów. Idea ognia czyśćcowego, dominująca od VIII w., jest najlepszym tego dowodem. Pozwalał on uniknąć lęku bezpośredniego, służył oddaleniu — bez powiedzenia tego wyraźnie — obecności piekła definitywnego, niezrozumiałego dla świadomości. Ale, podczas gdy teolodzy starają się rezerwować czyściec wyłącznie dla grzechów powszednich, wizjonerzy wiążą go również z grzechami ciężkimi. Wyznanie, żal w chwili śmierci, wstawiennictwo Marii, pomoc świętego mogą uruchomić czyściec. Życie przyszłe wpływa na życie doczesne każdej jednostki w tej mierze, w jakiej zmarli są obecni w życiu codziennym żywych. Między tym i tamtym światem nie ma przedziału, ale jest kontynuacja. Kara nie jest nałożona z zewnątrz, ale wynika z wcześniejszego postępowania.

Ale aż do XIII w. wiązano pokutę z cielesnością: dusza jest ciałem. To kolejny ważny dla autora motyw. Wizja ufundowana jest na dwóch antropologicznych zasadach: dusza nie tylko kontynuuje indywidualne życie w zaświatach, ale jest substancjalna, jest drugim człowiekiem, zachowującym się

---

[20] Tenże, *Le voyage de l'âme dans l'au–delà, d'après la littérature latine: Ve–XIIIe siècle,* Roma 1994. W tym samym roku badacz ten opublikował również tom studiów nad *Apokalipsą św. Pawła: Eschatologie et au–delà: recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix–en–Provence 1994.

www.rcin.org.pl

jak ciało. W ten sposób można było wprowadzić w zaświaty ukonkretnioną jednostkę (króla, cesarza, potem każdego).

Najpoważniejszym osiągnięciem Carozziego wydaje się być ukazanie kapitalnej roli literatury wizyjnej w kształtowaniu jednostkowej świadomości człowieka Zachodu. Kategorią jednostki, indywidualności czy osoby w średniowieczu zajmowało się wielu historyków: Georg Misch (w literaturze autobiograficznej)[21], o. Marie–Dominique Chenu (pod kątem teologicznym)[22], Walter Ullman (w kontekście polityczno–prawnym)[23], Colin Morris i George Duby (w kulturze)[24]. Wszyscy zgodnie wskazywali na wiek XII jako czas „przebudzenia świadomości indywidualnej" w Europie. Krytycy tego optymistycznego stanowiska (Caroline Bynum, Hans Bayer, Jean–Claude Schmitt, Aron Guriewicz[25]) zwracali natomiast uwagę, że w średniowieczu nie może być mowy o żadnej indywidualnej świadomości. Jednostka była postrzegana jedynie w obrębie wspólnoty, brakowało możliwości odseparowanie się od wyobraźni kolektywnej, nie pojawiła się idea niepowtarzalności jednostki ani indywidualizm. Wydaje się jednak, że krytyka ta wynika z pewnego nieporozumienia. Nie ma jednego pojęcia indywidualności; świadomość człowieka, która zrodziła się w średniowieczu nie jest tożsama ze świadomością człowieka współczesnego.

Claude Carozzi dokładnie określa ten średniowieczny typ jednostki. Nie chodzi tu o poczucie odrębności cielesnej, czy nawet duchowej — to prawdopodobnie jest kategoria antropologiczna — ani o hipertrofię wolności od wspólnoty, charakterystyczną dla naszej kultury, ale o podmiotowość działania i odpowiedzialności, o osobową tożsamość zasługi i zapłaty, o pojawienie się istoty, którą można by nazwać „osobą moralną". Stwierdza jednocześnie, że — owszem — XII w. jest czasem przełomowym, ale jedynie w środowiskach społeczeństwa świeckiego, to moment, w którym niezwykłe osiągnięcie kultury monastycznej zaczyna docierać do powszechnej świadomości, a wehikułem tej ekspansji jest wizja.

Jednak analiza Carozziego ma jeszcze jedną rzadką zaletę: umieszcza tekst badanych dokumentów w ich realnym kontekście środowiskowym i — przez to — kulturowym. Pozwala czytelnikowi śledzić znaczenie, jakie wizja zaświatów miała dla życia benedyktyńskiego, później cysterskiego klasztoru, jak korespondowała i wpływała na sposób postrzegania przez mnichów świata, grupy, własnej kondycji, jak kreowała zespół wartości i specyficzną wrażliwość.

W tym miejscu warto, wydaje się, przyjrzeć się książce Mary Carruthers[26] *Sztuka myślenia; medytacja, retoryka i tworzenie obrazów (400–1200)*, która ukazała się w 1998 r. Autorka postawiła sobie podobne cele, jak Carozzi, choć spojrzała na kulturę monastyczną od zupełnie innej strony. Książka jest w zasadzie rozwinięciem badań nad kategorią pamięci w średniowieczu zaprezentowanych w 1990 r. w pracy *Księga pamięci*[27], rozwinięciem o tyle dla nas istotnym, że w nowym opracowaniu odnajdujemy cały rozdział poświęcony literaturze wizyjnej[28].

Aby zrozumieć, w jaki sposób autorka wykorzystuje teksty wizyjne, musimy przyjrzeć się jej koncepcji retoryki. Retoryka chrześcijańska nie jest kontynuacją retoryki starożytnej. Celem ostatecznym tej ostatniej, zwłaszcza w wykładni ciceroniańskiej, było kształtowanie obywatela państwa, natomiast tej pierwszej — posługując się metaforą autorki — było formowanie obywatela Państwa Bo-

---

[21] G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. I, Frankfurt am Main 1949.

[22] M.–D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris 1969.

[23] W. Ullman, *The individual and society in the Middle Ages*, Baltimore 1966.

[24] C. Morris, *The discovery of the individual, 1050–1200*, London 1972; G. Duby, *Histoire de la vie privée*, t. 2: *De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris 1985 (tłum. pol. 1998: *Stopniowe wyłanianie się jednostki*), s. 541–565.

[25] C. W. Bynum, *Did the Twelfth Century discover of individual?*, „The Journal of Ecclesiastical History" 31, 1980, s. 1–17; H. Bayer, *Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogenen Geistesgeschichte*, „Archiv für Kulturgeschichte" 58, 1979, s. 115–153; J.–Cl. Schmitt, *La decouverte de l'individu, une fiction historiographique?*, w: *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et status des fictions en psychologie*, red. P. Mengal, F. Parot, Paris 1989, s. 213–236; A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, tłum. Z. Dobrzyniecki, Gdańsk 2002, s. 16 nn.; ostatnio por. *L'individu au Moyen Age: individuation et individualisation avant la modernité*, red. B. M. Bedos–Rezak, D. Iogna–Prat, Paris 200.5

[26] M. Carruthers, *The craft of thought: meditation, rhetoric, and the making of images, 400–1200*, Cambridge 1998.

[27] M. Carruthers, *Book of memory: a study of memory in medieval culture*, Cambridge 1990.

[28] Ibid., rozdz. IV: *Dream vision, picture, and 'the mystery of the bed chamber'*, s. 176 nn.

www.rcin.org.pl

żego. Jak to przed laty wyraził Christopher Dawson: w średniowieczu „na miejscu starej *ekklesia* greckiej *polis* pojawiła się nowa *ecclesia* ludu chrześcijańskiego". W tym sensie retoryka ta więcej zawdzięcza pedagogii żydowskiej niż antycznej, choć obie mają wiele cech wspólnych. Tu i tam pamięć organizowana była przez miejsca i obrazy. Augustyn, Hieronim, Bazyli, Kasjan, Kasjodor, Grzegorz — wszyscy ze znakomitym wykształceniem retorycznym, stali się twórcami podwalin monastycyzmu, z jego kategoriami *memoria spiritualis* i *sancta memoria*. To całkowicie inne rozumienie „sztuki pamięci" niż to, które przed 30 laty proponowała Frances Yates[29]. Yates retorykę traktuje jako zespół technik utrwalania wcześniej zdobytej wiedzy, stąd średniowieczne dokonania w tej dziedzinie ocenia negatywnie, a łączenie sztuki pamięci z pobożnością uważa za nieporozumienie. Pomija całą ówczesną pedagogikę pamięci. Dla Carruthers kultura średniowieczna jest zdecydowanie kulturą retoryczną. Retoryka ta opiera się na klasycznym fundamencie, ale rozwija w kierunku, którego antyk nie mógł antycypować.

Pamięć jest „pierwszą osobą" w trynitarnej koncepcji duszy ludzkiej św. Augustyna (pamięć, rozum, wola) i podstawowym jej zadaniem jest przypominanie, w porządku ontologicznym, nie chronologicznym, co jest najważniejsze w doczesnym życiu każdego człowieka: Bóg. Pamięć, dzięki specjalnym technikom i doświadczeniom medytacyjnym, winna chrześcijanina kierować na *eschaton*, na przyszłość nie w czasie, ale na końcu czasów. W model monastyczny wpisana jest owa *machina memorialis*, której istotnym trybem są wizje, jako swoiste mentalne siedliska retorycznych miejsc i obrazów, szczególnie w obszarach *inventio* oraz *memoria*, których źródeł autorka doszukuje się u hebrajskich i chrześcijańskich proroków (przede wszystkim Ezechiela i Jana). Wizje te służą organizowaniu procesu medytacji w duchowym życiu mnichów. Autorka analizuje pod tym kątem szereg najważniejszych wizji klasztornych, by na koniec odnaleźć analogiczne kategorie w *Romansie o Róży*, poezji Dantego, Chaucera, w dziełach Tomasza z Kempis, Katarzyny ze Sieny czy Teresy z Awili.

Osiągnięcia historyków sięgających w swych badaniach po średniowieczną materię wizyjną w ostatnim ćwierćwieczu są znaczące, choć nieraz — jak widzieliśmy — kontrowersyjne. Mamy do czynienia z różnorodnością w traktowaniu źródeł, w zakresie stawianych pytań, wniosków i rozwiązań. Na koniec powiedzmy krótko, czego w badaniach tych brakuje.

Istotnym mankamentem dotychczasowych badań jest — nazwijmy to — „instrumentalne" podejście historyków do tekstów wizyjnych. Najczęściej tekst taki zostaje wyjęty ze swego oryginalnego kontekstu i użyty, w konfrontacji z dokumentami innego rodzaju, jako argument w dowodzonej przez historyka tezie. A przecież środowisko źródłowe tekstu historycznego może przy interpretacji okazać się równie ważne, jak data jego powstania. Nie jest bez znaczenia, czy zapis wizji znajdujemy w żywocie świętego, w kronice, zbiorze kaznodziejskich exemplów czy w samodzielnym dokumencie. Za każdym razem inna jest intencja autorska, poetyka zapisu, krąg odbiorców, sposób funkcjonowania, oddziaływanie i rodzaj interpretacji. Zaprezentowane wyżej książki Claude'a Carozziego i Mary Carruthers, różne przecież, jeśli chodzi o katalog postawionych pytań i sposób traktowania materii wizyjnej (pierwsza czyni z wizji przedmiot badania, druga — argument w wykładzie), łączy i wyróżnia spojrzenie na analizowane teksty poprzez kulturę środowiska, które je stworzyło. W pracach tych wizja odzyskuje właściwy kontekst historyczny i swoje źródłowe miejsce w ramach monastycznej twórczości, retoryki, wyobraźni, paidei, ideologii. Wizja wyrasta z pewnego specyficznego typu kultury, współtworzy ją i jest jej interesującym i obiecującym poznawczo aspektem.

Tematem — mimo deklaracji — niemal nieobecnym w dotychczasowej historiografii jest czas. Historycy nie wyszli praktycznie poza dawno sformułowane stwierdzenia o mierzalności i swoistej plastyczności zaświatowego czasu. A przecież kategoria ta ma w tekstach wizyjnych kilka interesujących cech. Z natury swej wizja bezpośrednio odnosi do sakralnej wieczności, w perspektywę końca czasów i Sądu. Ale jednocześnie wyznacza doczesne ramy czasu lokalnego. Od VIII w. konkretne osoby, osadzone w precyzyjnie określonym czasie, widują dusze konkretnych zmarłych, zatrzymanych w pamięci indywidualnej lub grupowej i otrzymują instrukcje postępowania na bliższą lub dalszą przyszłość. To układa się w sekwencję zdarzeń, które tworzą historię. W odróżnieniu od hagio-

[29] F. A. Yates, *The art of memory*, Chicago 1966 (tłum. pol. 1977).

www.rcin.org.pl

grafii czy *exemplum*, które przynoszą czas skończony, ale wzorcowy i uniwersalny, w odróżnieniu od czasu indywidualnego autobiografii, w wizji dochodzi do bezpośredniego zderzenia Historii (przez duże H) z historią (przez małe). Dla badacza powinien to być pretekst do pytań o sposób postrzegania czasu oraz świadomość historyczną w średniowieczu. Kilka lat temu pytania takie postawiła sobie Hedwig Röckelein, badaczka niemiecka od dawna zajmująca się literaturą wizyjną, choć mająca skłonność do interpretacji psychoanalitycznych[30]. Niestety jej odpowiedzi (zamieszczone w skądinąd interesującym zbiorze artykułów poświęconym analizie świadomości historycznej w świetle źródeł niehistorycznych pod redakcją Hansa–Wernera Goetza) rozczarowują[31]. Więcej interesujących opinii można odnaleźć w pracach dotyczących politycznych wizji z okresu Karolingów. Dla ich autorów (Davida Trailla, Patricka Geary i Paula Duttona) to już nie polityka wkracza w zaświaty, jak chciał w początku ubiegłego wieku Wilhelm Levison[32], to raczej zaświaty wkraczają do polityki[33]. Wciąż jednak główny nacisk kładziony jest na aspekty ideologiczne i miejsce wizji w retorycznym arsenale uczestników ówczesnych walk dynastycznych.

Relacje świadomości historycznej i literatury wizyjnej mają również bardziej bezpośredni charakter; od czasów Bedy Czcigodnego i jego *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* wizje należą do kanonu argumentacyjnego średniowiecznych pisarzy historycznych i kronikarzy. Wśród badaczy tego rodzaju źródeł historycznych upowszechniła się opinia o „łatwowierności" ówczesnych dziejopisów. Wydaje się jednak, że bardziej twórcza byłaby refleksja nad typem wyobraźni i wrażliwości historycznej, nad metodą doboru materiału źródłowego i heurystyką tych, którzy teksty i społeczny przekaz tradycji traktowali na równi z indywidualnym (ze swej natury) doświadczeniem wizyjnym.

Bardzo interesującym zjawiskiem jest znacząca rola *visiones* w dziełach pisarzy o temperamencie reformatorskim: Grzegorza Wielkiego, Bedy Czcigodnego, Walerego z Bierzo[34], Otlona z Ratyzbony[35] czy Piotra z Cluny. Pierwszy i dwaj ostatni stworzyli wręcz całe kolekcje tekstów wizyjnych[36], warte osobnej analizy. W tekstach reformistów odnajdujemy wiele motywów autobiograficznych. To potrójne miejsce: reforma — wizja — indywidualizm wydaje się szczególnie interesujące dla badań nad wyobraźnią, autoświadomością jednostki i wrażliwością historyczną ludzi średniowiecza.

Jest jeszcze wiele pytań, które warto postawić literaturze wizyjnej wieków średnich. Ważne, by przyszli badacze wnikając w teksty, w sposób naturalny odsyłające ku transcendencji, w wymiar wertykalny, widzieli je w również w płaszczyźnie horyzontalnej, w „doczesnym" kontekście: źródłowym, środowiskowym, kulturowym, historycznym czy ideologicznym, by rozglądali się wokół.

---

[30] H. Röckelein, *Otloh, Gottschalk, Tnugdal: Individuelle und kollektive Visionsmuster*, Frankfurt am Main 1987.

[31] H. Röckelein, *Geschichtsbewußtsein in hochmittelalterlichen Jenseitsvisionen*, w: *Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*, red. H.–W. Goetz Berlin 1998, s. 143–160.

[32] W. Levison, *Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters*, w: *Festgabe Friedrich von Bezold*, Bonn 1921.

[33] D. A. Traill, *Walahfrid Strabo's Visio Wettini: text, translation and commentary*, Bern 1974; P. Geary, *Germanic tradition and royal ideology in the ninth century: The „Visio Karoli Magni"*, „Frühmittelalterliche Studien" 21, 1987, s. 274–294; P. E. Dutton, *The Politics of dreaming in the Carolingian Empire*, London 1994.

[34] J. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raju*, op. cit., s. 122 nn.; Walery z Bierzo (II poł. VII w., zm. 695 r., Hiszpania Wizygocka), opat Bierzo, wygnany kilkakrotnie. *Ordo quaerimoniae* (PL 87. 431–436), autobiografia opisująca konflikty z mnichami i klerem świeckim, m.in. trzy wizje mnichów. O Walerym E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford 1969, s. 318 n.; R. A. White, *Some observations on the text of Valerius of Bierzo*, „Acta Classica" 20, 1977, s. 209–211; J. Strzelczyk, *Goci — rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 314 n.; R. Collins, *The Autobiographical Works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose*, w: *Los Visigodos: historia y civilización*, red. A. G. Blanco, Murcia 1987, s. 425–442.

[35] W. Blum, *Otloh von St. Emmeram: das Buch von seinen Versuchungen: eine geistliche Autobiographie aus dem 11. Jahrhundert*, Münster 1977; H. Röckelein, *Otloh, Gottschalk, Tnugdal*, op. cit.; S. Gäbe, *Otloh von St. Emmeram: „Liber de temptatione cuiusdam monachi": Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung*, Bern 1999; P. R. Romanello, *Il labirinto della storia: la logica delle tentazioni diaboliche in Otlone di Sant Emmerano*, Bergamo 1999. Interesująco zapowiada się praca E. E. Joyce, *Visions, reading and identity in the monastic culture of the eleventh and twelfth centuries Otloh of St Emmeram and Guibert of Nogent*, Ottawa 2004. Niestety nie udało mi się jej przejrzeć.

[36] Grzegorz: *Dialogi* l. IV; Otlo: *Liber visionum*, wyd. P. G. Schmidt, Weimar 1989; Piotr: *Libri miraculorum II.*

www.rcin.org.pl