

Ks. Antoni Nadbrzeźny*
WT KUL, Lublin

Małgorzata Dowłaszewicz**
WF UW, Wrocław

ANTROPOMORFICZNA DEMONOLOGIA KONTEKSTUALNA W NIDERLANDZKIM ROMANSIE RYCERSKIM „JONATHAS ENDE ROSAFIERE”

Średniowieczne utwory niderlandzkie stanowią interesujący przedmiot badań interdyscyplinarnych. Ich wyraźnie moralizatorski charakter nie wyklucza istnienia głębszych wymiarów teologicznych, których odkrycie i twórcze zinterpretowanie może pobudzić współczesnego czytelnika do bardziej odważnego poszukiwania śladów Transcendencji w nierzadko tragicznym ludzkim losie.

WSTĘP

Demonologia z całą pewnością nie należy do centralnych traktatów teologicznych. Jednak co pewien czas w historii Kościoła pojawiają się próby, aby uczynić z niej dominantę myślenia religijnego, a niekiedy nawet skuteczne narzędzie w procesie czysto amatorskiej identyfikacji szatańskich wcieleń, mających rzekomo miejsce w dziedzinie szeroko rozumianej kultury¹. W obliczu konkretnych i przerażających form zła, aktualnej eskalacji wyrafinowanej przemocy, nowej fali terroryzmu, konfliktów etnicznych i religijnych oraz brutalizacji życia społecznego rodzi się pokusa formułowania łatwych diagnoz i oferowania jeszcze łatwiejszych lekarstw. Z powodu niemożliwości racjonalizacji wszystkich przejawów zła może pojawić się u pewnej grupy ludzi tendencja do stosowania niesprawiedliwej i głęboko subiektywnej demonizacji osób, instytucji, procesów i zjawisk. Ta swoista praktyczna antropomorfizacja diabła, oparta na irracjonalnej teorii powszech-

* Ks. dr hab. Antoni Nadbrzeźny, prof. KUL – Katedra Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: a.nadbrzezny@wp.pl.

** Dr Małgorzata Dowłaszewicz – adiunkt Katedry Filologii Niderlandzkiej im. Erazma z Rotterdamu na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: malgorzata.dowlaszewicz@uwr.edu.pl.

¹ Zob. B.P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, tłum. E. Rutkowski, Kraków 1991.

nej szatańskiej inkarnacji, bywa często wynikiem osobistych obsesji, akceptacji perwersyjnych obrazów Boga, ukrytej apoteozy demonów lub ślepej nienawiści kierowanej w stronę innych lub obcych. W tej sytuacji współczesna teologia, wrażliwa na aktualne „znaki czasu” (*signa temporis*), musi z odwagą podjąć się zadania kształtowania kultury wiary. Polega ona zarówno na eliminowaniu z wiary wszelkich przejawów irracjonalizmu, fanatyzmu, rytualizmu i doktrynalnego prymitywizmu, jak też na umiejętności uzasadnienia chrześcijańskiej nadziei (1 P 3,15) i zdolności do dialogu z inaczej myślącymi i wierzącymi. W dziedzinie demonologii kultura wiary może wyrazić się w przyjęciu realistycznej i zrównoważonej koncepcji szatana, unikającej zarówno jego banalizacji, jak i absolutyzacji.

Celem niniejszego artykułu jest literaturoznawcza i teologiczna analiza demonologii o profilu antropomorficznym zawartej w średniowiecznym niderlandzkim romansie rycerskim *Jonathas ende Rosafiere* (pol. Jonathas i Rosafiere). Nie ma wątpliwości, że zasługuje on na to, by stać się przedmiotem interdyscyplinarnych badań ze strony zarówno literaturoznawców, jak i teologów. Z początku XVI wieku zachowały się aż trzy (niekompletne) edycje tekstu, co zdecydowanie świadczy o jego popularności. Drukowano wówczas wiele znanych (często z kultury oralnej) średniowiecznych opowieści, licząc na zainteresowanie czytelników i sukces ekonomiczny. Dotychczasowe badania nad tekstem były jednak utrudnione nie tylko ze względu na fragmentaryczność treści, ale także na niewłaściwe uporządkowanie zachowanych części. Dopiero w 2007 roku odkryto nieznaną dotąd manuskrypt zawierający obszerne passusy niewystępujące w innych odpisach, a te znane już wcześniej zostały ponownie rzetelnie uporządkowane, można zatem było rozpocząć nowe badania nad tym eposem².

Tekst średniowiecznego romansu rycerskiego stanowi interesujący przykład literackiego połączenia motywów mariologicznych, antropologicznych, eschatologicznych i demonologicznych. Zawarte w tytule artykułu sformułowanie „demonologia kontekstualna” wyraźnie wskazuje, że wątki demonologiczne obecne w niderlandzkim utworze splatają się ściśle z innymi treściami teologicznymi, których wyeksponowanie okazało się konieczne dla ukazania specyfiki *imago diaboli*. Antropomorficzny i zarazem intrygujący literacki obraz diabła kryje w sobie coś niezwykle prowokującego, inspirującego i niewyraźnego w mocno zracjonalizowanym dyskursie klasycznej demonologii teologicznej zawartej w akademickich podręcznikach. Odkrywanie teologicznej głębi w pozornie naiwnych antropomorficznych wyobrażeniach rzeczywistości nadprzyrodzonej może stać się zaskakującym czynnikiem rozwoju religijnej mądrości i wyobraźni, bez

² Edycję nowych fragmentów tekstu oraz nowe uporządkowanie wcześniej znanych przedstawiono w: R. Sleiderink, *Hier seldi groete bliscap horen. Veertiende-eeuwse papieren fragmenten van „Jonathas ende Rosafiere” in het Stadsarchief Mechelen*, „Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde” 2014, s. 307–346.

których wiara chrześcijańska pozostałaby wyłącznie zbiorem suchych formuł lub beztreściowym uczuciem.

W prezentowanym artykule zostanie ukazane znaczenie literatury pięknej w procesie teologicznego poznania oraz współczesne rozumienie topiki teologicznej. Nie zabraknie w nim omówienia genezy, przynależności gatunkowej, prezentacji fabuły oraz filologicznej analizy tekstu badanego romansu rycerskiego, a także wskazania innych przykładów diabelskich transfiguracji w literaturze wieków średnich. Autorzy artykułu podejmują próbę identyfikacji ortodoksyjnych i heterodoksyjnych elementów literackiej demonologii oraz ukazania znaczenia antropomorficznych kreacji diabła dla dyskursywnej teologii i duszpasterskiej praktyki Kościoła.

LITERATURA PIĘKNA JAKO „LOCUS THEOLOGICUS”

Współczesna teologia dysponuje skutecznym narzędziem poznawczym w postaci topiki teologicznej. Stanowi ona zhierarchizowany system tzw. miejsc teologicznych (*loci theologici*), czyli źródeł poznania i argumentów teologicznych stosowanych w procesie metodycznego namysłu nad treścią chrześcijańskiej wiary. Od czasu Melchiora Cano († 1560), uznawanego za pierwszego twórcę topiki teologicznej, podlega ona ciągłym uzupełnieniom i modyfikacjom dokonywanym przez wielu wybitnych uczonych, co w konsekwencji sprawia, że nie istnieje dziś jedna powszechnie obowiązująca wersja topiki teologicznej. Obecnie w literaturze przedmiotu możemy spotkać wiele różnych schematów *loci theologici*, które nawiązując do dzieła Cano, nie poprzestają jednak na mechanicznym powtarzaniu konstelacji wypracowanych w okresie kontrreformacji, lecz proponują ujęcia nowsze, szersze, bardziej aktualne, uwzględniające zarówno osiągnięcia współczesnych nauk, jak i metodologiczne implikacje nauki Soboru Watykańskiego II. Pomijając w tym miejscu szczegółową prezentację przebiegu dyskusji na temat rozumienia samego pojęcia miejsca teologicznego, warto podkreślić, że na obecnym etapie zmierza ona do uznania *loci theologici* za źródła teologii w sensie obszarów, na których rodzi się jej poznanie i z których wyrasta jej argumentacja³.

Do najbardziej reprezentatywnych polskich ujęć topiki teologicznej należą schematy zaproponowane przez Stanisława Celestyna Napiórkowskiego i Czesława Bartnika. Pierwszy z nich dokonuje podziału na miejsca natchnione i nienatchnione, zobiektywizowane i niezobiektywizowane oraz podstawowe i pomocnicze. Pismo św. jako jedyne stanowi źródło natchnione i najważniejsze. Do miejsc nienatchnionych zobiektywizowanych i podstawowych S.C. Napiórkowski zalicza najważniejsze formy Tradycji chrześcijańskiej (wyznania wiary, liturgie, nauczanie soborów, papieży, ojców i pisarzy Kościoła, historię Kościoła i sztukę sakralną). Do miejsc pomocniczych włącza nauczanie teologów i literaturę piękną, a w zbiorze

³ J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki 2001, s. 40.

miejsc niezobiektywizowanych umieszcza „znaki czasu”, człowieka, wiarę oraz doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich⁴.

Nieco inną klasyfikację *loci theologici* przyjmuje C. Bartnik, który dzieli je na konstytutywne, deklaratywne, medialne, pomocnicze i zewnętrzne wobec teologii oraz bezpośrednie i subiektywne. Do pierwszej grupy zalicza Pismo św. i Tradycję, które zawierają Boże objawienie, stanowiące podstawowe źródło teologicznej argumentacji. Do deklaratywnych miejsc teologicznych należą akty hermeneutyki kościelnej, czyli orzeczenia soborów, uroczyste nauczanie papieży, nauczanie kolegium biskupów, ojców Kościoła, magisterium teologów, które nie dodają substancji objawienia, lecz je wyłącznie interpretują i aktualizują. Medialnym miejscem teologicznym jest rzeczywistość żywego Kościoła, który wyraża swą wiarę w liturgii, historii, życiu duchowym, doświadczeniu chrześcijańskim, kulturze eklezjalnej i szeroko rozumianej życiowej *praxis*. Miejscem pomocniczym i zewnętrznym są dla teologii wszystkie nauki (filozoficzne, humanistyczne, społeczne, przyrodnicze), których poznanie pełni wobec teologii zarówno funkcję negatywną (oczyszczającą z błędnych lub złudnych przekonań niezgodnych z osiągnięciami nauk), jak i pozytywną (pozwalającą w świetle poznania naukowego lepiej zrozumieć znaczenie objawienia odnoszącego się do kwestii zbawienia). Ostatnim miejscem teologicznym, subiektywnym i najbliższym, jest wewnętrzny świat osoby ludzkiej, do którego skierowane jest objawienie Boże i w którym otrzymuje ono najbardziej osobiste i nowe wyrazy⁵.

Na kanwie przedstawionych klasyfikacji rodzi się pytanie o status literatury pięknej w ramach topiki teologicznej i jej rolę w procesie teologicznego poznania. Fundamentalne pytania brzmią: czy literatura piękna kryje w sobie wartości poznawcze istotne dla tworzenia chrześcijańskiej teologii rozumianej jako metodyczna refleksja nad wiarą Kościoła? Czy stanowi ona w jakimś sensie dzieło społeczne, czy wyłącznie odzwierciedla doświadczenia jednostki? Czy literatura piękna może być źródłem wiary, czy najwyżej jakiejś opinii teologicznej? Czy zawiera w sobie jakieś treści objawione, czy też wspiera teologię jedynie od strony formalnej za pomocą środków stylistycznych i bogactwa zróżnicowanych przeżyć religijnych? Wreszcie, czy teologia powinna twórczo korzystać z literatury pięknej jako *locus theologicus*, respektując jej pomocniczy status w ramach współczesnej topiki teologicznej?

Poszukując odpowiedzi na te pytania C. Bartnik stwierdza, że teza o poznawczej funkcji literatury pięknej w odniesieniu do treści objawienia Bożego wymaga precyzyjnego uzasadnienia i nigdy nie powinna być przyjmowana *a priori*. W tym celu należałoby dokonać rozróżnienia na objawienie odgórne (zstępujące) i oddolne (wstępujące). Podczas gdy pierwsze z nich zawierałoby się w treściach przekazanych przez Biblię i tradycję pozaskrypturystyczną, drugie znalazłoby swój wyraz

⁴ S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002, s. 52.

⁵ Por. C. Bartnik, *Poznanie teologiczne*, Lublin 1998, s. 258–260.

w doświadczeniu religijnym, w nauce, sztuce i literaturze. Dopiero przyjmując dwubiegunową teorię objawienia, możemy zasadnie mówić o poznawczym walorze literatury, który jednak realizuje się wyłącznie w ramach wtórnego, oddolnego objawienia. W konsekwencji należałoby przyjąć stanowisko, że literatura piękna nie dostarcza teologii żadnych treści objawionych ani reguł argumentacyjnych, lecz tylko wspiera ją na poziomie formalnym, dostarczając zarówno środków literackiego wyrazu dla treści objawionych, jak i szerokiej gamy ludzkich przeżyć związanych z subiektywną recepcją prawd wiary. Fundamentalnym błędem metodologicznym byłoby utożsamienie objawienia Bożego z fabułą literacką stworzoną przez pisarzy. Przyczyną wielu nieporozumień w omawianym zagadnieniu jest nieuzasadnione traktowanie *locus theologicus* jako źródła teologicznego poznania zamiast wyłącznie jako źródła argumentacji. Literatura piękna nie stanowi dla teologii miejsca materialnego (treściowego i informacyjnego), lecz jedynie formalne (podawcze i metodologiczne)⁶.

Uznając słuszność wyrażonych przez C. Bartnika obaw przed identyfikacją literackiej fabuły z objawieniem Bożym, stanowiącym pierwszorzędny przedmiot klasycznej teologii, warto podkreślić współczesne zainteresowanie fenomenem teologii literackiej. Należy przez nią rozumieć nie tyle funkcjonowanie jakiegoś systemu teologicznego w dziele literackim, ile raczej istnienie świadomie lub nieświadomie integralnie wbudowanych w utwór literacki elementów teologicznych, które w żadnej mierze nie zagrażają jego literackości⁷. W odróżnieniu od teologii dyskursywnej, systematycznej i wyrażonej językiem naukowym teologia literacka charakteryzuje się często typową dla siebie fragmentarycznością, aluzyjnością, niedookreślonością, dwuznacznością i niemal zupełnym brakiem specjalistycznej terminologii teologicznej. Towarzyszy temu zazwyczaj poruszająca czytelnika siła autentyzmu przeżyć religijnych i niebanalna treść literackich obrazów Boga, Chrystusa, człowieka, zbawienia, świata. Możemy tu mówić o szczególnym przypadku teologii przeżywanej, wyrastającej z egzystencjalnego doświadczenia, rodzącej się w codziennym spotkaniu *divinum* i *humanum*, będącej nierzadko owocem trudnego poszukiwania sensu w żywiołach ludzkiej słabości zarówno ontycznej, jak i moralnej. Jest ona często równoczesnym przeżywaniem wiary i niewiary, boskiej bliskości i oddalenia, ludzkiej wielkości i upodlenia, wyrażonym na sposób prawdziwie literacki. Specyfika teologii literackiej polega na tym, że nie naruszając estetycznego wymiaru dzieła, subtelnie wprowadza w treść utworu literackiego głębokie motywy teologiczne, dotykające odwiecznych ludzkich dylematów moralnych, egzystencjalnych i religijnych. Widać więc, że literatura piękna wyrażająca bogactwo złożonego doświadczenia ludzkiego może i powinna stanowić dla teologii inspirujące źródło, w którym spotyka ona *conditio humana* w całym przejmującym tragizmie jej losu. Należy przy tym pamiętać, że teologiczna reflek-

⁶ Por. tamże, s. 116–117.

⁷ Por. J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, s. 266.

sja nad dziełem literackim – jak słusznie zauważa Jerzy Szymik – nie może być prostą kanonizacją literatury. Musi być myśleniem krytyczno-dialogicznym, bez pokusy „usakralniania go na siłę”⁸. Z pewnością przy wzajemnym respekcie dla podobieństw i różnic, teologia może i powinna uznać literaturę za swego wymagającego sprzymierzeńca, głęboko zakorzonego w misterium bytu i Słowa.

LITERACKA ANALIZA ROMANSU

PRZYPORZĄDKOWANIE GATUNKOWE I ZACHOWANE TEKSTY

Niewielkie zainteresowanie literaturoznawców tekstem *Jonathas ende Rosafiere* przypisuje się przede wszystkim temu, że był on uważany za nieudaną imitację innej niderlandzkiej legendy, *Beatrijs*⁹. W obu tekstach główna bohaterka ucieka z klasztoru, przez siedem lat żyje jako nierządnicą i w końcu powraca do klasztoru, gdzie pod jej nieobecność zastępowała ją Maryja. Analiza porównawcza tekstów prowadzi jednak do wniosku, że choć autorzy obu korzystali z tego samego motywu (znanego przecież także z innych tekstów niderlandzkich i łacińskich i rozpowszechnionego w Europie w formie exemplum przez Cezarego z Heisterbachu), jego funkcja jest w każdym z nich inna, a związki pomiędzy tekstami pozostają wciąż w sferze domysłów¹⁰.

Jonathas ende Rosafiere zawiera elementy epiki rycerskiej, religijnej i dworskiej, przez co przyporządkowanie gatunkowe może być problematyczne. Mimo że w tradycji badawczej tekst traktowany był jako romans rycerski, to od lat dziewięćdziesiątych XX wieku pojawia się coraz więcej prób stworzenia nieco szerszych ram, w które tekst się wpisuje. *Jonathas ende Rosafiere* nazywany jest *schicksalroman*, czyli romansem, w którym wszelkie wydarzenia są jedynie wypełnieniem znanego wcześniej przeznaczenia, epickim miraklem maryjnym czy też religijnym romansem rycerskim¹¹. Romans znany jest obecnie jedynie z niekompletnych odpisów. Pięć zachowanych tekstów pochodzi z wieków XIV, XV i XVI i wszystkie napisane są w języku średnioniderlandzkim. Jest to zbiorcza nazwa dialektów frankijskich, omawiane tu teksty mają zaś głównie cechy dialektu brabanckiego. Ze względu na fragmentaryczność zachowanych odpisów oraz trudności z ostateczną interpretacją niektórych słów średniowiecznego dialektu oraz na to, że nie ma całkowitej pewności co do kolejności poszczególnych fragmentów, odtworzenie całej opowieści jest obecnie niemożliwe. Na podstawie

⁸ Tamże, s. 263.

⁹ R. Resoort, *Jonathas ende Rosafiere: een religieuze roman?*, „Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde” 1996, s. 1.

¹⁰ Por. C. Dobson, „*Jonathas ende Rosafiere*”. *An answer to the Beatrijs?*, „Dutch Crossing. A Journal of Low Countries Studies” 1988, s. 21–22.

¹¹ A. Faems, „*Jonathas ende Rosafiere*”: *(religieuze) ridderroman of Mariamirakel?*, „Queeste” 2000, s. 101–110.

wnikliwej analizy udało się zrekonstruować prawdopodobną sekwencję wszystkich zachowanych części. Poniżej przedstawiona zostanie treść romansu zgodna z najnowszą analizą źródeł zaproponowaną przez Remco Sleiderinka.

OPOWIEŚĆ

Początek opowieści nie zachował się w żadnym z odpisów, przez co także pierwsze dostępne wersy odnoszące się do wcześniejszych wydarzeń trudno jednoznacznie zinterpretować. Opowieść rozpoczyna się od sceny, w której Jonathas, syn króla, obiecuje swojej matce, że postąpi zgodnie z wolą rodziców. Jej udaje się przekonać króla, aby zezwolił synowi na małżeństwo z Rosafiere, która – choć niezamożna – ma dobry charakter. Ze wszelkich stron świata spraszani są goście na ślub, na dzień św. Jana. Za pośrednictwem anioła Maryja przekazuje jednak Jonathasowi, że nie powinien zenić się z Rosafiere. Najprawdopodobniej (treść znamy tylko z późniejszej relacji w tekście) anioł głosi mu, że Rosafiere urodzi dziecko z kazirodczego związku ze swoim ojcem i że przez siedem lat będzie żyła, sprzedając swoje ciało. Kiedy biskup ma już młodemu udzielić ślubu, Jonathas traci przytomność. Tłumaczy potem, że to nie Rosafiere jest jego wielką miłością, ale jej siostra Eglentine, i to z nią się żeni. Następnie świętuje przez czterdzieści dni, zmuszając się do radości, a znosi to dzięki myśli, że to Maryja nakazała mu takie postępowanie. Siostry umawiają się, że zamienią się miejscami na jedną noc, aby Rosafiere mogła się potajemnie od Jonathasa dowiedzieć, z jakiej przyczyny tak nagle zmienił zdanie. Kiedy dziewczyna dowiaduje się, co anioł mu przepowiedział, prosi, aby Jonathas odwiózł ją do klasztoru, chcąc poświęcić swoje życie Maryi.

Po siedmiu latach ojciec Rosafiere wraca z wyprawy krzyżowej. Dowiaduje się, gdzie jest jego córka, a dzięki pomocy diabła wkrada się pod postacią zakonnicy do klasztoru i ją gwałci. Później Rosafiere zwierza się Jonathasowi ze swoich dramatycznych przeżyć, on zaś wywozi ją z klasztoru. Przed wyjazdem Rosafiere modli się jeszcze do Maryi, żegnając się z nią, choć Jonathas utwierdza ją w przekonaniu, że Maryja nigdy jej nie opuści. Prosi dziewczynę także, aby przyjęła od niego pieniądze, a to, co zarobi, sprzedając swoje ciało, ma oddawać Maryi. Dziewczyna szybko zapomina jednak o tej prośbie i przez siedem lat prowadzi grzeszne życie. Jonathas nie daje za wygraną. Pod pozorem pielgrzymki do Santiago de Compostella opuszcza swój dom i udaje się do Wenecji, gdzie dziewczyna zabawia się w towarzystwie mężczyzn, nie żałując sobie alkoholu. Po modlitwie udaje mu się namówić Rosafiere na powrót do klasztoru. Tam okazuje się, że Maryja zajęła jej miejsce i Rosafiere może powrócić do swoich dawnych zajęć, nie tracąc w oczach ludzi godności. Opowieść kończy się, kiedy Maryja zabiera dusze Jonathasa, Rosafiere i Eglentine prosto do nieba. Także ojciec dziewcząt tam trafi, kiedy odpokutuje na ziemi, chorując ciężko przez siedem lat.

DIABELSKIE PRZEOBRAŻENIE

Antropomorficzne przeobrażenie diabła jest częstym motywem literackim, szczególnie w legendach i exemplach średniowiecznych. Zważywszy na fakt, że opowieść o Jonathasie i Rosafiere wzorowana jest, podobnie jak wspomniana *Beatrijs*, na exemplum zaczerpniętym ze zbioru Cezarego z Heisterbachu, ta tradycja zapewnia szerszy kontekst znaczeniowy przeobrażenia¹². Antropomorficzne diabły istniały w literaturze, a co za tym idzie, w wyobraźni ludzi średniowiecza, jednak antropomorfizacji diabła nie należy zawsze rozumieć dosłownie – jako prawdziwego „przybrania” fizycznej postaci, ale raczej jako projekcję świadomości. Choć w niektórych tekstach diabeł, przybierając fizyczność człowieka, stawał się realnym bohaterem opowieści, w innych był on symbolicznym wyrażeniem wymyślanego obrazu, stanowiącego uzewnętrznienie i upostaciowienie abstraktu. Antropomorfizacja diabła wiązana jest często z rozkwitem misteriów, w których to przecież aktorzy, czyli ludzie, przedstawiali postaci diabelskie. W literaturze wieków średnich przyjmowanie innej postaci niż własna było właściwością nie tylko diabłów, ale także świętych, czy też Maryi. Z takim upostaciowieniem mamy także tutaj do czynienia, kiedy Maryja zajmuje miejsce dziewczyny i nikt w klasztorze nie rozpoznaje jej, więc i fizycznie upodabnia się zapewne do zastępowanej osoby.

Przybierając postać ludzką, diabeł ukrywa swoją złą naturę. Tym bardziej udany jest jego kamuflaż, jeśli pojawia się jako święty lub inna osoba uznawana za pobożną i szlachetną. W jednej postaci łączą się tym samym dwa sprzeczne elementy – diabelska, zła natura i wygląd świętego. W takim przebraniu diabeł ma ułatwiony dostęp do ludzi. Nie tylko łatwiej mu poruszać się na ziemi niezauważonym, ale też może liczyć na zaufanie i posłuch u ludzi. Postać duchownego budzi zaufanie z racji swojej funkcji społecznej.

Kiedy ojciec Rosafiere zastanawia się nad możliwością dostania się do klasztoru, nie znajduje innego sposobu, jak tylko skorzystanie z pomocy diabła:

Nu hoert wat dede die kettijf:
Hij gaf op siele ende lijf
Den viant op die selve stat
Om een soende, dien groeten scat.
Doe sciep hij hen beijden in twee nonnen
Haestelijcke ter dien stonden,
Ende hij ghinc al onghespaert
Met haren vaderen ten cloester waert.
(539–546)¹³

¹² Różne upostaciowienia diabła przywołuje w swojej monografii dotyczącej wizerunków diabła w exemplach Wojciech Brojer.

¹³ Numery wersów zgodne z edycją Pauw.

[Posłuchajcie, co ten zły człowiek zrobił: oddał duszę i ciało wrogowi, aby ten pozwolił mu na grzech, na ten wielki skarb. Wtedy on przekształcił ich obu szybko i niezwłocznie w dwie zakonnice, i natychmiast poszedł z jej ojcem do klasztoru].

Przyjęcie postaci zakonnicy przez diabła i ojca Rosafiere pozwala im na łatwe wejście do klasztoru. Dlaczego jednak diabeł nie pozwolił człowiekowi wejść samemu? Przecież nie miał on żadnych wątpliwości co do słuszności swego postępowania i nic nie wskazywało na to, aby diabeł musiał dopilnować wykonania grzesznego dzieła. Diabeł prowadzi ojca Rosafiere do miejsca, w którym śpi dziewczyna i wtedy pozostawia go samego, ponieważ:

[...] gheen kint ghewonnen en mach wesen,
In wat sonden dat sij,
Gods gratie moeder wesen bij.
(567–569)

[żadne dziecko nie może zostać poczęte przez jakikolwiek grzech, musi przy tym być łaska Boża].

Sytuacja, jaka ma tu miejsce, jest analogiczna do tej, w której diabły przybierają postaci sukubów i inkubów. Proces udziału diabła w poczęciu dziecka, które potem nazywane bywa często dzieckiem diabelskim, zakłada wyłącznie jego bierne uczestnictwo¹⁴. Diabeł, będąc pozbawiony cielesności, nie może spłodzić ani urodzić dziecka – i zapewne do tego odnosi się powyższe stwierdzenie.

W postaci duchownego diabeł ukazuje się najczęściej samym kapłanom. Nie wiąże się taka jego postać z kuszeniem czy namowami do popełnienia konkretnych czynów, ale jest raczej ostrzeżeniem i przestrożą oraz uświadomieniem, że diabeł może kryć się w każdym człowieku, w człowieku pobożnym, a nawet we współbracie. Wybór postaci duchownego uwarunkowany jest okolicznościami – tylko jako mnich diabeł może swobodnie poruszać się po klasztorze i rozmawiać z innymi zakonnikami. Przybranie przez diabła i towarzyszącego mu męczyznę postaci zakonnicy związane jest ściśle z celem ich wizyty. Muszą się dostać do klasztoru żeńskiego, więc jedynie przyjmując postać zakonnicy, mogą sobie zapewnić swobodny wstęp i brak podejrzeń.

¹⁴ Św. Tomasz uważał, że diabeł w postaci inkuba lub sukuba, choć mógł mieć stosunek seksualny z człowiekiem, nie mógł jednak spłodzić czy też wydać na świat potomstwa. Według niego diabeł najpierw uwodził męczyznę w postaci sukuba, potem zaś wykorzystując spermę w ten sposób pozyskaną używał jej przeistaczając się w inkuba i płodząc potomstwo z kobietą. Średniowieczne sukuby i inkuby nie mają zatem stałej tożsamości płciowej. Przedrostki wskazują jedynie usytuowanie: inkub leży na górze, sukub na dole. Przekonanie to przetrwało aż po późne średniowiecze. Świadectwem tego jest to, że w powstałym u schyłku XV wieku *Malleus maleficarum* przekonanie o tym, iż sukuby i inkuby służą jedynie przenoszeniu nasienia z jednego człowieka do drugiego, nie jest nawet dyskutowane, a przyjęte za pewnik.

TEOLOGICZNE ASPEKTY UTWORU

Uznanie omawianego romansu rycerskiego za *locus theologicus* wiąże się z przekonaniem, że prezentowana w nim fabuła zakłada pewną teologię, której literackim wyrazem są ukazane w utworze postaci zarówno ze świata doczesnego, jak i nadprzyrodzonego. Odczytanie zawartej w romansie myśli teologicznej wymaga zastosowania metodologicznej zasady tzw. analogii wiary, polegającej na powiązaniu literackich motywów teologicznych z całokształtem wiary i nauczania Kościoła. W poszukiwaniu teologicznego wymiaru tego dzieła należy dotrzeć do głębszego sensu tekstu, który kryje w sobie liczne reminiscencje, aluzje i modyfikacje związane z prawdami znajdującymi się w Biblii i deponującymi chrześcijańską wiarę. Ich identyfikacja pozwoli na odkrycie swoistego przesłania teologicznego, które w średniowiecznych utworach służyło całkowicie praktycznemu celowi życia człowieka, czyli osiągnięciu wiecznego zbawienia.

ASPEKT ANTROPOLOGICZNY

U podstaw literackiej fabuły leży charakterystyczne dla średniowiecznej teologii antydualistyczne nastawienie. Świat nadprzyrodzony i doczesny nie są od siebie odległe ani względem siebie zantagonizowane, lecz wzajemnie się przenikają i dopełniają na mocy jednego stwórczego aktu Boga, który zgodnie z nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniem wiary powołał do istnienia zarówno rzeczy widzialne, jak i niewidzialne (*visibilia et invisibilia*). Z tej racji występujące w tekście postacie ludzi żyjących na ziemi, świętych w niebie oraz kreacje demoniczne stanowią komunikujące się ze sobą i wzajemnie oddziałujące na siebie byty wchodzące w skład stworzonego przez Boga *universum*, w którym pomyślna finalna realizacja odwiecznych planów Opatrzności jest z góry przesądzona. Ostateczne zwycięstwo Boskiej Opatrzności nie oznacza pozbawienia człowieka wolnej woli, której realizm przejawia się nader wyraźnie w tragicznych wyborach moralnych dokonywanych przez bohaterów. Nie są oni w żadnej mierze marionetkami w boskim teatrze dziejów, lecz wolnymi osobami, mogącymi świadomie odgrywać na scenie świata role dobre i złe.

Zwłaszcza postać ojca Rosafiere zdaje się egzemplifikować głębokie rozdarcie w człowieku stworzonym według Biblii na obraz i podobieństwo Boże. Znajduje ono swój wyraz w dramatycznej koegzystencji dobra i zła w życiu chrześcijanina, w syzyfowym zmaganiu dążenia do świętości z moralną nędzą spowodowaną grzechem osobistym, w wewnętrznym rozbiciu natury ludzkiej, która z powodu grzechu pierwotnego wciąż kryje w sobie zarzewie zła. Kontrast między udziałem ojca Rosafiere w motywowanej religijnie wyprawie krzyżowej a decyzją o straszliwym grzechu kazirodztwa ilustruje realizm ciągłej walki starego człowieka grzechu z nowym człowiekiem odkupionym przez Chrystusa. Z pewnością grzeszny upadek ojca Rosafiere nie jest argumentem przemawiającym za słabością łaski Bożej, lecz

stanowi raczej potwierdzenie prawdy o subtelnym charakterze zbawczej obecności Boga, który nawet jako wszechmocny do końca respektuje ludzką wolność. Potęga jego wszechmocy nie wyraża się w tyrańskiej przemocy wobec grzeszników, lecz w skutecznym pobudzeniu ich do podjęcia decyzji o nawróceniu i pokucie. Kulminuje ona w akcie wiary w miłosierdzie Boże i recepcji łaski przebaczenia.

W treści opowiadania wybrzmiewa subtelna pochwała ludzi ubogich i zarazem szlachetnych, których przykładem jest Rosafiere. Chociaż nie posiada majątku, to jednak może poszczycić się duchowym bogactwem dobrego charakteru, ukształtowanego zapewne na fundamencie chrześcijańskich wartości. Motyw ten pośrednio nawiązuje do grupy ludzi określanych w Biblii mianem „ubogich Jahwe” (hebr. *anawim*). Mimo ubóstwa materialnego cieszą się oni skarbem żywej wiary, wyrażającej się w całkowitym zaufaniu Bogu, niezależnie od życiowych przeciwności. Być może również królewski syn Jonathas stanowi jakieś literackie uosobienie biblijnej mądrości, wzywającej do umiłowania niewiasty dzielnej, pracowitej, pobożnej, swą wartością przewyższającej perły (por. Prz 31,10). Rosafiere w oczekiwaniu na małżeństwo z Jonathasem stoi niejako u progu swego życiowego szczęścia, którego – jako pobożna dziewczyna – ma w pełni prawo spodziewać się zgodnie z biblijną zasadą, że „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje” (1 P 5,5). Jednak życie szlachetnej bohaterki nie jest sztucznie odizolowane od życia innych ludzi, nierzadko kierujących się logiką intrygi, wyzysku i czystego hedonizmu. Tekst utworu sugeruje, że nawet najgłębsza wiara w Boga nie uchroni człowieka w sposób magiczny od nieszczęść, cierpienia i losu zgotowanego przez innych. Autor romansu sprzeciwia się wierze naiwnej, zabobonnej, sielankowej, obarczającej Boga odpowiedzialnością za ludzki los we wszystkich jego detalach. W tekście wybrzmiewa *implicite* przestroga przed demoniczną w swej istocie pokusą wystawiania Boga na próbę. Polega ona na instrumentalnym traktowaniu Boga w celu realizacji przez człowieka jego doraźnych pragnień, co stanowi ostatecznie działanie pomniejszające Stwórcę w jego transcendencji i zawłaszczające jego łaskę.

ASPEKT MARIOLOGICZNY

W tekście romansu wyraźnie dochodzi do głosu wątek mariologiczny. Zgodnie ze średniowieczną teologią w analizowanym utworze literackim Maryja została ukazana jako troskliwa opiekunka wierzących i Pani człowieczych losów. Nie jest ona postacią symboliczną, czystą ideą lub językową konwencją, lecz duchową Matką o potężnym realnym wpływie na przebieg jednostkowej historii ludzkiej. W przeciwieństwie do paradygmatu biblijnego w analizowanym opowiadaniu to Maryja, a nie Pan Bóg, posyła do Jonathasa anioła z przestrożą, by zrezygnował z małżeństwa z Rosafiere. Być może w tej scenie uwidacznia się już pewien wpływ kultu Matki Bożej Anielskiej, który rozwinął się w XIII-wiecznym Asyżu we wspólnocie św. Franciszka i jego współpracowników, modlących się w małym kościółku

zwanym Porcjunkula, podniesionym przez papieża Piusa X do godności bazyliki patriarchalnej i papieskiej¹⁵.

Krytycznego czytelnika może zastanawiać to, że Maryja przy pomocy anioła przestrzega tylko Jonathasa i decyduje się interweniować w jego osobiste plany, pomijając przy tym zupełnie Rosafiere, która wiedząc o złych zamiarach ojca, byłaby w stanie się im przeciwstawić. Wyjaśnienie takiego postępowania ze strony Matki Bożej nie jest łatwe na podstawie analizy dostępnych fragmentów utworu. Prawdopodobnie pełniejsze uzasadnienie znajduje się w niezachowanych jego częściach. Być może przekaz zawarty w ostrzeżeniu skierowanym do Jonathasa zawierał jakieś choćby aluzyjne wezwanie do okazania praktycznej troski o bezpieczeństwo swojej narzeczonej na wzór św. Józefa, powołanego przez anioła we śnie do zagwarantowania bezpieczeństwa swej małżonce i dzieciątka Jezus w obliczu gróźb Heroda (por. Mt 2,13–15). Taka hipoteza stoi jednak w sprzeczności z wyraźnym nakazem Maryi, aby syn króla ostatecznie nie żenił się z Rosafiere. Chociaż rola Matki Bożej w tym zdarzeniu jest nieco ambiwalentna, to jednak nie uprawnia ona do zakwestionowania tezy o macierzyńskiej trosce Maryi wobec ludzi. Z punktu widzenia ortodoksji wiary pewne zastrzeżenia może budzić wątek ukazujący ciche przyzwolenie ze strony Maryi dla kłamstwa Jonathasa, który zawarcie małżeństwa z Eglentine uzasadnia fałszywym twierdzeniem, że Rosafiere nie była jego prawdziwą miłością.

Jonathas, wychowany w duchu średniowiecznego etosu rycerskiego, jest posłusznym wykonawcą woli Maryi, która w analizowanym tekście cieszy się ogromnym autorytetem i występuje niejako w zastępstwie Chrystusa. Uderzający jest dla współczesnego czytelnika romansu zupełny brak wymiaru trynitarnego w dostępnych nam fragmentach rycerskiego romansu. Osoby Trójcy Świętej nie występują wśród literackich *personae dramatis*. Można odnieść wrażenie, że Trójjedyny Bóg w ogóle nie angażuje się w mikrohistorię zbawienia bohaterów analizowanego utworu. W tekście można dopatrzeć się aluzji do niefortunnego mariologicznego poglądu głoszonego przez średniowiecznego teologa i kaznodzieję św. Bernarda z Clairvaux, w myśl którego Bóg podzielił swoje Królestwo na dwie części, przekazując Maryi królestwo miłosierdzia, sobie zaś zatrzymując królestwo sprawiedliwości¹⁶. Milcząca akceptacja przez autora romansu tego teologumenu mogłaby stanowić uzasadnienie faktu, że wszyscy bohaterowie romansu doświadczają ostatecznie miłosierdzia Bożego wyłącznie dzięki pośrednictwu Maryi, bez działania której zostaliby zdani wyłącznie na surowy w swej czystej sprawiedliwości sąd Boży. Trzeba podkreślić, że w tekście analizowanego utworu uwidacznia się charakterystyczna dla średniowiecznej pobożności tendencja do

¹⁵ Zob. C.G. de Vooy, *Middel nederlandse legenden en exempen: Bijdrage tot de kennis van prozalitteratuur en het volksgeloof der middeleeuwen*, Groningen 1974, s. 57–70.

¹⁶ Por. S.C. Napiórkowski, *Slużebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004, s. 311–312.

maksymalizmu mariologicznego, na co wskazuje centralna rola Maryi, niezastąpiona skuteczność jej pośredniczących działań w dziedzinie zbawienia człowieka, miłosierdzie i pocieszenie okazywane grzesznikom. Matka Chrystusa otrzymuje w tradycji katolickiej tytuł „wszechmoc błagająca” (*omnipotentia supplex*) ze względu na potężną moc swego wstawiennictwa u Syna. Niekiedy jednak w średniowiecznej pobożności pojawiają się ujęcia przesadne i kontrowersyjne, określające Maryję mianem „odkupicielki” (*redemptrix*), „kapłanki sprawiedliwości” (*sacerdotissa iustitiae*), a nawet „zbawicielki świata” (*salvatrix mundi*)¹⁷.

Istnieje wiele przykładów średniowiecznej literatury maryjnej, wśród których znajdujemy zarówno modlitwy, pieśni, hymny, lamentacje, misteria i mirakle, legendy, a także traktaty. Jednym z najbardziej znanych utworów z literatury niderlandzkiej jest legenda *Mariken van Nieumeghen* z 1525 roku, w której pojawia się także postać diabła. W swoich słowach potwierdza on, że nie sprzyjają mu działania i wstawiennictwo Maryi¹⁸. Czasem postać Maryi przejmuje dodatkowo aktywną rolę, tak jak w przypadku *Jonathas end Rosafiere* czy *Beatrijs*, w których zajmuje miejsce zakonnicy. Innym przykładem jest legenda *Theophilus*, w której Teofil, pomocnik biskupa, zawiera pakt z diabłem, a gdy postanawia wrócić na drogę pobożnego życia, błaga o pomoc Maryję. Ona sama udaje się do diabła i odzyskuje cyrograf Teofila. Wspomniane utwory – w zgodzie ze średniowieczną feudalną drabiną ludzkich pośredników do Boga – wyrażają głęboką wiarę w skuteczność pośrednictwa Maryi, które swym zasięgiem obejmuje nie tylko obszar zbawienia człowieka, jego wiary i nawrócenia, lecz również całość doczesnych spraw ludzkich i świecką historię świata.

ASPEKT SYMBOLICZNY

Teologiczna analiza utworu nie może pominąć symbolicznego znaczenia liczb występujących w jego treści. Pierwsza z nich to siódemka. Zgodnie z fabułą, po siedmiu latach z wyprawy krzyżowej powraca ojciec Rosafiere, który popełnia ciężki grzech kazirodztwa, gwałcąc w klasztorze własną córkę. Przyjmując, że w tradycji biblijnej liczba siedem oznacza świętość, możemy zaryzykować twierdzenie, iż lata spędzone na wyprawie krzyżowej oznaczają błogosławiony okres

¹⁷ Por. L. Gambero, *Mary in the Middle Ages. The Blessed Virgin Mary in the Thought of Medieval Latin Theologians*, San Francisco 2005, s. 292–293, 303–310.

¹⁸ Diabeł jest świadomy tego, że samo imię głównej bohaterki, stanowiące jedną z form imienia Matki Bożej, jest dla niego zgubne. Dlatego też nakazuje jej zmianę imienia, mówiąc: „Mariken es voer mi een ombequaem woort / Bi eender Marie ic ende mijn geselschap sulc grif hebben / Dat wi nemermeer dien naem en sullen lief hebben” (393–395). [Mariken to dla mnie niemiłe słowo. / Ja i moi towarzysze tak cierpimy przez jedną Marię, / że to imię nigdy nam się nie spodoba]. Pozwala jednak bohaterce na zachowanie pierwszej litery imienia i wokalizując literę „M”, nazywa ją „Emmeken”. Dzięki tej jednej literze, która wciąż łączy Mariken z Matką Bożą, zagwarantowana jest jej opieka.

w życiu rycerza, czas wierności okazywanej Bogu i Kościołowi oraz etap życia w przyjaźni z Bogiem, naznaczony gotowością do licznych poświęceń i wyrzeczeń. Popelniony grzech kazirodztwa otwiera nowy rozdział w życiu ojca Rosafiere, który posługując się językiem biblijnym, moglibyśmy określić mianem straszliwego doświadczenia „tajemnicy nieprawości” (*mysterium iniquitatis*). Tak ciężki grzech domaga się nie tylko żalu, lecz także doskonałej formy pokuty, której symbolicznym wyrazem jest siedem lat ciężkiej choroby.

Liczba siedem pojawia się również w związku z życiem Rosafiere, która opuściwszy klasztor po traumatycznych wydarzeniach, zapomina o swych zobowiązaniach wobec Maryi i przez okres siedmiu lat prowadzi grzeszne życie. Siedmioletnie uprawianie prostytucji i związane z tym ponížanie własnej godności kontrastuje z miłosierną i służebną postawą Maryi, która w tym czasie przejmuje jej zakonne obowiązki i w ten sposób po powrocie do klasztoru pozwala zachować godność w oczach ludzi. Motyw ten z pewnością wskazuje na stałą gotowość Maryi – przywoływanej w katolickiej pobożności ludowej jako „ucieczka grzeszników” (*refugium peccatorum*) – do pomocy ludziom zagubionym moralnie w odnajdywaniu ewangelicznej drogi życia. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że może on zostać błędnie uznany za zachętę do niesprawiedliwego i beztroskiego przrzucania swoich obowiązków na barki Maryi, zawsze gotowej do zastąpienia człowieka w ich wypełnianiu. Przed taką instrumentalizacją Matki Pana przestrzegał Edward Schillebeeckx, wskazując, że stanowi ona przykład wypaczonego kultu maryjnego, w którym wzywanie wstawiennictwa Maryi nie idzie w parze z naśladowaniem jej stylu życia (*imitatio Mariae*)¹⁹.

Symboliczne znaczenie może posiadać również liczba czterdzieści, najczęściej wymieniana w Piśmie św. w kontekście pokuty, postu, modlitwy lub kary. Warto przy tym pamiętać, że liczba czterdzieści zdaniem św. Augustyna oznacza również ziemskie życie człowieka w oddaleniu od Pana, naznaczone udręką, grzechem, trudem pielgrzymowania i wymagające nieustannego nawrócenia²⁰. Jeśli założymy, że motyw czterdziestodniowego świętowania przez Jonathasa swego małżeństwa z Eglentine został przez autora romansu wprowadzony świadomie w celu podkreślenia symbolicznego wymiaru życia bohatera, to w liczbie czterdzieści można się dopatrywać znaku wskazującego na wewnętrzną walkę toczącą się w sercu małżonka, który zapewne musi przeżywać głębokie rozterki dotyczące własnej decyzji. Być może nie będzie nadużyciem interpretacyjnym dostrzeganie pewnej analogii między pokonaniem przez Chrystusa szatańskich pokus poprzez okazanie całkowitego posłuszeństwa Bogu w czasie czterdziestodniowego postu na pustyni a przewyciężeniem przez rycerza – dzięki bezpośredniemu wsparciu

¹⁹ Por. A. Nadbrzeżny, *Od „Matki Odkupienia” do „Matki wszystkich wierzących”*. *Mariologia Edwarda Schillebeeckxa*, Lublin 2005, s. 187–188.

²⁰ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, Warszawa 1990, s. 53.

Maryi – trapiących go wątpliwości podczas czterdziestodniowego czasu świętowania zawartego małżeństwa.

ASPEKT SAPIENCJALNY

W analizowanym romansie rycerskim możemy odkryć istotny wymiar pedagogiczny, który został wyrażony w postawie Jonathasa opuszczającego swój dom w poszukiwaniu Rosafiere. Pod pretekstem pielgrzymki do sanktuarium św. Jakuba w Santiago, mężczyzna wyrusza do Wenecji, gdzie odnajduje dziewczynę prowadzącą grzeszne życie i w atmosferze modlitwy zachęca ją do powrotu do klasztoru. Pobożne pielgrzymowanie do relikwii apostoła zostaje niejako zastąpione „pielgrzymowaniem” do miejsca, w którym przebywa żywy człowiek, potrzebujący nawrócenia i umocnienia. Nasuwa się nieodparte przekonanie, że ten motyw literacki stanowi dyskretną pochwałę i zachętę do praktykowania uczynków miłosiernych, do których tradycja chrześcijańska zalicza między innymi następujące imperatywy: grzeszących napominać, nieumiejętnych pouczać, wątpiacym dobrze radzić, strapiionych pocieszać, modlić się za żywych i umarłych. Niewątpliwie w spotkaniu z zagubioną moralnie Rosafiere Jonathas wypełnia te nakazy, stając się wzorem chrześcijanina odpowiedzialnego za życie i zbawienie bliźniego. Być może autor romansu celowo tak konstruuje bieg wydarzeń, aby uczynić aluzję do Chrystusowej przypowieści o pasterzu poszukującym jednej zagubionej owcy i o większej niebiańskiej radości z jednego nawróconego grzesznika niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia (Łk 15,4–7).

ASPEKT DEMONOLOGICZNY

Dramaturgia utworu osiąga swój punkt kulminacyjny w scenie gwałtu dokonanego na Rosafiere przez jej ojca, który wykorzystując pomoc szatana, podstępnie wkrada się do klasztoru w postaci zakonnic. Całe to tragiczne wydarzenie zostało przedstawione za pomocą literackich środków wyrazu, mających na celu ukazanie zarówno taktyki diabła, jak i jego niebezpiecznego sojuszu z człowiekiem. Obydwaj przybierają postać zakonnicy, aby nie wzbudzać podejrzeń. Średniowieczne literackie motywy diabelskich przeobrażeń w postaci religijne całkowicie korespondują z biblijną przestroga: „sam bowiem szatan podaje się za anioła światłości” (2 Kor 11,14). Obraz ojca idącego w towarzystwie szatana stanowi totalną antytezę Maryi, nazywanej w tradycji katolickiej wierną towarzyszką Chrystusa (*socia Christi*). Posługiwanie się przez diabła kamuflażem w sposób literacki potwierdza biblijną prawdę, że jest on ojcem kłamstwa, stanowiącego sedno jego taktyki.

Niezwykle intrygujący pod względem teologicznym jest moment, w którym dotychczas towarzyszący ojcu diabeł pozostawia go samego przy śpiącej córce. Poczęcie dziecka z gwałtu dokonuje się zatem bez obecności szatana. Okoliczność ta nie została z pewnością umieszczona w tekście przypadkowo, gdyż kryje

w sobie głęboką treść teologiczną, która została wyrażona słowami: „żadne dziecko nie może zostać poczęte przez jakikolwiek grzech, musi przy tym być łaska Boża”. Charakter tej wypowiedzi jest zdecydowanie dydaktyczny, ukierunkowany na poprawną formację chrześcijańskiej mądrości w konfrontacji z popularnymi w średniowiecznej teologii ludowej nieortodoksyjnymi poglądami o demonach odbywających stosunki płciowe z ludźmi, dokonujących poczęcia dzieci w łonach matek, a następnie kierujących ich rozwojem płodowym i życiem biologicznym.

Wypowiedź wskazuje jednoznacznie, że źródłem ludzkiego życia jest wyłącznie Bóg Stwórca. Żadne okoliczności towarzyszące poczęciu dziecka, nawet najbardziej tragiczne i grzeszne, nie są w stanie zaprzeczyć fundamentalnej prawdzie wiary o życiodajnej mocy Bożej łaski. Jeśli transcendentnym dawcą życia niezależnie od okoliczności jego powstania jest zawsze Bóg, to społeczne, kościelne i rodzinne stygmatyzowanie dziecka poczętego na skutek kazirodczego gwałtu należy uznać za bezpodstawne, krzywdzące i antychrześcijańskie. Diabeł jest zawsze ojcem kłamstwa, ale nigdy dawcą życia. Pojawienie się „diabelskiego potomstwa” nie jest skutkiem szatańskich kopulacji z kobietami, lecz wiąże się ze świadomą decyzją ludzi pragnących dobrowolnie poddać się pod wpływ złych duchów. Stając się z wyboru „synami diabła” (1 J 3,10), tworzą oni społeczność nazwaną przez św. Augustyna „królestwem diabła” (*regnum diaboli*), która stanowi antytezę „państwa Bożego” (*civitas Dei*)²¹.

Tekst utworu wydaje się mieć wydzźwięk zdecydowanie antymanichejski i antypryscylikański, ponieważ nie powiela starożytnego heterodoksyjnego poglądu o stwórczej mocy szatana, który po zbuntowaniu się przeciwko Bogu miał rzekomo powołać do istnienia świat materialny, ludzi, rośliny i zwierzęta. Wyczuwa się w nim ukryty sprzeciw wobec dualistycznego kreacjonizmu głoszonego w Bizancjum przez Michała Psellosa (XI w.), według którego cały materialny świat został stworzony przez drugiego odwiecznego „złego Boga”. W przeciwieństwie do błędnych poglądów katarów (XII–XIII w.), akcentujących zło świata materialnego stworzonego przez szatana w odpowiedzi na dobro rzeczywistości, katolicka ortodoksja podkreślała, że diabeł nie ma mocy stwórczej, nie stanowi ontycznej przeciwwagi dla jedyne Boga będącego stwórcą wszystkich bytów, które ze swej natury są dobre. Nie stworzył On niczego, co by nie było dobre. Przeciwko skrajnemu dualizmowi głoszonemu przez katarów i albigenów została skierowana wypowiedź Soboru Laterańskiego IV z 1215 roku, że „diabeł i inne złe duchy zostały przez Boga stworzone jako dobre z natury, ale same uczyniły się złymi” (DH 800; BF IV 33). Mimo podejmowanych prób rozwinięcia pozytywnej nauki o świecie doczesnym, ciele i materii ani ojcowie soborowi ani teolodzy, tacy jak św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu czy Roger Bacon, nie zdołali w większym stopniu „oddemonizować” ówczesnego świata. W świadomości ogromnych rzesz

²¹ Por. M. Terka, *Potestas nocendi w świetle komentarzy św. Augustyna do Księgi Hioba 1–2*, „Vox Patrum” 36 (2016), t. 65, s. 660.

ludzi funkcjonowało wciąż mocne przekonanie, że w codziennym życiu działa mnóstwo demonów kształtujących sferę materialno-gospodarczą i wywołujących – wbrew Bogu – burze, nawałnice, błyskawice, susze oraz walkę między żywymi istotami w przyrodzie²².

ASPEKT ESCHATOLOGICZNY

Z pewnością, romans rycerski *Jonathas ende Rosafiere* nie zawiera w swej treści żadnego usprawiedliwienia dla ciężkiego grzechu popełnionego przez ojca zgwałconej córki. Nie znajdziemy w nim również choćby cienia banalizacji zła moralnego oraz jego tragicznych skutków osobistych i społecznych. Świadczy o tym konieczność odbycia przez grzesznika surowej pokuty. Z końcowej części tekstu przebija chrześcijański optymizm eschatologiczny, którego wyrazem jest osiągnięcie wiecznego zbawienia przez wszystkie postaci literackie. Ma on swoje źródło w poświadczanej biblijnie wierze, że nawet „jeśli nasze serce oskarża nas, to Bóg jest większy od naszego serca i zna wszystko” (1 J 3,20).

Motyw wywyższonej Maryi zabierającej dusze bohaterów utworu do nieba pośrednio nawiązuje do królewskiej godności Matki Odkupiciela, która już w Księdze Rodzaju została profetycznie przedstawiona jako tajemnicza Niewiasta miażdżąca głowę węża (por. Rdz 3,15)²³. W eschatologicznym zwycięstwie uczestniczą ludzkie osoby, które w swym ziemskim życiu doznały dotkliwych zranień na skutek destrukcyjnego wpływu zła. Ostatecznie antropomorficznie ukazany diabeł pozostaje wielkim przegrany w historycznym dramacie zbawienia i jedynym nieszczęśliwym aktorem na scenie świata należącego wyłącznie do Boga.

ZAKOŃCZENIE

Literatura świecka, a do takiej z pewnością możemy zaliczyć *Jonathas ende Rosafiere*, nie rozwijała się w oderwaniu od literatury religijnej, przeciwnie, często czerpała motywy przede wszystkim z legend i exemplów rozpowszechnianych w języku wernakularnym. Były to teksty o charakterze parenetycznym, tworzone przez duchownych w celu przekazania wiernym interpretacji zgodnych z nauką Kościoła. Legendy o świętych i exempla powstawały w kręgach klasztornych, będąc jakoby odpowiednikiem laickich opowieści kultury ludowej²⁴.

Odkrycie i wyeksponowanie teologicznych oraz sofiologicznych aspektów w utworze *Jonathas ende Rosafiere* sprawia, że dla współczesnego czytelnika

²² Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 481.

²³ Por. O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, tłum. A. Tronina, Niepokalanów 1997, s. 29–30.

²⁴ Por. G. Roskoff, *Geschichte des Teufels: Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert*, s. 318.

średniowieczny romans rycerski może stanowić interesujący przykład literackiego połączenia wątków zaczerpniętych zarówno ze spichlerza doświadczenia życiowego, jak i ze skarbcza wiary chrześcijańskiej. Zawarta w nim antropomorficzna demonologia została usytuowana w kontekście szeroko rozwijanej wówczas emocjonalnej i moralistycznej mariologii, ukazującej Maryję jako Madonnę pełną łaski, pokoju, piękna, miłości i świętości. Z pewnością teologiczna warstwa eposu inspirowała do podjęcia głębszej refleksji nad przyczynami uniwersalnego stanu egzystencjalnego wyobcowania człowieka oraz możliwościami przewyciężenia zła osobowego i strukturalnego. Stanowi zachętę do rozwijania podmiotowego aspektu wiary wyrażającego się w tworzeniu żywej więzi z Bogiem, będącym dla człowieka ostatecznym i wiecznym źródłem nadziei, szczególnie w obliczu niebezpiecznej pokusy jej gaszenia.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C., *Poznanie teologiczne*, Lublin 1998.
- Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
- Brojer W., *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław 2003.
- Dobson C., „Jonathas ende Rosafiere”. *An answer to the Beatrijs?*, „Dutch Crossing. A Journal of Low Countries Studies” 1988, s. 3–25.
- Faems A., „Jonathas ende Rosafiere”: *(religieuze) ridderroman of Mariamirakel?*, „Queeste” 2000, s. 97–112.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, Warszawa 1990.
- Gambero L., *Mary in the Middle Ages. The Blessed Virgin Mary in the Thought of Medieval Latin Theologians*, San Francisco 2005.
- Levack B.P., *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, tłum. E. Rutkowski, Kraków 1991.
- Mariken van Nieumeghen*, ed. D. Coigneau, Hilversum 1996.
- Nadbrzeżny A., *Od „Matki Odkupienia” do „Matki wszystkich wierzących”. Mariologia Edwarda Schillebeeckxa*, Lublin 2005.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002.
- Napiórkowski S.C., *Slużebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004.
- Pauw N. de, *Middelnederlandsche gedichten en fragmenten. Deel I: Geestelijke en zedelijke gedichten*, t. 1, Gent 1893–1897.
- Sleiderink R., *Hier seldi groete bliscap horen. Veertiende-eeuwse papieren fragmenten van „Jonathas ende Rosafiere” in het Stadsarchief Mechelen*, „Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde” 2014, s. 307–346.
- Resoort R., *Jonathas ende Rosafiere: een religieuze roman?*, „Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde” 1996, s. 1–17.

- Roskoff G., *Geschichte des Teufels: Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert*, Nördlingen 1987.
- Spinetoli O. da, *Maryja w Biblii*, tłum. A. Tronina, Niepokalanów 1997.
- Szymik J., *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki 2001.
- Terka M., *Potestas nocendi w świetle komentarzy św. Augustyna do Księgi Hioba 1–2*, „Vox Patrum” 36 (2016), t. 65, s. 653–681.
- Vooyo C.G. de, *Middelnederlandse legenden en exempen: Bijdrage tot de kennis van prozalitteratuur en het volksgeloof der middeleeuwen*, Groningen 1974.
- Vreese W. de, *Nieuwe Middelnederlandsche fragmenten*, „Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde” 1894, s. 235–255.

ANTHROPOMORPHIC CONTEXTUAL DEMONOLOGY IN THE CHIVALRLIC ROMANCE “JONATHAS ENDE ROSAFIERE”

Summary

This article outlines the literary and theological view on the demonology as presented in the medieval Dutch romance “Jonathas ende Rosafiere”. After the discovery made by Remco Sleiderink of unknown fragments from 14th century this text has received some new attention mainly regarding the content that has been rearranged. Among many questions that have to be answered was that of the devilish element. The text reaches its climax in a rape scene on one of the main characters Rosafiere by her own father, who sneaks into the convent, accompanied by and with the help of the devil, both in the form of a nun. In this article the motif of the anthropomorphic devil is presented from theological point of view as a *locus theologicus* and analysed and explained by means of literary theology. At the same time the article is challenging the contemporary research in the humanities and its link to the recent developments.

Keywords: demonology, devil, anthropomorphism, literary theology, locus theologicus, Jonathas ende Rosafiere

Słowa kluczowe: demonologia, diabeł, antropomorficzność, teologia literacka, locus theologicus, Jonathas ende Rosafiere