

Pysiak, Jerzy

Król i bestia. Cudowne i tajemnicze spotkania królów ze zwierzętami

Przegląd Historyczny 91/4, 505-518

2000

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

R O Z P R A W Y

JERZY PYSIAK
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Król i bestia. Cudowne i tajemnicze spotkania królów ze zwierzętami*

Polowanie od zawsze było królewską rozrywką. Już władcy starożytni polowali na lwy, słonie, pantery i jelenie, a scenami z polowań kazali ozdabiać ściany swoich pałaców. Niektórym z nich wyrzucano zbytne zamiłowanie do łowów — „*Scriptores historiae Augustae*” utrzymują, że cesarz Trajan zarzucił swemu następcy Hadrianowi, że ten za wiele czasu poświęca polowaniu¹. W Bizancjum łowy mogły stać się w oczach obserwatorów zaszczytnym substytutem zwycięstw wojennych; cesarz polując okazywał swą dzielność, potwierdzał status władcy². Także na Zachodzie uważano łowy za rozrywkę dodającą monarsze splendoru, a puszcze za terytorium królewskie. Zachodni moralisci chrześcijańscy skłonni byli jednak uznawać zbytne zamiłowanie do polowań za niegodne, nawet grzeszne, idąc tu w ślad za Biblią i Ojcami Kościoła. Księga Barucha mówi o książętach, którzy za życia igrali z ptakami niebieskimi (czyli polowali z ptakami) — zostali oni zgładzeni z woli Pana i zesłani do piekieł³. Świętemu Hieronimowi przypisywano wyowiedź, że nigdy nie widział on, aby myśliwy został świętym⁴. Jonasz biskup Orleanu, autor jednego ze zwierciadeł monarszych epoki karolińskiej, poświęca cały rozdział na napomnienie dla tych, którzy zaniedbują religię i obowiązki opieki nad małczkami dla łowów i miłości do psów⁵. Wielki kanonista dwunastowieczny, biskup Iwo z Chartres, zebrał

* Podstawą do niniejszego artykułu był referat wygłoszony 11 października 1999 na seminarium doktorskim prof. prof. H. Samsonowicz, A. Mączaka i A. Wyrobisza w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Wszystkim dyskutantom, których opinie przyczyniły się do wzbogacenia artykułu, autor składa serdeczne podziękowanie.

¹ *Scriptores historiae Augustae*, II, 1, wyd. J.–P. Cailhau, Paris 1992, s. 19.

² Cf. E. Patlagean, *De la chasse et du souverain*, [w:] *Homo Byzantinus. Papers in Honor of Alexander Kazhdan*, „Dumbarton Oaks Papers” t. XLVI, 1992, s. 257–263.

³ Bar 3, 16, 10.

⁴ Cyt. za: Ph. Buc, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Collection Théologie historique t. XCV, Paris 1994, s. 113.

⁵ Ionas Aurelianensis, *De institutione laicali*, ks. 2, 23, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, wyd. J.–P. Migne (dalej: PL) t. CVI, kol. 215–223. Wincenty Kadłubek, *Chronica Polonorum*, ks. II, 20. MPH, n. s. t. XI, Kraków 1994, wyd. M. Plezia, s. 56, a za nim Wincenty z Kielczy, *Vita minor sancti Stanislai*, 31, MPH t. IV, Lwów 1884, s. 279, oraz *Vita maior sancti Stanislai*, II, 17, ibidem, s. 385–386, (oba teksty w wydaniu W. Kętrzyński i go), pisze, że Bolesław Śmiały kazał przystawić karmiącym niewiastom do piersi szczynięta. Cf. też niżej,

nawet wypowiedzi Ojców Kościoła potępiające polowanie: św. Augustyn porównywał myśliwych do histrionów i prostytutek, dla św. Hieronima fakt, że Ezaw był myśliwym miał bezpośredni związek z jego grzesznym życiem, a św. Ambroży potępiał tych, którzy zrywają się rankiem nie po to, aby iść modlić się w kościele, lecz aby uganiać się ze sforą po lesie⁶. Motyw ten znajdujemy w legendzie św. Huberta, merowińskiego *comitis palatii*, którego grzeszne życie sprzed nawrócenia wypełnione było łowami. Hubert, podczas polowania w dniu świętym, spotkał cudownego jelenia noszącego krzyż między porożem. Zwierzę ludzkim głosem zagroziło Hubertowi rychłymi karami piekielnymi, jeśli grzeszny możnowładca nie nawróci się⁷.

Negatywny stosunek do puszczy i związanej z nią ludzkiej aktywności bierze się ze starotestamentowego przeciwstawienia dwóch środowisk życia ludzi — pól uprawnych, reprezentujących cywilizację rolniczą, i pustyni, którą, jak dowodzi Jacques Le Goff, w średniowiecznej Europie zastępuje puszcza, podobnie jak pustynia symbolizująca dzikość⁸. W średniowiecznym folklorze, którego nieliczne ułamki przekazali ku przestrodze wykształceni chrześcijańscy moralisci, jak Wilhelm z Malmesbury, Walter Map, Ordeyryk Witalis i inni, znajdujemy ambiwalentny obraz polowania — diaboliczne łowy z udziałem szatana, zjaw i potępieńców, często też pogańskich bożków, wyruszających polować na grzeszników (*chasse infernale*)⁹. Jednak wysiłki duchownych pozostawały bez echa. Puszcza stanowiła przestrzeń szczególnie związaną z władzą monarszą, świadczy o tym choćby pochodzenie pewnych nazw: *silva foresta*, obszar leśny podległy bezpośrednio sądownictwu monarchy (*forum*)¹⁰, czy „knieja”, terytorium książęce¹¹. Polowanie, często

⁶ Yvo Carnutensis episcopus, *Decretum*, PL t. CLVI, 1, kol. 808–810.

⁷ Cf. *Conversio Sancti Huberti Comitis, postea episcopi Tongrensis*, Recueil des historiens des Gaules et de la France, Paris 1768–1904 (dalej: RHF) t. III, s. 609.

⁸ Cf. J. Le Goff, *Puszcza — pustynia na średniowiecznym Zachodzie*, [w:] idem, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa 1997, s. 69–83; cf. także: M. Cewiński, *Las w polskiej legendzie heraldycznej*, „Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego”, n. s. t. II (XIII), 1995. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na kontekst przekazu „Kroniki polsko-węgierskiej”, której autor twierdzi, że Polska nie otrzymała korony królewskiej w roku 1000, gdyż Polacy bardziej kochali psy niż ludzi, bardziej lasy niż winnice, bardziej leśną zwierzynę niż owce i woły, słowem woleli dzikość niż cywilizację (*plus delectabitur in silvis crescendis quam in vineis, plus in tribulis crescendis et herbis superfluis quam frugibus et frumentis speciosis, plus feras silvarum quam oves et boves camporum, plus canes quam homines*), MPH t. I, Lwów 1861, s. 502. Za zwrócenie mi uwagi na przekaz „Kroniki polsko-węgierskiej” chciałbym podziękować panu prof. Jackowi Banaszkiewiczowi.

⁹ Cf. C. Lecouteux, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Âge*, Paris 1999, w szczególności s. 55–78, 195–200.

¹⁰ Cf. J. Le Goff, op. cit., s. 75; H. A. Cronne, *The Royal Forest in the Reign of Henry I*, [w:] *Miscellanea J. E. Todd*, London 1949, s. 1–23; przykładem XII-wiecznego zachodnioeuropejskiego poglądu na status puszczy i obowiązujące tam prawa jest utwór *De necessariis observantiis scaccarii dialogus*, wyd. C. G. Crump, A. Hughes, C. Johnson, Oxford 1902, s. 105; G. de Ghislain, *L'Évolution du droit de garenne au Moyen Âge*, [w:] *La Chasse au Moyen Âge. Actes du Colloque de Nice (22–24 juin 1979)*, b.m., 1980, [dalej: *La Chasse au Moyen Âge*], s. 37–58; F. H. M. Parker, *The Forest Law and the Death of William Rufus*, „English Historical Review” t. XXVII, 1912, s. 26–39; C. Petit-Dutaillis, *La Forêt*, [w:] *Études additionnelles à l'édition française de William Stubbs. Histoire institutionnelle de l'Angleterre* t. II, Paris 1913, s. 759–849; idem, *De la signification du mot „Forêt” à l'époque franque*, „Bibliothèque de l'École des chartes” [dalej: BEC] t. LXXVI, 1915, s. 97–152; idem, *La Monarchie féodale*, Paris 1971, s. 140–142; M. Pacaut, *Esquisse de l'évolution du droit de chasse au haut Moyen Âge*, [w:] *La Chasse au Moyen Âge*, s. 59–68; H. Thieme, *Forestis. Königsgut und Königsrecht nach dem Forsturkunden von 6. bis 12. Jahrhundert*, „Archiv für Urkundenforschung” cz. 2, 1909, s. 101–154.

¹¹ Cf. A. Samsonowicz, *Terminologia leśna średniowiecznej Polski*, [w:] *Szkice z dziejów materialnego*

proawdzone przed wyprawą wojenną w celu zdobycia zapasów żywności, uważane było wśród rycerstwa za najszlachetniejszą z rozrywek i mocno zakorzenione w obyczajowości, zajmowało istotne miejsce także w życiu króla¹². Niektórzy spośród władców nie tylko lubowali się w łowach, ale i pragnęli uchodzić za ekspertów w tej dziedzinie. Niepomny losu biblijnych książąt cesarz Fryderyk II (1215–1250) był twórcą podręcznika „O sztuce polowania z ptakami” („De arte venandi cum avibus”)¹³, zaś Gaston III Febus (1331–1391), hrabia Foix, napisał „Księgę łowów” („Le Livre de la chasse”)¹⁴, poświęconą wszystkim rodzajom polowania. Dzikie, zwłaszcza egzotyczne zwierzęta bywały cennymi darami — jak choćby słoń, którego dostał Karol Wielki od Abd-er-Rahmana, lub wielbłąd ofiarowany Ottonowi III przez Mieszka I. Niektórzy z władców utrzymywali też własne menażerie. Jednak to łowy były miejscem najczęstszych spotkań królów z dziką zwierzyną. Niektóre z takich spotkań noszą w relacji kronikarzy cechy tajemniczości, nawet cudowności. Podczas polowań zwierzyna powinna była stawać się ofiarą monarchów-myśliwych. Czasami jednak mamy wrażenie, że jest odwrotnie i to zwierzęta polują na królów — spotkanie ze zwierzęciem może zakończyć się śmiercią monarchy, niekiedy w bardzo tajemniczych okolicznościach. Bohaterami takich niezwykłych spotkań z królami bywają często wilk i dzik.

Wilk jest w symbolice biblijnej, a co za tym idzie w dominującej części symboliki średniowiecznej, zwierzęciem szatańskim¹⁵. Święty Augustyn w kazaniach komentujących Ewangelię św. Jana identyfikuje wilka z przypowieści o dobrym pasterzu z diablem¹⁶, stąd też w „Admonitio generalis” (789), znajdujemy przestrożę przed „podstępny wilkiem”, czyhającym na tych, którzy zbczyli z drogi ortodoksyjnej nauki Kościoła¹⁷. Znamy jednak „wilka przemienionego”¹⁸ z proroctwa Izajasza o królestwie mesjańskim, gdzie „wilk będzie mieszkał z jagnięciem”¹⁹. Owego „wilka przemienionego” można spotkać w hagiograficznych opowieściach o świętych pustelnikach ujarzmiających wrogie siły natury i od-

bytowania społeczeństwa polskiego, „Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej” t. LXI, 1992, s. 71–79; eadem, *Uwagi o regale w Polsce piastowskiej (na przykładzie regale łowieckiego i rybackiego)*, KH t. CI, nr 4, 1994, s. 6; eadem, *Łowy władców — łowy poddanych*, [w:] *Łowiectwo w tradycji i kulturze. Międzynarodowe Sympozjum, Pułtusk 1994*, Warszawa 1995–1996, s. 60; wkrótce ukaże się: R. Jaworski, *Łowy Władysława Jagiełły*, „Fasciculi Historici Novi” t. IV.

¹² Cf. A. Samsonowicz, *Łowy władców — łowy poddanych*, s. 61–63; eadem, *Łowiectwo w Polsce Piastów i Jagiellonów*, „Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej” t. LXII, 1993; P. Dobrowolski, *Polowanie w Anglii XIV wieku: rytuał i topos*, KH t. LXXXIX, nr 4, 1982, s. 581–600.

¹³ *De Arte Venandi Cum Avibus of Frederic II Hohenstaufen*, wyd. C. A. Wood, M. Fyfe, Oxford 1956.

¹⁴ Gaston Phébus, *Livre de la Chasse*, wyd. G. Tiller, Karlsruh 1971.

¹⁵ Inne znane miejsca biblijne, przedstawiające wilka jako symbol negatywny: Ez 22, 27; Jer 5, 6; Syr 13, 21; Sof 3, 3; Dz 20, 29; J 10, 12; Łk 10, 3; Mt 7, 14; szerzej o motywie wilka w średniowiecznej wyobraźni i symbolice cf. G. Ortalli, *Lupo, genti, cultura. Uomo e ambiente nel medioevo*, Torino 1997; na temat symboliki zwierząt w pismach ojców kościoła, komentarzach do Biblii, oraz w hagiografii antycznej cf. ważny artykuł R. Wiśniewskiego, „Bestiae Christum loquuntur” czyli o mieszkańcach pustyni i miasta w „Vita Pauli” Świętego Hieronima, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* t. II, Kraków 1999, s. 263–302, w szczególności s. 281.

¹⁶ J 10, 12; Augustyn z Hippony, *Tractatus in Iohannem*, 46, 7, wyd. R. Williams, Corpus Christianorum. Series latina t. XXXVI, Turnholt 1994; także wyd. P. Agaësse, *Sources chrétiennes* t. LXXV, Paris 1961.

¹⁷ *Admonitio generalis*, MGH, *Capitularia regum Francorum* t. I, *Legum* t. II, s. 53.

¹⁸ Cf. D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, wyd. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 308.

¹⁹ Iz 11, 6; 65, 25.

pierających diabelskie pokusy²⁰. We wcześniejszym średniowieczu w mitologii germańskiej wilk odgrywa istotną rolę jako święte zwierzę Wotana, niekiedy jego epifania; z „Eddy” znamy dwa wilki Wotana, mieszkające w Walhalli: Geri i Freki, samą Walhallę odróżnić od dworów innych bogów można po wiszącym po zachodniej stronie bramy wilku²¹. Znamy też demonicznego wilka Fenrira, który w dniu końca świata zabije Wotana i połknie słońce²². Kontaminacją obu wierzeń jest być może opowieść zawarta w pasji zabitego w 870 r. przez Duńczyków św. Edmunda, króla Wschodniej Anglii, którego ciała strzegł wilk — wysłannik Boga²³. Opowieść ta może być zarówno interpretowana jako hagiograficzny topos „wilka przemienionego”, jak i jako zaplątany motyw dawnych wierzeń pogańskich — nawet bardzo długo po przyjęciu chrześcijaństwa królowie Wschodniej Anglii, podobnie jak wszystkie anglosaskie dynastie królewskie, przypisywali sobie boskie pochodzenie od Wotana. Założycielem dynastii Edmunda miał być syn Wotana, Wuffin, czyli Wilk, zaś Edmund został przez duńskich najeźdźców złożony jako ofiara Wotanowi właśnie²⁴.

Ludwik IV Zamorski, król Franków zachodnich w latach 936–954, padł ofiarą wilka. Późnym latem roku 954, jadąc z Laon do Reims przez puszcę Vois, król napotkał nadzwyczajnych rozmiarów wilka i, wiedziony łowiecką pasją, puścił się za nim w pogoń. Nie dopisało mu jednak szczęście — podczas pościgu spadł z konia. Przewieziony do Reims, wkrótce zmarł. Kronikarze niemal jednomyślnie wiążą zgon monarchy z fatalnym upadkiem z konia w pościgu za wilkiem²⁵. Jednak Flodoard z Reims (ok. 894–966) podaje więcej szczegółów²⁶. W relacji Flodoarda wilk ów nie był zwykłym zwierzęciem — nazywa go „niby-wilkiem” (*quasi lupus*), nie wyjaśniając, co dokładnie ma na myśli, ani nie wyjawiając wprost, jaką rolę zjawę ta miała odegrać. Czy zatem przypadkowo monarcha napotkał w lesie zjawę lub demoniczne stworzenie, które spowodowało jego śmierć? Przyczyną zgonu monarchy nie był, zdaniem kronikarza, sam tylko upadek z konia. Już w Reims okazało się, że Ludwik Zamorski zapadł także na chorobę nazwaną przez kronikarza *elephantiasis pestis*, co oznaczało wówczas opuchliznę i owrzodzenie na twarzy i szyi, spowodowane przez odmianę gruźlicy, zlokalizowaną w węzłach chłonnych pod szczęką (tzw. skrofule). Choroba ta w X w. miała również inne nazwy — choroba królew-

²⁰ Cf. Atanazy, *Vita Antonii*, rozdz. 9 (demony w postaci rozmaitych zwierząt), wyd. J.-P. M i g n e, *Patrologiae cursus completus. Series graeca* t. XXVI, kol. 793n., a także łaciński przekład Ewagriusza, PL t. LXXIII, kol. 127n.; cf. także *Vita Hilarionis*, rozdz. 3, wyd. A. A. R. B a s t i a e n s e n, [w:] *Vite dei Santi* t. IV, b.m., 1975.

²¹ Wycie wilka oznacza dla wyruszającego w bój wojownika przychylność Wotana i wróżbę zwycięstwa, cf. *Reginismál (Pieśń o Reginie)*, 22, [w:] Snorri Sturlusson, *Edda poetycka*, wyd. A. Z a ł u s k a - S t r o m b e r g, [dalej: *Edda*], Wrocław 1986, s. 258; na temat Walhalli cf. *Grimnismál (Pieśń Grimnira)*, 10, 19, *Edda*, s. 68, 70; R. B o y e r, *Les Religions de l'Europe du Nord*, Paris 1974, s. 275, A. V. S t r ö m, *Germanische Religion*, Stuttgart 1975, s. 123n., R. S i m e k, *Odin*, [w:] *Lexicon der germanischen Mythologie*, 1984.

²² *Edda*, s. 13–15, 17, 62, 63, 104, 108, 118.

²³ Abbon de Fleury, *Passio sancti Edmundi*, PL t. CXXXIX, kol. 507–520.

²⁴ Cf. J.-P. P o l y, *La gloire des rois et la parole cachée ou l'avenir d'une illusion*, [w:] *Religion et culture autour de l'An Mil. Royaume capétien et Lotharingie. Colloque Hugues Capet (2e partie)*, Paris 1990, s. 175–177; cf. R. F o l z, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe–XIIIe siècles)*, „Subsidia Hagiographica” t. LXVIII, 1984, s. 49–51, 57–60.

²⁵ Cf. Richer, *Histoire de France (888–987)*, 2, 130, wyd. R. L a t o u c h e, Paris 1964, t. I, s. 292.

²⁶ *Les annales de Flodoard*, wyd. P. L a u e r, Paris 1906, s. 138; o Flodoardzie cf. ostatnią pracę M. S o t, *Un historien et son église. Flodoard de Reims*, Paris 1993.

ska (*morbus regius*), zapewne ze względu na złotożółte zabarwienie opuchlizny, a także „wilk” (*lupus*)²⁷ — jak wówczas nazywano gruźlicę skóry. Relacja Flodoarda nie pozostawia wątpliwości, że także ta dolegliwość była spowodowana spotkaniem w lesie z demonicznym wilkiem. Warto w tym miejscu dodać, że miejsce fatalnego spotkania w puszczy Vois znajdowało się nieopodal klasztoru w Corbeny pod wezwaniem św. Markulfa, którego relikwiom przypisywano później moc leczenia skrofulów²⁸. W 938 r. Ludwik Zamorski zbrojnie najechał ziemie klasztoru, odebrał mu dobra podarowane przez jego ojca, Karola Prostaka (893–922), i włączył je do monarszej domeny, a w latach 944–946 znowu prowadził w okolicy wyniszczającą wojnę²⁹. Czyżby więc zjawę wilka, którą zobaczył w lesie monarcha, miała być zwiastunem rychłej kary, którą dotknął Ludwik IV św. Markulf? Etymologia imienia Markulf (Marchulfus, Mearcwulf, Marchealf) nie jest jasna, jednak nie ma wątpliwości, że pochodzi ono od germańskiego słowa oznaczającego wilka, i że rozumiano je jako „Wilk w lesie” lub „Wilk przydrożny”³⁰. W niezupełnie jeszcze zromanizowanym państwie Franków zachodnich znaczenie tego imienia musiało być wciąż dla wielu ludzi zrozumiałe. W anglosaskim pogańskim poemacie „Widsith”, którego zapis pochodzi z X w., spotykamy wzmiankę o Marchealfie czy Mearcwulfie, królu Hundingasów, czyli ludzi-psów³¹. W mitologii anglosaskiej zaś wilki były psami dawnych bogów³². Sam św. Markulf za życia miał uzdrowić dziecko ukąszone przez wściekłego wilka³³. Pamiętajmy, że w średniowiecznej symbolice wilk może reprezentować diabła (za Chrystusową przypowieścią o dobrym pasterzu), a zatem i wynika z jego pojawienia się śmierć króla może być interpretowana jako widomy znak kary dla grzesznego monarchy. Warto zwrócić uwagę, że jeden z pierwszych dyplomów następcy Ludwika IV, króla Lotara (954–986), mówi o zwróceniu klasztorowi św. Markulfa skonfiskowanych posiadłości, powołując się na wyrażoną przed śmiercią, w obecności królowej Gerbergi i Lotara, wolę samego Ludwika Zamorskiego³⁴. Fakt ten świadczyć może o tym, że i na dworze zwrócono uwagę na zaskakującą zbieżność wypadków: król Franków w pobliżu opactwa, które niegdyś ograbił, spotkał zjawę wilka, spadł z konia, a niedługo potem umarł, dotknięty chorobą nazywaną „wilkiem”. Z późniejszych źródeł wiemy, że jest to dolegliwość, której

²⁷ Tak sądzą Izydor z Sewilli (*morbus regius, elephanticus, ictericus, arctuatus*), *Etymologiae*, IV, 13, PL t. LXXXII, kol. 192, oraz autor glosy z X w., której przypisuje się pochodzenie z Orleanu lub Auxerre, obecnie Ms 394 Bürgerbibliothek Bern, fol. 70 ro, cf. M. G r e m e k, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris 1983, s. 248–255; J.–P. P o l y, op. cit., s. 174.

²⁸ M. B l o c h, *Królowie Cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, tłum. J. A. Kłoczowski, Warszawa 1998, s. 227–261, 370–373, twierdzi, że powiązanie uzdrawiania skrofulów przez królów Francji z kultem św. Markulfa nie nastąpiło wcześniej niż w XIII w. J.–P. P o l y, op. cit., s. 167–170, 181, 182, dowodzi, że dowody na istnienie związków pomiędzy kultem św. Markulfa z uzdrawianiem skrofulów przez króla Francji mamy już za panowania Ludwika VI (1108–1137), a tezę całego artykułu jest datowanie genezy tego wierzenia na drugą połowę X w.

²⁹ Cf. Ph. L a u e r, *Le règne de Louis IV d'Outre-Mer*, Paris 1900, s. 30, 115, 127, 153, 174; J.–P. P o l y, op. cit., s. 174; Y. S a s s i e r, *Hugues Capet, la naissance d'une dynastie*, Paris 1987, s. 109–118.

³⁰ J.–P. P o l y, op. cit., s. 17.

³¹ Cf. R. W. C h a m b e r s, *Widsith. A Study in Old English Heroic Legend*, New York 1965, s. 214–215.

³² R. B o y e r, op. cit., s. 275; R. W. C h a m b e r s, op. cit., s. 195, nr 23, s. 214–215, nr 85; J.–P. P o l y, op. cit., s. 173.

³³ *Vita II Sancti Marculfi*, cap. 17, *Acta Sanctorum*, Maii tomus I, s. 77; J.–P. P o l y, op. cit., s. 169.

³⁴ Dyplom z 1 stycznia 955, *Recueil des actes de Lothaire et de Louis V*, wyd. L. H a l p h e n, F. L o t, Paris 1908, nr 3, s. 6.

moc uzdrawiania przypisuje się św. Markulfowi, którego relikwie spoczywają w skrzywdzonym przez monarchę klasztorze. Flodoard nazywa przypadłość króla inaczej, lecz nie ma wątpliwości, że wykształceni czytelnicy kroniki wiedzieli, że „wilk” i *elephantiasis* to ta sama choroba. Dzięki temu możemy tłumaczyć pojawienie się w lesie owego „niby-wilka” jako symbol kary, jaka spotka władcę, a zarazem zwiastun rodzaju śmierci. Jeśli miał rację Jean-Pierre P o l y, może to być najdawniejszy ślad wierzenia, przypisującego św. Markulfowi władzę nad chorobą, którą uzdrawiali co najmniej od XII w. także królowie z następczej dynastii, Kapetyngowie³⁵.

Dzik lub wieprz (*porcus*, rzadziej *aper*) — wieki średnie nie zawsze stosują precyzyjne rozróżnienie między zwierzęciem dzikim i oswojonym — tak jak wilk uważany był za zwierzę diabelskie, symbol sił ciemności. Psalm 79[80], 14, przedstawia szatana jako dzika — niszczyciela winnicy Pańskiej³⁶; znamy przedstawienia diabła w kształcie monstrualnej paszczy dzika³⁷. W XII w., dla Ruperta z Deutz i Piotra Comestora, komentatorów Biblii, dzik czy wieprz to symbole grzechu, wszeteczeństwa i rozwiązłości³⁸. Jak się przekonamy, autorzy średniowieczni skłonni byli wyrażać przekonanie, że wieprz lub dzik może być diabłem dosłownie wcielonym.

U schyłku XIII w. spotykamy opowieść dotyczącą dzika i Karola Wielkiego. Znajdujemy ją w „Złotej legendzie” Jakuba de Voragine. Legenda świętego Syrusa (Syrus/ Syriacus/ Cyriacus/ Quiriacus), syna św. Julietty, wraz z którą został umęczony w czasach Dioklecjana, mówi, że Karolowi Wielkiemu przyśniło się, iż podczas polowania zaatakował go dzik. Wtedy Karol ujrzał nagie dziecko, które, w zamian za ofiarowanie mu kawałka tkaniny (płaszcz) do okrycia, przyrzekło cesarzowi pomoc. Po spełnieniu prośby, dziecko dosiadło dzika i skierowało go w stronę Karola, który zabił bestię. Proszony o wyjaśnienie snu biskup Nevers oświadczył Karolowi, że dzieckiem tym był święty Syrus, patron katedry w Nevers (Saint-Cyr), dzik, który zaatakował Karola, to brzemię jego grzechów, zaś płaszcz, którego dziecko zażądało w zamian za obronę, symbolizuje z pewnością dach katedry św. Syrusa, pilnie wymagający naprawy. Cesarz przyznał wówczas środki na naprawę dachu kościoła, zaś biskup i kapituła Nevers do swego herbu włączyli wizerunek nagiego dziecka dosiadającego dzika³⁹.

Ofiarą wieprza na jawie, nie podczas łowów, lecz u granic miasta, padł czternastoletni syn króla Francji, Ludwika VI Grubego (1108–1137), Filip, *rex associatus*⁴⁰. Jak pisze współczesna wydarzeniom kronika klasztoru w Morigny⁴¹, wypadek zdarzył się, gdy młody król wjeżdżał konno z kilku towarzyszami do Paryża. Świetnie zapowiadający się młodzie-

³⁵ M. B l o c h, op. cit., passim; J.-P. P o l y, op. cit.

³⁶ „Rozkopał ją dziki wieprz z lasa, a jedynie spał ją”, tłum. ks. J. W u j e k.

³⁷ Na tryptyku św. Jadwigi śląskiej z kościoła bernardynów we Wrocławiu polegli w bitwie pod Legnicą Tatarzy spadają do piekła, gdzie pożera ich szatan, przedstawiony jako monstrualna paszcza dzika (ok. 1430, Muzeum Narodowe w Warszawie).

³⁸ Petrus Comestor, *Verbum abbreviatum*, PL t. CCV, kol. 265; Rupert von Deutz, *Commentarii supra Matthaeum*, PL t. CLXVIII, kol. 1472.

³⁹ Cyt. za: L. R é a u, *Iconographie de l'art chrétien* t. III, cz. 2, Paris 1962, s. 361.

⁴⁰ Na temat *associatio in regem* w kapetyńskiej Francji cf. A. W. L e w i s, *Royal Succession in Capetian France. Studies on Familial Order and the State*, „Harvard Historical Studies” t. C, Cambridge, Mass. — London 1981, s. 17, 19, 20, 24–25, 37, 39–41, 44, 46, 51, 55–57, 59, 70, 74–77, 92, 103, 111, 194.

⁴¹ *Chronicon Mauriniacense*, RHF t. XII, s. 81.

niec, zdaniem autora godny otrzymania władzy nad całym światem⁴², zginął śmiercią, która przeraziła współczesnych i pogrzyżyła ich umysły w ciemności⁴³. Niektórzy utrzymywali, że bestia, która spowodowała śmiertelny wypadek, więcej już się nie pojawiła, co wielu skłaniało do przypuszczenia, że należała ona do sił nieczystych⁴⁴. Autor dodaje, że czysty i niewinny chłopiec oddał życie z powodu grzechów innych⁴⁵, co automatycznie nasuwa skojarzenie z ofiarą Jezusa. Jakby na potwierdzenie swych domniemań, kronikarz cytuje dalej przemowę papieża Innocentego II, który, pocieszając zbolełego króla Ludwika VI, powiedział mu, że Bóg *flagellat omnem filium quem diligit*⁴⁶. Relację z tragicznego wydarzenia znajdujemy też w biografii Ludwika VI autorstwa przyjaciela króla, opata Saint-Denis, Suger. Suger wprost stwierdza, że na wierzchowca młodzieńca wpadł nagle diabelski wieprz (*porcus diabolicus/diabolus*) i zrzucił Filipa z konia, który stratował na śmierć księcia, będącego nadzieją dobrych ludzi, a budzącego lęk u złych. Opat podkreśla, że o nieszczęściu takim dotąd nie słyszano we Francji⁴⁷.

Śmierć Filipa znalazła dość szerokie odbicie we francuskich kronikach, nie tylko współczesnych, ale i następnym dwóch wieków. Wątek diabelski powtarza się w pochodzących z XIII w. „Wielkich kronikach Francji”⁴⁸. W XII i XIII stuleciu wspomina ją o niej, pomijając wątek diabelski, biografowie Filipa Augusta (1180–1223), Rigord z Saint-Denis i Wilhelm Bretończyk, oraz anonimowi autorzy „*Abbreuiatio gestorum regum Francorum*”⁴⁹, „*Kroniki z Tours*”⁵⁰ i kontynuator kroniki Odorannusa z Sens⁵¹, na początku XIV w. Bernard Gui, autor dzieła „*De origine regum Francorum*”⁵², a w drugiej jego połowie „*Kronika królów Francji do roku 1368*”⁵³. Nowych informacji o śmierci Filipa dostarcza inny królewski autor z przełomu XIII i XIV w., zakonnik z Saint-Denis, Guillaume de Nangis. Nie wspomina on o roli, jaką w zdarzeniu tym miałby odegrać diabeł, ale powołując się na żywot świętego Bernarda z Clairvaux, pisze, że tragiczny wypadek Filipa miał miejsce w czasie, gdy jego ojciec, Ludwik VI, toczył konflikt z wielu biskupami Francji i nawet siłą usuwał ich z diecezji. Święty Bernard zaangażował się w załagodzenie konfliktu; gdy pragnący pojednania z królem biskupi w obecności Bernarda padli na

⁴² *Philippus namque Rex et Regis filius, amoenissimus puerorum flos — — dum veluti puer regius et totius Orbis dignus imperto*, ibidem.

⁴³ — — *inter huius lucidissimam prosperitatis serenitatem, subiti fulguris inopinatus casus oboritur; qui corda omnium suae nimietatis horrore concuteret, et non minus stuporis quam doloris mentis obtutibus densissimas tenebras offunderet*, ibidem.

⁴⁴ — — *de potestatibus adversariis fuisse a plurimis aestimatum est*, ibidem.

⁴⁵ *Talis huius Philippi simplicis et innocentis pueri, peccatis aliorum exigentibus, a presenti vita, sicut reor, inauditus exitus fuit*, ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ *Interea contigit singulare et ulterius inauditum Francie regni infortunium. Regis enim Ludovici filius, floridus et amenus puer, Philippus, bonorum spes timorque malorum — — obvio porco diabolico offensus equus gravissime cecidit, sessoremque suum nobilissimum puerum silice consternatum, mole ponderis sui concultatum, contrivit*, Suger, *Vie de Louis VI le Gros et histoire du roi Louis VII*, wyd. A. Molinier, Paris 1887, s. 121–122.

⁴⁸ RHF t. XII, s. 191–192.

⁴⁹ *Abbreuiatio gestorum regum Francorum*, RHF t. XXII, s. 67.

⁵⁰ *Chronicon Turonense*, RHF t. XII, s. 470–471.

⁵¹ Obejmuje ona lata 1032–1180, RHF t. XII, s. 285.

⁵² Bernard Guido (Gui), *De origine regum Francorum*, RHF t. XII, s. 230.

⁵³ RHF t. XII, s. 231.

ziemię przed rozgniewanym monarchą, a mimo to nie uzyskali od niego laski, święty oświadczył władcy, że poprzedniej nocy zostało mu objawione, iż upór Ludwika będzie ukarany śmiercią jego pierworodnego⁵⁴. Warto odnotować, że jest to odosobniona tradycja w historiograficznym wizerunku Ludwika VI, który zazwyczaj cieszył się u współczesnych i późniejszych dziejopisów zasłużoną opinią gorliwego przyjaciela i protektora kościoła francuskiego. Widać zatem, że opisywany wypadek potężnie wstrząsnął opinią współczesnych i potomnych. Tragiczny wypadek Filipa porównywano do ofiary Chrystusa, który także poniósł śmierć niewinnie, z powodu ludzkich grzechów, jako krzywdę wyrządzoną Frankom przez diabła, ale także jako karę za grzechy króla, który podniósł rękę na Kościół. Niezależnie jednak od interpretacji śmierć spowodowana przez wieprza, mającego zdecydowanie negatywne znaczenie w symbolice epoki, śmierć niekrólewska, nierycerska, nie przynosiła chwały.

Jak pamiętamy, kronikarze Filipa Augusta, Rigord i Bretończyk nie przypisywali wieprzowi, który zabił syna Ludwika VI, cech diabolicznych, potrafili jednak atrybuować temu zwierzęciu cechy diabelskie. Filip August także omal nie padł ofiarą wieprza — diabolicznego dzika (nazwanego *porcus*, nie *aper*), w przeddzień koronacji w Reims. Filip August był ostatnim królem Francji, który miał być wyniesiony do godności monarszej i koronowany *vivente rege*. Sakrę przewidywano na święto Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny 1179 r. Kronikarz z Saint-Denis, Rigord⁵⁵ pisze, że w przeddzień planowanej uroczystości następcą tronu udał się na polowanie do puszczy Compiègne. Tam, ścigając dzika, odłączył się od orszaku i zabłądził w lesie. Widząc, że zabłądził, wezwał wstawiennictwa Najświętszej Marii Panny i św. Dionizego, uważanego za patrona królestwa i królów Francji⁵⁶. Modlitwa pomogła — wkrótce książę napotkał w lesie wieśniaka, który — rozpoznając w nim swego pana — prędko wywiódł królewicza z puszczy i zaprowadził do miasta. Mimo że ocalony, książę ciężko się rozchorował z przerażenia i koronację musiano przełożyć na dzień Wszystkich Świętych. Wyzdrowienie Filipa Augusta królestwo zawdzięczać miało, zdaniem kronikarza, modłom całego Kościoła oraz pobożnym zasługom i modlitwom Ludwika VII, który dniem i nocą prosił Chrystusa o ratunek dla syna⁵⁷. Wilhelm Bretończyk⁵⁸ w zakończonym około 1224 r. poemacie „Filipida”, nieco odmien-

⁵⁴ *Haec, inquit, obstinatio primogeniti tui Philippi morte mulctabitur*, Guillaume de Nangis, *Chronicon* (lata 1113–1300), RHF t. XX, s. 729.

⁵⁵ Rigord pochodził z Okcytanii, był z wykształcenia lekarzem, już jako dojrzały człowiek wstąpił do zakonu benedyktynów, początkowo przebywał w przeoracie w Argenteuil, potem w opactwie Saint-Denis, gdzie opat powierzył mu funkcję królewskiego dziejopisa (*chronographus regis*), napisał *Gesta Philippi Augusti* [dalej: *Gesta*] i *Courte chronique des rois de France* (zachowana we fragmentach) oraz prawdopodobnie przewodnik po opactwie (nie zachowany). Sprzeciwiał się unieważnieniu małżeństwa Filipa Augusta z Ingeborgą. Zmarł ok. 1208 r.

⁵⁶ C. B e a u n e, *La naissance de la nation France*, Paris 1985, s. 83–126; G. M. S p i e g e l, *The Cult of Saint Denis and Capetian Kingship*, „Journal of Medieval History” t. I, 1975, s. 43–69; L. T h e i s, *Dagobert, Saint Denis et la royauté française*, [w:] *Le métier d'historien*, red. B. G u e n é e, Paris 1977, s. 19–30.

⁵⁷ Cf. Rigord, *Gesta*, 3, *Oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton historiens de Philippe-Auguste publiées pour la Société de l'histoire de France* par H.-François D e l a b o r d e [dalej: *Oeuvres de Rigord*] t. I, Paris 1882, s. 10–12.

⁵⁸ Wilhelm Bretończyk (Guillelmus Armoricus), ur. ok. 1150 w diecezji Saint-Pol-de-Léon w Bretanii, zm. po 1224 r. Zaufany sekretarz Filipa Augusta, wychowawca jego nieślubnego syna Piotra, dyplomata, posłował do Rzymu w celu uzyskania unieważnienia małżeństwa Filipa z Ingeborgą. Podczas bitwy pod Bouvines (1214), towarzyszył królowi. Był autorem dwóch biografii Filipa Augusta: prozą — *Gesta Philippi* i poematu

nie, ale nie mniej dramatycznie, przedstawia okoliczności przygody⁵⁹. Na kilka dni przed planowaną koronacją młody królewicz, polując w puszczy Compiègne, zagubił się w pogoni za dzikiem. Dzik ten miał cechy diabelskie: ukazał się tylko samemu królewiczowi, a wywiódłszy go w głąb ciemnego lasu, gdzie nie sposób usłyszeć ani psów, ani myśliwskich rogów, zniknął mu z oczu, rozwiewając się jak mgła lub dym. Wilhelm nie waha się twierdzić, że odpowiedzialność za to zdarzenie spada na siły nieczyste: „jakby dym i mgła / nagle z oczu jego zniknął ów / zwodniczy dzik, jeśli należy dzikiem nazwać / tego, który chciał dotknąć nas takim nieszczęściem/ nagle odbierając Frankom Filipa, / który był jedynym dziedzicem ojca i królestwa”⁶⁰. A zatem zdradliwy dzik to szatan, który nastaje na Królestwo Franków. Diabeł przybrał postać zwierzęcia, które nie było widziane przez nikogo oprócz swej ofiary, i zniknęło, gdy zgubny plan wydawał się zrealizowany. Po odnalezieniu książę był nadal przerażony i wyczerpany straszną przygodą, zaś jego życie zagrożone. Koronację trzeba było odłożyć, jednak dzięki opiece św. Tomasza Becketa, o którą prosił męczennika kilka lat wcześniej Ludwik VII⁶¹, młody książę wyzdrowiał. W kilka miesięcy po wypadku w Compiègne, na Wszystkich Świętych 1179 r., został koronowany. Filip August przed koronacją narażony był więc na atak ze strony szatana, który pragnął pozbawić królestwo i cały lud nadziei na przyszłość: jedynego następcy tronu. Kilkanaście wersów dalej Wilhelm Bretończyk pisze, że przygoda w lesie była obmyśloną przez Boga próbą, aby wzrosła cnota księcia, który odniósł zwycięstwo nad kusicielem i dzięki temu z większą troską będzie poświęcał się sprawom królestwa⁶². Filip August zatem musiał przed otrzymaniem Boskiego pomazania zwyciężyć szatana, który chciał go zgubić; byłby jednak bezbronny bez pomocy Boga, którą zapewnili mu święci patroni. Nie tylko jednak szatana musiał książę zwyciężyć: przygoda nosi też znamiona ostrzeżenia przed lekkomyślnością i zwycięstwa nad samym sobą, nad własną słabością. Dzięki tej próbie Filip August miał być lepszym królem. Niewielkie różnice w szczegółach opowieści obu kronikarzy nie zmieniają ogólnego sensu przekazu. Zdaniem Rigorda, królewicz wydostał się z lasu dzięki modlitwie do św. Dionizego i Marii, zaś zdrowie przywrócił mu sam Chrystus, „który nigdy nie opuszcza tych, którzy w nim pokładają nadzieję”⁶³. U Rigorda mamy do czynienia ze zwierzęciem realnym, nie zaś ze zjawą, która rozwiewa się jak dym, jak twierdzi Wilhelm Bretończyk, a odnalezienie i wyzdrowienie Filipa Augusta przypisuje on intercesji innych niż Wilhelm Bretończyk świętych. Obaj kronikarze są jednak zgodni co do interpretacji faktów — ze strasliwej przygody z dzikiem na polowaniu wybawiła przyszłego króla tylko Boska interwencja. Filip August, jak zapewnia nas Bretończyk, dzięki pomocy Boga pokonał zło i umocnił się w nocie, zwycięsko zatem pokonał próbę, udowadniając, że jest godny otrzymania królewskiego pomazania i władzy monarszej.

Philippidos libri XII [dalej: *Philippidos*].

⁵⁹ *Philippidos*, ks. I, 219–274, *Oeuvres de Rigord* t. II. Paris 1885, s. 16–18.

⁶⁰ — — *quasi fumus et umbra / Protinus ex eius oculis evanuit ille / Deceptivus aper, aprum si dicere fas est, / Qui tantam voluit nobis infligere plagam, / Tam subitoque suum Francis auferre Philippum, / Patri erat et regno qui solus et unicus heres /*, *Philippidos*, ks. I, 234–239, s. 16.

⁶¹ *Philippidos*, ks. I, 275–335.

⁶² *Haec tamen, haud dubium, tentatio contigit illi, / Ut Deus hoc casu meliorem redderet illum, / Attentumque magis curare negotia regni/*, *Philippidos*, ks. I, 255–257, s. 17.

⁶³ *Gesta*, 3, s. 11.

Jesienią 1314 r., Filip IV Piękny (1285–1314), polując w lasach na północny wschód od Paryża, spadł z konia w pobliżu miejscowości Pont–Sainte–Maxence i zmarł w niecały miesiąc potem⁶⁴. Na temat okoliczności śmierci monarchy oficjalna historiografia królewska mówi niewiele. „Wielkie kroniki Francji” oraz współczesna wypadkowi kronika Yvesa z Saint–Denis, ofiarowana drugiemu synowi Filipa Pięknego, Filipowi V Długiemu (1316–1322), ograniczają się do stwierdzenia, że monarcha zmarł wskutek nieszczęśliwego upadku z konia⁶⁵. Uwaga ich autorów koncentruje się raczej na budującym opisie ostatnich chwil monarchy niż na szczegółach wypadku. Więcej szczegółów podają często plotkarskie kroniki nie związane z dworem, powstałe w pewien czas po śmierci Filipa Pięknego, w latach trzydziestych i czterdziestych, a nawet w drugiej połowie XIV w. Wypadek ten odbił się dość szerokim echem nie tylko we Francji, ale i w Europie. Kronikarze paryscy podkreślają żal umierającego króla z powodu popełnienia wielu błędów w rządzeniu — nie spełnił ślubu wyruszenia na wyprawę krzyżową⁶⁶, fałszował monetę, nakładał zbyt wysokie podatki⁶⁷. Według Jana z Mozy, kronikarza z Flandrii, monarcha zakończył życie w upokarzający sposób — po upadku w lesie koń włóczył za sobą ciało największego monarchy chrześcijaństwa, a przecież tak kończą włóczenia końmi przestępcy⁶⁸. Również Dante zwraca uwagę na nieszlachetny, jego zdaniem, rodzaj śmierci Filipa Pięknego — twierdząc w „Boskiej komedii”, że zginął on od ciosu końską podkową⁶⁹. Wkrótce, w latach trzydziestych i czterdziestych karierę zaczyna robić opowieść o tym, że to spotkanie z ogromnym dzikiem spowodowało upadek z konia i śmierć króla, choć są też świadectwa przypisujące wypadek jeleniowi⁷⁰. Można ją znaleźć w kronikach paryskich, normandzkich, a nawet włoskich⁷¹. Włoch Guglielmo Ventura, którego wraz z Dantem wygnął w 1301 r. z Florencji zaprowadzający tam porządku brat Filipa, Karol de Valois, pisze, że złe życie króla nie mogło skończyć się dobrą śmiercią⁷². Gilles li Muisit, Flamand, uważa wypadek Filipa Pięknego za objaw gniewu boskiego. Jego zdaniem król zmarł, nie otrzymawszy świętych sakramentów, gdyż jego spowiednik miał rzekomo umrzeć wcześniej, również po upadku z konia⁷³. Umierającemu monarsze mógł ich udzielić każdy inny duchowny, lecz taka wersja wydarzeń pozwala kronikarzowi przedstawić zgon króla nie jako nieszczęśliwy wypadek, ale wyrok Boski spowodowany grzechami władcy. W podobny sposób giną spowiednik, odpowiedzialny za duszę monarchy, i sam władca. Gilles li Muisit dodaje, że Filip Piękny zmarł oddany rozrywce zamiast dobru królestwa. Dzik to

⁶⁴ Cf. C. Beaune, *Les rois maudits*, „Razo” t. XII, 1991, s. 9–10. Na temat śmierci Filipa Pięknego i jej domniemanych rzeczywistych przyczyn cf. L. Lacabane, *La mort de Philippe IV*, BEC t. III, 1840, s. 1–13, C. Baudon de Mauny, *La mort et les funeraillles de Philippe le Bel*, BEC t. LVIII, 1897, s. 1–14.

⁶⁵ *Les Grandes Chroniques de France*, wyd. J. Viard, t. VIII, Paris 1934, s. 258, Yves de Saint–Denis, *Vita et Passio sancti Dionysii*, Bibliothèque Nationale de France [dalej: BN], Ms lat. 5286, fo 212–215.

⁶⁶ Jan od św. Wiktora, *Memoriale historiarum*, RHF t. XXI, s. 659.

⁶⁷ *Continuation de la Chronique de Guillaume de Nangis*, RHF t. XX, s. 611–612.

⁶⁸ Jean d’Outremeuse, *Miroir des histoires*, wyd. S. Bormans, Bruxelles 1880, t. VI, s. 199.

⁶⁹ Dante Alighieri, *Boska komedia. Raj*, XIX, v. 120, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1975, s. 421.

⁷⁰ *Anciennes chroniques de Flandre*, RHF t. XXII, s. 40.

⁷¹ *Chronographia regum Francorum*, wyd. H. Moranvillé, t. I, Paris 1891, s. 218, *Chronique normande du XIVe siècle*, wyd. A. Molinier, Paris 1882, s. 30, Giovanni Boccaccio, *De casibus*, 9; Jean Desnouelles (lub: de Noyal), opat klasztoru świętego Wincentego w Laon (druga poł. XIVw.) pisze, że dzik, który spowodował wypadek, był „wielki i cudowny”, nie wyjaśnia jednak, co przez tę „cudowność” rozumie; RHF t. XXI, s. 196.

⁷² Guglielmo Ventura, *Chronicon Astense*, *Rerum Italicarum Scriptores* [dalej: RIS] t. XI, s. 19.

⁷³ Gilles li Muisit, *Chronique*, wyd. H. Lemaître, Paris 1906, s. 84.

zwierzę żyjące w błocie i żywiące się, jak uważano, błotem, zaś ciało władcy długo po upadku było ciągnięte przez spłoszonego konia również po błocie. Błoto i dzik stanowiły wówczas czytelne symbole nieczystości i grzechu⁷⁴. Znane nam relacje ze śmierci Filipa, syna Ludwika VI, i z wypadku Filipa Augusta, były także znane w XIV w. tym, którzy interesowali się dziejami Francji i jej królów, stąd wiedzieli, że wieprz czy dzik może być wcieleniem szatana, również ten, który przyczynił się do śmierci Filipa Pięknego. Z wyrażonym *explicito* przekonaniem, że śmierć spowodowana przez dzika czy wieprza jest karą za grzechy, spotykamy się w kronice Giovanniego Villaniego, który twierdził, że tak właśnie zszedł ze świata heretycki i schizmatycki fałszywy cesarz Ludwik Bawarski (1314–1347)⁷⁵. Są jednak także inne możliwości interpretacji. Dwunasto- i trzynastowieczne teksty uważały dzika również za symbol Żyda (jednemu i drugiemu przypisywano wrodzoną nieczystość)⁷⁶. Niektóre teksty czternastowieczne uznają dzika za symbol Flamanda, który podobnie jak to zwierzę zamieszkuje kraj błotnisty i bagienny⁷⁷. Autorka dwóch artykułów poświęconych między innymi rozgłosowi wokół śmierci Filipa Pięknego, Colette Beaune⁷⁸ uważa, że opowieści o dziku czyhającym na Filipa mogły symbolizować zemstę ze strony Żydów, ograbionych i wygnanych z Francji w 1306 r., lub Flamandów⁷⁹, których Filip IV starał się zbrojnie zmusić do posłuszeństwa wobec władzy królewskiej. Francuzi wygrali z Flamandami jedną wielką bitwę (Furnes 1298), inną wielką bitwę przegrali (Courtrai 1302), kolejną znów wygrali (Mons-en-Pévèle 1304). W końcu Filipowi udało się przyłączyć do domeny monarszej francuskojęzyczną część Flandrii, a resztę pozostawił pod władzą hrabiego, z którym zawarł pakt pokojowy, zrywany przez Flamandów dwukrotnie przed samą śmiercią króla, w 1313 i 1314 r. Zatem opowieść o śmierci Filipa Pięknego spowodowanej przez dzika mogła powstać pod wrażeniem jego kłopotów z Flandrią. Wreszcie istnieje trzecia możliwość. Opowieści przypisujące zgon monarchy spotkaniu z ogromnym dzikiem były rozpowszechniane w szczególności w latach trzydziestych i czterdziestych XIV w., to jest w pierwszych latach wojny stuletniej, które zaznaczyły się poważnymi klęskami Francuzów (Sluys 1340, Crécy 1346). W Anglii znana była od schyłku XII stulecia tak zwana „Przepowiednia Merlina”, gdzie pod postacią zwierząt ukazano przyszłych królów Anglii. Znajdował się wśród nich „dzik o lwim sercu”, zdobywca wielu królestw⁸⁰. W latach zwycięskiego pochodu Edwarda III do Francji wielu spośród

⁷⁴ Cf. C. Beaune, *Les rois maudits*, Rupert von Deutz, op. cit., Petrus Comestor, op. cit.

⁷⁵ Giovanni Villani, *Cronica*, RIS t. XIII, s. 983. Miano heretyka Ludwik IV Wittelsbach zyskał sobie, popierając przeciw awiniońskiemu papieżom, zwłaszcza Janowi XXII, potępionych przez kurię franciszkańskich spirytuałów. Papież awinioński: Jan XXII, Benedykt XII i Klemens VI nie uznawali Ludwika za cesarza, gdyż koronował go w 1328 r. wykreowany przez Wittelsbacha antypapież Mikołaj V (Pietro Rainalucci), z tego też powodu Ludwik Bawarski okrzyczany został przez Awinion schizmatykiem.

⁷⁶ Cf. C. Beaune, *Les rois maudits*, Rupert von Deutz, op. cit., Petrus Comestor, op. cit.

⁷⁷ Cf. *The Chronicle of Bridlington*, wyd. W. Stubbs, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages* [dalej: *Rolls Series*] t. LXXXVI, London 1883, s. 204–205.

⁷⁸ C. Beaune, *Perceforêt et Merlin. Prophétie, littérature et rumeurs au début de la guerre de Cent Ans*, „Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse du Languedoc aux XIIIe et XIVe siècles” [dalej: *Cahiers de Fanjeaux*] t. XXVII, *Fin du monde et signes du temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe — début XVe siècle)*, 1992; eadem: *Les rois maudits*.

⁷⁹ C. Beaune, *Perceforêt et Merlin*, s. 24.

⁸⁰ Cf. R. Taylor, *The Political Prophecy in England*, New York 1911, s. 152–162, C. Beaune, *Perceforêt et Merlin*, s. 239–242.

kronikarzy angielskich uznało, że to do niego odnosiły się słowa proroctwa. Opowieść o dziku, który spowodował śmiertelny wypadek króla Francji mogła być inspirowanym przez angielską propagandę umieszczonym w przeszłości proroctwem zdobycy Edwarda⁸¹.

Bohaterowie opisanych wyżej wydarzeń to nie jedyni królowie, których przygody na polowaniu uważane były przez współczesnych za tajemnicze. Cztery opowiedziane tu przypadki nie wyczerpują więc podjętego tematu, lecz łączy je wiele podobieństw i wspólnych wątków fabularnych. Ludwik Zamorski, Filip, syn Ludwika Grubego i Filip August nie stali się ofiarami zwykłych wypadków ze zwierzyną łowną, lecz, jak wynika z relacji współczesnych wydarzeniom kronikarzy, weszli jednocześnie w kontakt z światem nadprzyrodzonym. Mniej oczywisty jest przypadek Filipa Pięknego, którego spotkanie z dzikiem nie zostało wprost opisane jako pojawienie się diabła w zwierzęcej powłoce, lecz wszystko wskazuje na to, że mogło być tak właśnie rozumiane. Wszystkie te spotkania nie są przypadkowe, lecz stanowią coś w rodzaju wyroku Bożego wobec każdego z czterech władców. Najłatwiej wyjaśnić przypadek Filipa Augusta, gdyż dysponujemy tutaj interpretacją wydarzeń Wilhelma Bretończyka, który, jako blisko związany z osobą króla, może przedstawiać stanowisko samego monarchy lub dworu. Nie należy jednak zapominać, że z tego względu nie może być ono uważane za bezstronne. Przygodę Ludwika Zamorskiego z wilkiem także opowiada kronikarz sympatyzujący z panującą dynastią Karolingów. Dlatego też o nadprzyrodzonych okolicznościach wydarzenia mówi w sposób aluzyjny, nie chcąc, aby jego relacja posłużyła do potępienia pamięci monarchy jako grzesznika ukaranego przez mściwego świętego lub nawet samego diabła. Z kolei opowieść o spotkaniu Filipa Pięknego z dzikiem przekazali autorzy niechętni temu władcy, zaś historiografia monarsza zgodnie milczy na ten temat. Rozmaitość relacji pociąga za sobą wielość interpretacji, żadna z nich nie jest jednak pochlebna dla zmarłego monarchy — wskazują one, że spowodowany przez zwierzę śmiertelny wypadek Filipa Pięknego był karą za jego grzechy lub też symbolizował przyszłe klęski jego państwa, za które, z za grobu, monarcha pozostaje pośrednio odpowiedzialny, gdyż źle rządził swym ludem i swym państwem. W mentalności średniowiecznej zauważamy ścisły związek pomiędzy życiem monarchy a losem państwa — grzechy króla muszą nieuchronnie sprowadzić na państwo nieszczęście⁸². Jego śmierć może być też wywołana, „sprowadzona” przez nie-

⁸¹ Uważał tak np. Jean Froissart, *Chroniques*, wyd. Baron Kervyn de Lettenhove, Bruxelles 1869, t. XVII, s. 216; cf. C. Beaune, *Perceforêt et Merlin*.

⁸² Najstarszym śladem takiego przekonania jest szeroko rozpowszechniony i dobrze znany w średniowieczu irlandzki tekst z VII w.: *De XII abusivis saeculi*, gdzie, w rozdziale *Rex iniquus*, znajdujemy wyraz przekonania, że panowanie „króla niegodziwego” może doprowadzić do pogrążenia się świata w chaosie, a nawet do jego zagłady (cf. PL t. IV, kol. 869 — jako tekst Pseudo-Cypriana, lub t. XL, kol. 1077). Bezpośrednią inspirację tym tekstem znajdujemy w zwierciadle monarszym autorstwa Jonasza, biskupa Orleanu za panowania cesarza Ludwika Pobożnego (cf. Ionas Aurelianensis, *De institutione regia ad Pippinum regem*, PL t. CVI, kol. 279–306; J. Revirion, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle. Jonas d'Orléans et son „De Institutione Regia” (étude et édition critique)*, Paris 1930, s.141. W XII wieku podobne przekonanie wyrażali moralisci polityczni obserwujący Anglię Henryka II Plantageneta (cf. E. Türk, *Nugae curialium. Le règne d'Henri II Plantagenêt et l'éthique politique*, Genève 1977, s. 119–120, 165). Dla Francji przelomu XIII i XIV w. najbardziej reprezentatywny jest traktat Egidiusza Colonna (Aegidius Romanus), arcybiskupa Bourges i autora zwierciadła monarszego *De regimine principum*, Roma 1556 (cap. 3), ofiarowanego Filipowi IV Pięknemu, który polecił je przełożyć na francuski Henrykowi de Gauchi, cf. D. M. Bell, *Idéal éthique de la royauté en France au Moyen Âge. D'après quelques textes moralistes de ce temps*, Paris–Genève 1962, s. 55, D. Quagliani, „Regimen ad populum” et „regimen regis” in *Egidio Romano e Bartolo de Sassoferato*, „Bulletino dell' Instituto Storico per il Medio Evo

szczęśliwy los gnębnego ludu, z czego, zdaniem niektórych kronikarzy, Filip IV zdawał sobie sprawę⁸³.

Filip August to jedyny spośród czterech królów, który z konfrontacji z silami nadprzyrodzonymi, dzięki swym cnotom, wychodzi zwycięsko, choć nie bez szwanku na zdrowiu. Dwaj inni, Ludwik Zamorski i Filip Piękny, spotkawszy cudowne zwierzęta, umierają, ukarani w ten sposób za swoje grzechy i złe rządy. Syn Ludwika VI ginie jako niewinna ofiara grzechów swego ojca lub generalnie grzechów ludu bożego. Zatem wszystkie relacje kronikarzy o przygodach królów i bestii mają wyraźny aspekt moralizatorski, opowieści o przedkoronacyjnych łowach Filipa Augusta nie wyłączając — można się zastanawiać, czy młody książę nie powinien w wigilię tego szczególnego dnia poświęcić się raczej pobożnym rozważaniom i modlitwie. Pozostali monarchowie wpisują się dobrze w topos kary spotykającej złego władcę. Jest to motyw dobrze znany w moralizatorstwie średniowiecznym: władców takich jak Teodoryk Wielki, Karol Młot, cesarz Karol Wielki i jego potomkowie, mściwi oponenci polityczni z kręgów kościelnych umieszczali w piekle lub, jak sądzi Jacques Le Goff, niekiedy w rodzącym się czyścisku⁸⁴. Warto też zwrócić uwagę na przestrzeń, w której Bóg dokonuje osądu nad królami. Puszcza odgrywa istotną rolę w mitologii germańskiej i celtyckiej, jako miejsce przygód bogów i bohaterów; jest też mityczną przestrzenią magii i cudów romansu rycerskiego. Puszcza, w średniowiecznej mentalności dziedziczka biblijnej pustyni, to, jak pisze Jacques Le Goff, „teren trudnych doświadczeń, a przede wszystkim miejsce błądzenia”, „miejsce spotkania z szatanem i demonami”, „schronienia dla kultów pogańskich”, „miejsce pograniczne” (dwóch kategorii przestrzenno-kulturowych), to także przestrzeń zdradziecka, „gdyż feudalna moralność czyni z niej miejsce urojeń, pokus i pułapek”⁸⁵. Claude L e c o u t e u x, autor prac poświęconych średniowiecznemu folklorowi, pokazuje ówczesne wierzenia związane z lasem i zasiedlającymi go nadprzyrodzonymi zjawami, które ukazują się, aby ukarać nieprawnych grzeszników lub aby dać tym, którzy zachowali szansę na zbawienie, odstraszający przykład⁸⁶. Puszcza jest wreszcie miejscem, gdzie może dokonać się próba bohaterska i zostać zapoczątkowana społeczna reintegracja bohatera: tak było w wypadku samego króla Artura, który nieświadomie dopuściwszy się cudzołóstwa z Fałszywą Ginewrą, zapadł nagle na zdrowiu podczas polowania w puszczy. Spowiedź *in articulo mortis*, podczas której dowiaduje się od pustelnika, że śmiertelnie, choć bezwiednie, zgrzeszył, ratuje Artura od śmierci i pozwala mu, już oczyszczonemu, powrócić do społeczności i naprawić popełnione błędy⁸⁷. Podobny jest przypadek Iwena, Rycerza z Lwem, który, popadłszy w szaleństwo, chroni się w lasy, gdzie, przy pomocy pustelnika-eremity, rozpo-

e Archivo Muratorio” t. LXXXVII, s. 201–228. Ślad podobnego przekonania na gruncie źródeł polskich cf. R. Michałowski, *Ideologia monarchiczna Piastów wcześniejszego okresu*, [w:] *Imagines potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV wiek (z przykładem czeskim i ruskim)*, red. J. Banaśkiewicz, *Colloquia Mediaevalia Varsoviensia* t. I, Warszawa 1994, s. 191–194.

⁸³ Tak o Filipie IV Pięknym oraz podobnie o Filipie V Długim, Jan od św. Wiktora, op. cit., s. 674, Geoffroy de Paris o Filipie Pięknym, *Chronique métrique*, wyd. A. D i v e r r è s, Paris 1955, s. 217, Jan zza Mozy (d’Outre-meuse) o Filipie Długim, op. cit., s. 265; cf. też C. B e a u n e, *Les rois maudits*, s. 17–18.

⁸⁴ Cf. J. L e G o f f, *Narodziny czyściska*, Warszawa 1997, s. 67, 95, 101, 124–128.

⁸⁵ J. L e G o f f, *Puszcza — pustynia*, s. 70, 73, 75, 81.

⁸⁶ C. L e c o u t e u x, op. cit.

⁸⁷ *Lancelot en prose*, wyd. A. M i c h a, t. I, Genève 1980, s. 153; D. B o u t e t, *Charlemagne et Arthur ou roi imaginaire*, Paris 1992, s. 52.

czyzna powrót do świata ludzi, którego dalszymi etapami są: obrona dam, wdów i sierot przed rycerzami–rabusiami, walka z olbrzymem, zabicie zięjącego ogniem węża, walka z diabłami, wreszcie ujarznienie lwa, który staje się nieodłącznym towarzyszem rycerza — symbolizując okiełznanie przez Iwena sił natury⁸⁸. W dwunastowiecznym eposie „Garin le Loherain”, rycerz Begon zabija dziką będącego wcieleniem smoka, szatana⁸⁹. Z kolei w islandzkiej sadze o Haraldzie Pięknowłosym Snorriego Sturlussona (początek XIII w.), puszcza znów jawi się jako miejsce próby — młody Harald, zanim jeszcze zostanie władcą Norwegii, wędruje przez puszcę prowadzony przez mieszkającego w lesie wieśniaka; sam Harald traktuje tę przygodę jako próbę i zapowiedź przyszłej sławy⁹⁰. Warto zwrócić uwagę na podobieństwo tego motywu do historii Filipa Augusta, który w puszczy przechodzi próbę cnoty przed otrzymaniem królewskiego namaszczenia; królewicz, podobnie jak Artur i Iwen, z pomocą *sacrum* chrześcijańskiego pokonuje czyhające w naturze zło. Pierwiastek religijny — kultura — przewycięża dzikość i obecne w niej siły szatańskie. Las okazuje się przestrzenią cudowną i sakralną nie tylko w świecie romansu arturiańskiego czy skandynawskich sag. Może być też miejscem, w którym Bóg dokonuje próby i osądu władców tego świata. Młody Filip, syn Ludwika VI, nie zginął wprawdzie w puszczy, lecz u granic miasta, a więc także w miejscu, gdzie symbolicznie graniczą ze sobą dwa światy: cywilizacja i dzikość⁹¹.

W przytoczonych tu opowieściach o dramatycznych przygodach królów ze zwierzętami mamy więc do czynienia z misternym splotem różnych przejawów średniowiecznej mentalności: chrześcijańskie moralizatorstwo polityczne i religijne, i związany z nim topos kary boskiej czekającej złego króla, przenikające do kultury literackiej wątki folklorystyczne, jak lęk przed puszczą i obecnymi w niej złowrogimi siłami natury, wreszcie wszechobecny motyw próby bohaterskiej. Przygody, jakich doznali Ludwik IV Zamorski, Filip syn Ludwika VI, Filip II August, Filip IV Piękny i cesarz Ludwik IV Bawarski, współcześni uznali za nadprzyrodzone znaki, nie pozostające bez związku z czynami władców. Jedynie Filip August sprostął próbie i szczęśliwie panował przez 43 lata. Atmosfera tajemnicy i skandalu otoczyła los młodego, cnotliwego Filipa Kapetynga, który, mimo że namaszczone, koronowany i *associatus in regem*, z powodu okoliczności swojej śmierci nie został policzony w szereg królów⁹², ponosząc śmierć za grzechy ludu albo swego ojca. Grzeszni królowie zostali ukarani za złe życie haniebną śmiercią.

⁸⁸ Cf. J. Le Goff, *Puszcza — pustynia*, s. 79; idem, *Lévi–Strauss w Broceliandzie. Próba analizy romansu rycerskiego*, [w:] tegoż, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, s. 153–185.

⁸⁹ Cf. A. Planche, *La Bête singulière*, [w:] *La Chasse au Moyen Âge*, s. 495.

⁹⁰ Snorri Sturlusson, *Le Saga de Harald l'Impitoyable*, wyd. w jęz. francuskim R. Boyer, Paris 1979, s. 35–36; Cf. J. Le Goff, *Puszcza — pustynia*, s. 78.

⁹¹ Cf. np. starofrancuski poemat *Parténopeus de Blois*, wyd. i tłum. G. A. Crapellet, Paris 1835, s. 13–14; cf. M. Kawczyński, *Amor i Psyche w poezji starofrancuskiej. 1. „Parténopeus de Blois”*, *Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności*, Kraków 1902, t. XXXIV, s. 5, 73–83. Dowiadujemy się z *Parténopeusa*, że Trojanie, przychodząc do Galii, przynieśli prosto żyjącemu tam ludowi cywilizację, budując pośród pustkowia zamki i miasta; na temat miasta jako symbolu zwycięstwa cywilizacji nad dzikością cf. J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998, s. 7–28.

⁹² Tak C. Beaune, *Perceforêt et Merlin*, s. 249.

CONTENTS

ARTICLES

J. Pysiak — The King and the Beast. Wondrous and Mysterious Encounters of Monarchs and Animals

J. Pysiak considers the interpretation, proposed by mediaeval historiography, of accidents suffered by members of French dynasties and caused by encounters (mainly while hunting) with a wolf or a wild boar (the death of Louis IV in 954, Philip, the son of Louis VI the Fat in 1137, and Philip IV the Fair in 1314 and the malady of Philip Augustus in 1179). The author accentuates the symbolical treatment of those events, connected with the conception of the wolf and the wild boar as devilish creatures. Emphasis is laid on the fact that such interpretations were embedded, on the one hand, in mediaeval Christian moralistic (the ruler “tested” or killed by evil forces in return for his sins) and, on the other hand, in folk beliefs, frequently derived from pagan religions.

J. Kozłowski — Land Guards in the Kingdom of Poland in 1867–1875

In the wake of the defeat of the January Uprising of 1863 the Russian authorities liquidated the former police, composed mainly of Poles, and in 1867 established a new one, known as the land guards (Russian: Zemsкая strazh). By resorting to central administration acts of the Russian Empire, kept in Moscow and St. Petersburg, as well as to material produced by local authorities (found in Polish archives) the author presents the organisational structure and functioning of this police formation, which rather effectively battled crime and the violation of public order.

P. Szlanta — Public Opinion in the Kingdom of Poland and the Boer War (1899–1902)

The author made use of the press, brochures and diaries reflecting the opinions of Poles living under Russian rule about the war in South Africa. A major part of the representatives of Polish elites supported the Boers fighting for their independence, and perceived analogies between their situation and that of the Polish nation. The Boers were also seen as a the weaker side of the conflict, thus deserving sympathy. Nonetheless, liberal and nationalistic circles also voiced support for the English, conceived as the propagators of progress and civilisation. Pro-Boer feelings were also hampered by the fact that the South Africans enjoyed the support of the Germans, regarded as foremost enemies of Polish national aspirations.

J. S. Ciechanowski — Diplomatic Asylum in the Embassy of the Republic of Poland during the Spanish Civil War (1936–1939)

At the time of the Spanish Civil War the Polish Embassy in Madrid provided asylum for more than 400 persons, mainly those threatened by repressions on the part of the Republican authorities or their sympathisers. Subsequently, after successfully overcoming serious obstacles and dangers, the majority was evacuated; some were taken to Poland on a Polish man-of-war. The author discusses in detail unknown facts associated with those events, basing himself predominantly on archival material — Polish (especially documents of the