

## OPOWIEŚĆ O SAMOBÓJSTWIE PEWNEGO RYCERZA Z 26 ROZDZIAŁU III KSIĘGI KRONIKI POLSKIEJ MISTRZA WINCENTEGO

PRZEMYSŁAW PAZIK

---

W rozdziale 26 *Kroniki polskiej* Mistrz Wincenty opisuje dzieje wyprawy Bolesława Krzywoustego do Panonii, zakończonej klęską poniesioną w bitwie nad rzeką Sajó w 1132 roku<sup>1</sup>. Zdaniem kronikarza bitwa ta była nie porażką, a jedynie niepełnym zwycięstwem polskiego księcia, niepełnym z powodu zdrady jednego z wojów. Za ucieczkę z pola bitwy rycerz został zmuszony do popełnienia samobójstwa. Oswald Balzer tak skomentował ten passus: „[...] sam pomysł anegdoty osnuty jest na motywach obiegających już w starożytności; jej zindywidualizowanie może być albo dziełem samoistnej twórczości Kadłubka, albo, co prawdopodobniejsza, pochodzi z tradycji miejscowej zasłyszanej u przedstawicieli ówczesnej uczoneści w Krakowie”<sup>2</sup>.

Rozważania, czy Wincenty jest autorem narracji, czy jedynie kompilatorem wątków już istniejących lub przekąźnikiem ustnej tradycji, sprawiają, że problem znaczenia i funkcji opowieści schodzi na dalszy plan. Podobnie jak próba oddzielenia elementów fikcyjnych i rzeczywistych przekazu Mistrza Wincentego prowadziła do odrzucenia go prawie w całości, na przykład Karol Maleczyński uznał, że jedynie informacja o ucieczce jednego z wojowników jest prawdziwa<sup>3</sup>.

Artykuł ten jest próbą takiego spojrzenia na opowieść o samobójstwie rycerza uciekiniera, które uwzględni postulaty lektury przekazu historiograficznego w całości<sup>4</sup>, bez względu na ewentualne przemieszanie elementów rzeczywistych i fantastycznych. Narracje o samobójstwie, w tym także ta Kadłubkowa, nie dają

---

<sup>1</sup> Vide: przyp. 163, Mistrz Wincenty, *Kronika polska*, oprac. B. Kurbis, Wrocław 2008, s. 154; K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, Kraków 2010, s. 257–258.

<sup>2</sup> O. Balzer, *Studium o Kadłubku*, t. 2, Lwów 1935, s. 45; inaczej: K. Maleczyński, op.cit., s. 257.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> P. Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009, s. 5–23, tam dalsza bibliografia. Vide:

się zwykle potwierdzić innymi przekazami. Co warte podkreślenia, samobójstwo jest tych opowieści kulminacją. Odautorskie pochodzenie fabuł o samobójcach skłania do poszukiwania szczególnego znaczenia samobójstwa w konstrukcji narracji oraz roli, jaką pełni ono w opowieści, której jest zakończeniem. Analiza budowy i funkcji narracji o samobójstwie pozwoli zobaczyć w 26 rozdziale *Kroniki polskiej* opowieść o zdradzie, władzy i sprawiedliwej karze.

Narrację Mistrza Wincentego zamierzam porównać z opowieściami ze 155 rozdziału *Kroniki Wielkopolskiej* oraz 13 rozdziału I księgi kroniki Kosmasa. Interesować mnie będą opowiadania o mężczyznach, którzy sami zadają sobie śmierć. Analizowane fabuły są o tyle interesujące, że samobójstwo jest poprzedzone opisem okoliczności i działań symbolicznych, które do niego doprowadziły. Odebranie sobie życia ma w przywołanych tekstach podwójne znaczenie. Z jednej strony jest końcem tragedii bohatera narracji, z drugiej jednak to praktyka znacząca, dramatyczny, ostateczny komunikat, według autora przekazu odpowiedni dla zaistniałej sytuacji.

W moich rozważaniach odwołuję się do narracji i obrazów odległych, zarówno czasowo, jak i gatunkowo, od kroniki Mistrza Wincentego. Oczywiście nie sposób wykazać bezpośredniej inspiracji między tak różnorodnymi tekstami, niemniej za przyjętą metodą przemawiają paralele, które nie wydają się przypadkowe, a które odsłaniają kulturowy sens samobójstwa w średniowieczu. U podłoża tej pracy leży założenie, że istniała jedna kultura łacińskiego średniowiecza, w obrębie której były możliwe komunikaty niepowiązane ze sobą genetycznie, a jednak korzystające ze wspólnego zbioru obrazów i pojęć<sup>5</sup>.

Spojrzenie na narracje o samobójstwie jako na opowieści kierujące się własną logiką, które wskazują na inne przyczyny samobójstwa, niż czynią to współczesne nauki społeczne, pozwala dostrzec alternatywną, średniowieczną interpretację samobójstwa. Według św. Augustyna od odpowiedzialności za popełniony czyn samobójcę zwalnia jedynie szaleństwo lub przyzwolenie Boga; to drugie jest jednak właściwe tylko dla czasów biblijnych i prześladowań<sup>6</sup>. Dla ustalenia funkcji, jakie samobójstwo pełniło w analizowanych fabułach, pomocna okaże się identyfikacja jego przyczyn, rozumianych jako grzechy prowadzące do kolejnego, jeszcze większego zła. Osiągnięcie stawianych celów będzie

---

J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu*, Warszawa 1986, zwłaszcza s. 13–25; id., *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 2002.

<sup>5</sup> Vide: J. Le Goff, *Człowiek czy ludzie?*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. id., przekł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2000, s. 7–11.

<sup>6</sup> A. Murray, *Suicide in the Middle Ages*, Oxford 2000, t. 2, s. 117.

możliwe dzięki wykorzystaniu ustaleń teoretyków literatury w zakresie strukturalnej analizy tekstów<sup>7</sup> oraz hermeneutyki<sup>8</sup>.

#### ZDRADZIECKI RYCERZ, DOBRY CHŁOP

Jedną z najdłuższych fabuł o samobójcach jest – zawarta w 26 rozdziale III księgi kroniki Mistrza Wincentego<sup>9</sup> – opowieść o wyprawie Bolesława Krzywoustego na Węgry w 1132 roku. Oszukany przez uciekinierów z Panonii Bolesław decyduje się poprzeć ich żądania i zwołuje wyprawę, by obalić Belę II. Po wkroczeniu na Węgry sojusznicy opuszczają Krzywoustego, który jest zmuszony przyjąć bitwę mimo przewagi przeciwnika. Walczył dzielnie, lecz ucieczka jednego z rycerzy<sup>10</sup> sprawiła, że życie księcia znalazło się w niebezpieczeństwie. Dopiero pomoc pewnego Panończyka pozwoliła mu opuścić pole walki. Pomimo niekorzystnego dla Polaków przebiegu bitwy kronikarz ogłasza Krzywoustego zwycięzcą. Po powrocie do Polski książę nagradza swego wybawiciela tytułami i bogactwem, a niewiernego rycerza zmusza do samobójstwa.

Główny temat opowieści o nieudanej wyprawie Bolesława Kadłubek podaje już w pierwszym zdaniu rozdziału: *Omnium inuictissimus fuit Boleslaus, quem cum arma vincere non potuerint, sola semel uincit credulitas*<sup>11</sup> [Spośród wszystkich najtrudniej było pokonać Bolesława, który, ponieważ nie można było pokonać go bronią, pokonany został łatwowiernością<sup>12</sup>]. Zdanie to, wypowiedziane przez Mateusza, stanowi dopełnienie wyводу Jana<sup>13</sup> na temat łatwowierności: „Niech mąż roztropny wystrzeżę się dawania wiary każdemu poduszczeniu, bowiem i jedno, i drugie jest występkiem: i wszystkim wierzyć, i nikomu.

<sup>7</sup> R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, przeł. W. Błońska, [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004, s. 13–54; id., *Dyskurs historii*, przeł. A. Rysiewicz, Z. Kloch, „Pamiętnik Literacki”, 1984, t. 75, z. 3, s. 225–236; H. White, *Tekst historyograficzny jako artefakt literacki*, przeł. M. Wilczyński, [w:] H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Kraków 2010, s. 78–105; H. Weinrich, *Struktury narracyjne mitu*, przeł. M. Dramińska-Joczowa, [w:] *Narratologia...*, s. 177.

<sup>8</sup> H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel, [w:] H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Warszawa 2003, s. 99–141.

<sup>9</sup> *Magistrii Vincentii Chronica Polonorum*, red. M. Plezia, Monumenta Poloniae Historica, seria nowa, t. 11, Kraków 1994, s. 114–119 (dalej: *Kronika Polska*).

<sup>10</sup> „Fugiebat quidam non paruus quidem aut honoribus aut genere, set animo degener, cuius nomen uerbo Demosthenes, opere Tersites” (ibid., s. 117).

<sup>11</sup> Ibid., s. 114.

<sup>12</sup> W tłumaczeniach wspieram się przekładem B. Kürbis: Mistrz Wincenty, *Kronika polska*, Wrocław 2008.

<sup>13</sup> *Kronika Mistrza Wincentego* podzielona jest na cztery księgi, z których pierwsze trzy są ujęte w dialog między arcybiskupem Janem i biskupem Mateuszem. *Vide*: ibid., s. LVII–LXI.

Lecz to drugie bezpieczniejsze, a to pierwsze szlachetniejsze. Bowiem łatwo-  
wierność nierozwagę, nierozwaga niedbalstwo, niedbalstwo rodzi gnuśność.  
Gnuśność jest bliską krewną lekkomyślności, która jest siostrą zdrożności, matką  
przestępstw...<sup>14</sup>”.

Kronikarz przedstawił nieudaną wyprawę na Węgry jako konsekwencję  
łatwowierności księcia. Jednocześnie dał czytelnikowi do zrozumienia, że *credulitas*  
Bolesława nie jest tą prowadzącą do gnuśności i niedbalstwa. Krzywousty,  
wkroczywszy na Węgry, zauważa zdradę Panończyków, konsultuje swoje spo-  
strzeżenia z wojewodą Wszeborem<sup>15</sup>. Księżę wie, w jaki sposób powinien pro-  
wadzić wojnę, aby nie okazać się tchórzem<sup>16</sup>, dlatego pomimo przewagi  
liczebnej przeciwnika decyduje się na bitwę. W pierwszej fazie starcia Bolesław  
wraz z Wszeborem skutecznie odpiera ataki przeciwników<sup>17</sup>, w drugiej fazie  
ucieczka rycerza spowodowała, że księżę, z pomocą pewnego Panończyka, musi  
się wycofać: „Gdy wierzchowiec jego padł, nie wiem czy ze zmęczenia czy od  
ran, z nie mniejszym zapamięłaniem walczył i zabijał. [...] Wreszcie, nie zwy-  
ciężony, ale zwyciężaniem zmęczony, zabiwszy tyle tysięcy, opuścił walkę.  
Pewien chłop<sup>18</sup> swojego dzikiego konia mu podprowadza i mówi: «Pomnij na  
mnie, panie, gdy przybędziesz do swego królestwa»”<sup>19</sup>.

Jak już wspomniano, Krzywoustemu udaje się opuścić bitwę za sprawą  
panońskiego chłopca, który rozpoznaje w nim prawdziwego władcę. Podobny  
motywny można spotkać w kronice Galla Anonima oraz *Historii Longobardów*  
Pawła Diakona<sup>20</sup>. Wymowa fabuły jest dość czytelna, a w przypadku analizo-  
wanego epizodu dosadniej podkreślona wcześniejszą ucieczką rycerza: praw-  
dziwy władca, nawet opuszczony przez swoich, zostanie uratowany przez  
wrogów, często niskiego pochodzenia. Monarszy autorytet księcia nie zostaje  
nadszarpnięty ani przez niepomysłny przebieg bitwy, ani przez zdradę własnego

<sup>14</sup> „Johannes: Caueat ergo uir prudens omni credere spiritui, nam utrumque uitium est: et omni credere et nulli. Set alterum tutius, reliquum honestius. Etenim credulitas incircum-  
spectionem, incircumspectio negligentiam, negligentia parit ignauiam; ignauia proximo gradu  
consanguinea fatuitatis est, que soror est feditatum, mater discriminum...” (*Kronika Polska*,  
s. 114).

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 115.

<sup>16</sup> Zasady opisu prowadzenia walk przez dojrzałego władcę opisał Paweł Żmudzki,  
*op.cit.*, s. 193 i n.

<sup>17</sup> *Kronika Polska*, s. 116.

<sup>18</sup> Tak Brygida Kürbis tłumaczy *originarius*. *Vide*: Mistrz Wincenty, *Kronika...*, s. 153.

<sup>19</sup> „Cuius dum asturco labore ignoro an uulnere succumbit, pedestri non segnior conflictu  
dimicat et prosternit. [...] Tandem non uictus set uincendo fatigatus, tot milibus cesis e  
prelio diuertit. Quem originarius quidam suo equifero subpeditans: Memento mei, inquit,  
domine, dum ueneris in regnum tuum” (*Kronika Polska*, s. 117).

<sup>20</sup> Omówienie fabuł w: P. Żmudzki, *op.cit.*, s. 216–220.

rycerza. Jednak aby charyzma księcia nie mogła być poddana w wątpliwość, Bolesław musi odplącić zarówno zdrajcy, jak i wybawicielowi. *Originarius*, który uratował Krzywoustego, otrzymuje od księcia bogactwa i zostaje podniesiony do rangi rycerza. O wiele więcej miejsca kronikarz poświęca losom zdrajcy: „I, zaprawdę, godnymi podarkami owego przywódcę ucieczki obdarował Bolesław. Bowiem nie chciał zlekceważyć ani niewynagrodzonej cnoty, ani nieukaranej gnuśności. Trzy dary dał tamtemu: kądziel, wrzeczono [z przędzą] i skórę zajęcą. Kądziel oznacza kobietę, przędza przewrotnego, a zajęcą tchórzliwość. Gdy ów je zrozumiał, powiesiwszy się na sznurze od dzwonu we własnym kościele, marny marnie wyzionął ducha. Stąd wrzeczono biorę za wisielca, przędzę za pętlę, a zajęcą za ucieczkę ducha. Owego rolnika wyzwala z poddaństwa, wyzwolonego obsypuje bogactwami, bogatego do stanu rycerskiego podnosi”<sup>21</sup>.

Poprzez rozdawanie darów książę jest w stanie ukarać zdradę i wynagrodzić pomoc. Nie ulega wątpliwości, że o ile opis bitwy ukazuje Krzywoustego jako wodza, o tyle w powyższym fragmencie akcentuje się prawo księcia do sprawowania władzy monarszej. Samobójstwo rycerza jest wynikiem wcześniejszej komunikacji przy pomocy symbolicznych darów. Podarków tych nie można jednak wpisać w tradycyjny model antropologiczny, zakładający, że dar wiąże dającego i odbiorcę, zacieśniając ich relacje<sup>22</sup>. W cytowanym fragmencie dar potwierdza istniejący stan rzeczy, stanowiąc nie zawarcie relacji, ale jej przerwanie – w przypadku samobójcy, lub nawiązanie – w przypadku *originarius*a. Przesłane rycerzowi podarki, bezpośrednia przyczyna samobójstwa, ukazują prawdziwą naturę uciekiniera i chłopa.

Rycerz popełnił samobójstwo w *oratorio proprio*. Brygida Kürbis tłumaczy tę frazę jako *kościół*, dodając, że była to mała fundacja prywatna, jaką mieli w zwyczaju stawiać sobie możni<sup>23</sup>. Opis Kadłubka nie pozostawia wątpliwości, że *oratorium* oznacza budynek z dzwonnicy, który został przez rycerza ufundo-

<sup>21</sup> „At uero non indignis illum fuge principem donariis dignatur Boleslaus. Nec enim aut irrepriamam dissimulare uirtutem, aut inpunitam uoluit negligere ignauiam. Tribus illum donat muneribus: colo, fuso et leporum pellicia. Colus feminam, pensum uersutum, lepus meticulousum significat. Quibus ille intellectis, in oratorio proprio campane loramento suspensus, miserum permisere spiritum exalat. Et sic in colo patibulum, in penso laqueum, in lepore fugam spiritus intelligo. Illum autem, illum originarium ob liberalitatis insigne seruituti emancipat, emancipatum locupletat, locupletatum equestrium pretexta nobilitat” (ibid., s. 117).

<sup>22</sup> Cf. M. Mauss, *Szkic o darze*, przeł. K. Pomian, [w:] M. Mauss, *Antropologia i socjologia*, Warszawa 2001, s. 165–311.

<sup>23</sup> Mistrz Wincenty, *Kronika polska*, s. 154 (zwłaszcza przyp. 164).

wany albo odziedziczony. Interesujące będzie zbadanie, jakie dodatkowe znaczenia niesie ze sobą informacja o miejscu samobójstwa.

Motywacje fundatorów i znaczenie fundacji są obiektem analizy Józefa Dobosza, który wskazuje na trzy rodzaje korzyści, które skłaniały do fundacji: religijno-społeczne, polityczne i cywilizacyjne<sup>24</sup>. W pierwszym przypadku fundacja jest „najwyższą formą jałmużny”<sup>25</sup>, wotum składanym Bogu w celu zadośćuczynienia za grzechy lub też zapewnienia sobie Jego przychylności. Dalej historyk wskazuje, że fundacja pełniła ważną rolę w propagandzie rodu fundatora, zjednywała mu łaskę bożą oraz pozwalała pewniej sprawować władzę<sup>26</sup>. Na końcu rozważań o motywach fundacji Dobosz podkreśla, że zwiększały one potencjał gospodarczy ziem poddanych panowaniu możnowładcy. Duchowni zgromadzeni w fundowanym konwencie bądź kościele byli jednocześnie zapleczem intelektualnym dla fundatora i jego potomków<sup>27</sup>.

Samobójstwo dokonane we własnym kościele można interpretować jako zanegowanie dotychczasowej pobożności. Odbierając sobie życie, rycerz unieważnił swoje wotum, profanując je. Co więcej, decydując się na wieczne potępienie, zniszczył także narzędzie do podtrzymywania pamięci o nim, o jego przodkach i potomnych<sup>28</sup>. Jeżeli fundator w zamian za wotum może liczyć na przychylność Boga i pamięć potomnych, to antyfundator, profanując swoje wotum, sprowadza na siebie potępienie i zapomnienie.

#### DZIAŁAĆ DARAMI

Wracając do głównego nurtu opowieści. Motyw komunikacji za pomocą darów można spotkać również w innym passusie z kroniki Mistrza Wincentego. W II księdze<sup>29</sup> zostaje przytoczona scena z życia Aleksandra autorstwa Juliusza Waleriusza<sup>30</sup>. Jej analiza pozwoli lepiej zrozumieć, jakie znaczenie ma komunikacja przy pomocy darów.

<sup>24</sup> J. Dobosz, *Monarchia i moi wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, s. 288–291; id., *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995, s. 127–157.

<sup>25</sup> C. Deptuła, A. Witkowska, *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku*, [w:] *Polska dzielnicowa i zjednoczona*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 144.

<sup>26</sup> Ibid., s. 145.

<sup>27</sup> Ibid., s. 151–153.

<sup>28</sup> O związkach liturgii i pamięci: O.G. Oexle, *Społeczeństwo średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia*, red. R. Czaja, Z.H. Nowak, Toruń 2000, s. 13–75.

<sup>29</sup> *Kronika Polska*, II, 13.

<sup>30</sup> Utwór Waleriusza jest często wykorzystywany przez Kadłubka. Vide: O. Balzer, op.cit., t. 1, s. 327–328.

„Kiedy Aleksander prowadził wojnę z Dariuszem, Dariusz wysłał mu trzy podarunki: piłkę, którą bawią się chłopcy, bicz, którym się ich karze, i złoto z takim listem: [...] *Chłopcem jesteś, więc wracaj do swoich rodziców, którzy są moimi sługami. Piłkę posyłam tobie, abyś się bawił, bicz, ponieważ potrzebujesz kary, złoto, ponieważ wiem, że go pragniesz. [...] A ponieważ jesteś chłopcem, nie należy z tobą walczyć zbrojnie.* Na to Aleksander: *Kształt piłki zwiastuje moje panowanie nad światem, bicz mam za więzy, którymi ciebie wraz z twoimi związę, złote monety, że należy mi się posiadanie wszystkich twoich bogactw. I trzeba ci bronią, a nie słowem walczyć*<sup>31</sup>”.

W przytoczonej fabule Aleksander dokonuje reinterpretacji darów, która pozwala mu na manifestację swojej mądrości. Koncentrując się na mechanizmie i funkcjach reinterpretacji darów, należy podkreślić ich performatywny charakter. Dołączone do listu podarunki są właściwym komunikatem, list pomaga jedynie zorientować się w symbolicznej wymowie darów. Podobną funkcję pełni komentarz Mateusza w fabule z III księgi kroniki. Performatywny charakter podarków ujawnia się w konieczności odpowiedzi czynem na komunikat symboliczny<sup>32</sup>. Zarówno Aleksander, jak i rycerz samobójca muszą wesprzeć reinterpretację komunikatu czynem. Warto zauważyć, że reinterpretacja darów nie znosi, lecz uzupełnia ich pierwotne znaczenie. Aleksander, pomimo że był chłopcem, okazał się zdolny do bycia zwycięskim wodzem, a rycerz, który zdradził swego pana, nie tylko był tchórzem i łgarzem, ale stał się też samobójcą.

Technika narracyjna polegająca na ukazywaniu prawdziwego charakteru bohaterów poprzez dary została wykorzystana już przez Grzegorza Wielkiego. W homilii wygłoszonej w dzień Objawienia Pańskiego papież przywołuje dary, które złożyli Chrystusowi magowie (królowie): „Magowie przynoszą złoto, kadzidło i mirrę. Złoto, ponieważ przystoi królowi, kadzidło, bowiem składało się je w ofierze Bogu, mirrą zaś zabezpiecza się ciała zmarłych. O Tym, któremu oddają cześć, mędrzy prorokują przez złoto jako o królu, przez kadzidło jako

<sup>31</sup> „Nam Alexandro bellum contra Darium gestiente, mittit ei Darius tria munuscula: pilam qua ludunt pueri, scuticam qua corripiuntur et aureos cum hac epistola: [...] Puer es adhuc, reuertere ad parentes tuos, qui famuli mei sunt. Pilam misi tibi ut ludas, cum adhuc puer sis; scuticam quia adhuc correctione indiges; aureos quia scio te indigere. [...] Et cum puer sis non est tecum armis confligendum. Ad hec Alexander: [...] Pile rotunditas spondet mihi orbis imperium; in scutica uincula quibus te cum tuis uinciam intelligo; in aureis quod omnis tuarum mihi debetur opum possessio. Et oportet te armis pugnare non uerbis” (*Kronika Polska*, s. 43–44).

<sup>32</sup> Za performatywne uważam takie komunikaty, które generują nowy stan rzeczy. Oczywiście w sytuacji analizy tekstu mam na myśli generowanie nowego faktu językowego na płaszczyźnie opisywanych wydarzeń: list w fabule o Aleksandrze traktuję jako tekst w tekście, który wraz z darami generuje nowe wydarzenie na płaszczyźnie fabularnej. *Vide*: J.J. Jadacki, *Spór o granice języka*, Warszawa 2002, s. 117–122.

o Bogu, przez mirrę jako o śmiertelniku. Jednak złoto, kadzidło i mirrę można rozumieć inaczej. Przez złoto bowiem oznaczona jest mądrość, jak świadczy o tym Salomon, który mówi: *Skarb pożądany spoczywa w ustach mądrego*. Kadzidłem, które zapala się Bogu, wyrażamy moc modlitw, jak zaświadcza o tym Psalmista, który mówi: *Niech modlitwa moja wstępuje jak kadzenie przed oblicze Twoje*. Przez mirrę obrazowane jest umartwienie naszego ciała...<sup>33</sup>.

Przywołany fragment homilii św. Grzegorza dowodzi, że używany w powyższych tekstach symboliczny sposób wyrażania cech opisywanej osoby poprzez dary, które ona otrzymuje, nie musi być narracyjnym wynalazkiem Wincentego Kadłubka. Tekst papieża unaocznia ważną cechę tej praktyki tekstowej: sądy dotyczące ogólnych postaw zostają zindywidualizowane. Na płaszczyźnie fabuły o tchórzliwym rycerzu mechanizm ten ujawnia się w przejściu od ogólnego przesłania darów oznaczających zdradę i niewierność, do odczytania w nich losu samobójcy – wisielca.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że narracja o odebraniu sobie życia przez rycerza zawiera dwa istotne elementy, których analiza przybliży do zrozumienia funkcji samobójstwa w przekazie Kadłubka. Pierwszym jest włączenie opowieści o samobójstwie w rozważania dotyczące nagrody dla dobrego *originariusza* i kary dla złego rycerza. Pamiętając, że nagrodą Panończyka było podniesienie do godności rycerskiej, można analogicznie założyć, że karą rycerza była utrata tego statusu. Bolesław, przy pomocy darów, przekazał rycerzowi decyzję o degradacji. Rycerz, interpretując podarki, zrozumiał, że powinien popełnić samobójstwo. Kluczowa rola odpowiedniej interpretacji darów – gdyby rycerz ich nie zrozumiał, nie zabiłby się – zmusza do podjęcia próby ich egzegezy.

Rycerz dostał od władcy przedzę, wrzeczono oraz skórkę zajęczą, które oznaczały odpowiednio kobietę, łgarza i tchórze. Musiały się odnosić do występku bohatera (aspekt komunikacyjny darów) – ucieczki z pola bitwy – oraz sprawić, że popełni samobójstwo (ich aspekt performatywny).

---

<sup>33</sup> „Magi vero aurum, thus et myrrham deterunt. Aurum quippe regum congruit, thus vero in Dei sacrificium ponebatur, myrrha autem mortuorum corpora condiuntur. Eum ergo magi quem adorant etiam mysticis munebris praedicant, auro regem, thure Deum, myrrha mortalem. [...] Quamvis in auro, thure et myrrha intelligi et aliud potest. Auro namque sapientia designatur, Salomone attestante, qui ait: *Thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis*. Thure autem quod Deo incenditur virtus orationis exprimitur, Psalmista testante, qui dicit: *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo* Per myrrham carnis nostris mortificatio figurantur...” (Sanctus Gregorius I Magnus, *Homiliarum in Evangelia libri duo*, PL 76, red. J.P. Minge, Paryż 1857, kol. 1112–1113).



W tym kontekście warto rozważyć *passus* z kroniki Wilhelma z Jumièges<sup>34</sup>, poświęcony walce Ryszarda II z Odonem, hrabią Chartres, o zamek Dreux. Odo otrzymał go od Ryszarda I wraz z ręką Matyldy, a gdy ta umarła bezdzietnie, Ryszard II zażądał zwrotu budowli. W wyniku zbrojnych działań Ryszard pokonał Odon, ale nie udało mu się zmusić go do oddania zamku. Po tym jak książę się wycofał, Odon w sekrecie zebrał siły, by uderzyć na wzniesiony w wyniku poprzedniej kampanii zamek Tillières<sup>35</sup>. Odon przegrał bitwę, a jego oddziały poszły w rozsypkę. Jeden z towarzyszy nie zdążył skryć się w zamku, dlatego aby uratować swoje życie, przebrał się za pasterza: „Hugo zaś, po tym jak zginął jego koń, uciekał pieszo, udał się do owczarni, kolczugę, którą nosił, zakopał w ziemi. Następnie założył płaszcz pasterza, przyjął na swe barki trud pasterstwa, niezmordowanie chodząc od miejsca do miejsca, Normanów zachęcał, aby co prędzej ścigali wrogów, niedaleko przed nimi tak haniebnie uciekających<sup>36</sup>”.

Walczący w złej sprawie rycerz Hugo tchórzliwie porzucił swój stan, przyjmując na siebie „trud” pasterstwa. Porzucenie atrybutów rycerskości podkreśla zmianę statusu bohatera. Zamiast niezmordowanie walczyć, nawet pieszo, jak czynił to Bolesław Krzywousty w narracji Kadłubka (*pedestri non signior conflictu dimicat et prosternit*), Hugo wolał zostać nieznanym zmęczeniem (*infatigabiliter*) pasterzem. Z narracji Wilhelma wynika, że w tej roli radził sobie o wiele lepiej.

Zła kondycja moralna dowódców (poza tchórzliwym Hugonem dowodzili jeszcze Odo z Chartres i Waleran z Meulan, którzy zbiegli do Dreux<sup>37</sup>) odbija się na sytuacji wojska, które tchórzliwie ucieka. Okryty hańbą Hugon dociera do swoich po trzech dniach wędrówki przez puszcę; obficie krwawi z nóg<sup>38</sup>. Opowieść o nim jest innym sposobem realizacji tej samej koncepcji czynu, prowadzącego do porzucenia stanu rycerskiego. Bohater narracji Kadłubka, uciekając z pola bitwy, wyklucza się z grona wojowników, a dary księcia uświadamiają mu utratę dotychczasowego statusu. Hugon sam pozbawia się znaków przynależno-

<sup>34</sup> Kronika Wilhelma z Jumièges została spisana około 1070 roku. Autor był normańskim mnichem. Przyjmuje się, że urodził się około roku 1000. Jego dzieło opowiada historię książąt normańskich. Narracja kończy się na roku 1060, jednak później, na zlecenie Wilhelma Zdobywcy, została uzupełniona o opis podboju Anglii.

<sup>35</sup> *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni*, red. E.M.C. van Houts, t. 2, Oxford 1995, s. 22.

<sup>36</sup> „Hugo nempe, equo cui insederat extincto, pede fugiens, ad caulas ouium diuertit, lorica quam indutus erat sub sulcro tegens telluris. Dehinc clamide opilionis se amicans septaque gregum infatigabiliter humeris de loco ad locum ferens, Normanos ortabatur, ut quamtotius persequeretur hostes non longe ante illos turpiter abeuntes” (ibid., s. 23) (tłumaczenie własne).

<sup>37</sup> „Querentes suffragium vite, Dorcasini castris se occuluerunt munitione” (ibid.).

<sup>38</sup> „Miserabiliter pedes ac tibias cruentatus” (ibid.).

ści stanowej (kolczuga), aby następnie przybrać inne znaki, odnoszące się do innego stanu (płaszcz pasterza). Od rycerzy oczekiwano, by stawiali czoła niebezpieczeństwu, nawet jeśli wróg przeważał liczebnie<sup>39</sup>, jednak ani Hugon, ani rycerz z opowieści Mistrza Wincentego nie podołali zadaniu. W tym miejscu warto zauważyć, że wina Hugona jest mniejsza. Co prawda walczył zdradziecko i w złej sprawie, uległ przeważającym siłom wroga, ale rycerz z kroniki Wincentego Kadłubka swoim tchórzostwem i zdradą sprowadził niebezpieczeństwo na życie księcia Bolesława oraz pozornie odebrał mu zwycięstwo.

Kolejnym oskarżeniem, które wobec rycerza kieruje Wincenty Kadłubek, jest zarzut przewrotności (*versutus*). Również ta cecha nie przystoi prawdziwemu rycerzowi. W *chanson de geste* o Raulu de Cambrai przewrotności Raula przeciwstawia się *fidelitas* jego dobrego wasala Berniera, zmuszonego do udziału w najeździe na klasztor, w którym mieszkała jego matka. Podczas napadu została ona śmiertelnie ranna. W rozmowie z umierającą Bernier tłumaczy się z przymusu uczestnictwa w najeździe: *Je nel feroie por l'onnor de Baudas/Raoul mesires est plus fel que Judas*<sup>40</sup> [Nie walczylibym nawet za bogactwa Bagdadu/ Raoul, mój pan jest bardziej przewrotny niż Judasz]. Raoul jest złym człowiekiem. Porównanie przewrotnego – niepostępującego zgodnie z etosem – rycerza do Judasza otwiera nowe perspektywy rozumienia tekstu. Bunt Raula przeciwko Ludwikowi Zamorskiemu prowadzi hrabiego do wypowiedzenia władcy wojny, a także do ataku na bezbronny klasztor. Raul wykorzystuje też Berniera, zmuszając go do nierycerskiej walki przeciw klasztorowi i własnej rodzinie. Hrabia, który sprzeniewierza się rycerskim zasadom, przez co nie może być ani dobrym wasalem, ani dobrym seniorem, został porównany do Judasza. Zachowując należyte proporcje, można stwierdzić, że postępowanie Raula było rozumiane jako powtórzenie zdrady Iskarioty. Sposób, w jaki rycerz – bohater narracji Mistrza Wincentego – odebrał sobie życie, pozwala również i jego porównać do Judasza.

Inne rozumienie łacińskiego *uersutus*<sup>41</sup>, podkreślające zdradzieckość czynu rycerza, także można odnieść do tradycji Judaszowej. W Dantejskim piekle Judasz jest osadzony w najniższym kręgu wraz z innymi zdrajcami: Brutusem i Kasjuszem. Iskariota to najgorszy zdrajca, co podkreśla Wergiliusz, opisując jego karę: «*Quell' anima là sù c'ha maggior pena*»/ disse „I maestro, «è Giuda

<sup>39</sup> F. Kusiak, *Rycerze średniowiecznej Europy łacińskiej*, Warszawa 2002, s. 9.

<sup>40</sup> *Raoul de Cambrai*, red. P. Meyer, A. Longon, Paryż 1882, w. 1380–1381; *Raoul of Cambrai an Old French Epic*, przeł. J. Crossland, Londyn 1926 (<http://www.deremilitari.org/resources/sources/cambrai.htm>, data dostępu: 29.03.2011).

<sup>41</sup> B. Kürbis tłumaczy *uersutus* jako łgarz.

*Scariotto/ che ,l capo ha dentro e fuor le gambe mena*<sup>42</sup>. [«Ta, co najgorszą mękę cierpi dusza» – / rzekł do mnie pan mój – «jest ci Judaszowa/ z głową tkwi w paszczy, nogami porusza»<sup>43</sup>]. W tym fragmencie widoczna jest dosłowna interpretacja pojęcia *uersutiae* – Judasz, jako jedyny z arcyzdrajców, tkwi w paszczy Lucyfera do góry nogami.

Do dalszych rozważań nad możliwymi znaczeniami *uersutus* oraz nad rolą tego określenia potrzebne jest przywołanie Kadłubkowego porównania: *Tribus illum donat muneribus: colo, fuso et leporum pellicia. Colus feminam, pensum uersutum, lepus meticulosam significat* [Trzy dary dał tamtemu: kądziel, wrzeciono (z przędzą) i skórę zajęczą. Kądziel oznacza kobietę, przędza przewrotnego, a zajęc tchórzliwość]. Pierwsze dwa – kądziel i kołowrotek – odnoszą się (odpowiednio) do kobiety oraz do *uersutiae* rycerza. Rozłączna analiza tych podarków narzucałaby analizę związku kądzieli z kobiecością oraz potraktowanie pierwszego z darów jako porównania rycerza do kobiety, które w średnio-wiecznej literaturze odbierało bohaterowi status rycerski.

Problem zniewieścienia rycerza został podjęty przez Marka Ormonda w analizie czternastowiecznej kroniki Thomasa z Walsingham<sup>44</sup>. Badacz umieszcza to dzieło w kontekście sporów między królewskimi *knights of chamber* a przeciwnikami Ryszarda II<sup>45</sup>. Zniewieściałość została ukazana jako oznaka przekształcania się angielskich rycerzy w szlachciców<sup>46</sup>. Użycie przymiotnika *effeminatus* w kronice Thomasa jest pozbawione homoseksualnych aluzji, oznacza niepełnowartościowego mężczyznę, biegłego w sztuce słowa hipokrytę, przeciwieństwo odważnego wojownika. Brytyjski historyk stwierdza, że Thomas przeciwstawiał dawne, prawdziwe rycerstwo współczesnemu rycerstwu dworskiemu, kierującemu się zasadą *fin amor*<sup>47</sup>.

## Z RYCERZA KOBIETA

Warto w tym miejscu zauważyć, że Mistrz Wincenty posłużył się zaprzeczeniem ideału rycerskiego przy konstruowaniu postaci rycerza samobójcy. Punktem wyjścia do dalszych rozważań jest semantyczna bliskość wrzeciona i przędzy. Wincenty wyraźnie przypisuje przędzę kobiecie, a wrzeciono *uersutii*.

<sup>42</sup> D. Alghieri, *Divina Comedia: Inferno*, red. F.B. Lombardi, Rzym 1820, XXXIV, 61–63.

<sup>43</sup> Id., *Boska komedia*, przeł. A. Świdorska, Kęty 2003, s. 196.

<sup>44</sup> M. Ormond, *The Knights of Venus*, „Medium Aevum”, 2004, t. 73, z. 2, s. 290–305.

<sup>45</sup> Ibid., s. 292.

<sup>46</sup> Ibid., s. 293–294.

<sup>47</sup> Ibid., s. 295–298.

Jeżeli uwzględni się szersze znaczenie słowa *uersutus*, okazuje się, że oba dary mogą się odnosić do tej samej sfery: zaprzeczenia męskości. Postulat ten wydaje się o tyle zasadny, że średniowieczni autorzy nie mieli wątpliwości, że wrzeczono przynależy do sfery kobiecej. Przykładami takiej praktyki są dwa passusy z kroniki Thietmara.

Pierwszy<sup>48</sup> opisuje losy rycerza Konona, który rozgłaszał, że córka Ottona I była jego żoną. Czynił to, ponieważ nie chciała ona zaspokoić jego żądź<sup>49</sup>. Cesarz zdołał udowodnić, że słowa Konona były kłamstwem<sup>50</sup>. Kronikarz przedstawia następującą charakterystykę córki Ottona: „Ta, za życia swego małżonka, chociaż często poniżana i ciągłymi trudami doświadczana, jednak odważnie te znosiła, starając się zachować wrodzoną cześć. Gdy zaś życie swoje zakończyła, w wielkim smutku została pochowana w kościele męczennika Chrystusa, Albana, w Moguncji. Na cześć jej pamięci zawieszono tam srebrne wrzeczono<sup>51</sup>”.

Fragment ten pokazuje, że wrzeczono jest symbolem dobrego prowadzenia się kobiety, podkreśla pozytywne cechy bohaterki i staje się przedmiotem, wokół którego ogniskuje się pamięć o niej.

Kolejny passus pochodzi z VIII księgi kroniki. Opisuje żonę króla Węgier Stefana, piękną, lecz dziką Białą kneginię (Beleknegini): „Żona zaś jego Beleknegini, czyli piękną panią nazywana, nadmiernie picia używała i na koniu po męsku siadała, także pewnego męża w przyływie gniewu zabiła mieczem. Lecz ta nieczysta ręka lepiej jęłaby się nici z wrzecziona, niż miecz do pochwy chowała i umysł szalony cierpliwością powstrzymała<sup>52</sup>”.

Thietmar, kreując portret złej władczyni, jej „męską” waleczność i porywczność przeciwstawił kobiecej cierpliwości. Żona Stefana jest postacią negatywną, ponieważ wykonuje męskie zajęcia, związane z wojną i zabijaniem. Związek między męskością a prawem do gwałtowności i stosowania przemocy jest szczególnie widoczny we fragmencie o przypadkowym zabójstwie pewnego człowieka. Beleknegini została określona jako *mens vesana*, przeciwstawić jej należy *patientię*, która cechowała chwaloną przez kronikarza córkę Ottona. Tak jak

---

<sup>48</sup> *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*, red. R. Holtzmann, MGH SS rer. Germ. N.S., t. IX, Berlin 1935, II, 39, s. 87–88.

<sup>49</sup> „Quod sibi satisfacere noluisse” (ibid., s. 87).

<sup>50</sup> Ibid., II, 38, s. 88.

<sup>51</sup> „Haec, marito vivente suo, quamvis sepe despiceretur et laboribus crebris fatigaretur, tamen virile patientia haec sufferens, honorem innatum servare conatur. Cum autem vitam hanc finiret, in ecclesia Christi martiris Albani in Mogoncia flebiliter est sepulta; cuius fustum argenteum in eius memoria ibidem est suspensum” (ibid., II, 39, s. 89).

<sup>52</sup> „Uxor autem eius Beleknegini, idest pulchra domina dicta, potibus immoderatis deserviebat et in equo virili more sedebat; quendam quoque virum iracundie furore gladium occidit. Sed hec incesta manus melius fila de fuso traheret quam gladium vagina educeret, et mentem vesanam paciencia refrenat” (ibid., VIII, 4, s. 499).

w przytoczonej wyżej opowieści wrzeciono symbolizuje trud kobiety – żmudny i związany z domem, który jest jednocześnie wypełnianiem jej powołania<sup>53</sup>. Thietmar opowiada o związku pracy wrzecionem z dobrym prowadzeniem się, które było najważniejszym nakazem moralnym stawianym przed niewiastami<sup>54</sup>.

Odnosząc narracje biskupa Merseburga do opowieści Kadłubkowej, można przyjąć, że dary przędzy i wrzeciona, które otrzymał rycerz uciekinier, określały jego zachowanie jako kobiece, a więc przeciwstawne postawie wojownika. W narracji Mistrza Wincentego Bolesław Krzywousty przy pomocy darów stwierdził, że wojownik porzucił stan rycerski. Za sprawą działań księcia spotkała go „śmierć cywilna”, która poprzedziła śmierć rzeczywistą.

Mistrz Wincenty także w innym miejscu swojej kroniki z powodzeniem odwołał się do „przeistoczenia” niewalecznych wojowników w „kobiety”. W pierwszej księdze *Kroniki polskiej* snuje opowieść o dawnych Polakach. Lud ten, dzięki swojej waleczności, panował nad rozległymi terenami<sup>55</sup>. Jednym z podbitych przeciwników byli Duńczycy. Po pokonaniu króla Kanuta dano jego ludziom następujący wybór: *Uel uectigales perpetuo recognoscant pensiones, uel cum mulieribus indifferentes habitu comas muliebriter enutriant*<sup>56</sup> [albo będą płacić stałą daninę, albo nie różniąc się ubiorem od kobiet, warkocze po kobiecemu zaplotą]. Ze względu na kłótnię, która wybuchła wśród Duńczyków, zostają oni zmuszeni do zaakceptowania obydwu warunków. Wnuk Kanuta *ulcisci volens inuriam in suos transtulit ultionem, quam ab hoste extorquere non potuit*<sup>57</sup> [chcąc pomścić zniewagę przeciw swoim, wystąpił z zemstą, ponieważ nie mógł zwrócić jej ku wrogom]. Wojska duńskie doznają porażki, a wojowników, którzy tak słabo walczyli, skazuje się na karę pełnienia kobiecych służb. „Ponieważ Dakowie [Duńczycy – przyp. P.P.] wpierw z Polakami, potem z Bastarami źle walczyli, zostali ukarani za gnuśność. Na mocy rozkazu królewskiego kładąc się spać, musieli kłaść głowy w miejsce stóp oraz służyć żonom, które wcześniej zwykły posługiwać mężom, aż zmyją hańbę porażki”<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> J. Bumke, *Courtly Culture*, przeł. T. Dunlop, Berkeley–Los Angeles–Londyn 1991, s. 339–340.

<sup>54</sup> *Ibid.*, s. 344–346.

<sup>55</sup> „Hii etiam transfinitimorum fines sue titulis victoriae asculpserunt” (*Kronika Polska...*, s. 7).

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> „Quia enim Daci prius cum Polonis deinde cum Bastariis male pugnaverant, ad ultionem segniciei capturi sompnum capita loco pedum ponere iussu regis coacti sunt et ministeria uxoribus, que uiris ante fieri solebant, facere, donec ignominiam bello acceptam delerent” (*ibid.*, s. 8).

Mistrz Wincenty wiąże noszenie stroju kobiecego oraz wykonywanie kobiecych zajęć z odebraniem mężczyznom statusu wojowników. Warto zwrócić uwagę na frazę *capita loco pedum ponere*, ponieważ wydaje się ona, tak jak w cytowanym wyżej fragmencie *Boskiej komedii*, dosłowną interpretacją *uersutiae*.

Przedstawiona analiza porównawcza pozwala zrekonstruować zarzuty, które kronikarz postawił uciekającemu z pola bitwy rycerzowi. Po pierwsze, wojownik zachował się tchórzliwie, co oznaczało, że nie był dobrym rycerzem, a właściwie w ogóle przestał nim być. Kolejnym zarzutem jest zniewieścienie oraz *uersutia*, które powinno się rozpatrywać razem. Oskarżenia te pokazują, że rycerz, uciekając z pola bitwy i narażając króla na niebezpieczeństwo, sprzeniewierzył się racji swojego istnienia. Jego ucieczka sprawiła, że stał się swoim zaprzeczeniem: antyrycerzem.

Szczególnie zasadna i pouczająca wydaje się figura Judasza, który tkwi w paszczy Lucyfera nogami do góry. Porównanie do Iskarioty pozwala wyjaśnić rodzaj śmierci rycerza oraz jej bezpośrednie przyczyny. W swych badaniach nad domniemanymi przez ludzi średniowiecza przyczynami samobójstw Jean-Claude Schmitt zwrócił uwagę na rozumowanie zaczerpnięte z *Psychomachii*, według którego upatrywano źródeł samobójstwa w szeregu wad, które w określonych sekwencjach nawiedzały człowieka<sup>59</sup>.

Jedną z wyróżnionych przez autora sekwencji jest: *negligentia* – nonszalancja – stosowana wymiennie z *accidia* [lenistwo] i *pigritia* [gnuśność], *tristitia* [smutek] oraz *desperatio* [rozpacz], które poprzedza samobójstwo. Interpretując *negligentię* jako bierne i czynne niewykonywanie swoich obowiązków, można stwierdzić, że powyższy schemat pasuje do opisu losów rycerza samobójcy z narracji Mistrza Wincentego. Zamiast walczyć za swojego władcę, wojownik okazał *negligentię* i uciekł z pola bitwy. Przesłane dary uświadomiły mu jego winę, wzbudzając *tristitię*, a w końcu *desperatio*.

Warto w tym miejscu przytoczyć spostrzeżenia Susan Snyder, która opisała losy problemu *desperatio* od św. Pawła do czasów wczesnonowożytnych. Według apostoła *tristitia* dzieliła się na mającą swoje źródło w Bogu (*secundum deum*) oraz tę, która wynikała z rozpaczyci człowieka; nie podpowiadała dobrego rozwiązania. Tropem Pawła podążyli św. Augustyn i św. Bernard oraz inni średniowieczni myśliciele. *Desperatio* wynikało ze złego żałowania za grzechy, które nie uwzględniało możliwości odkupienia – główną figurą takiego postępowania był oczywiście Judasz<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> J.C. Schmitt, *Samobójstwo w średniowieczu*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. i wyb. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 209.

<sup>60</sup> S. Snyder, *The Left Hand of God: Despair in Medieval and Renaissance Tradition*, „Studies in the Renaissance”, 1965, t. 23, s. 20–23.

Opowieść o rycerzu samobójcy można interpretować jako paralelę do średniowiecznego myślenia o arcyzdrajcy Judaszu<sup>61</sup>. Dary, które otrzymał wojownik, unaocznily mu jego postępowanie – sprzeniewierzenie się powołaniu żołnierskiemu, a w ostateczności zakwestionowanie własnej egzystencji. Rycerz był dobrze urodzony, a ponieważ Bolesław zabrał ze sobą niewielu, zapewne był także członkiem książęcej drużyny<sup>62</sup>. Jak zauważył Paweł Żmudzki, losy i życie drużyny oraz wodza były ze sobą splecione do takiego stopnia, że często dobra drużyna ginęła z wodzem, i *vice versa*<sup>63</sup>.

Uciekając, rycerz poddał w wątpliwość swoje istnienie, otrzymane dary sprawiły, że pojął ogrom swojej winy, a następnie wybrał odpowiedni rodzaj kary, przystający największym zdrajcom. W tym miejscu trzeba odrzucić tezę Marka Cetwińskiego o wstydzie (*pudor*) jako o przyczynie samobójstwa<sup>64</sup> bohatera Kadłubkowej opowieści. Dla badacza jest ono dyskretnym samouni-cestwieniem – zamiast haniebnej egzekucji. Powołuje się on na przykład japoński, a samo samobójstwo nazywa „wymownym symbolem wyższości honoru rycerskiego nad religijnymi nakazami”<sup>65</sup> – ryzykowna to teza, biorąc pod uwagę, kim był autor *Kroniki polskiej*. Najważniejszym zarzutem wobec takiej interpretacji jest jednak pominięcie wagi *desperatio*, które jak przedstawiłem powyżej, pozwala zrozumieć samobójstwo na gruncie kultury Biblii.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy odwołać się do innego obrazu z analizowanej narracji. Podczas bitwy *originarius* zwraca się do Bolesława w następujący sposób: *memento mei, inquit, domine, dum ueneris in regnum tuum* [pamiętaj o mnie, mówi, kiedy przybędziesz do swego królestwa<sup>66</sup>]. Strategia porównywania księcia do Chrystusa ukrzyżowanego, ale także zdrażonego, jest w tym przypadku kluczowa dla interpretacji *passusu*. Pamiętając, że opowieść ta odnosi się do łatwowierności władcy oraz że oprócz ukarania zdrajcy Bolesław rozkazuje także nagrodzić *originarius*, można przypuścić, że Mistrz Wincenty łagodził zarzut łatwowierności księcia. Bolesław pochopnie zaufał Panończykom, co sprawiło, że musiał stoczyć niekorzystną bitwę, jed-

<sup>61</sup> Na rolę postaci Piłata i Judasza w konstruowaniu średniowiecznych wypowiedzi o samobójstwie wskazuje: A. Guance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII–XV)*, Valladolid 1998, s. 361.

<sup>62</sup> P. Żmudzki, op.cit., s. 306 i n.

<sup>63</sup> Ibid., s. 369.

<sup>64</sup> M. Cetwiński, *Samobójstwo Teodoryka Prusa (z Kroniki Wielkopolskiej)*, [w:] *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2000, s. 237–245.

<sup>65</sup> Ibid., s. 234.

<sup>66</sup> Cf. „Et dicebat ad Jesum: Domine, memento mei cum veneris in regnum tuum” (Lk. 23, 42).

nakże gdyby nie ucieczka rycerza, książę zdołałby w pełni okazać swój majestat, zdecydowanie wygrywając bój. To właśnie rycerz ponosi odpowiedzialność za „niepełne zwycięstwo”. Prawdziwy wynik bitwy był w Polsce znany i pamiętany<sup>67</sup>, dlatego tym bardziej potrzebne było znalezienie winnego. Po bitwie książę zasądził wywyższenie *originariusia*, a rycerza, przy pomocy darów, zmusił do popełnienia samobójstwa.

Poznawszy strategię narracyjną Mistrza Wincentego, można odpowiedzieć na pytanie, dlaczego rycerz popełnił samobójstwo, ale nie jest jednak jasne, dlaczego wydało się ono działaniem adekwatnym. Aby zrozumieć tę wątpliwość, przedstawię wybrane opowieści o samobójcach z innych źródeł, licząc, że pozwoli to na uogólnienie obrazu samobójcy w kronikach.

#### ZDRADZIECKI DZIERŻCA

155 rozdział *Kroniki Wielkopolskiej* opowiada historię Teodoryka Prusa, który w 1268 roku wydał Bydgoszcz, pozostającą się w posiadaniu Siemiomysła, wojskom Bolesława Pobożnego. Historiografia (idąc za kodeksami, które nie zawsze rozdzielają rozdziały 155 i 156) łączy to wydarzenie z opisem buntu rycerzy kujawskich przeciw księciu kujawskiemu<sup>68</sup>. Przed omówieniem problemu opowieści o samobójstwie Teodoryka wypada przywołać wspomniany *passus*.

„W tym samym roku niejaki Teodoryk, Prus ochrzczony, Bydgoszcz, zamek Siemiomysła, wydał w ręce Bolesława Pobożnego, księcia Polski. I kiedy uświadomił sobie, że w ten sposób dokonał zdrady, poprosił swojego sługę, aby ten go ściął. Ów chwyciwszy miecz, natychmiast ściął mu głowę”<sup>69</sup>.

Pierwszym problemem jest pochodzenie Teodoryka. Marek Cetwiński uznał go za neofitę<sup>70</sup> z Prus, podobnie Błażej Śliwiński, który postuluje istnienie powiązań pomiędzy Teodorykiem a rodem Wyzeliców, wywodzonych również

---

<sup>67</sup> Świadczy o tym *passus* z *Kroniki Wielkopolskiej*, której autor, streszczając przekaz Wincentego, dodał informację o licznych polskich jeńcach. Cf. *Kronika Wielkopolska*, przeł. K. Abgarowicz, oprac. B. Kürbis, Kraków 2010, s. 30; Mistrz Wincenty, *Kronika polska...*, s. 154, przyp. 163.

<sup>68</sup> B. Śliwiński, *Pogranicze kujawsko-pomorskie w XII–XIII wieku*, Warszawa 1989, s. 51–54; *Kronika Wielkopolska...*, s. 200, przyp. 466.

<sup>69</sup> „Anno quoque eodem quidam Theodoricus Pruthenus baptizatus Bydgostiam, castrum Semiomislii tradidit Boleslao pii duci Poloniae. Et rememorans se hujusmodi proditione commisisse, petiit famulum suum proprium, ut ipsum decollaret. Qui recepto gladio ipsum statim seu protinus decollavit” (*Kronika Bogusława i Godysława Paska*, Monumenta Poloniae Historica, t. 2, red. A. Bielowski, Lwów 1872, s. 594).

<sup>70</sup> Koncepcja ta wydaje się przyjmować Długoszkową interpretację *Pruthenus baptizatus*; M. Cetwiński, op.cit., s. 239.



z Prus<sup>71</sup>. Niestety, Śliwiński nie rozwija tej kwestii, a warto zauważyć, że obecność neofity na wysokim urzędzie, dodatkowo związanym z możliwym rodem, jest problematyczna. Z pochodzeniem Teodoryka wiąże się też problem sprawowanego przez niego urzędu. Jeżeli prawdziwe są jego koneksje z Wyszelelicami, to mógł on być kasztelanem Bydgoszczy. W Wielkopolsce w czasie spisywania *Kroniki Wielkopolskiej* najprawdopodobniej pamiętano, który kasztelan przekazał wielkopolanom Bydgoszcz, a jeżeli tak, to zmienia to wymowę samobójstwa Teodoryka. Warto zauważyć, że Śliwiński uznał ten przekaz za umoralniający wtręt<sup>72</sup>.

Bardziej rozbudowaną interpretację passusu dał Marek Cetwiński, który uznał, że narracja o Teodoryku wraz z innymi opisami zgonów w 1268 roku miały tworzyć swoistą antologię śmierci. Autor zwraca uwagę na fakt, że dwóch spośród trzech opisanych zgonów nie da się potwierdzić innymi źródłami<sup>73</sup>. Przyczyn samobójstwa Teodoryka Cetwiński upatruje w *felonii* rycerza, ale też w jego wyobcowaniu<sup>74</sup>. Trzeba zauważyć, że wstyd jest dla autora kroniki bardzo ważną cechą, warunkującą postępowanie rycerza. W zaczerpniętej z kroniki Mistrza Wincentego scenie samobójstwa rycerza uciekiniera autor wiernie oddaje przekaz Kadłubkowy, dodając od siebie: *quibus donariis* [dary, które rycerz dostał od Bolesława Krzywoustego; ich analiza powyżej – przyp. P.P.] *vir animo ingobilis, sic pudore receptis [...] se ipsum [...] suspendit*<sup>75</sup> [z powodu tych darów mąż niegodziwego ducha, tak wstydem poruszony, [...] sam się [...] powiesił].

Idąc tropem kroniki jako „antologii śmierci”, a więc literackiego przedstawienia sposobów umierania, wypada zwrócić uwagę na fragment Księgi Sędziów, który mógł stanowić inspirację ze względu na podobny sposób samobójstwa: „Abimelek podszedł pod samą twierdzę i począł ją zdobywać. Kiedy Abimelek zbliżył się do bram twierdzy, chcąc podłożyć pod nią ogień, pewna kobieta zrzuciła na głowę Abimeleka kamień od żaren i rozbiła mu czaszkę. Natychmiast przywołał on swego giermka i rzekł: «Dobądź miecza i zabij mnie, aby nie mówiono o mnie: *Kobieta go zabiła*». Przebił go więc giermek mieczem, tak iż umarł<sup>76</sup>».

<sup>71</sup> B. Śliwiński, op.cit., s. 53–54, 158–159.

<sup>72</sup> Ibid., s. 161.

<sup>73</sup> M. Cetwiński, op.cit., s. 240.

<sup>74</sup> Ibid., s. 244–245.

<sup>75</sup> *Kronika Boguchwała i Godysława...*, s. 518.

<sup>76</sup> „Accedensque Abimelech iuxta turrim, pugnabat fortiter: et appropinquans ostio, ignem supponere nitebatur: et ecce una mulier fragmen molæ desuper jaciens, illisit capiti Abimelech, et confregit cerebrum ejus. Qui vocavit cito armigerum suum, et ait ad eum: Evagina gladium tuum, et percute me, ne forte dicatur quod a femina interfectus sim. Qui jussa perficiens, interfecit eum” (Jud. 9, 52–54).

Prośba o śmierć pojawia się także w 1 księdze Samuela<sup>77</sup>, a Wulgata oddaje obie prośby w ten sam sposób: *Evagina gladium tuum, et percute me* [Wyjmij swój miecz i przebij mnie]. W przeciwieństwie do biblijnych opowieści *Kronika Wielkopolska* relacjonuje prośbę w mowie zależnej, ale nie zmniejsza to siły oddziaływania obrazu, świadczy jednak, że kronikarz, jeżeli inspirował się przekazem biblijnym, nie przepisał fragmentu, nie poddając go wcześniej interpretacji. Za Alexandrem Murrayem trzeba zauważyć, że śmierć starotestamentowych bohaterów jest, zwłaszcza w przypadku Abimeleka<sup>78</sup>, wynikiem ich wcześniejszych grzechów<sup>79</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę na bezpośrednią motywację Abimeleka i Saula. W przywołanych przypadkach motywacją do wydania rozkazu zabicia siebie jest obawa przed hańbą i znieważeniem (*ne forte dicatur quod a femina interfectus sim; ne forte veniant incircumcisi isti, et interficiant me, illudentes mihi*). Zestawienie to zdaje się pozornie potwierdzać tezę Marka Cetwińskiego o samobójstwie jako o sposobie ratowania honoru. Bohaterowie biblijni w momencie prośby o śmierć są umierający<sup>80</sup>. Uznanie tego faktu za kluczowy – wraz z założeniem wpływu omówionych scen biblijnych – pozwalałoby interpretować *rememorans se hujusmodi proditione commisisse* z *Kroniki Wielkopolskiej* niczym tragiczne *anagnosis*<sup>81</sup>. Przypomnieć trzeba funkcję darów w opowieści Kadłubka. Dopiero one uświadomiły rycerzowi wagę popełnionej zbrodni. Z podobnym opóźnieniem nikczemność swojego czynu pojął kasztelan Bydgoszczy. Ważny jest także kontekst zdrady, która łączy

<sup>77</sup> „Dixitque Saul ad armigerum suum: Evagina gladium tuum, et percute me: ne forte veniant incircumcisi isti, et interficiant me, illudentes mihi” [I odezwał się Saul do swego giermka: Dobądź swego miecza i przebij mnie nim, ażeby nie przyszli ci nieobrzczańcy i nie przebili mnie sami, i nie naigrawali się ze mnie] (I Sam. 31, 4).

<sup>78</sup> „[...] et reddidit Deus malum quod fecerat Abimelech contra patrem suum, interfecit septuaginta fratribus suis” [I oddał Bóg zło, które uczynił Abimelek przeciw swemu ojcu, zabijając siedemdziesięciu swoich braci] (Jud. 9, 56).

<sup>79</sup> A. Murray, op.cit., t. 2, s. 91–92, 97–98.

<sup>80</sup> Scena prośby o śmierć doczekała się realizacji również w ramach literatury rycerskiej. Georges Minois przywołuje wielu bohaterów *chansones de geste*, którzy proszą o odebranie im życia. Według badacza różnica między samobójstwem klasycznym a *per procura* jest jedynie formalna (*vide*: G. Minois, op.cit., s. 23).

<sup>81</sup> W tym miejscu należy przywołać rozważania G. Dumézila, który postrzegał samobójstwo wielkiego bohatera (Starkadra, Heraklesa) jako konsekwencję grzechów przeciw trzem funkcjom. W momencie popełnienia grzechów wojownik ma świadomość, że dopuścił się czynów, które wyłączały go z jego wspólnoty. Samobójcza śmierć stanowiła z jednej strony smutną pointę losów bohatera, z drugiej umożliwiała pozytywne zakończenie historii: Starkard zginął od miecza, więc jego duch mógł wejść do Walhalli, a Herakles po śmierci trafił na Olimp. Struktura samobójstw analizowanych przez francuskiego uczonego jest podobna do samobójstwa Teodoryka, gdyż są one popełnione przy udziale młodego mężczyzny. *Vide*: G. Dumézil, op.cit., s. 102–105; Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, 6,5,1–19, za: <http://www2.kb.dk/elib/lit/dan/saxo/lat/or.dsr/6/5/index.htm>, data dostępu: 20.09.2011.

zachowanie Teodoryka i rycerza z Kadłubkowej opowieści. W takich kategoriach przekaz o Teodoryku interpretował Długosz: „Dzierżca teje, Teodoryk, z pochodzenia Prus, który porzucił bałwochwalstwo i do wiary był przyprowadzony, bez żadnej przyczyny, mając nadzieję na wielką nagrodę, wydał wspomniany, powierzony jego opiece zamek Bydgoszcz księciu kaliskiemu Bolesławowi Pobożnemu. Później wreszcie poznał, że popełnił zbrodnię, podjąwszy decyzję odebrania sobie życia, przyzwawszy sługę, nakazał, aby ten go zabił”<sup>82</sup>.

W *Rocznikach* Długosz przyczyny samobójstwa Teodoryka widział w *desperacio*. Jest to, jak już wcześniej wspomniano, typowa według średniowiecznych przyczyna samobójstwa. Trzeba także zauważyć, że Teodoryk, podobnie jak Serb During z kroniki Kosmasa (o czym niżej), oczekiwał za swoją zdradę wielkiej nagrody (*largitacionem grandem*). Jan Długosz wspomina też, o czym nie wzmiankowano w przekazie *Kroniki Wielkopolskiej*, że Teodoryk był neofitą. Być może kronikarz krakowski, opisując losy Teodoryka, poddawał w wątpliwość jego wiarę. W narracji o bitwie Leszka Czarnego z Litwinami i Jaćwingami autor *Roczników* wiąże ze sobą wstyd, barbarzyństwo i haniebną śmierć samobójstwa. Pokonani przez polskiego księcia poganie tak bardzo wstydzili się porażki, że zadali sobie śmierć<sup>83</sup>. W tym passusie Długosz wyraża przekonanie, że samobójstwo spowodowane wstydem wynikającym z doznanej porażki jest właściwe dla barbarzyńskich i pogańskich Litwinów oraz Jaćwingów.

W podobny sposób śmierć Prusów opisuje Piotr z Dusburga. W narracji krzyżackiego kronikarza Prusowie, gdy przegrywają bitwę pomimo przewagi liczebnej, umierają na pustkowiu z rozpacz i głodu lub wieszając się<sup>84</sup>, tak

<sup>82</sup> „Tenutarius enim ilius [Bydgoszczy – przyp. P.P.] Theodoricus genere Prutenus et qui idolatria relicta fidem rectam professus erat, nulla neccesitate actus, tantummodo sperans se largitacionem grandem consecutum catrum prefatum Bidgoscza fidei sue creditum, Boleslao Pio Kalischiensi duci tradit. Sero tandem se perfidiam admisse dinoscens, in desperacionem versus, de consciscenda morte ratione inita, accito familiari, ut se interficeret, imperavit” (Ioannis Długossii, *Annales seu cronicae incliti regni Poloniae*, red. D. Turkowska [et. al], ks. VII–VIII, Warszawa 1975, s. 161).

<sup>83</sup> „Plures insuper tam ex Iaczwingis quam Lithwanis, qui fuga evaserant, pudore acti, dum in penates proprios aut metuunt aut erubescunt reverti, partim laqueo, partim fame, partim aqarum suffocacione moirtem sibi conscicunt, ut ex illo frequenti barbarorum exercitu pauci fuerunt superstites, qui aut Polonorum gladiis non ceciderint, aut sibi ipsis mortem miserabilem non consciverint” [Wielu – zarówno Jaćwingów, jak i Litwinów – którzy uratowali się ucieczką, z powodu wstydu, ponieważ do swoich siedzib albo bali się, albo wstydzili wrócić, zadało sobie śmierć: część powiesiła się, część zagłodziła, a część utopiła, tak że z tego licznej wojska barbarzyńców ocaleli nieliczni, którzy nie padli od mieczy Polaków albo sobie haniebnej śmierci nie zadali] (*ibid.*, s. 219).

<sup>84</sup> „Alii fugerunt et in solitudine quidam prae tristitia se suspenderunt, reliqui siti et fame attriti moriebantur, sic quod pauci sine mortis periculo evaserunt” [Inni uciekli i w samotności część, z powodu smutku, się powiesiła, pozostali pragnieniem i głodem wycieńczeni

samo rzecz się ma w przypadku klęski króla litewskiego<sup>85</sup>. Z powyższego zestawienia wynika, że porażka militarna pogan – Prusów, Litwinów czy Jaćwinów – powoduje falę samobójstw, wywołanych smutkiem, rozpaczą i wstydem. W oczach kronikarzy z pewnością nie był to wstyd dobry, w rozumieniu takim, że nie wydawał dobrych owoców. Przywołując rozważania Susan Snyder o *desperatio*, można zauważyć, że poganie i barbarzyńcy szczególnie łatwo mogli źle żałować za grzechy<sup>86</sup>. Na łączenie odrzucenia chrześcijaństwa z samobójstwem zwraca uwagę Axayácatl Campos García Rojas<sup>87</sup>.

Pośród opisów śmierci, jaką zadają sobie wojownicy pogańscy w Prusach, uwagę zwraca opis śmierci głodowej, ponieważ da się go zestawić z tekstem kulturowo dość odległym. Zestawienie to umożliwia interpretację zjawiska w kontekście kultury rycerskiej. W *Cantar de mio Cid* główny bohater pokonuje hrabiego Remonta, zgodnie z obyczajem rycerskim Cyd szykuje na cześć jeńca ucztę, jednak ten odmawia świętowania, mówiąc: *Non combré un bocado por quanto ha toda España/ antes perderé el cuerpo e dexaré el alma/ pues que tales malcalçados me vencieron de batalla* [Nie zjem ani kęsa za całą Hiszpanię/ prędzej stracę ciało i zaprzędam duszę/ bo tacy obszarpańcy pokonali mnie w bitwie]<sup>88</sup>.

Remont nie akceptuje porażki, ponieważ nie uważa swoich przeciwników za równych sobie rycerzy. Wstyd każe mu ryzykować śmierć głodową. Cyd grozi Remontowi, że ten nigdy nie ujrzy chrześcijan, jeśli nie weźmie udziału w uczcie<sup>89</sup>. Thomas Montgomery analizuje tę historię w kategorii niechęci Hiszpanów do obcej elity, którą reprezentował hrabia Barcelony. Rozmowa z Cydem interpretowana jest jako pozbawienie Remonta resztek honoru, który ten pragnął ocalić, oraz rewanż za wcześniejsze złe traktowanie Cyda<sup>90</sup>.

Nie podważając ustaleń autora, trzeba zauważyć, że w świetle wcześniejszych spostrzeżeń deklaracja Remonta, że nie będzie więcej jadł, oraz odpowiedź Cyda,

---

umierali, tak że tylko nieliczni uniknęli niebezpieczeństwa śmierci) (Petrus de Dusburgk, *Chronica terrae prussiae*, Monumenta Poloniae Historica, seria nowa, t. 13, red. J. Wenta, S. Wyszomirski, Kraków 2007, s. 201).

<sup>85</sup> „[...] alii gladio trucidati sunt, quidam submersi, ceteri in solitudine consumpti inedia vel prae dolore se suspendentes” [inni mieczem zostali zabici, część utopiła się, niektórzy w samotności zmożeni głodem albo z powodu bólu wieszali się] (ibid., s. 242).

<sup>86</sup> S. Snyder, op.cit., s. 20–23.

<sup>87</sup> A. Campos García Rojas, *El suicidio en los libros de caballerías castellanos*, [w:] *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura medieval*, red. L. von der Walde Moheno, Publicaciones de Medievalia, 27, Mexico 2003, s. 403–405.

<sup>88</sup> *Cantar de mio Cid*, red. A. Montaner, Madryt 2007, w. 1020–1023.

<sup>89</sup> T. Montgomery, *The Cid and the Count of Barcelona*, „Hispanic Review”, 1962, t. 30, z. 1, s. 2.

<sup>90</sup> Ibid., s. 11.

że hrabia nie zobaczy więcej chrześcijan, mogą być interpretowane jako powstrzymywanie go przed potępieniem. Warto przypomnieć uwagę Axayácatl Campos García Rojas, że w literaturze rycerskiej ocena samobójstwa zależała od roli bohatera. Hrabia, jako zły *per excellence*, dąży do zabicia się z powodu domniemanej utraty honoru, Cyd, jako najlepszy z rycerzy, próbuje go od tego odwieść. Remont pojmuje rycerskość w nieodpowiedni sposób, mierząc ją bogactwem i pochodzeniem, a nie cnotami i dokonaniem, dlatego nie jest w stanie uznać, że Cyd jest prawdziwym rycerzem. Uznanie rycerskości Cyda oraz wspólnota wiary sprawiają, że napięcie pomiędzy bohaterami zostało załagodzone. Porażka w ramach wspólnoty chrześcijańskich rycerzy nie prowadzi do utraty honoru i poczucia wstydu, a w konsekwencji do samobójstwa.

Powracając do głównego nurtu rozważań, można zauważyć, że interpretacje śmierci Teodoryka są świadectwem co najmniej trzech sposobów myślenia o samobójstwie.

Po pierwsze, można je postrzegać w kategoriach starotestamentalnych związanych z karą boską i próbą ocalenia resztek honoru. Samobójca podejmuje próby ratowania godności, ale jego śmierć, chociaż mniej haniebna, pozostaje karą za wcześniejsze grzechy.

Innym sposobem jest odniesienie się do pochodzenia Teodoryka i interpretowanie passusu o jego śmierci jako odwołania do obrazu dzikich, którzy tak bardzo żyją walką, że świadomość popełnienia zdrady zmusza ich do samobójstwa. Przykład Cyda pokazuje jednak, że również chrześcijańska kultura rycerska wytworzyła archetyp samobójstwa ze wstydu, jednak przypisywano go tylko bohaterom negatywnym<sup>91</sup>.

Trzecia interpretacja widzi w samobójstwie Teodoryka bezpośredni i fabularnie uzasadniony skutek jego zdrady. Wzmianka o uświadomieniu sobie winy przez Prusa (*Et rememorans se hujusmodi prodicione commisisse*) nie ma sensu, jeżeli nie uwzględnimy strukturalnych wymogów fabuły o wielkim zdrajcy. Judasz, największy średniowieczny zdrajca, przed popełnieniem samobójstwa uświadamia sobie ogrom swojej winy (Mt. 27, 3). W narracji Mistrza Wincentego Bolesław Krzywousty, przy pomocy darów, pokazuje rycerzowi ogrom jego winy. W myśl tej interpretacji samobójstwo nie jest działaniem niezależnym – ściśle koreluje z wcześniejszą zdradą negatywnego bohatera. Negatywny kontekst samobójstwa i fakt, że popełniają je poganie i zdrajcy, postaci z definicji pozbawione honoru, sprawiają, że nie może być ono postrzegane jako próba ratowania czci.

---

<sup>91</sup> A. García Rojas, op.cit., s. 390–391, 409.

## ZDRADZIECKI WYCHOWAWCA

Chęć odpowiedzi na pytanie, dlaczego samobójstwo może być właściwym zakończeniem fabuły o niewiernym rycerzu, każe zwrócić uwagę na fragment I księgi kroniki Kosmasa. Po zwycięstwie nad Łączanami książę czeski zlitował się nad synem księcia pokonanych wrogów i nadał mu gród Drahuś (*Dragus*). Opiekunem młodego księcia został Serb During (*Duringo, qui fuit de Zribia genere*)<sup>92</sup>. Serb, licząc na nagrodę, podstępem (wywabił go pod pretekstem wspólnego łowienia ryb) zabija młodego chłopca. Jeszcze przed tą zbrodnią kronikarz opisuje księcia Czechów niczym dobrego chrześcijanina (*quamvis paganus, tamen ut catholicus bonus misericordia super eum* [mowa jest o młodym księciu Łączan – przyp. P.P.] *motus*), a Duringa jako gorszego od poganina (*deterior infidele*) i drugiego Judasza (*Iudas secundus*), czyniąc aluzję do zbrodni i śmierci Serba.

„I gdy ów beztroski, ponieważ był chłopcem, dziecinnie ugiął kolana, gdy zobaczył ryby pod lodem, [During – przyp. P. P.] siekierą odrąbał delikatną szyję. Uciekli wszyscy od tak straszego widowiska. A ów, gorszy niż ojcobójca, czego nie mógł dokonać jednym uderzeniem siekiery, dokończył nożem. Głowę swojego młodego pana odciął niczym prosiakowi, schował ją pod płaszcz, zawiniętą w czyste płótno, niby ku czci swemu panu, aby odnieść ją, na własną szkodę do księcia, który mu chłopca powierzył<sup>93</sup>”.

Po dokonaniu zabójstwa Serb przybywa do księcia Czechów, chwając się: *Hanc ego scintillam precavens et previdens in futurum vobis nocituram extincti, et vos vestrosque posteros a ventura clade quasi ex divino oraculo premonitus protexi*<sup>94</sup> [Tę iskrę, mogącą wam szkodzić w przyszłości ja, zawczasu czujny i przewidujący, zgasilem, i was, i waszych potomków, jakby boską przepowiednią ostrzeżony, uchronilem od mogącej nadejść klęski]. Poruszony takim zachowaniem książę Czechów dokonuje oceny i objaśnienia postępowania Duringa, a następnie wymierza mu odpowiednią karę: „Takiego przestępstwa nie można osądzić ani sprawiedliwie ukarać. Czy sądzisz, że nie mógłbym był

<sup>92</sup> *Cosmae Pragensis Chronica* Boemorum, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Germanicarum, seria nowa, t. 2, red. B. Bretholz, Berolini 1923, s. 29. (W przekładach opierałem się na: *Kosmasa kronika Czechów*, przeł. M. Wojciechowska, Warszawa 1968).

<sup>93</sup> „At ille, sicut erat puer, pueriliter genua flectens dum inspicit sub glacie pisces, securus securim tenero collo exceptit et, cui hostis pepercit, suus eum pedagogus interfecit. Diffugiunt omnes a tali spectaculo. At ille i plus quam parricida, quod non potuit uno ictu securis, peragit cultello, caput suo dominello abscidens ut porcello, quod abscondens sub clamide velut domini sui pro honore munda involvit sindone, ut ad duceum, qui sibi eum commiserat infelix malo suo deferat” (*Cosmae Pragensis...*, s. 29).

<sup>94</sup> Ibid.

uczynić tego, co ty uczyniłeś, jeśli chciałbym był to uczynić? Mnie bowiem godziło się zabić wroga, ale tobie nie godziło się zabić pana. To, czym zgrzeszyłeś, jest większe niż to, co grzechem nazwać można. Z pewnością ktokolwiek by cię zabił, albo na śmierć skazał, nie jeden, lecz nosiłby podwójny grzech: i grzech tego, że będziesz zabity i grzech, że zabiłeś pana, a z powodu tych dwóch win nosiłby potrojony grzech. Zaprawdę, jeśli za tę okropną zbrodnię jakiejś od nas oczekiwałeś nagrody, wiedz, że jaką wielką nagrodę to będzie ci dane, abyś jedną z trzech, którą wolisz, śmierci wybrał: albo rzucisz się z wysokiej skały, albo twoimi rękoma się powieszysz na jakimś drzewie, albo zbrodnicze swe życie zakończysz mieczem”<sup>95</sup>.

Następnie Durnig narzeka na swój los (*Heu, quam male virum habet, cum preter spem sibi evenit*), ale posłuszny rozkazowi księcia wiesza się na olsze<sup>96</sup>.

Pierwszą kwestią, która należy poruszyć, jest sposób kreowania głównego, tragicznego protagonisty. Porównuje się go do kogoś gorszego od poganina i do Judasza. Pierwsze porównanie jest zaskakujące, ponieważ kronikarz opisuje świat pogański, jednak staje się ono zrozumiałe w kontekście przymiotnika *catolicus*, jakim obdarzony jest książę czeski. Przydawka „drugi Judasz” odnosić się może do zdrady Duringa. O ile na początku chłopiec jest nazywany *puer*, a Serb *pedagogus*, to w dalszym toku narracji młody książę okazuje się panem Duringa. Opowieść o zdradzieckim zabójstwie na bezbronnym panu dzięki judaszowej metaforze jest odniesiona do historii Jezusa.

Warta rozważenia jest także swoista „ekonomia grzechu”. Ogrom win Duringa nie pozwala księciu Czechów na znalezienie odpowiedniej kary. Zabójstwo pana jest czynem bardziej grzesznym niż grzech (*Hoc quod peccasti peccatum maius est, quam dici potest peccatum*), dlatego konieczna jest specjalna kara, która pozwoli księciu nie być współwinnym. Potrojenie grzechu tego, który zgładzi, albo nakaże zgładzić Serba królobójcę, dowodzi, że przestępstwo tak bardzo podważyło istnienie wspólnoty, że tradycyjne zadośćuczynienie wydało się niewystarczające. Dlatego też wykluczenie, które spotyka Durniga, jest całkowite. Nie tylko odrzuca się jego czyn, ale także odrzuca się możliwość

<sup>95</sup> „Ad hoc flagitium nec potest dignum excogitari preiudicium nec par supplicium. An putas, quod facere non potuissem, quod fecisti, si voluissem? Mihi autem fuit licitum occidere inimicum, sed non tibi dominum. Hoc quod peccasti peccatum maius est, quam dici potest peccatum. Certe quicumque te occiderit vel occidere te iudicaverit, non solum peccatum, sed duplex incurrit peccatum, quia et peccatum quod occidaris, et peccatum quod occidisti dominum, pro utroque peccato triplicatum portabit peccatum. Verum si pro hoc tam scelere inmani aliquid a nobis donativum sperasti, scias tibi pro magno munere hoc dari, ut unam de tribus quam velis eligas mortem: aut te precipites ex alta rupe aut te manibus tuis suspendas in quavis arbore aut scelerosam vitam tuo finias ense” (ibid., s. 31).

<sup>96</sup> Ibid., s. 31–32.

adekwatnego ukarania winnego na tym świecie. Kara musiała być nie tylko ostateczna, ale i wieczna.

Zwraca uwagę na termin *donativum*, który oznacza nagrodę, jakiej oczekiwał Serb, zapewne mogłyby to być zaszczyty i kosztowności. Warto w tym miejscu powrócić do obrazu z *Kroniki polskiej*. Kreowana przez Mistrza Wincentego opozycja *originarius*–rycerz, który uciekł, została podkreślona przez dary, którymi obdarzył obu Bolesław Krzywousty. *Originarius* otrzymał bogactwa i honory, a rycerzowi uciekinierowi odpowiednimi darami zasugerowano samobójstwo. W opowieści o Duringu Kosmas w podobny sposób wprowadza informację o samobójstwie. Serb oczekiwał darów, a otrzymał, jako *donativum*, wybór rodzaju śmierci. Trzeba wspomnieć, że zarówno kronikarz krakowski, jak i czeski w tym samym miejscu pozwalają sobie na ironię. Duringowemu *Heu, quam male virum habet, cum preter spem sibi evenit* odpowiada Kadłubkowe *At uero non indignis illum fuge principem donariis dignatur Boleslaus*. Można zaobserwować analogię do 30 srebrników, które Judasz dostał za wydanie Chrystusa, a które według Mateusza (ewangelisty) wiązały się z winą Iskarioty<sup>97</sup>.

Istotną rolę w narracji o Serbie Duringu, zwłaszcza w zestawieniu z kroniką Mistrza Wincentego, odgrywa władca. Bolesław Krzywousty przy pomocy darów zmusza negatywnego bohatera opowieści do samobójstwa. Należy podkreślić, że występki godne takiej kary to przestępstwa popełnione przeciwko życiu panującego. Na podstawie analizowanych źródeł stwierdzić można, że w średniowiecznych narracjach dobry władca padający ofiarą zdrady jest w stanie uratować swoje życie i honor, a następnie ukarać winowajcę, zmuszając go do samobójstwa. Chociaż bohaterowie władcy analizowanych kronik skłaniają bohaterów negatywnych do popełnienia śmiertelnego grzechu, sami w nim nie uczestniczą, co więcej, właśnie dlatego, że grzech ten wymusili, mają czyste sumienie. W narracjach Mistrza Wincentego i Kosmasa władca rozpoznaje postępowanie zdrajcy i podpowiada mu karę odtwarzającą losy Judasza. Czasami bohater negatywny jest dosłownie nazywany Judaszem<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> Mt. 27, 3–4.

<sup>98</sup> W niemieckiej wersji *Pieśni o Rolandzie* Ganelon zostaje wprost porównany do Judasza; A. Murray, op.cit., t. 2, s. 332.



## KARA ZDRAJCY

Wychodząc z założenia, że o samobójstwie średniowieczni autorzy woleli milczeć<sup>99</sup>, a także, że skutkowało ono wiecznym potępieniem – wyjątek stanowili jedynie szaleńcy – można wnioskować, że pojawianie się w narracji śmierci samobójczej ma szczególne znaczenie. Podkreślić należy także, że analizowane teksty należą do przekazów kronik uznanych za moralizatorskie<sup>100</sup>. W początkowej części pracy założono, że całościowa lektura zwłaszcza „baśniowych” i nieprawdopodobnych fragmentów kronik pozwala dostrzec całości narracyjne niosące określony ładunek światopoglądowy i ideologiczny. Podtrzymując to założenie, chciałbym wskazać na trzy czynniki, które wpływają na pojawienie się samobójstwa w ramach kronikarskich narracji.

Po pierwsze, samobójstwo w przedstawionych fabułach jest poprzedzone szeregiem innych działań o grzesznym charakterze; stanowi kulminację i dopełnienie działalności negatywnego bohatera. Ma ono także walor kary, odpłaty za zło wyrządzone wcześniej. Przeprowadzona analiza sugeruje, że to właśnie aspekt kary był eksploatowany przez średniowiecznych kronikarzy. Jeżeli samobójstwo rozumieć przede wszystkim jako karę, należy zadać pytanie o grzechy, jakie trzeba popełnić, aby na nią zasłużyć. Odpowiedź znajduje się, według mnie, w kronice Kosmasa. Zdania *Hoc quod peccasti peccatum maius est, quam dici potest peccatum* oraz *Ad hoc flagitium nec potest dignum excogitari preiudicium nec par supplicium* pokazują, że istnieją winy, których ukaranie nie leży w gestii władzy doczesnej, jeżeli ta uzurpowałaby sobie prawo do ich osądzenia, sama byłaby winna<sup>101</sup>, dlatego dobry władca musi odsunąć taki grzech jak najdalej od siebie i wspólnoty. Dzięki temu potępiony zostanie jedynie winowajca, a nie inni poddani albo sam władca. Wydaje się, że w narracji Mistrza Wincentego Bolesław Krzywousty kieruje się podobną logiką. Także Teodoryk Prus własnoręcznie wymierzył sobie odpowiednią karę, której nikt poza nim nie mógł zasądzić, a która była jedynym wyjściem z tragicznej sytuacji.

Samobójstwo w analizowanych opowieściach jest nie próbą ocalenia honoru, ale dopełnieniem losu zdrajcy, okrutną, lecz sprawiedliwą karą. Pozostaje jednak pytanie, jaki rodzaj grzechu uznawany był za tak straszny, aby karać go wiecznym potępieniem.

<sup>99</sup> Pisze o tym A. Murray w rozdziale o znaczącym tytule: *The Retience of Chronicles Vide: ibid.*, t. 1, s. 41–71.

<sup>100</sup> O narracji Kadłubka: K. Maleczyński, op.cit., s. 257–258; O. Balzer, op.cit., s. 45; O Kosmasie: D. Třeštík, *Kosmas*, Praga 1972, s. 65, 141.

<sup>101</sup> „Certe quicumque te occiderit vel occidere te iudicaverit, non solum peccatum, sed duplex incurrit peccatum, quia et peccatum quod occidaris, et peccatum quod occidisti dominum, pro utroque peccato triplicatum portabit peccatum” (*Cosmae Pragensis...*, s. 31).

Po drugie, pomimo że stwierdzenie, że autorzy średniowieczni porównywali władcę do Boga, jest banalne, to jednak analiza fabuł o samobójstwie prowadzi do interesujących wniosków rozwijających to stwierdzenie. To losy Judasza stanowią wzór opowieści o losach samobójców, których śmierć jest wynikiem zdrady i narażenia życia władcy na szwank. Ponadto średniowiecze nie tylko rozwinęło ewangeliczny wątek Judaszowy<sup>102</sup>, ale także opracowało opowieści o samobójstwie Piłata i Heroda<sup>103</sup>. Wydaje się, że wniosek płynący z tego zestawienia brzmi następująco: każdy, kto przyczynił się do śmierci Jezusa, zasługuje na samobójczą śmierć i wieczne potępienie. Król pełni w przywołanych opowieściach funkcje boskiej opatrności: Bolesław Krzywousty sprawił, że dobry czyn *originarius*a został wynagrodzony, a haniebny występki rycerza ukarany. Trzeba też przypomnieć, że wspomniany *originarius* zwraca się do Bolesława słowami ewangelicznego dobrego łotra. W narracji Kosmasa Daring zostaje nazwany drugim Judaszem, co oznacza, że młody i niewinny książę Łączan został przez czeskiego kronikarza porównany do wydanego na śmierć Chrystusa. W przedstawionych narracjach władca utożsamiony jest z Bogiem, więc osoba, która go zdradzi, ginie śmiercią samobójczą niczym Judasz, Piłat i Herod.

Po trzecie zaś, koncepcja samobójstwa *ex pudore* sprawia, że badacze próbują porównywać średniowieczny kodeks rycerski z wzorcami japońskimi<sup>104</sup>. Chciałbym wskazać na charakterystyczne cechy samobójstwa ze wstydu, które podważają zasadność takiego porównania. Według wzorca japońskiego samobójstwo popełnia się, aby uratować honor, natomiast średniowieczni autorzy nie zapominają o tym, że jest ono grzechem. Postacie, które odbierają sobie życie, nie należą do wspólnoty chrześcijan. Mogą to być poganie i barbarzyńcy, mogą to być negatywni bohaterowie, którzy wiodą grzeszne życie. Los tych ostatnich wydaje się przesądzony, a samobójstwo, albo próba samobójcza, potwierdza jedynie wcześniejsze występki. Wstyd i rozpacz, które towarzyszą samobójcom, wydają mi się podobne do postawy Judasza, który w niewłaściwy sposób żałował za swoje grzechy.

\* \* \*

Pokazując podobieństwa średniowiecznych fabuł o samobójcach, chciałem zwrócić uwagę na rolę i wagę opowieści uznawanych często za zmyślone, a przez to mniej wartościowe. W przedstawionych narracjach historia samobójcy może

---

<sup>102</sup> P.F. Baum, *The Mediæval Legend of Judas Iscariot*, „Proceedings of the Modern Language Association”, 1916, t. 31, 3, s. 481–632.

<sup>103</sup> A. Murracy, op.cit., t. 2, s. 339–356.

<sup>104</sup> Tak np. M. Cetwiński, op.cit., s. 244.

być interpretowana jako komentarz do zdarzeń opisanych wcześniej; jest ona powiązana z poprzedzającą ją fabułą, będąc jej uzupełnieniem i komentarzem. Obraz Judasza, obecny w przedstawionych narracjach jako wzorzec postępowania samobójców, pozwala zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię – stanowiąc odwołanie do obiektywnej, nieprzemijającej historii zbawienia, fabuły o samobójcach nadają sens zdarzeniom historii świeckiej<sup>105</sup>, pozwalają nie tylko na poznanie wydarzeń zapisanych w kronikach, ale także na ich zrozumienie.

---

<sup>105</sup> K. Pomian, *Historia jako przedmiot wiary*, Warszawa 2008, s. 149 i n.