

**DWA EGZEMPLA CYSTERSKIE Z *LIBER VISIONUM
ET MIRACULORUM CLAREVALLENSIUM*
HERBERTA Z CLAIRVAUX JAKO DOMNIEMANE
ŹRÓDŁA DO REKONSTRUKCJI WIERZEŃ
SŁOWIAŃSKICH.
STUDIUM HISTORIOGRAFICZNE**

**TWO CISTERCIAN EXEMPLA OF HERBERT
OF CLAIRVAUX'S *LIBER VISIONUM ET
MIRACULORUM CLAREVALLENSIUM* AS ALLEGED
SOURCES FOR THE RECONSTRUCTION OF SLAVIC
BELIEFS. A HISTORIOGRAPHICAL STUDY**

ALICJA SOŁTYSIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Historii, ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań, Polska,
alisol@st.amu.edu.pl

ORCID: 0009-0001-9044-9746

Abstract. In her work, the author addresses two exempla from *Liber Visionum et Miraculorum Clarevallensium* by Herbert of Clairvaux, in historiography treated as sources for the reconstruction of Slavic beliefs. In the first subchapter, she characterises the Cistercian exemplum genre and explains its specificity. She focuses on the credibility of the stories conveyed in them. The next section presents the most important facts from Herbert's life, as well as an outline of the most significant textual and dating issues concerning his book. It then provides an overview of the content of the two exempla and points out the difficulties with the titles as they vary from one manuscript to another. The most important part of the work is the subsection devoted to historiography where the author analyses the problems resulting from some scholars ignoring the stages of historical research, namely heuristics, criticism and reconstruction. This allows her to document, among other things, how unreliable research, ignorance of Latin, and disregard of *interpretatio Christiana* affect the conclusions drawn by some authors dealing with the two exempla. In conclusion, the author concludes that the exempla are of very little value for the reconstruction of pre-Christian Slavic beliefs and rituals. At the same time, she puts forward research proposals for the broadest possible analysis of the so-called Danish-Slavic cycle from Herbert's work.

Keywords: Herbert of Clairvaux, Cistercians, *Liber Visionum et Miraculorum Clarevallensium*, exempla, Slavic beliefs.

Spostrzeżenia wielu uczonych, że podstawa do rekonstrukcji wierzeń słowiańskich jest skąpa, a każde nowe źródło jest na wagę złota, podpierane cytatem Vatroslava Jagića, już dawno temu stało się truizmem¹. Popularność i pozornie dramatyczna trafność cytatu zachwyciła uczonych na tyle, że większość z nich zapomniała o weryfikacji jego oryginalnego brzmienia oraz kontekstu, w jakim został wypowiedziany. Jagić odniósł się do pewnej uwagi Aleksandra Brücknera² – określając ją jako „nieco złośliwą” – w której to polski sławista uznał, że „poświęciłby wszystkie dotychczasowe badania poświęcone *Słowu o wyprawie Igora*, za jeden rękopis pieśni, który miał spłonąć w pożarze Moskwy”³. Jagić oznajmił, że tę uwagę można odnieść do badań nad mitologią słowiańską i że „poświęciłby wszystkie dotychczasowe badania z wyjątkiem kilku najnowszych studiów, za kilka linijek wiadomości pewnych, które mogłyby posłużyć za niepodważalne źródło wiedzy i pouczenia”⁴. Uczeń, korzystając z cytatu, nie zweryfikowali jego oryginalnego sensu, znając go najpewniej z drugiej ręki. Na przykład Leszek Słupecki zapisał, że

Vatroslav [sic! – A.S.] Jagić napisał, że warto by było oddać wszelkie współczesne studia nad mitologią i religią Słowian w zamian za jedno choćby nowe źródło (Słupecki 2004, s. 251).

Ale przecież Jagić nie wspomina bezpośrednio o źródle historycznym, nie mówi też o poświęceniu wszystkich badań dotyczących mitologii, nie ma również mowy o tym, że źródło miało być „nowe”. Podobnie cytat wykorzystał Gieysztor, pisząc, że

Vatroslav Jagić (...) był gotów oddać całe piśmiennictwo naukowe w sprawie mitologii słowiańskiej w zamian za kilka nowych i pewnych tekstów źródłowych na tenże temat (Gieysztor 2006, 44-45),
oraz Paweł Szczepanik,

¹ Cytat został wykorzystany m.in. w takich pracach (Szczepanik 2014, s. 175; Słupecki 2004, s. 251; Gieysztor 2006, s. 44-45).

² Chodzi o (Brückner 1918, s. 29): „całą bibliotekę *Słowa* (liczącą już kilkaset numerów) oddałbym chętnie za ocalenie owego odpisu, co w r. 1812 zgorzał, bo istotnych trudności *Słowa* tak samo w r. 1917, jak w 1800, gdy *Słowo* po raz pierwszy wydano, nie rozwikłano”.

³ (Jagić 1920, s. 492): *Anknüpfend an eine etwas boshafte Bemerkung Brückners, daß er die ganze bisherige dem russischen Igorliede gewidmete Forschung – und sie ist wahrhaftig nicht klein – gern hergeben würde für jene einzige im Moskauer Brand zugrunde gegangene Handschrift des Liedes (...).*

⁴ (Jagić 1920, s. 492-493): *(...) könnte man in ähnlicher Weise sagen, daß man den ganzen großen Haufen der bisherigen Forschungen im Bereiche der slavischen Mythologie, mit Ausnahme einiger neuerer Beiträge, gern opfern würde für wenige Zeilen sicherer Nachrichten, die uns als unanfechtbare Quelle des Wissens und der Belehrung dienen könnten.*

Vatroslav Jagić (...) był gotów oddać całe piśmiennictwo naukowe w sprawie mitologii słowiańskiej w zamian za kilka nowych i pewnych tekstów na tenże temat (Szczepanik 2014, s. 175).

Tylko ostatni z badaczy zdaje się sugerować, że niekoniecznie mogło chodzić o źródło, a same teksty dotyczące mitologii. Niemniej jednak nadal błędnie zastosował liczbę mnogą, mówiąc o kilku tekstach, oraz samą retorykę dotyczącą „nowo odkrytych” źródeł. Niełatwo zrozumieć, o co tak naprawdę chodziło Jagićowi, być może rzeczywiście miał na myśli źródło historyczne, jednak weźmy pod uwagę, że była to, zdaje się, żartobliwa odpowiedź recenzenta na „złośliwą” – jego zdaniem – uwagę Brücknera. Być może tak właśnie powinniśmy traktować cytaty Jagicia – jako swego rodzaju utopijne marzenie uczonego, który wiele lat poświęcił na badanie mitologii Słowian i chciałby ujrzeć w literaturze przedmiotu kilka linijek pewnych informacji na jej temat.

Myszę, że mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju fenomenem nowo odkrytych źródeł. Badacze, poszukując nowych tekstów, bądź też nowych sposobów ich interpretacji, w swojej ekscytacji zapominają o kilku najważniejszych kwestiach. Między innymi o tym, że wszystkie łacińskie źródła pisane, w których doszukujemy się informacji na temat wierzeń Słowian, napisane zostały z perspektywy chrześcijańskiej (por. chociażby Sikorski 2018, s. 113). W przypadku średniowiecznych egzemplarzy, sytuacja staje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż wiemy, że to utwory literackie pisane w konkretnym celu, którym z pewnością nie był rzetelny opis pogańskich obrzędów. Do tego problemu nawiązał Stanisław Rosik. Jego zdaniem „konkretne treści, nawet ubrane w kostium biblijny czy antyczny, nie tracą waloru autentyczności” (Rosik 1995, s. 90). Stwierdzenie jest jak najbardziej słuszne pod warunkiem, że uczeni podczas analizy źródła będą uwzględniać zawartą w nim chrześcijańską interpretację i wezmą pod uwagę skutki, jakie niesie dla rekonstrukcji faktów historycznych.

Problemem, który dostrzegłam podczas analizowania literatury poświęconej egzemplom *Quomodo zabulus in scemate regio seipsum ydalatris ostendebat* (dalej QZ) oraz *De christiano qui ydolum combussit, quomodo ei demon iracens apparuit* (dalej DC), było niedotrzymanie należytej staranności przy przeprowadzaniu heurystyki oraz krytyki, co z kolei wpłynęło negatywnie na wyciągane wnioski. Zauważmy, że w ciągu ostatnich piętnastu lat badacze zajmujący się QZ i DC nie zwracali uwagi na wcześniejszą literaturę przedmiotu, a same egzemplarze wykorzystywali wybiórczo, badając krótkie fragmenty bez znajomości znacznie szerszego kontekstu, w którym się znajdują. Do tej pory nie przeprowadzono szczegółowej analizy QZ i DC, a próby ich wykorzystywania opierały się na interpretacjach konstruowanych z naruszeniem zasad prowadzenia badań historycznych. Dlatego też mało zaskakującym faktem jest ewidentnie niewłaściwe rozumienie samych źródeł, co – jak pokażę – potwierdzają błędy w tłumaczeniu egzemplum QZ na język polski, będące podstawą dla innych badaczy.

Dotychczasowy sposób traktowania QZ i DC skłonił mnie, aby przyjrzeć się dokładnie temu, jak opinie o tych egzemplach kształtowały się w historiografii. Pierwszą część niniejszego artykułu poświęcę na przedstawienie specyfiki tzw. egzemplum cysterskiego. Następnie przedstawię podstawowe informacje dotyczące *Liber Visionum et Miraculorum* Herberta z Clairvaux (dalej: LVMC) i egzemplów w nim zawartych. Centralną część artykułu stanowi drobiazgowa analiza prac badaczy, którzy odnosili się do QZ i DC. Szczególnie interesuje mnie zbadanie problemów, które pojawiają się, gdy ze źródeł historycznych korzystają nie-historycy bądź też historycy w niewystarczający sposób stosujący się do zasad krytyki źródełowej. W mniejszym stopniu zajmę się analizą samych egzemplów, co może wzbudzić pewne zdziwienie. Taka próba interpretacji czy też poszukiwania śladów słowiańskich wierzeń czy obrzędów wymagają jednak szeroko zakrojonych badań porównawczych zarówno nad samym LVMC, jak i innymi zbiorami egzemplów cysterskich. Niemniej o perspektywach badawczych wspomnę przy zakończeniu.

Egzemplum i jego rola w środowisku cystersów

Cysterskie kolekcje egzemplów zaczęły powstawać w 2. połowie XII wieku, po śmierci św. Bernarda z Clairvaux. Najstarsze z nich to księgi cudów Jana z Clairvaux (zaginiona⁵) oraz Goswina (zachowana tylko częściowo) oraz LVMC Herberta z Clairvaux. Nieco późniejsze są *Exordium Magnum* Konrada z Eberbach oraz *Dialogus Miraculorum* Cezariusza z Heisterbach, a także wiele lokalnych kolekcji egzemplów, w tym również tzw. kodeks z Fürstenfeld (McGuire 1983, s. 230-233). Stefano Mula postuluje szczególnie ostrożne podejście do zawartych w egzemplach informacji, podkreślając, że są to utwory literackie mające spełniać konkretne cele dydaktyczne i moralne (Mula 2010, s. 903). Wskazuje również na problem związany z definicją egzemplum, opowiadając się za tą zaproponowaną przez Le Goffa („krótka opowieść, w założeniu mająca być prawdziwa, przeznaczona do użycia w przemówieniu, głównie kazaniu, w celu przekonania słuchaczy poprzez budującą lekcję”)⁶, która jego zdaniem nie odpowiada gatunkowi egzemplum cysterskiego. Cechą, która miała odróżniać egzemplum cysterskie, jest to, że wcale nie musiały być wykorzystywane podczas kazań. Jego zdaniem, egzemplum nabierało znaczenia dopiero wtedy, kiedy rozpatruje się je w szerszym kontekście, jakim jest celowe budowanie idealnego obrazu zakonu (Mula 2010, s. 903). Dlatego, jeżeli większość egzemplów związana była bezpośrednio z zakonem cysterskim i jego braćmi, cel ten można było osiągnąć o wiele łatwiej. W innej pracy Mula stara się zrozumieć istotę egzemplum cysterskiego oraz samego słowa *exemplum*, analizując właśnie LVMC (Mula 2013, s. 114-116). Uznaje, że celem Herberta mogło być

⁵ Być może jest nią kolekcja egzemplów i wizji kodeksu z Troyes (*CEVC Trecensi*, s. LIV-LVI).

⁶ (Bremond, Le Goff i Schmitt, 1996, s. 37-38), tłum. własne.

tworzenie tekstów wywołujących refleksje i będących swego rodzaju wzorcami zachowań, którymi powinni kierować się mnisi (Mula 2013, s. 115). Mula spostrzegł, że Herbert stosował pojęcie egzemplum zarówno w znaczeniu opowiedzianej historii, jak i samych czynów dokonanych przez konkretną osobę (Mula, 2013, s. 116). Badacz podejmuje również temat informatorów, którzy mieli przekazywać Herbertowi swoje wizje. W egzemplach cysterskich są oni zwykle anonimowi. Mula jako możliwy powód ukrywania tożsamości niektórych informatorów podaje strach mnichów przed popełnieniem grzechu pychy (Mula 2013, s. 118).

Wspomniane starania o anonimowość przekazu są istotnym problemem. W samych kolekcjach, w tym i LVMC nie ma informacji o kompilatorze. Uważano, że nie można podawać autora, gdyż zbiór składa się z opowiadań przekazanych przez wielu informatorów (Mula 2010, s. 906). Martha Newman, podejmując problem przekazów ustnych jako źródeł informacji do egzemplów, zwraca uwagę na niechęć mnichów do opowiadania o swoich doświadczeniach (Newman 2011). Artykuł ukazuje kilka przykładów pokazujących, jak autorzy zbiorów radzili sobie z takimi sytuacjami. Jednym ze sposobów było postępowanie Herberta, który obiecał swojemu przyjacielowi nie ujawniać jego wizji aż do czasu jego śmierci (LVMC, s. 81-85). Dotrzymując słowa, spisał egzemplum jako utrwalenie wspomnień, które miały przynieść pocieszenie. Możemy więc zauważyć, że Herbert nie spisywał wszystkich swoich egzemplów na bieżąco. Autorka skądinąd uważa, że celem tego konkretnego egzemplum miało być raczej zachowanie pamięci o zmarłym przyjacielu aniżeli utworzenie przykładu postępowania dla mnichów (Newman 2011, s. 51).

Bardziej skomplikowana jest rola egzemplów już nie jako dzieł literackich samych w sobie, ale jako źródeł historycznych oraz rozpoznawania zawartych w nich aluzji do wydarzeń i postaci. Mula historii z egzemplów traktuje przede wszystkim jako źródła dla zrozumienia życia codziennego cystersów oraz ich wzajemnych relacji, jednak podkreśla rolę zawartą w nich stylizacji literackiej tekstu (Mula 2011, s. 27-28). Podobną postawę reprezentuje Giancarlo Zichi. Zdaniem uczonego, przy rozpatrywaniu śladów faktów historycznych w egzemplach należy brać pod uwagę, że podporządkowane były wzorcom godnego postępowania, przygotowanym dla konkretnych celów i konkretnego audytorium (Zichi 2002, s. 263). Do tej pory nie analizowano szczegółowo większości pojedynczych egzemplów pod kątem odniesień do rzeczywistych wydarzeń, ale jednym z wyjątków jest *De inferno Hyslandie* (LVMC, s. 229-231). Einarowi Már Jónssonowi udało się przekonująco wykazać, że historia o wybuchu wulkanu na Islandii pochodzi od arcybiskupa Eskila. Sugerował również, że w egzemplum mamy do czynienia z kontaminacją opisów trzech różnych erupcji (Már Jónsson 1997, s. 251-254).

Brian Patrick McGuire egzemplum cysterskie określa źródłem do badania mentalności zbiorowej (McGuire 2004, s. 288). Mówiąc o celu, dla którego powstawały, znajduje analogie do hagiografii. Podobnie jak żywoty, egzemplaria miały zachowywać wspomnienia o inspirujących czynach lub postaciach i tym samym

pełnić funkcję moralizatorską (McGuire 2004, s. 288). W odróżnieniu od pism hagiograficznych nie kładziono jednak tak silnego nacisku na szczegóły życiorysu danej osoby. McGuire uważa, że inspiracjami dla tworzenia egzemplów były historie z *Żywotów Ojców Pustyni* oraz *Dialogi* Grzegorza Wielkiego (McGuire 2004, s. 289). Zbiory cysterskie dzieli na te tworzone dla celów wewnętrznych oraz na takie, który mogły służyć zarówno w zakonie, jak i poza nim. Pierwsze służą za przykłady dla mnichów (np. LVMC), a drugie poza spełnianiem podstawowej funkcji budują prestiż samego zakonu na zewnątrz (np. *Exordium Magnum*) (McGuire 2004, s. 290-291). Wspomina również o roli spotkań Kapituły Generalnej, podczas których wymieniano się swoimi historiami, gdyż do takiego zgromadzenia jako źródła informacji miał się odwoływać Cezariusz z Heisterbach (McGuire 2004, s. 291-292). Z kolei trapista o. Michael Casey podkreślał budujący charakter cysterskiego piśmiennictwa o wizjach i cudach, a także przystępność opisywanych tam ideałów (Casey 1990, s. 37-39). W polskiej literaturze o specyfice egzemplów cysterskich wypowiedział się ostatnio Jerzy Kaliszuk (2022, s. 33, 36-39).

Można wspomnieć, że tworzenie zbiorów musiało się odbywać za zgodą Kapituły Generalnej, gdyż zapis nakładający taki wymóg pojawił się już w 1134 roku (*Statuta Capitolorum*, s. 26), natomiast zgodnie ze statutem z 1175 roku, dzieła miały być zatwierdzane przez Kapitułę również po ich ukończeniu (*Statuta Capitolorum*, s. 84). Choć informacje pozyskiwano głównie dzięki przekazom ustnym, zdarzało się jednak, że autorzy inspirowali się wcześniejszymi zbiorami, na przykład Konrad z Eberbach, który czerpał z LVMC oraz *Collectaneum Clarevallense* (Smirnova 2023, s. 3-4). W przypadku dzieła Herberta, 147 ze 165 rozdziałów miało zostać zaczerpniętych z przekazów ustnych (LVMC, s. LXXIV-LXXVI). Z pisanych źródeł dla Herberta szczególnie godne wymienienia są *Gesta regum Anglorum* Wilhelma z Malmesbury (Caocci 2000).

Egzemplum cysterskie znacznie różni się od egzemplum kaznodziejskiego. Dotychczasowe analizy QZ i DC nie brały pod uwagę tej różnicy. Przykładowo, Michał Łuczyński w artykule poświęconym QZ jako najważniejszy cel tego gatunku określa „ideologiczną propagandę” (Łuczyński 2009, s. 140). Nie wyjaśnia, co dokładnie ma przez to sformułowanie na myśli, wyraźnie nie zna jednak specyfiki egzemplum cysterskiego.

***Liber Visionum et Miraculorum Clarevallensium* Herberta z Clairvaux**

Herbert i jego dzieło

Cechą charakterystyczną pierwszych zbiorów egzemplów był brak tytułu oraz wstępu. Podobnie Herbert nie nadał tytułu swojemu dziełu. Pierwsza propozycja nazwy *De miraculis libri tres* padła przy okazji edycji z 1660 roku ze strony jezuity Pierre'a François Chiffleta (LVMC, s. LIV). Podział na trzy księgi okazał się jednak dużo późniejszy i zachował się w jednym rękopisie, dlatego uczeni stosowali krótszą nazwę *De miraculis* (LVMC, s. LIV). Wskazówkę dotyczącą tytułowania dzieła Herberta w klasztorach bibliotekach odnajdujemy w *Chronicon Clarevallense*, w którym padają określenia takie jak *Liber miraculorum* czy *Libro domni Herberti* (LVMC, s. LV). W niniejszej pracy przyjęłam tytuł *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium*, zaproponowany w edycji krytycznej Giancarlo Zichiego, Graziano Fois i Stefano Muli.

Jak już wspomniałam, Herbert najczęściej pozyskiwał informacje do swoich egzemplów z tradycji ustnej (Smirnova 2023, s. 3-4). Zazwyczaj podawał swoje źródła, zdarzają się jednak przypadki, kiedy je przemilczał (Griesser 1947, s. 26). Gabriela Kompatscher Gufler wskazuje, że historie, których źródłem była tradycja oralna, często pochodziły z drugiej lub nawet trzeciej ręki (Kompatscher Gufler 2005, s. 18). Wiemy również, że źródłem informacji o Danii był bezpośrednio były arcybiskup Lund, Eskil (McGuire 1982, s. 22 i passim). Badania wykazały, że cysters nie opierał się jednak wyłącznie na przekazach ustnych. Korzystał w kilkunastu miejscach z takich dzieł, jak: *Gesta regum Anglorum* Wilhelma z Malmesbury, *Historia Caroli Magni* Pseudo-Turpina czy jednego z kazań Aelreda z Rievaulx. Ponadto odwoływał się często do *Reguły św. Benedykta* oraz pism Augustyna, Hieronima, Izydora z Sewilli, czy nawet Wergiliusza (LVMC, s. LXXIV-LXXV). Zbiór Herberta postrzegany był nie jako ukończone dzieło o jednolitej strukturze, a raczej jako zbiór, którego układ można było organizować w różny sposób (Braca 2016, s. 94). Tematyka dzieła dotyczyła zarówno realiów życia monastycznego, wybitnych cystersów, jak i niepewnych jeszcze swojej wiary konwersów i utrzymana była w konwencji cudów, objawień oraz wizji (Braca 2016, s. 95).

O samym Herbercie nie mamy zbyt wielu informacji. W historiografii zwracano uwagę, że w zależności od pełnionej w danym momencie funkcji w źródłach nazywa się go opatem Mores (diecezja Langres w południowej Francji), mnichem z Clairvaux oraz arcybiskupem Torres na Sardynii (LVMC, s. LV). Herbert opisywany był również błędnie jako uczeń św. Dominika z Calzada (Griesser 1947, s. 24). Brak również przesłanek źródłowych dotyczących daty jego urodzenia oraz miejsca, z którego pochodził. Chifflet wskazywał na hiszpańskie pochodzenie Herberta. Jego argumentacja opierała się na informacji zawartej w pierwszym rozdzia-

le LVMC, w której Herbert opisywał życie mnicha Dominika z klasztoru Carracedo w Leonie (Griesser 1947, s. 24). Opowieść Herberta miała wskazywać, iż dobrze go znał i pozostawali w przyjaznych stosunkach. Gabriela Kompatscher Gufler opowiedziała się za południową Francją (2005, s. 14). Do tej informacji nie podała jednak żadnego uzasadnienia.

Do opactwa w Clairvaux Herbert miał przybyć po śmierci świętego Bernarda (1153), a wiemy, że pod koniec lat 60. został opatem Mores (LVMC, s. LVII). Lata, w których Herbert był opatem, określono na podstawie dokumentów poświadczających objęcie tego stanowiska przez jego poprzednika oraz następcę. Poprzednik figurował na dokumentach z lat 1165-1168, a następca Herberta pojawił się w nich już w 1178 (LVMC, s. LVIII). Natomiast od roku 1178 pełnił funkcję sekretarza Henryka z Marcy, który w tym czasie był opatem w Clairvaux (Caocci 2002, s. 243). Herbert musiał cieszyć się sporym prestiżem, o czym miał świadczyć list Wilhelma z Auberive do Henryka, w którym prosi o opinię Herberta odnośnie do tematów omawianych przez opatów w Auberive i Tulley (Caocci 2002, s. 243). Prawdopodobnie w 1181 roku został arcybiskupem Torres w Sardynii (LVMC, s. LXIII; Vidili 2008, s. 94). Z *Chronicon Clarevallense* wynika, że na Sardynię przybył w 1181 roku wraz z mnichem Augeriuszem (LVMC, s. LXIV). Śmierć Herberta miała nastąpić krótko przed 14 sierpnia 1196 roku, świadczy o tym dokument informujący o objęciu urzędu arcybiskupa przez jego następcę (Vidili 2008, s. 95). Graziano Fois podaje inną datę, w której opiera się na dwóch listach Innocentego III, uznając, że Herbert miał umrzeć między 4 lipca a 11 sierpnia 1198 roku (Fois 2001, s. 25-77). Pewne poprawki do tej chronologii zgłosił José María Anguita Jaén, wysuwając hipotezę, że Herbert z Clairvaux i Herbert z Sobrado to ta sama osoba i tym samym Herbertowi należy także przypisać autorstwo pewnego innego *miraculum* (Anguita Jaén 2020). Przesunął także termin objęcia arcybiskupstwa Torres o parę lat (post 1184). Z uwagami badacza wiąże się kwestia datacji LVMC.

Chronicon Clarevallense podaje, iż Herbert skompilował swoje dzieło w 1178 roku: *Et hoc anno [1178] domnus Herbertus monachus Clareuallis qui fuerat abbas de Moris Librum miraculorum apud Claramuallem conscripsit* (Mula 2005, s. 14). Informacja ta spotkała się z zastrzeżeniami szwedzkiego historyka Lauritza Weibulla. Na podstawie kilku wzmianek w samym LVMC uznał, że tworzenie zbioru musiało trwać dłużej i według niego datowanie kompilacji należy rozszerzyć na lata 1178-1180 (Weibull 1931, s. 273-274). Jednym z argumentów była informacja o zamordowaniu św. Małgorzaty z Roskilde przed czterema laty – *ante hoc ferme quadriennium* (LVMC, s. 184). Argumentacja spotkała się ze sprzeciwem Paula Grosjeana (1934, s. 122-123). Grosjean oponował, twierdząc, że zapiskę o czterech latach należy odnieść do maltretowania Małgorzaty przez męża, a nie jej śmierci. Jego uzasadnienie przyjęli wydawcy LVMC (LVMC, s. LXX-LXXI). Anguita Jaén powraca do koncepcji Weibulla, w tym sprawy św. Małgorzaty, ale nie kwestionuje kontrargumentu Grosjeana (Anguita Jaén 2020, s. 111-113). Lek-

tura egzemplum nie uprawnia jednak do tego, by twierdzić w ślad za bollandystą, że cztery lata odnoszą się do daty prześladowań, a nie śmierci. Dodatkowo cuda zaczęły dzieć się dwa lata po morderstwie, zatem w 1178 roku (LVMC, s. 185: *expleto autem biennio*), z czego wynika, że te wydarzenia muszą od spisania egzemplum dzielić kolejne miesiące lub lata. Hiszpański filolog podaje kolejne przesłanki na rozszerzenie datowania LVMC, nawet po 1180 roku (Anguita Jaén 2020, s. 113).

Tradycje rękopiśmienne i ich rozpowszechnienie

Dzieło Herberta było dosyć popularne, o czym świadczy liczba zachowanych rękopisów. Zachowało się aż dwadzieścia rękopisów datowanych na okres między XIII a początkiem XVI wieku (Mula 2011, s. 29). Możemy wyróżnić trzy główne tradycje rękopiśmienne. W skład tradycji francuskiej wchodzi rękopisy między innymi z Bonport, Saint Victor, Londynu i Reims, jeden z nich był nawet częścią biblioteki kardynała Richelieu (LVMC, s. XLII-LI). Tradycję tę reprezentuje wydanie Pierre'a François Chiffleta, który opublikował dzieło Herberta na podstawie rękopisu znalezione w Clairvaux w XVII wieku (Fois 2002). Edycja zawierała 118 rozdziałów podzielonych na trzy księgi (Braca 2016, s. 94). Mają one kolejno po 35, 44 i 39 rozdziałów (Griesser 1947, s. 21). Chifflet uznał, że odnalezienie zbioru w opactwie, w którym dzieło pierwotnie zostało spisane, świadczy o tym, iż jest to wersja najbardziej zbliżona do oryginału, jednak kolejne badania wykazały, iż była to o wiele późniejsza redakcja (Mula 2011, s. 34). Edycja była podstawą przedruku Jacques'a Paula Migne'a w serii *Patrologia Latina* (Griesser 1947, s. 21). Skutkiem popularności tej serii wydawniczej tradycja francuska stała się najpowszechniejszą wersją wykorzystywaną przez historyków.

Pośród rękopisów należących do drugiej tradycji, zwanej austro-bawarską, najważniejszy jest rękopis z Aldersbach (obecnie München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 2607), gdyż został uznany za najstarszy (LVMC, s. XIII). Stał się podstawą najnowszej edycji krytycznej (LVMC, s. C-CI). Kodeks rozpoczyna się żywotem świętego Brendana, a po nim następuje 165 egzemplów LVMC (LVMC, s. XIII). Do tej samej tradycji zaliczamy również rękopis z Fürstenfeld (obecnie München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6914), który w odróżnieniu od innych rękopisów posiada zupełnie inny układ egzemplów (LVMC, s. XIV). Ułożone są w porządku zarówno tematycznym, jak i hierarchicznym. Pominięto również wszystkie opowiadania, które nie miały związku z cystersami (LVMC, s. XIII). Kodeks aldersbachski stał się podstawą edycji Gabrieli Kompatscher Gufler (2005, s. 55). Z tej tradycji wywodzą się również rękopisy Stams, Rein, Neuberg, Heiligenkreuz oraz inne (LVMC, s. XV-XXXIII). Do trzeciej tradycji, tzw. pruskiej należy rękopis erfurcko-weimarski (dalej E-W) Gerolda z Casamari, który oprócz LVMC Herberta zawierał między innymi *De inventione corporis S. Mariae* autor-

stwa samego Gerolda czy *Liber meditationum* świętego Bernarda (LVMC, s. XXXIV). Do tej samej gałęzi należy również rękopis z niemieckiego Altzella oraz czeskich Dolan (LVMC, s. XXXVI-XLI). Oprócz tego możemy wyróżnić ostatnią grupę, w skład której wchodzi rękopisy z Salem i Ołomuńca (LVMC, s. LI-LIV).

Tytuły oraz treść egzemplów QZ i DC

Quomodo zabulus in scemate regio seipsum ydolatris ostendebat

Badania Paula Lehmana wykazały, że opowiadanie QZ figuruje pod numerem 93 w kodeksie z Aldersbach, 97 w rękopisie erfurcko-weimarskim, nie występuje jednak w wydaniu w *Patrologia Latina* (Lehmann 1927, s. 77). W rękopisie z Fürstendorf QZ występuje pod numerem 74 i nosi tytuł *De converso, qui vidit ante conversionem dyabolum ydolatris se ostendere in scemate regio* (CLM 6914, f. 32v-33v). Kompilator połączył opowiadanie QZ z egzemplami, które w kodeksie z Aldersbach znajdują się pod numerem 94 (*Quomodo demonum legiones fugiebant a paganis baptizandis*), 95 (*De pagana que per aquam benedictam facta est christiana*) i 96 (*Quomodo signum crucis inuentum est in caluariis Christianorum a paganis occisorum*) (CLM 2607, f. 94r-94v).

Informatorem egzemplum jest Henryk, niegdyś mnich z Clairvaux, który następnie został opatem w Danii⁷. Opowiada on historię o bracie zakonnym ze swojego opactwa, który, będąc jeszcze konwersem, udał się w celach handlowych do ziemi pogan. Odnalazł tam podobiznę (*symulacrum*), w której miał zamieszkiwać demon „udzielający odpowiedzi”. Miał on być czczony przez ludność wyłącznie ze strachu, gdyż miał straszliwe oblicze oraz głos, a ponadto zsyłał choroby i nieurodzące. W ustalonych dniach w roku składano mu ofiary w postaci obficie zastawanego stołu, a potrawy z niego miał pochłaniać w sposób niewidzialny. Świadkiem tych zdarzeń miał być również konwers, który w bóstwie zasiadającym na tronie i uwieńczonym cesarskimi regaliaми rozpoznał „diabła przemienionego w anioła światła”. Konwers potajemnie uczynił znak krzyża, czym zwrócił na siebie uwagę diabła. Ten przemówił do niego w jego ojczystym języku – co ważne, niezrozumiałym dla pogan – informując, że kiedyś już uciekł przed krzyżem i ukrył się w morzu, a teraz, gdy znalazł nowe schronienie, ponownie chcą go wypędzić. Młody chrześcijanin ukrywał się w tłumie, gdyż nie zdawał sobie jeszcze sprawy z mocy swojej wiary i bał się, że zostanie zaprowadzony na śmierć przez jego wyznawców. Demon zniknął, a chrześcijanin wrócił do swojej ojczyzny, gdzie wstąpił do klasztoru, a swoją historię opowiedział opatowi oraz innym braciom. Egzemplum kończy komentarz teologiczny, w którym podkreślono siłę zna-

⁷ Chodzi o Henryka, opata Vitskøl od 1158 roku (McGuire 1982, s. 44).

ku krzyża oraz rolę misjonarzy, którzy krzewili myśl chrześcijańską wśród ludów pogańskich (LVMC, s. 187-190).

De christiano qui ydolum combussit, quomodo ei demon irascens apparuit

DC pojawia się w kodeksie Aldersbach pod numerem 92, w rękopisie erfurcko-weimarskim pod 96, a w *Patrologii* jako numer III 35 (Lehmann 1927, s. 77). W rękopisie z Fürstenfeld DC figuruje pod numerem 73 i tytułem *De converso, qui ydolum combussit, quomodo ei demon irascens apparuit* (CLM 6914, f. 32v). W kodeksie z Aldersbach zamiast *De converso* występuje *De christiano* (CLM 2607, f. 93v-94r). Najbardziej tytuł różni się w edycji z *Patrologii* Łacińskiej, gdzie egzemplum nosi nazwę *Cacodaemon simulacri sui confracti et combusti injuriarum ulcisci conatur* (*De miraculis libri tres*, kol. 1381).

Egzemplum opowiada o pewnym bracie zakonnym należącym do klasztoru w Fontenay, który przed wstąpieniem do zakonu wyruszył do ziemi pogan w celach handlowych. W podróży towarzyszył mu inny młodzieniec, również chrześcijanin. Dotarli oni do odosobnionego miejsca, w którym znaleźli drewnianą podobiznę pokrytą smołą. Miała być ona czczona przez pogan z pobliskiej wsi. Chrześcijanie zniszczyli⁸ i podpalili podobiznę, a następnie rzucili się do ucieczki w obawie przed fanatycznymi wyznawcami bożka, nie mając jeszcze odwagi zostać męczennikami. Następnej nocy, gdy kładł się spać, ukazał mu się ten duch „smolisty i czarny” i rzucił mu w oczy gorący popiół, który trzymał w rękach. Następnie rzekł do niego: „Oto ty poprzednio mnie spaliłeś, a ja spalę cię dzisiaj”. Podczas ucieczki młodzieniec zaczął odczuwać silny ból oczu, który utrzymywał się jeszcze długi czas po owym zdarzeniu (LVMC, s. 187).

Historiografia

Przegląd krytyczny oraz wybrane problemy

Egzemplum QZ zostało po raz pierwszy opublikowane przez Paula Lehmana w 1927 roku z rękopisu erfurcko-weimarskiego (Lehmann 1927, s. 79-80). Celem jego artykułu było między innymi porównanie zawartości rękopisów – kodeksu z Weimaru i kodeksu z Aldersbach – oraz wydania w *Patrologii* Łacińskiej. Poza wspomnianymi wyżej różnicami w tytułach niemiecki uczony notuje brak QZ w *Patrologii*. Niedługo później duński historyk Lauritz Weibull w artykule poświęconym arcybiskupowi Eskilowi, nie znając pracy Lehmana, zacytował fragment opowiadania QZ z rękopisu z Aldersbach (Weibull 1934, s. 288). Odnosił się jednak wyłącznie do pierwszych wersów opowiadania, identyfikując postać Henryka (*vir venerabilis Heinrichus*) z opatem Henrykiem z Vitskøl.

⁸ Dosłownie rozdrobnili na kawałki (*in frusta comminuerunt*).

Oba egzemplarze zostały wykorzystane po raz pierwszy w badaniach nad religiami dawnych Słowian przez Thedego Palma w 1937 roku (Palm 1937, s. 44-51). Uczony znał wcześniejszy artykuł Weibulla, a o obu egzemplarzach wspomina w rozdziale dotyczącym gajów wendyjskich (Słowian połabskich). Łączy oba opowiadania poprzez utożsamianie postaci młodego chrześcijanina, towarzysza mnicha z Fontenay, który udał się do ziemi pogan w celach handlowych (*mercimonii causa*) z DC, oraz głównego bohatera opowiadania QZ, który wyruszył z tego samego powodu (*ad negociandum*). Choć Palm skądinąd słusznie zauważa, że konwers z QZ odbył swoją podróż samotnie, a w DC z towarzyszem, to uznaje oba egzemplarze za dwie wersje tej samej opowieści. Szwedzki badacz przypisuje opowiadaniu QZ cel propagandowy, twierdząc, że zostało przekształcone z egzemplarzem DC tak, by stało się kazaniem. Autor uznaje, że oba opowiadania nie posiadają szczególnej wartości, jednak uważa, że skutkiem, który płynie z ich zestawienia, jest poświadczenie istnienia „wendyjskiego” miejsca kultu pod gołym niebem (Palm 1937, s. 50-51). Pierwszym polskim badaczem, który nawiązał do egzemplarzy z LVMC, był slawista Aleksander Brückner, który pochlebnie wyraził się o pracy Palma i wspominał o LVMC w paru swoich recenzjach (Brückner 1937a; 1937b; 1938b), uznając je za nowe źródło dla słowiańskiego kultu drzew oraz idoli. Ponadto zwrócił uwagę na LVMC Kazimierzowi Moszyńskiemu w recenzji z jego pracy *Kultura duchowa Słowian* (Brückner 1938a, s. 215).

Do pracy Palma odniósł się również Erwin Wienecke w 1940 roku (Wienecke 1940, s. 38). Badacz uznaje, iż dane zawarte w QZ i DC można pominąć z uwagi na użycie terminu *terra paganorum*, którego znaczenie jest niejasne i niekoniecznie trzeba przez to rozumieć ziemie słowiańskie. Wienecke również traktuje te egzemplarze jako dwie wersje tej samej historii. Zwraca uwagę jednak na pozornie banalną rzecz, czyli elementy fantastyczne zawarte w egzemplarzach. Spostrzega celnie, że bożek w tajemniczy sposób potrafił przemawiać w języku ojczystym chrześcijanina. Ten ważny fakt umknie uwadze późniejszych badaczy. W 1948 roku do pracy Palma odwołał się również niemiecki filolog i językoznawca rosyjskiego pochodzenia – Boris Unbegaun, który uznał LVMC za źródło, które należy wpleść w dyskusję nad wierzeniami dawnych Słowian (Unbegaun 1948, s. 394).

Stanisław Urbańczyk przytacza opowiadanie DC w pracy z 1947 roku, gdzie krótko streszcza jego treść i wnioskuje, że opis samego posągu nie wskazuje na to, aby posiadał ludzkie rysy (Urbańczyk 1947, s. 56). Dodaje jednak, że sposób, w jaki wyraża się o nim autor egzemplarza, może wskazywać na to, że takowe rysy posiadał, ale są to jedynie domysły. Co ciekawe, Urbańczyk nie nawiązuje do opowiadania QZ. Być może, podobnie jak Palm, nie przydawał mu żadnej wartości poznawczej. Wzmianka Urbańczyka jest więc o tyle ważna, że ukazuje nam jedną z pierwszych reakcji badacza wierzeń słowiańskich (która zresztą uwidoczni się też w późniejszych pracach) wykazującą z jednej strony zainteresowanie opowiadaniem DC, a z drugiej marginalizację QZ. Fragment ten został przedrukowany parędziesiąt lat później bez żadnych zmian (Urbańczyk 1991, s. 63-64).

Na szersze omówienie zasługuje ekskurs Stelli Marii Szacherskiej z 1968 roku, dołączony do jej monografii o klasztorach duńskich. Dotyczy on tzw. cyklu duńsko-słowiańskiego⁹, w którego skład wchodzi egzemplaria QZ i DC (Szacherska 1968, s. 80-90). Badaczka uznaje, że wydarzenia z egzemplum DC rozgrywają się w kraju już schrzystianizowanym. Wykorzystując pozostałe opowiadania z wyróżnionego przez nią cyklu, próbuje zidentyfikować wymienioną w nim ziemię pogan. W opowiadaniu QZ, podobnie jak poprzednicy, identyfikuje postać Henryka z opatem klasztoru Vitae Schola (Vitskøl). Wskazuje na podobieństwo obu egzemplów, które rozgrywają się *in terram paganorum*, jednak zwraca uwagę, że w pierwszym z nich pogańskie praktyki czynione są w ukryciu, natomiast w drugim to właśnie chrześcijanin potajemnie czyni znak krzyża. Szacherska powołuje się na jej zdaniem analogiczny *passus* u Saksona Gramatyka (Saxo Grammaticus, s. 1276-1285) i umiejscawia akcję opowiadania na Rugii. DC natomiast łączy z innym opowiadaniem z kolekcji Aldersbach – *Quomodo demonum legiones fugiebant a paganis baptizandum*, które ma rozgrywać się *in regione Sclavonie quae noviter est ad fidem christianam conversa magna ex parte*, a gdzie zostały założone placówki cysterskie. Ustalenia Szacherskiej doczekały się pozytywnej recepcji. Benedykt Zientara uznał egzemplaria z LVMC za wartościowe w kontekście zawartych w nich informacji dotyczących kultu Słowian nadbałtyckich oraz ich kontaktów handlowych z chrześcijanami (Zientara 1969, s. 938). Janisław Osiegiński uznaje QZ za cenne dla poznania informacji o pogańskich rytuałach Słowian (Osiegiński 1970, s. 202-204). Również Gerard Labuda zwrócił uwagę na wartość LVMC jako źródła dotyczącego słowiańskiego kultu (Labuda 1970, s. 288). W jednym ze swoich późniejszych artykułów Szacherska przywołuje własną argumentację, wiążącą opowiadania z Rugią (Szacherska 1974, s. 143). W artykule z 1977 roku, będącym angielskim streszczeniem jej badań, po raz kolejny wspomina, iż kraj, w którym rozgrywało się opowiadanie DC, musiał być już chrześcijański (Szacherska 1977, s. 143-144). Henryk Łowmiański w swojej monografii poświęconej religii Słowian krótko wzmiankuje QZ, nawiązując do argumentacji Szacherskiej, chociaż nie zna DC (Łowmiański 1979, s. 200). Uważa, że egzemplum nie zawiera żadnych konkretnych informacji dotyczących opisu obrzędów pogańskich.

Leszek Słupecki w artykule poświęconym posągom słowiańskim pisze o pewnym idolu z Knytlingasagi – tzw. Czarnogłowym, przypuszczając, że może on być tym samym, który został opisany w opowiadaniu DC (Słupecki 1993, s. 44). Au-

⁹ Poprzez to sformułowanie Szacherska miała na myśli dziewięć egzemplów: *De femina a marito occisa et post mortem [sancta] declarata*; *De christiano qui ydolum combussit*. *Quomodo ei demon irascens apparuit*; *Quomodo zabulus in scemate regio se ipsum ydalatris ostendebat*; *Quomodo demonum legiones fugiebant a paganis baptizandum*; *De pagana quae per aquam benedictam facta est Christiana*; *Quomodo signum crucis inventum est in calvariis Christianorum a paganis occisorum*; *De duobus germanis ad Iordanis flumina in oratione defunctis*; *De sancto Eskilo Lundensi metropolitano*; *De spiritu immundo qui triennio latuit in monasterio quasi mercennarius* (Szacherska, 1968, s. 82-83).

tor nie rozwija jednak swojej argumentacji. Rok później Słupecki ponownie podejmuje temat opowiadań, tym razem poświęcając uwagę również QZ, które krótko streszcza i podaje jako analogię do historii Arkony (Słupecki 1994, s. 42-43). Podobieństwo do historii opowiedzianej w QZ odnajduje również w jednym z żywotów świętego Wojciecha. Omawiając DC, częściowo powtarza wcześniejszą hipotezę o możliwości powiązania idola z tym występującym w Knytlingasadze. Dodatkowo odnosi się do Czarnego Boga z opisów Helmolda. Bardzo ostrożne podejście Słupeckiego wydaje się słuszne. Choć uznaje własną hipotezę łączącą DC z Knytlingasagą za kuszącą, to ponownie, niestety, nie rozwija jej dalej. Do hipotezy Słupeckiego nawiąże później Paweł Szczepanik (2020, s. 112-113).

Zarówno do Słupeckiego, jak i do Szacherskiej nawiązuje Andrzej Lambert Miś (1997, s. 120). Podejmując próbę rozwinięcia argumentacji dotyczącej podobieństw Czarnogłowego do idola z DC, podkreśla, że pokryty smołą posąg mógł być postrzegany jako owe czarne bóstwo. Wysuwa śmiałe przypuszczenie, iż oba opisy odnoszą się do grodu Asund, znajdującego się na Rugii. To jednak nieporozumienie, gdyż Knytlingasaga mówi tylko o tym, gdzie znajdował się bóg *Pizamar*, natomiast nie podaje lokalizacji bożka *Tjarnogłofi* (Knytlinga Saga, s. 168-169).

W sadze nie znajdujemy też żadnej informacji o posągu bóstwa, który miałyby być koloru czarnego, pozostaje nam jedynie teonim *Tjarnagłofi*. Nazwa jest skandynawską problematyczna, gdyż językoznawcy w różny sposób rekonstruują oryginalną wersję (Sikorski 2018, s. 239-240), na przykład jako Czarnogłowy (Łuczynski 2020, s. 177), Trzygłów¹⁰ lub Tarnogłowy¹¹. Łączenie Knytlingasagi z egzemplum jest jednak niewłaściwe. Żaden z badaczy nie zwrócił uwagi na sformułowanie z DC, z którego dowiadujemy się, że *apparuit illi spiritus ille notifer instar ydoli concremati piceus et niger*. Bóstwo z DC owszem było koloru czarnego, ale to przecież dlatego, że zostało spalone! Trudno tym bardziej uznać przydatność Knytlingasagi do prób ustalenia miejsca, w którym mogłyby się rozgrywać wydarzenia z DC.

Motyw ścinania i palenia idoli wywodzi się już z Biblii, znajdujemy go w rozdziale piętnastym Pierwszej Księgi Królewskiej:

et fecit Asa rectum ante conspectum Domini sicut David pater eius et abstulit effeminatos de terra purgavitque universas sordes idolorum quae fecerant patres eius insuper et Maacham matrem suam amovit ne esset princeps in sacris Priapi et in luco eius quem consecraverat subvertitque specum eius et confregit simulacrum turpissimum et conbusit in torrente Cedron (BSV, s. 486, III Rg 15, 11-13).

Odnajdujemy go również w rozdziale siódmym Księgi Powtórzonego Prawa:

¹⁰ „Tierno-glav nie jest Czarnogłowem, lecz popsutym Trzygłowem” (Brückner 1985, s. 45, 193).

¹¹ Zdaniem L. Moszyńskiego, zapis autora Knytlingasagi czytać należy wyłącznie jako Tarnogłowy (Moszyński 1990, s. 36).

sculptilia eorum igne conbures non concupisces argentum et aurum de quibus facta sunt neque adsumes ex eis tibi quicquam ne offendas propter ea quia abominatio est Domini Dei tui (BSV, s. 486, Dt 7, 25).

Wiemy już, że w Patrologii Łacińskiej egzemplum DC występuje pod innym tytułem, *Cacodaemon simulacri sui confracti et combusti injuriam ulcisci conatur*. Juanita Feros Ruys w swojej książce poświęconej demonom w średniowieczu twierdzi, że Herbert wielokrotnie nazywa demony pochodzącym z greckiego określeniem *cacodaemones* (Feros 2017, s. 38). Jednak okazuje się, że Herbert w treści swoich egzemplów ani razu nie używa tego sformułowania. Pojawia się ono jedynie dwa razy w wydaniu z Patrologii Łacińskiej, i to w tytule egzemplów, które przecież nie zostały nadane przez Herberta. Oprócz wyżej wspomnianego egzemplum, słowo to pada jeszcze w tytule opowiadania

Cuidam monacho Clarevallensi visi saepe cacodaemones horrendis formis, visus S. Augustinus, a quo et ad loca paenarum, et ad beatorum sedes deductus est, visa anima monachi de corpore egressa, et in aere tandiu haesitans donec sacerdotali commendatione muniretur, visus denique in missa parvulus Jesus flagitiosum presbyterum aversari (De miraculis libri tres, kol. 1294).

Natomiast w kodeksie z Aldersbach egzemplum to nosi już inny tytuł: *De fratre qui vidit Christum in altari in forma pueri* (LVMC, s. 46). Słowo *cacodaemon* występuje również w innych tekstach niezwiązanych z Herbertem, jednak uważam, że skoro nie pojawia się w treści egzemplum, nie ma potrzeby go analizować.

Duilio Caocci w przeglądowym artykule z 2002 roku wymienia DC i QZ jako egzemplaria o tematyce bałwochwalczej (Caocci 2002, s. 252).

Krakowski językoznawca Michał Łuczyński w kilku swoich tekstach zajmował się egzemplum QZ. W pierwszym z nich, opublikowanym w 2006 roku twierdził, że było to źródło właściwie niewykorzystane (Łuczyński 2006, s. 166), natomiast w 2009 roku nazywa je źródłem zapomnianym (Łuczyński 2009, s. 139). W świetle powyższego przeglądu świadczy to o nieznajomości przez autora stanu badań nad QZ. Łuczyński łączy egzemplum QZ ze wzmianką o Jarowicie zawartą w żywotach św. Ottona, twierdząc, że oba fragmenty nawiązują do tego samego boga. Wspomina o święcie Jarowita, które według jego interpretacji żywotów miało odbywać się wiosną, natomiast QZ „niewątpliwie również dotyczy świąt wiosennych, o czym świadczą dalsze wzmianki o rytualnych biesiadach, ‘pijanym bóstwie’ i jego ‘pokarmach’”. Ale jak wzmianki o biesiadach mogą świadczyć o tym, że odbywały się one wiosną! Mamy tu więc do czynienia z konstruowaniem bardzo iluzorycznej więzi między źródłami, gdyż jedynym argumentem Łuczyńskiego jest informacja o domniemanych rolniczych atrybutach bóstwa z QZ.

Na szczególną uwagę zasługują artykuł Łuczyńskiego w całości poświęcony egzemplum QZ przede wszystkim dlatego, że w całości wyłożył rozumienie źródła oraz ze względu na fakt, że ta interpretacja zyskała najszerszą recepcję wśród

innych badaczy: archeologów, historyków i religioznawców. Do wzrostu zainteresowania QZ przyczyniło się również opublikowanie zmodyfikowanej, nieco skróconej wersji artykułu na język angielski (Łuczyński 2013b). Te dwa artykuły dla niniejszego przeglądu historiograficznego są nie tylko istotne dlatego, że poświęcone zostały stricte egzemplum QZ, ale przede wszystkim stały się podstawowymi pracami referencyjnymi dla innych uczonych, którzy jednocześnie poprzestali w kwerendzie bibliograficznej tylko na nich. Ponadto ujawniają się w nich jawne braki heurystyczne. Słowo ‘zapomniane’ użyte w tytule jest nadużyciem, gdyż źródło było znane nie tylko w przedwojennej historiografii, ale również w powojennej, tyle że Łuczyński tych prac nie znał. Jego zdaniem tekst ten „nie wszedł do szerszego obiegu naukowego” (Łuczyński 2009, s. 139). Nic dziwnego, że tak uważa, skoro nie dopełnił należytej staranności w przeprowadzeniu kwerendy. Trzymając się relacji Łuczyńskiego, QZ miała opublikować jako pierwsza w 1968 roku Stella Maria Szacherska (1968, s. 80-90). Egzemplum zostało jednak opublikowane dużo wcześniej, najpierw w 1927 roku przez Paula Lehmana (1927, s. 79-80), oraz niezależnie od niego w 1937 roku przez Thedego Palma (1937, s. 44-51). Pisali o nim badacze tacy, jak Weibull, Brückner, Wienecke, Unbegaun, Zientara, Osięgłowski, Labuda, Caocci, Szacherska oraz Słupecki. Przedstawiając podstawowe informacje na temat LVMC, Łuczyński nie dokumentuje ich żadnym odwołaniem do literatury, możemy się jedynie domyślić, że część z nich bezkrytycznie przyjmuje za Szacherską, między innymi to, że LVMC powstało w opactwie Clairvaux w latach 1178-1180 (Łuczyński 2009, s. 139). Łuczyński nie wyjaśnia, dlaczego przyjmuje taką, a nie inną datację. Odpowiedź znajdujemy w pracy Szacherskiej, która informuje, iż datę powstania dzieła przyjęła na podstawie badań Georga Hüffera, który swoje ustalenia oparł między innymi na zapisie w *Chronicon Clarevallense* (Szacherska 1968, s. 81). Łuczyński nie zna również edycji Kompatscher Gufler (2005). Tytuł *Herberti turrium sardiniae archiepiscopi De miraculis libri tres* ponownie bez weryfikacji przejmuje od Szacherskiej, która podaje go według nazwy z Patrologii Łacińskiej. Gdyby Łuczyński znał wydanie Kompatscher Gufler, to wiedziałby, że należy poinformować, iż *De miraculis* nie jest oryginalnym tytułem, o czym wspomniałam wcześniej. Brak znajomości edycji zabytku oraz pozostałej literatury przedmiotu sprawia, że Łuczyński nie weryfikuje najistotniejszych faktów wymaganych do analizy źródła, nawet takich jak data, miejsce i kontekst powstania dzieła, nie mówiąc już o informacjach o samym autorze i jego źródłach. Podsumowując, retoryka nadanego tytułu jest zupełnie niepotrzebna, źródło wcale nie było zapomniane, co najwyżej zaniedbane lub celowo odrzucone jako niewiarygodne. Leszek Słupecki czy Andrzej Miś wykorzystali je raptem paręnaście lat przed tekstami Łuczyńskiego. Profesja w innej dziedzinie humanistyki nie może zwalniać z obowiązku przeprowadzania starannej kwerendy czy opracowania rzetelnego wstępu źródłoznawczego.

Kilka lat później Łuczyński opublikował wspomniane już *Herberti De miraculis as a source to the history of religion of western Slavs* (Łuczyński 2013b). Praca

ta jest komunikatem mającym na celu zwrócenie uwagi zagranicznych badaczy na egzemplum QZ. W krótkim przyczynku Łuczyński uzupełnia część literatury, której nie znał wcześniej (Lehmann, Weibull, Palm, Caocci, Kompatscher Gufler). Pominięte nadal zostały głosy Misia i Słupeckiego, tak jak notki Brücknera, Unbegauna, Zientary, Osięgłowskiego, Labudy czy pozostałe artykuły Szacherskiej. Ponadto mimo że Łuczyński uzupełnił literaturę, to przypisy pełnią jedynie funkcję dekoracyjną, gdyż w ogóle nie skorzystał z cytowanych prac. Z obszernej pracy Kompatscher Gufler zawierającej informacje na temat LVMC Łuczyński przytoczył krótką notkę biograficzną dotyczącą Herberta (Łuczyński 2013, s. 69), ale co z odniesieniem się do opinii innych badaczy? Mam tu na myśli między innymi konfrontacje z opinią Palma, w której niemiecki uczony uznał egzemplaria DC i QZ za wartościowe, jednak wyłącznie przez traktowanie ich łącznie i tylko jako świadectwo miejsca kultu znajdującego się na otwartej przestrzeni (Palm 1937, s. 50-51). Nawet jeżeli celem Łuczyńskiego było omówienie wyłącznie jednego egzemplum, to powinien też wspomnieć o koncepcji cyklu duńsko-słowiańskiego zaprezentowanego przez Szacherską (1968, s. 82). To przecież z jej tekstu dowiadujemy się, że istnieją jeszcze inne opowiadania, które mogły rozgrywać się na terytoriach zamieszkałych przez Słowian. Tytuł artykułu Łuczyńskiego jest więc zupełnie nieadekwatny do treści, gdyż autor skupia się tylko na jednym egzemplum z tego zbioru.

Dla porównania warto przytoczyć pracę Szacherskiej. Autorka wyróżniła kilka opowiadań, których wydarzenia mogły mieć miejsce na terenie Danii lub ziemiach zachodniosłowiańskich i nadała im nazwę cyklu duńsko-słowiańskiego (Szacherska 1968, s. 80-90). Mimo iż o egzemplach wcześniej wspominał Brückner, to jednak Szacherska była pierwszą polską badaczką, która poświęciła im więcej uwagi. Miała ona do dyspozycji wyłącznie fotokopię rękopisu z Aldersbach oraz przedruk edycji Chiffleta w *Patrologii* Migne'a. Opierała się również na badaniach prowadzonych przez Lauritza Weibulla oraz wcześniej wspomnianego Georga Hüffera, który odkrył między innymi przejątki z LVMC Herberta w dziełach Konrada z Eberbach czy Cezariusza z Heisterbach (Szacherska 1968, s. 80-81). W trakcie tworzenia ekskursu w 1968 roku Szacherska nie знаła pracy Lehmana, jednak już w 1974 nawiązała do niego w kolejnym ze swoich artykułów (Szacherska 1974, s. 143). Podobnie było z pracą Palma, do którego z kolei odniosła się w artykule z 1977 roku (Szacherska 1977, s. 143-144). Oznacza to, że Szacherska po opublikowaniu ekskursu nie poprzestała na swojej pierwotnej kwerendzie. Mimo że badaczka pisała w zupełnie innych warunkach i około 40 lat przed Łuczyńskim, to zdecydowanie dokładniej dopełniła obowiązku heurystycznego. Należy tu szczególnie podkreślić udział Lauritza Weibulla, który nie tylko pierwszy poświęcił uwagę egzemplom z cyklu duńsko-słowiańskiego, ale nawet powiadomił Palma o kodeksie aldersbachskim (Palm 1937, s. 43) i tym samym znacznie przyczynił się do rozpowszechnienia informacji o potencjalnych słowiańskich wątkach w LVMC.

Braki na etapie heurystyki poskutkowały, niestety, dalszymi uchybieniami w trakcie krytyki źródłowej. Łuczyński nie zadał pytań z podstawowego kwestio-

nariusza badawczego o charakter źródła, jego wiarygodność czy informatorów autora. Nie próbował również poznać specyfiki gatunku egzemplów cysterskich w średniowieczu ze szczególnym uwzględnieniem celu, dla którego powstawały. Kontekst egzemplum został zlekceważony i można odnieść wrażenie, że istotna była dla Łuczyńskiego tylko sama wzmianka o rzekomych obrzędach słowiańskich w oderwaniu od jej środowiska.

Na heurystyce i krytyce problemy jednak się nie kończą. Łuczyński nie tłumaczył tekstu QZ samodzielnie, ale skorzystał z przekładu przygotowanego przez Małgorzatę Kruszelnicką (Łuczyński 2009, s. 144). Nieznajomość łaciny uwidacznia się w jego stwierdzeniach, na przykład kiedy błędnie podaje nazwę serii *Patrologia Latina*, czy też podaje formę **phana* jako świątynia (Łuczyński 2009, s. 140), nie zważając na zasady gramatyczne, które wskazywałyby użycie formy *phanum*. Trudno kontrolować tekst, którego się samemu nie rozumie. Okazuje się, że przekład Kruszelnickiej nie jest wolny od istotnych dla zrozumienia tekstu pomyłek. Nieznajomość łaciny powoduje powstanie kuriozalnych interpretacji. Na przykład, na podstawie zdania z QZ: *Predictus itaque frater dum adhuc secularem habitum gereret, in iuvenili aetate perrexit ad negociandum in supradictam terram paganorum* (LVMC, s. 266) Łuczyński formułuje następującą opinię:

QZ dotyczy akcji chrystianizacyjnej na terenach zachodniosłowiańskich, w czasie której zakonnicy mieli okazję zetknąć się bezpośrednio z ludnością słowiańską (Łuczyński 2009, s. 140).

Powodem błędnej interpretacji jest uznanie, że *secularem habitum* oznacza odzienie święte (habit). W rzeczywistości chodzi o odzienie świeckie. Wyklucza to możliwość, jakoby młody chrześcijanin, bohater QZ był już wtedy zakonnikiem, mógł być co najwyżej konwersem. Tego rodzaju błędów jest więcej. Łuczyński zastosował liczbę mnogą ‘zakonnicy’, jednak w tekście mowa przecież o jednej, konkretnej osobie. *Ad negociandum* zamiast w celu handlowania, zostało przetłumaczone jako w sprawie negocjacji. Nic więc dziwnego, że przypisuje chrześcijaninowi cel misji dyplomatycznej, wielokrotnie nazywając go chrześcijaninem-dyplomatą. Jednak oryginalny tekst źródła nie pozwala na interpretację wyprawy w kategoriach misji chrystianizacyjnej. Wyrażenie mowa jest o podróży handlowej konwersa (Palm 1937, s. 48). Łuczyński wykorzystuje błędny argument dotyczący misji dyplomatycznej, dzięki któremu odnajduje analogiczny passus w żywotach św. Ottona, twierdząc, że „zarówno w Quomodo zabulus, jak i Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis mowa o zabiegach dyplomatycznych” (Łuczyński 2009, s. 143). W momencie, w którym zdamy sobie sprawę z tak poważnego błędu w tłumaczeniu, argumentacja Łuczyńskiego zaczyna upadać. W jednej ze swoich późniejszych prac nazywa LVMC „źródłem dotyczącym chrystianizacji Słowiańszczyzny połabskiej” (Łuczyński 2020, s. 178), co oznacza, że nawet po kilku latach nie dostrzegł tak poważnego błędu w swojej interpretacji. W 2013 roku Łuczyński po raz kolejny

wspomina o QZ (Łuczyński 2013a, s. 87), gdzie powtarza swoje uwagi z wcześniejszej pracy dotyczącej semantyki obrzędów wiosennych (Łuczyński 2006, s. 166).

Warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób teksty Łuczyńskiego były wykorzystywane przez innych uczonych i jakie wyciągano z nich wnioski. Stanisław Rosik podaje przykład QZ w celu podkreślenia szans rozwoju bazy źródłowej (Rosik 2020, p. 85, s. 38), choć – jak wiadomo – „zapomniany” charakter źródła wynikał tylko z trywialnych braków w *heurezie*. Na pracy Łuczyńskiego oparł się między innymi archeolog Paweł Szczepanik w 2014 roku i ulegając jego retoryce, określił QZ nowo odkrytym źródłem dotyczącym wierzeń Słowian i powtarza to kilka lat później (Szczepanik 2014, s. 175; Szczepanik 2020, s. 15). Ten badacz w kilku innych tekstach opiera się na interpretacji Łuczyńskiego (Szczepanik 2020a, s. 185; Szczepanik 2022, s. 103). Można więc odnieść wrażenie, że Szczepanik traktuje QZ wyłącznie jako przykład rozwoju bazy źródłowej sam w sobie, nie zwracając uwagi na zawarte w nim informacje, jako że sam z egzempliów nie korzysta.

Wśród pozostałych autorów powołujących się na egzemplaria warto wymienić Jamesa France’a, który w 2012 roku nawiązał do DC w rozdziale o demonach na ziemiach pogańskich w książce poświęconej cysterskim konwersom (France 2012, s. 236-238). Autor przywołuje jego treść i tłumaczy fragment dotyczący spalenia posągu bożka. Nie łączy go z wierzeniami Słowian, a umieszcza wyłącznie w celu przybliżenia czytelnikowi powszechnych wyobrażeń dotyczących demonów w egzemplach cysterskich. Choć wzmianka ta nie wnosi nic nowego do interesującego nas tematu, to uważam ją za istotną, gdyż reprezentuje inne niż do tej pory spojrzenie, traktujące DC jako egzemplum w jego cysterskim kontekście, a nie (jak większość jego poprzedników) źródło do rekonstrukcji obrzędów słowiańskich.

Enrique Santos Marinas w krótkim artykule poświęconym ocenie i poszerzeniu korpusu źródeł do rekonstrukcji przedchrześcijańskiej religii Słowian (Santos Marinas 2013, s. 31-33) wspomina o egzemplum DC i zwraca uwagę na to, że Herbert nie podaje dokładnej lokalizacji ziem, na których rozgrywały się wydarzenia. Jego zdaniem, umiejscowienie opowiadania pomiędzy dwoma innymi egzemplami – pierwszym rozgrywającym się na terenie Danii oraz drugim traktującym o nawróceniu Słowian – może wskazywać na to, iż wydarzenia z DC również miały miejsce na ziemiach słowiańskich. Nie zna jednak QZ. Jego kwerenda została wykorzystana przy projekcie *Sources of Slavic Pre-Christian Religion* (Álvarez-Pedrosa, Mendoza Tuñón i Romano Martín 2021), którego hiszpański pierwowzór został opublikowany w 2017 roku¹². Celem projektu było zebranie i przetłumaczenie wszystkich wzmianek źródłowych dotyczących wierzeń i kultu Słowian. Opowiadanie DC usytuowane zostało pośród innych przekazów łacińskich określonych jako pochodzące z ery „niepodległych państw pogańskich” (Álvarez-Pedrosa, Mendoza Tuñón i Romano Martín 2021, s. 14, 168-169). W rozdziale poświęconym tekstom łacińskim odnajdujemy krótką notatkę o Herbercie oraz jego dziele. Zda-

¹² Niestety, nie miałam do niego dostępu.

niem autora, egzemplar z LVMC Herberta zawierają cenne informacje odnośnie do słowiańskich obrzędów religijnych z terenów Rugii lub północnych Niemiec. W pracy został umieszczony fragment egzemplum DC oraz jego krótkie streszczenie, ale QZ pozostaje im nieznane, tak jak w poprzednio wspomnianym artykule Enrique’a Santosa Marinasa. Autorzy umiejscawiają wydarzenia z DC na terenach słowiańskich z uwagi na to, że w edycji Migne’a, z której korzystają, egzemplum DC znajduje się pomiędzy historią o „pobożnej Duncie” (czyli nierozpoznanej przez nich św. Małgorzacie z Roskilde) a historią o demonach, które uciekały w trakcie chrystianizacji Słowiańszczyzny. W edycji krytycznej DC znajduje się pomiędzy egzemplum o Małgorzacie a QZ, dopiero potem jest to o uciekających demonach.

Czeski uczony Jiří Dynda po raz pierwszy wspomina QZ w kontekście motywu zła związanego z morzem (Dynda 2014, s. 72). QZ określa jednak źródłem niezwiązanym ze Słowianami i przytacza jedynie fragment dotyczący ukrycia się diabła z QZ w morzu jako miejsca schronienia przed krzyżem chrześcijan. Trzy lata później QZ znalazło się w antologii średniowiecznych źródeł łacińskich dotyczących wiary i kultu Słowian (Dynda 2017, s. 185-188). Łaciński tekst opowiadania oraz jego czeski przekład poprzedza krótka notatka o autorze wraz z informacją, iż QZ występuje w trzech rękopisach i ma charakter egzemplum. Wzmianka ta może dziwić z uwagi na to, że autor przecież sam wcześniej zakwalifikował je jako niezwiązane ze Słowianami, w książce tłumaczy jednak, że choć egzemplum nie posiada bezpośredniego związku z obrzędami pogańskimi, to umieszcza je ze względu na spekulacje poprzedników. Podobnie jak we wcześniejszym artykule, podkreśla rolę, jaką odgrywa motyw ukrycia się demona w morzu, jednak pozostałą treść opowiadania słusznie uznaje za charakterystyczną dla gatunku egzemplum. Obie te prace nie zawierają informacji o opowiadaniu DC. Pojawia się ona dopiero w 2021 roku, w nieopublikowanym doktoracie *Bohové a běsi: Konstrukce slovanského pohanství ve středověkých písemných pramenech* (Dynda 2021, s. 69). Dynda wydarzenia z DC umiejscawia na terenie Brandenburgii lub w pobliżu Miśni. Jest to jednak niepoparty niczym pogląd, odstający od reszty historiografii. Ponadto wspomina o istnieniu pewnego modelu źródeł z obszaru zachodniosłowiańskiego, w których kolor czarny jest w jakiś sposób powiązany z bóstwem i zalicza do niego egzemplum DC. W drugim, poprawionym i rozszerzonym wydaniu swojej antologii egzemplum DC zostało przytoczone i przetłumaczone (Dynda 2023, s. 365-366), gdzie wskazał również podobieństwo do historii z kroniki Helmolda o wyprawie biskupa Gerolda.

Archeolog Kamil Kajkowski przytacza DC w kontekście wyobrażeń kronikarzy dotyczących słowiańskich idoli zamieszkanymi przez bóstwa (Kajkowski 2016, s. 11). Podkreśla, że bóstwa te, mimo iż posiadały pewne wojenne atrybuty, to podczas konfrontacji z Bogiem chrześcijańskim okazywały się zbyt słabe, dlatego też w zwyczaju miały ucieczkę. Egzemplum DC wykorzystuje, aby uwydatnić, iż niektóre bóstwa nie zawsze były tak uступliwe i potrafiły się bronić, co jego zdaniem potwierdza „doprowadzenie do ślepoty mnicha” przez istotę zamieszkującą

idola. W rozszerzonej wersji artykułu o napojach alkoholowych u Słowian interpretuje dosłownie zdanie kończące QZ, stwierdzając, że Słowianie znali wino, ale go nie spożywali (Kajkowski 2017, s. 153). Fragment QZ wykorzystuje w celu uargumentowania wcześniej postawionej tezy o ograniczonej produkcji i konsumpcji wina wśród Słowian. Jeżeli spojrzymy na szerszy kontekst, w którym jest mowa o piciu wina, to zauważymy, że interpretacja Kajkowskiego oparta jest na niezrozumieniu tekstu.

Verumtamen ipsi pauci immo, ut verius dicam, paucissimi qui in partibus iliis reperiuntur in missis undique falcibus predicationis cum tanta benedictionis habundanciam animarum fruges Domino colligunt, ut nimia paganorum milia nuper in brevi tempore baptizata cotidie magis ac magis multiplicentur, adeo ut episcopi atque metropolitani in civitatibus plurimis nunc de novo creentur et vinea Domini Sabahoth in populis barbaris qui vini forsitan nomen antea audierant, vinum tamen non biberant, hodie longe lateque propagetur (LVMC, s. 190).

Tuż przed tym zdaniem mowa o „krzewieniu winnicy Pana zastępów” wśród barbarzyńców. Nie chodzi więc o wino w znaczeniu trunku, a wino w znaczeniu biblijnym – oznaczające krew Chrystusa, czyli Eucharystię. Teologiczny komentarz kończący QZ ma na celu podkreślenie, iż chrześcijaństwo było krzewione wśród barbarzyńców, którzy wcale nie chcieli lub jeszcze nie mieli okazji go przyjąć, stąd więc informacja, że ludy te „nazwę wina może słyszały, wina jednak nie wypily”. Nie może być mowy o dosłownym rozumieniu. W innym zbiorze cysterskich egzemplów również używa się słowa „wino” w znaczeniu „krwi Chrystusa” (CEVC Trecensi, s. 186, 193).

Innym razem Kajkowski przytacza QZ jako świadectwo czynnego udziału bóstwa w ceremoniach obrzędowych (Kajkowski 2018, s. 66). Nie pomija DC również przy próbie odnalezienia obszaru, w którym mogły się znajdować idole Pomorzan (Kajkowski 2019, s. 248). Zwraca uwagę na fragment dotyczący umiejscowienia posągu w ukryciu i uznaje, iż byłoby to uzasadnione, gdyby chodziło o misję chrystianizacyjną. Kajkowski przedstawia również hipotezę, jakoby pierwotnym miejscem, w którym mógł znajdować się idol z egzemplum, był obszar obwałowań grodowych.

W rozważaniach nad wartością poznawczą egzemplów z LVMC głos zabrał rosyjski badacz Oleg Kutarijew (2018, s. 118). Zauważa, że przecież Herbert w przeciwieństwie do Helmolda nie używa żadnych konkretnych teonimów i nie identyfikuje dokładnych nazw plemion czy miejsc, z których miałyby pochodzić. Opowiadania te nazywa rodzajem „folkloru monastyczno-misyjnego”, nie znajdując w nich żadnej wartości poznawczej czy danych umożliwiających rekonstrukcję wierzeń czy obrzędów słowiańskich. W opublikowanej w 2020 roku wersji swojej pracy doktorskiej Łuczyński po raz kolejny wypowiada się o egzemplach z LVMC, jednak tym razem skupia się na opowiadaniu DC (Łuczyński 2020, s. 179). Analizując imię bóstwa zwanego Czarnogłowym, łączy teonim z opisem czarnego po-

sażu z DC. Wyjaśnia, iż miejsce, w którym rzekomo miałyby się rozgrywać akcja egzemplum, jest trudne do zidentyfikowania, jednak dodaje, że „pewne przesłanki wskazują jednak, iż autor ten opisuje wypadki z Pomorza Przedniego z lat 50 XII w. (...)”. Ale czym właściwie, zdaniem autora, są owe niewyeksplikowane przesłanki? Możemy się domyślić, że Łuczyński najprawdopodobniej oparł się na swoim własnym artykule z 2009 roku, w którym akcja opowiadania QZ umiejscowiona jest na Pomorzu Przednim, natomiast w doktoracie omawia już inne opowiadanie, próbując dopasować do niego tę samą interpretację. Łuczyński powiązał zapis z Knytlingasagi oraz egzemplum DC i wysunął wniosek, że bóstwa wyobrażane jako czarne posągi musiały być popularne na terenach Rugii oraz Pomorza. W 2020 roku Łuczyński wraz z Grzegorzem Antosikiem opublikowali wyniki ankiet dotyczących badań nad wierzeniami Słowian, które przeprowadzili wśród uczonych. W odpowiedzi na pytanie „Jakie odkrycia z ostatnich lat należałoby uznać za szczególnie ważne dla pogłębienia naszej wiedzy o religii pogańskich Słowian?”, zarówno kulturoznawca Adrian Mianeki (2020, s. 136), jak i Paweł Szczepanik (2020, s. 185-186) wskazali egzemplum QZ. Także w podsumowaniu Antosik określa LVMC jako źródło „nowo wydobyte na światło dzienne” (Antosik 2020, s. 218). Wśród części uczonych rozpowszechniło się więc przekonanie, iż LVMC nie znano ani też nie wykorzystywano wcześniej. Pogląd ten jest – jak wykazałam wyżej – całkowicie błędny. Uczni już od wielu lat podkreślają wagę źródła, którym jest LVMC, poprzestając jedynie na postulacie jego zbadania.

W ostatnich paru latach ukazało się jeszcze kilka innych prac, które w mniejszy lub większy sposób wykorzystały lub wspomniały QZ i DC. Michał Gniadek-Zieliński, odnosząc się do pracy Łuczyńskiego, słusznie uznaje, że związek między QZ a fragmentem z żywotów św. Ottona jest niewystarczający, aby ułożyć wydarzenia z egzemplum na terenach Wołogoszczy (Gniadek-Zieliński 2020, s. 30). Jednocześnie uznaje, iż diabeł z QZ mógł być kapłanem ubranym w szaty, które przez pogan mogły zostać uznane za boskie. Wskazuje ciekawą analogię z historią znaną z żywotów św. Ottona (Ebo, s. 108). Kapłan miał przebrać się za demona i ukazać się pewnemu wieśniakowi, który oszołomiony takim wydarzeniem przekazał swoją wizję dalej. Łowmiański uznaje historię o mistyfikacji kapłana za rodzaj propagandy misyjnej, w której to wykorzystano opowieść „naiwnego wieśniaka w celu ośmieszenia kapłana” (Łowmiański 1979, s. 180). Wątpliwości co do dosłownego rozumienia królewskiego ubioru w QZ nasuwają się także z innej przyczyny. Zwróćmy uwagę na dwa fragmenty:

Et ecce repente apparuit ibi notifer ille spiritus, imperialibus ornamentis fantastice redimitus, qui residens in throno suo in superbia et in abusione concinnabatur ad illos,

oraz:

At uero iuuenis christianus, cum talia cerneret, inteilgens esse diabolum in angelum lucis transfiguratum (LVMC, s. 188).

W pierwszym z nich bóstwo z QZ miało być uwieńczone cesarskimi regaliaми i zasiadało na tronie, natomiast w dalszej części dowiadujemy się, iż młody chrześcijanin dostrzega oszustwo i orientuje się, że ma do czynienia z diabłem, przemienionym w anioła światła. Żaden z historyków nie zwrócił uwagi na to, że to bardzo częsty motyw diabła, który ukazuje się pod postacią anioła. Początki tego wyobrażenia odnajdujemy już w Biblii, w drugim liście do Koryntian, w rozdziale 11:

nam eiusmodi pseudoapostoli operarii subdoli transfigurantes se in apostolos Christi et non mirum ipse enim Satanas transfigurat se in angelum lucis (BSV, s. 1799, II Cor 11, 13-14).

Motyw ten pojawia się również w innych egzemplach, na przykład *De periculo indiscretionis et utilitate discretionis* w fragmencie

non episcopus sed princeps demoniorum in angelum lucis transfiguratus et velut episcopus pontificalibus insignitus (CEVC Trecensi, s. 290-292).

Motyw opisał chociażby Wojciech Brojer w swojej znanej monografii (Brojer 2000, s. 140-141). Zdaniem autora, diabeł pod postacią anioła ukazywał się najczęściej duchownym, którym ofiarowywał fałszywe rady, czy też odwodził od pokuty. Wspomina również o tym, że pod tą postacią diabeł czuł się najpewniej z uwagi na „podobieństwo natury obu duchów” (Brojer 2000, s. 142).

Warto w tym miejscu wskazać kilka kolejnych motywów z egzemplów, które były dosłownie rozumiane przez badaczy. Na przykład Łuczyński (2009, s. 140-141) traktuje opisany w QZ fakt, że bóstwo zasiadało na tronie i uwieńczone było królewskimi regaliaми jako opis rytuału. Nie zauważa, że motyw ten był znany dużo wcześniej i znajdujemy go między innymi w *Żywocie św. Marcina* autorstwa Sulpicjusza Sewera.

Quodam enim die, praemissa prae se et circumiectus ipse luce purpurea, quo facilius claritate adsumpti fulgoris inluderet, veste etiam regia indutus, diademate ex gemmis auroque redimitus, calceis auro inlitis, sereno ore, laeta facie, ut nihil minus quam diabolus putaretur, oranti in cellula adstitit (Vie de Saint Martin, s. 306-308).

Diabeł ukazuje się świętemu pod postacią Chrystusa, ubrany w szatę władcy, diadem z kamieniami szlachetnymi i złote buty. Marcin miał rozpoznać oszustwo właśnie przez owe szaty, które uznał za niewłaściwe dla wizerunku Chrystusa. Drugi *Żywot św. Marcina*, autorstwa Wenancjusza Fortunata, zawiera nieco więcej szczegółów, jednak interesujący nas motyw został zachowany. Podkreśla on jednak, iż szaty przebranego diabła były fałszywe (*falsa veste*).

Constitit ante oculos deformis forma rebellis, purpurea sub luce micans, radiatilis umbra, lumine mentito tenebrosus et atra vorago, fulgidus exuviis, regali veste satelles,

tectus bratteolis, vacuo diademate pulcher, ordine gemmarum numerosa luce coruscus, falsa veste potens, cui calceus inlitus auro, laetior et tumido iactans se pompa triumpho (Vita sancti Martini, s. 102).

Wizerunek diabła zasiadającego na tronie został również zauważony przez Brojera w jednej z łacińskich wersji legendy o Teofilu. Miał on posiadać również królewskie insygnia, koronę oraz własny orszak (Brojer 2000, s. 229).

Ten sam demon z QZ miał również udzielać ludziom odpowiedzi na zadane pytania. Motyw ten wyraźnie zapożyczony jest z literatury chrześcijańskiej, być może od *Etymologii* św. Izydora z Sewilli:

Daemonas a Graecis dictos aiunt, quasi δαίμονας, id est peritos ac rerum scios. Praesciunt enim futura multa, unde et solent responsa aliqua dare (MacFarlane 1980, s. 14).

Zdaniem Izydora, Grecy mieli wyobrażać sobie demony jako przewidujące przyszłość, a ich zwyczajem miało być właśnie udzielanie odpowiedzi na pytania. Na podstawie tego można więc wywnioskować, że przepowiadanie przyszłości przez demona z QZ może być typową cechą demona w oczach chrześcijańskiego autora.

Łuczyński w swojej argumentacji zwraca również uwagę na pojawiający się w QZ motyw wygnanego demona, który uciekł do morza. Mowa tu o fragmencie *ex quo venisti ad terram meam, ego inde exivi ac fugiendo crucem tuam usque nunc in pelago latitavi* (LVMC, s. 189). Jego zdaniem (Łuczyński 2009, s. 143), bliskie sąsiedztwo morza ma wskazywać na miejscowość nadmorską, a ucieczka demona nawiązuje do „bliższej nieznannej reakcji pogańskiej, która dokonała się w Wołogoszczy pomiędzy trzydziestymi a pięćdziesiątymi latami XII wieku”. Motyw ucieczki demona przed chrześcijaństwem pojawia się również w *Żywocie św. Galla*:

Volente deinceps cursu temporis, electus Dei Gallus retia lymphae laxabat in silentio noctis; sed interea audivit demonem de culmine montis pari suo clamantem, qui erat in abditis maris. Quo respondente: 'Adsum!' montanus econtra: 'Surge', inquit, 'in adiutorium mihi! Ecce! peregrini venerunt, qui me de templo eiecerunt. Nam deos conterebant, quos incolae isti colebant; insuper et eos ad se convertabant. Veni, veni, adiuva nobis expellere eos de terris!' Marinus demon respondit: 'En, unus illorum est in pelago, cui numquam nocere potero. Volui enim retia sua ledere; sed me victum proba lugere. Signo orationis est semper clausus nec unquam somno oppressus (Vita Galli auctore Wettino, s. 261).

Gall miał być świadkiem rozmowy dwóch demonów, pierwszy z nich mieszkał w górach, a drugi w jeziorze. Demon górski poprosił drugiego o pomoc, skarżąc się na to, iż obcy wypędzili go z jego świątyni oraz roztrzaskali jego podobizny. Demon z jeziora odpowiedział, iż przydarzyła się mu analogiczna sytuacja, jednak nie może nic uczynić, gdyż obcy zawsze jest chroniony poprzez swoją modlitwę. W *Żywocie świętego Galla*, podobnie jak w egzemplum QZ występuje sformułowanie *in pelago*. Wszystko wskazuje na to, że w *Żywocie Galla* oznacza ono je-

zioro, gdyż święty znajdował się wtedy w Szwajcarii. Uczeni identyfikują je z Jeziorem Bodeńskim. Być może *pelago* w QZ również oznacza jezioro. Poza QZ Herbert w swoim dziele użył tego słowa jeszcze trzy razy, dużo częściej pojawia się określenie *mare*. Przykładowo, w innym egzemplum w zdaniu:

Sepe namque de profundo pelagi flamma vehementer exiens altius super equoris undas erumpere cernitur; pisces et omnia maris animancia circumquaque comburens, ipsaque navigia cum nauigantibus, nisi celerrime fugam arripuerint incendens atque consumens (LVMC, s. 231).

pojawia się zarówno *maris*, jak i *pelagi*. W innym Herbert używa *mundi pelago* jako metafory dla żeglowania po oceanie świata (LVMC, s. 206). Po raz trzeci występuje w zwrocie *altitudinem pelagi* (LVMC, s. 230). Kontekst wskazuje na to, iż Herbert, używając słowa *pelago*, mógł mieć na myśli również ocean. Jiří Dynda zauważył, że podobny motyw do tego umieszczonego w QZ występuje u Cezariusza z Heisterbach (Dynda 2014, s. 72). Mowa tu o fragmencie *Respondit daemon: Tantum ex illa parte maris fui, quantum ab hoc loco distat usque ad mare* (Dialogus Miraculorum, s. 278), w którym demon miał odpowiedzieć pewnemu rycerzowi, iż przybył do niego zza morza. Zdaniem uczonego, oba źródła ma łączyć motyw ukrywania się demona za morzem. Jednakże nie uważam, aby można było je łączyć, demon z QZ ukrywał się w morzu, ponieważ został wygnany. Demon z drugiego opowiadania natomiast przed nikim nie uciekał. Nowe zdanie poprzedzające wskazuje na to, że został wezwany: *Vocatus ab illo, modo huc veni ad te* (Dialogus Miraculorum, s. 277). Ponadto źródło nie wskazuje na to, aby przebywał w morzu, ale za morzem. Następnie rycerz miał zapytać demona o to, gdzie przybywał, kiedy został wezwany (*Tunc miles: ubi fuisti, quando te vocavit?*). Odpowiedź demona (*Tantum ex illa parte maris fui, quantum ab hoc loco distat usque ad mare*) wskazuje na to, że mówiąc o przybyciu zza morza, miał na myśli bardzo daleką drogę, którą musiał przebyć, aby dotrzeć do swojego rozmówcy. Podobieństwo nie jest więc wystarczające, aby łączyć oba źródła. Jednak mimo błędu w metodzie, kierunek rozumowania był poprawny. Pozwala nam dostrzec, że siły diabelskie często łączone były z motywem morza. Już przecież Rosik zauważył, że „[w] symbolice biblijnej wody niejednokrotnie występują jako siedziba złych mocy i potęg chaosu” (Rosik 2000, s. 157, p. 566).

Poza powtarzającymi się motywami w omawianych egzemplach znajdują się również znane z Biblii określenia na przedmioty kultu takie *symulacrum*, *phanum* oraz pojęcie *idolatria*. Odnajdujemy też sformułowania zaczerpnięte z Biblii takie jak *in superbia et despectione* (BSV, s. 806, Ps 30, 19) czy *diabolum in angelum lucis transfiguratum* (BSV, s. 1799, II Kor 11, 14). Oprócz tego, na końcu egzemplum QZ pojawia się obszerny komentarz teologiczny cytujący Pismo Święte. Fragment *Cadent a latere tuo mille et decem milia ad dexteris tuis* pochodzi z Księgi Psalmów (BSV, s. 886, Ps 90, 7). Następny – *Persequentur quinque de vobis – centum alienos, et centum ex vobis – decem milia* zapożyczony jest z Księ-

gi Kapłańskiej (BSV, s. 172, Lv 26, 8). Natomiast *Pro huiusmodi ergo rogandus est dominus messis, ut mittat operarios in messem suam* oraz *Messis est enim multa et operarii autem pauci* odnajdujemy zarówno w Ewangelii św. Mateusza (BSV, s. 1539, Mt 9, 38), jak i Ewangelii św. Łukasza (BSV, s. 1539, Lc 10,2). Dlatego może to być wskazówka poświadczająca teologiczny wymiar wyobrażeń Herberta lub jego informatora odnośnie do kultu plemion pogańskich. Wyniki moich badań dowodzą, że egzemplia Herberta niemalże w całości składają się z toposów literackich, komentarzy teologicznych, pojęć zaczerpniętych z Biblii oraz że utrzymane są w konwencji cudów i przykładów postępowania.

Z najnowszych prac należy wymienić syntetyczne opracowanie pióra francuskiego religioznawcy Patrice'a Lajoye, który powołał się na egzemplia z LVMC w swojej książce poświęconej religii Słowian (Lajoye 2022). Wykorzystał QZ jako źródło mające świadczyć o zbiorowych obrzędach, corocznie organizowanych przez Słowian bałtyckich. DC uznaje zaś za świadectwo istnienia „sanktuariów” znajdujących się pod gołym niebem, a rozgrywające się w nim wydarzenia umiejscawia na Rugii. Podobnie ostatnio egzemplia wykorzystał Rosik. Niestety, nie przyłożył do LVMC tego samego rygoru warsztatowego, jakim wykazał się przy analizie hagiografii Ottona z Bambergu. Nie zna wydania krytycznego z 2017 roku, przez co błędnie uznaje QZ za „alternatywną wersję” opowiadania DC (Rosik 2023, s. 146-147, 242). Wydaje się zatem, że oparł się na argumentacji Thedego Palma, jednakże nie odwołał się bezpośrednio do jego pracy. Za nietrafną należy uznać decyzję, by w tłumaczeniu (Rosik 2023, s. 242) tak krótki tekst egzemplum skrócić jeszcze bardziej, usuwając z niego fragmenty jasno wskazujące na *interpretatio Christiana*. Warto na koniec zauważyć, że *Księga wizji i cudów* Herberta związała się również z historią publiczną w 2018 roku, kiedy to na XXIV Festiwalu Słowian i Wikingów miała miejsce inscenizacja wydarzeń opisanych w QZ (Zaremba 2018).

Zakończenie

W toku powyższej analizy historiograficznej wykazuję, jak poważne braki w znajomości literatury przedmiotu wpłynęły na interpretacje obu egzemplów w ciągu ostatnich piętnastu lat. Ponadto wnioski te wysuwano bez wcześniejszego przeprowadzenia krytyki źródłowej. Wszystko wskazuje na to, że omawiane przeze mnie dwa egzemplia posiadają nikłą bądź nawet żadną wartość dla rekonstrukcji wierzeń czy obrzędów słowiańskich. Jednak dopiero zestawienie obu opowiadań z innymi pochodzącymi z LVMC pozwoli na ich lepsze zrozumienie. Pozwolę sobie na koniec zarysować pewien kierunek badań. Do tej pory pojawiały się próby łączenia ze sobą egzemplów QZ i DC. Wzajemnych powiązań może być jednak więcej. Egzemplum *De spiritu immundo qui triennio latuit in monasterio quasi mercenarius* (dalej DS) (LVMC, s. 222-223) opowiada o demonie, który

przez trzy lata ukrywał się w klasztorze Vitskøl, podając się za pomocnika (ściślej: *mercenarius*). Wiemy już, że *Vir venerabilis Heinricus (...)* et nunc iam per annos plurimos abbatizans in regione Danensi z QZ identyfikowany jest przez uczonych z opatem Henrykiem z Vitae Schola. Henryk miał przekazać Herbertowi historię pewnego brata ze swojego opactwa, zatem pierwszym podobieństwem jest to, że oba egzemplaria pochodzą z tego samego środowiska, tj. cystersów z opactwa Vitae Schola. Demon udający pomocnika miał w pewnym momencie usłyszeć grzmot dochodzący z Grenlandii, następnie z Islandii, a na końcu z Norwegii. Wiedząc, że zbliża się również do Danii, zaczął przed nim uciekać w kierunku blisko znajdującego się morza (*ad mare*). Natomiast demon z QZ w rozmowie z chrześcijaninem przyznał się, że przez jakiś czas ukrywał się w morzu (bądź też oceanie). Różnica jest taka, że demon z DS, zanim dotarł do brzegu, miał zostać uderzony i pochłonięty (*percussus atque consumptus*) przez uderzenie pioruna, co pozwoliło braciom rozpoznać, że nie był on człowiekiem. Na temat tego egzemplum powstał w 1912 roku niewielki artykuł (Jørgensen 1912, s. 15-17). Autorka zauważa, że egzemplum nie ma nic wspólnego z religią chrześcijańską, gdyż opiera się na nordyckich mitach. Mowa tu o motywie grzmotu jako tępiciele trolli, który miał wzbudzać w nich szczególny strach. Jej zdaniem, świadczy to o przenikaniu mitów do świata zakonnego. Być może QZ jest kontynuacją egzemplum DS. Jednak, aby to stwierdzić, należy przeanalizować wszystkie opowiadania z LVMC Herberta, które miały się rozgrywać na ziemiach duńskich, niemieckich czy słowiańskich. Nie wykluczam opcji, że między nimi mogła się pojawić jeszcze inna historia. Podobnie z egzemplum DC, które również może mieć swoją kontynuację. W przyszłych badaniach będzie należało również uwzględnić specyfikę duńskiego środowiska cysterskiego w XII wieku oraz rolę samego Eskila.

Prace nad egzemplariami cysterskimi nadal trwają. W planach wydawniczych serii *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, w której ukazała się LVMC Herberta, widnieją kolejne zbiory¹³. Odkrywane są też nowe rękopisy: młody czeski badacz Eduard Lazorík odkrył fragmenty LVMC w oprawach dawnych ksiąg Słowackiej Biblioteki Narodowej, w tym również egzemplum QZ¹⁴. Rozrastający się materiał porównawczy pozwoli na lepsze zrozumienie wymowy egzemplów i umożliwi właściwą analizę, która obecnie wiąże się z licznymi ograniczeniami.

Konflikt interesów: Autorka deklaruje brak konfliktu interesów.

Wkład autorów: Autorka przyjmuje na siebie wyłączną odpowiedzialność z tytułu: przygotowania koncepcji badawczej dzieła i sposobu jego przedstawienia (opracowania metodyki), zebrania i analizy danych, interpretacji wniosków, a także zredagowania wersji ostatecznej rękopisu.

¹³ <https://www.corpuschristianorum.org/cccm-exempla> (dostęp na 08.02.2024)

¹⁴ (Lazorík 2020, s. 41) <https://theses.cz/id/lgy2am> (dostęp na 08.02.2024). Nie miałam jednak możliwości zapoznania się z tym rękopisem.

Bibliografia

Źródła pisane

BSV

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, rec. R. Weber et al., editio quinta emendata praep. R. Gryson, Stuttgart 2008.

Dialogus Miraculorum

Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis, *Dialogus Miraculorum*, vol. 1, ed. J. Strange, Coloniae–Bonnae–Bruxellis 1851.

CEVC Trecensi

Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense e codice Trecensi 946, ed. Olivier Legendre, Turnhout 2005.

Ebo

Ebo, *Żywot św. Ottona, biskupa bamberskiego*, wyd. J. Wikarjak, Warszawa 1969 (MPH, n.s., VII, 2).

LVMC

Herberti Turritani Archiepiscopi, *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium*, ed. G. Zichi, G. Fois, S. Mula, Turnhout 2017.

De miraculis libri tres

Herberti turritani Sardiniae archiepiscopi, *De miraculis libri tres*, w: S. Bernardi Abbatis Primi Clarevallensis, *Opera Omnia*, ed. J.-P. Migne, Paris 1860 [Patrologia Latina, t. 185], kol. 1271-1384.

Knytlinga Saga

Knytlinga Saga. The history of the kings of Denmark, transl. H. Pálsson, P. Edwards, Odense 1986.

Kompatscher Güfler G., *Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum. Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors*, Munich 2005.

Saxo Grammaticus

Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum. The History of the Danes*, ed. K. Friis-Jensen, transl. P. Fisher, vol. 2, Oxford 2015.

Statuta Capitolorum

Statuta Capitolorum Generalium Ordinis Cisterciensis, ab anno 1116 ad annum 1786, ed. J.M. Canivez, t. 1, Louvain 1933.

Vie de Saint Martin

Sulpice Severe, *Vie de Saint Martin*, vol. 1, ed. J. Fontaine, Paris 1967.

Vita sancti Martini

Venantius Fortunatus, *Vita Sancti Martini*, wyd. N.M. Kay, Cambridge 2020.

Vita Galli auctore Wettino

Vita Galli auctore Wettino cum prologo metrico ad Gozbertum, w: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, ed. B. Krusch, Hannoverae–Lipsiae 1902 (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 4), s. 256-280.

Literatura

Álvarez-Pedrosa J.A., Mendoza Tuñón J., Romano Martín S. 2021, *Sources of Slavic Pre-Christian Religion*, Leiden–Boston.

Anguita Jaén J.M. 2020, *Herberto de Claraval, Herberto de Sobrado y el milagro de Moreruela (Miraculum de novitio hispaniense, BHL 1231a)*, „Analecta Bollandiana” 138, 1, s. 100-123.

Antosik G., Łuczyński M. 2020, *Badania nad wierzeniami Słowian. Wczoraj, dziś i jutro*, Owidz.

Braca L. 2016, *I Libri Miraculorum Cisterciensi. Visioni dell'aldilà e crisi istituzionale tra XII e XIII secolo*, Saonara.

Bremond C., Le Goff J., Schmitt J.C. 1996, *L'exemplum*, Turnhout.

- Brojer W. 2000, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław.
- Brückner A. 1918, *Mitologia słowiańska*, Kraków.
- 1937a, [rec.] *Thede Palm, Wendische Kultstätten...*, „Jantar” 1, 4, s. 253.
 - 1937b, [rec.] *Thede Palm, Wendische Kultstätten...*, „Baltic and Scandinavian Countries” 3, 3, s. 530-531.
 - 1938a, [rec.] „*Kultura duchowa Słowian*”, *Uwagi na marginesie pracy K. Moszyńskiego*, „Kwartalnik Historyczny” 52, 2, s. 210-225.
 - 1938b, [rec.] *Thede Palm, Wendische Kultstätten...*, „Zeitschrift für Slavische Philologie” 15, 1-2, s. 212-213.
 - 1985, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa.
- Caocci D. 2000, *La presenza di Guglielmo di Malmesbury nel Liber Miraculorum di Herbertus*, „Herbertus” 2, 1, s. 15-23.
- 2002, *Lo stato attuale degli studi sul Liber Miraculorum di Herbertus, arcivescovo di Torres nel XII sec.*, w: *Atti del Convegno Nazionale “La civiltà giudicale in Sardegna nei secc. XI-XIII. Fonti e documenti scritti”*, red. Associazione ‘Condaghe S. Pietro in Silki’, Sassari, s. 241-257.
- Casey M. 1990, *Herbert of Clairvaux’s Book of Wonderful Happenings*, „Cistercian Studies” 25, s. 37-64.
- Dynda J. 2014, *The Three-Headed One at the crossroad: a comparative study of the Slavic God Triglav*, „Studia Mythologica Slavica” 17, s. 57-82.
- 2017, *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*, Praha.
 - 2021, *Bohové a běsi: Konstrukce slovanského pohanství ve středověkých písemných pramenech*, Praha.
 - 2023, *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*, wyd. 2, Praha.
- Feros J.R. 2017, *Demons in the Middle Ages*, Kalamazoo–Bradford.
- France J. 2012, *Separate but equal: Cistercian lay brothers 1120-1350*, Collegeville.
- Gieysztor A. 2006, *Mitologia Słowian*, wyd. 3, zm., rozsz., Warszawa.
- Gniadek-Zieliński M. 2020, *Omnium malorum incentores. Pogańscy kapłani Pomorzan oczami żywociarzy św. Ottona biskupa Bamberskiego*, „Clepsydra” 1, s. 15-76.
- Griesser B. 1947, *Herbert von Clairvaux und sein Liber Miraculorum*, „Cistercienser Chronik” 54, s. 21-45, 118-148.
- Grosjean P. 1934, [rec.] L. Weibull, *En samtida berättelse*, „Analecta Bollandiana” 52, s. 121-123.
- Jagić V. 1920, *Zur slavischen Mythologie*, „Archiv für Slavische Philologie” 37, s. 492-511.
- Jørgensen E., 1912, *Djævelen i Vitskøl kloster*, „Danske studier” 9, s. 15-17.
- Kajkowski K. 2016, *Wczesnośredniowieczne przekazy pisane o religii Słowian nadbałtyckich. Między literacką wizją a rzeczywistością niszczenia pogańskich idoli*, „Koszalińskie Zeszyty Muzealne” 37, s. 7-20.
- 2017, *Oddawszy cześć posągowi, jakby przepijają do niego. Rola napojów alkoholowych w obrzędowości Słowian nadbałtyckich*, w: *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin, s. 149-171.
 - 2018, *Pokarm dla bogów? Ofiary z pożywienia w obrzędowości Słowian nadbałtyckich doby wczesnego średniowiecza*, w: A. Głowacka-Penczyńska, J. Żychlińska (red.), *Apetyt na jedzenie. Pokarm w społeczeństwie, kulturze, symbolice na przestrzeni dziejów*, Bydgoszcz, s. 61-76.
 - 2019a, *Idole wczesnośredniowiecznych Pomorzan. Fakty i mity*, w: K. Grążawski (red.), *Zjawiska magiczno-demoniczne na terenie dawnych ziem pruskich na tle porównawczym (II)*, Olsztyn, s. 239-255.
 - 2019b, *Obrzędowość religijna Pomorzan we wczesnym średniowieczu. Studium archeologiczne*, Wrocław.
- Kalisz J. 2022, *Cuda cystersa Chrystiana – koniec pewnego mitu*, w: W. Iwańczak, S. Rosik, P. Urbańczyk (red.), *Polska i jej sąsiedzi w dobie średniowiecza. Kultura umysłowa, życie społeczne, polityka*, Wrocław, s. 21-48.
- Kutariew O.B. 2018, *O pričinah (ne)upominanij slavánskogo ážyčestva v zapadnoevropejskih istočnikah VI-XIII v.*, „SocioTime” 3, 15, s. 113-122.
- Labuda G., 1970, [rec.] *Stella Maria Szacherska*, „Rola klasztorów duńskich w ekspansji Danii na Pomorzu Zachodnim u schyłku XII w.”, „Opactwo oliwskie a próba ekspansji duńskiej w Prusach”, „Rocznik Gdański” 29/30, s. 287-289.

- Lajoye P. 2022, *Mythologie et religion des slaves païens*, Paris.
- Lehmann P. 1961, *Ein Mirakelbuch des Zisterzienserordens*, „Studien des Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige” 45, 1927, s. 72-93 [przedruk w:] P. Lehmann, *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte. Abhandlungen und Aufsätze*, Tl. 4, Stuttgart, s. 264-282.
- Łowmiański H. 1979, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa.
- Łuczynski M. 2006, *Semantyka obrzędów wiosennych związanych z Marzanną i Jaryłą (Próba rekonstrukcji „prasłowiańskiego tekstu”)*, „Respectus Philologicus” 15, s. 165-176.
- 2009, *Zapomniane źródło do dziejów pogaństwa zachodnich Słowian*, „Almanach Historyczny” 11, s. 139-148.
 - 2013a, *Językowo-kulturowy obraz Jaryły-Jarowita (próba rekonstrukcji)*, „Nomos” 80, s. 85-97.
 - 2013b, *Herberti De miraculis as a source to the history of religion of western Slavs*, „Studia Mythologica Slavica” 16, s. 69-77.
 - 2020, *Bogowie dawnych Słowian. Studium onomastyczne*, Kielce.
- MacFarlane K.N. 1980, *Isidore of Seville on the pagan gods (Origines VIII. 11)*, „Transactions of the American Philosophical Society” 70, 3, s. 1-40.
- Már Jónsson E. 1997, „Nul ne peut le contester”. *Le volcanisme islandais et la preuve de l'existence de l'enfer dans le Miroir royal*, w: Hugur: *mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son 65. anniversaire*, textes rec. par C. Lecouteux, Paris, s. 245-257.
- McGuire B.P. 1983, *The Cistercians and the rise of the exemplum in early thirteenth century France: a reevaluation of Paris BN MS. lat 15912*, „Classica et Mediaevalia” 34, s. 211-267.
- 1982, *The Cistercians in Denmark. Their attitudes, roles, and functions in medieval society*, Kalamazoo.
 - 2004, *Cistercian Storytelling - A Living Tradition: Surprises in the World of Research*, „Cistercian Studies Quarterly” 39, 3, s. 281-309.
- Miś A.L. 1997, *Przedchrześcijańska religia Rugian*, „Slavia Antiqua” 38, s. 105-149.
- Moszyński L. 1990, *Staropolski teonim Tjarnagłofi. Próba nowej etymologii*, w: *Tgoli chole Mestró*, ed. R. Lachmann, Cologne–Vienna, s. 33-39.
- Mula S. 2010, *Twelfth- and thirteenth-Century Cistercian exempla collections: role, diffusion, and evolution*, „History Compass”, vol. 8, s. 903-912.
- 2011, *Geography and the Early Cistercian Exempla Collections*, „Cistercian Studies Quarterly” 46, 1, s. 27-43.
 - 2013, *Srednevekovye cistercijskie exempli: [sic!] između filologije i istorije*, „Vestnik PSTGU. Serija III: Filologija” 33, 3, s. 113-132.
- Newman M.G. 2011, *Making Cistercian Exempla, or, the Problem of the Monk Who Wouldn't Talk*, „Cistercian Studies Quarterly” 46.1, s. 45-66.
- Osięglowski J. 1970, [rec.] *Stella Maria Szacherska, „Rola klasztorów duńskich w ekspansji Danii na Pomorzu Zachodnim u schyłku XII w.”*, „Roczniki Historyczne” 36, s. 202-204.
- Palm T. 1937, *Wendische Kultstätten*, Lund.
- Rosik S., 1995, *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policyjalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich*, Wrocław.
- 2000, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław.
 - 2020, *The Slavic religion in the light of 11th- and 12th-century German Chronicles (Thietmar of Merseburg, Adam of Bremen, Helmold of Bosau)*, Leiden–Boston.
 - 2023, *Od Swarozycza do Świętowita. Przemiany religii Słowian nadbałtyckich w X-XIII wieku*, Warszawa.
- Santos Marinas E. 2013, *Reassessment, Unification, and Enlargement of the Sources of Slavic PreChristian Religion*, „Russian History” 40, s. 27-40.
- Sikorski D.A. 2018, *Religie dawnych Słowian*, Poznań.
- Słupecki L.P. 1993, *Słowiańskie posągi bóstw*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 41, 1, s. 33-69.
- 1994, *Slavonic pagan sanctuaries*, Warszawa.
 - 2004, *William z Malmesbury o wyroczniach słowiańskich*, w: S. Rosik, P. Wiszewski (red.), *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, Wrocław, s. 251-258.
- Smirnova V. 2023, *Medieval Exempla in Transition: Caesarius of Heisterbach's Dialogus miraculorum and Its Readers*, Collegeville.

- Szacherska S.M. 1968, *Rola klasztorów duńskich w ekspansji Danii na Pomorzu Zachodnim u schyłku XII wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- 1974, *Buch und Stein: auf den Spuren einer verschollenen Handschrift*, „Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde” 74, s. 131-145.
 - 1977, *The political role of the Danish monasteries in Pomerania 1171-1223*, „Mediaeval Scandinavia” 10, s. 122-155.
- Szczepanik P. 2014, *Wojenne wyprawy Świętowita. Mit i jego materialne wyobrażenie*, w: M. Franz, K. Kościelniak, Z. Pilarczyk (red.), *Migracje. Podróże w dziejach. Starożytność i średniowiecze, Monografia oparta na materiałach z VII Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów ludów Morza Bałtyckiego*, Toruń, s. 175-188.
- 2020, *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia*, Toruń.
 - 2022, *Badanie materialnych wytworów kultury a poznanie religii wczesnośredniowiecznych Słowian zachodnich*, w: J. Wawrzeniuk, J. Woźny (red.), *Pierwszy Kongres Archeologii Polskiej*, t. 2. *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, Warszawa–Poznań–Zielona Góra, s. 103-113.
- Unbegaun B.O. 1948, *La religion des anciens Slaves*, w: *Les religions de l'Europe ancienne*, t. 3, ed. A. Grenier, Paris, s. 387-445.
- Urbańczyk S. 1947, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków.
- 1991, *Dawni Słowianie – wiara i kult*, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Vidili M. 2008, *La cronotassi documentata degli arcivescovi di Torres dal 1065 al 1298*, „Bollettino di Studi Sardi” 1, s. 73-127.
- Weibull L. 1931, *En samtida berättelse från Clairvaux om ärkebiskop Eskil av Lund*, „Scandia” 4, 2, s. 270-290.
- Zichi G. 2002, *L'exemplum nel Liber Miraculorum di Erberto*, w: *La civita giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII. Fonti e documenti scritti*, red. Associazione ‘Condaghe S. Pietro in Silki’, Sassari, s. 259-263.
- Zientara B. 1969, [rec.] *Stella Maria Szacherska „Rola klasztorów duńskich w ekspansji Danii na Pomorzu Zachodnim u schyłku XII w.”*, „Kwartalnik Historyczny” 76, 4, s. 937-938.

Strony internetowe

- <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00114987> (dostęp: 9.02.2024 r.)
- <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00048177> (dostęp: 9.02.2024 r.)
- Zaremba M. 2018, *XXIV Festiwal Słowian i Wikingów – Wolin 2018 – atrakcje*, <https://histmag.org/XXIV-Festiwal-Slowian-i-Wikingow-Wolin-2018-atrakcje-16508> (dostęp: 09.02.2024 r.)
- <https://www.corpuschristianorum.org/cccm-exempla> (dostęp: 9.02.2024 r.)
- <https://theses.cz/id/lgy2am> (dostęp: 9.02.2024 r.)