



Znaczenie wybranej zwierzęcej symboliki w parenetycznej homiletyce Dhuody z Septymanii (ok. 803-843)

The Meaning of Selected Animal Symbolism in the Parenetic Homiletics by Dhuoda of Septimania (c. 803-843)

Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn¹

Abstract: The main purpose of this article is to familiarize the reader with the stock of animal symbols used in parenetic reflections of the Carolingian intellectual Dhuoda of Septimania, the authoress of the mirror manual (*Liber manualis*), addressed to her teenage son Wilhelm. The presented analysis will focus on discussing the provenance of the symbolic signatures used in the work. An attempt will also be made to characterize their role in Dhuoda's rhetoric and teaching. At this point, it will be important to expose the individual interpretation and reflections of the mother-authoress in relation to the animalistic symbols drawn in Wilhelm's memory. Dhuoda's interpretation will also be set in a broader theological and exegetical context. It should be emphasized that for the Duchess of Septimania – as for all her contemporaries – the key to interpreting the world and its details was found in the mystery of Christ. Surrounding nature was treated like a book, which was written with mystical allegories of the Creator. A skillful reading of the symbols given to men could lead him to ultimate wisdom, help him understand the mystery of the invisible God and, finally, also the essence of humanity. The exemplification of the symbols used in the *Liber manualis*, made for the purpose of this article, will also allow conclusions to be drawn about the intellectual formation of the Carolingian authoress, her literary technique, degree of the originality, and rhetorical competence.

Keywords: Dhuoda of Septimania; *Liber manualis*; early medieval paraenesis; symbolism; animal allegories; allegorical interpretation

W piśmiennictwie wczesnych wieków średnich liczba znanych nam matek komponujących teksty w języku łacińskim jest niestety znikoma². Okazuje się bowiem, że dysponujemy ocalałymi pracami

¹ Dr Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, adiunkt, Katedra Historii Powszechnej, Instytut Historii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska; e-mail: m.chudzikowska@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-5631-7259.

² Znajomość łaciny była o wiele bardziej zauważalna w środowiskach klasztornych. Stąd mówimy o niewątpliwiej przewadze źródeł, które wyszły spod pióra

jedynie kilku rodziców. Pośród bodaj najwymowniejszych matek-autorek tego okresu wymienimy oczywiście tytułową karolińską markizę Dhuodę z Septymanii. Obok niej pojawi się także austrazyjska królowa Brunhilda (zm. 613) oraz merowińska szlachcianka Herchenefreda (zm. po 650). Do tego wąskiego grona należałoby też dołączyć wymykającą się już nieco z ram wczesnego średniowiecza słynną Heloizę (zm. 1164), matkę Astrolabiusza i późniejszą opatkę klasztoru św. Parakleta.

Bezprecedensowy kazus przełamania zdecydowanie męskiego monopolu na piśmiennictwo sprawia, iż wszystkie cztery wymienione matki-autorki bezspornie zasługują na uznanie i uwagę. Warto jednak zwrócić uwagę, że dwie z nich (Herchenefreda i Dhuoda) poszły o krok dalej w swej niekonwencjonalności, zdobyły się bowiem na odwagę, aby sięgnąć po formę poradnikową i moralizatorską³. Co więcej, obie popełniły wzorcowe teksty dla swoich szlachetnie urodzonych synów. Herchenefreda pozostawiła po sobie trzy pełne rad i wskazówek listy⁴. Dhuoda – bohaterka niniejszego artykułu – zdecydowała się na kompozycję jeszcze bardziej wymagającą, skierowała do pierworodnego

konsekwentnych kobiet, ponad tymi, których autorkami były żony i matki. Jednak nawet pomimo zestawienia tych wczesnośredniowiecznych świadectw w jeden wspólny, tzw. kobiecy nurt, ich liczba – w porównaniu z męskim dorobkiem – będzie wciąż niewielka.

³ Brunhilda skomponowała pięć listów, których odbiorcami byli cesarz bizantyński Maurycjusz, cesarzowa Anastazja oraz jej uprowadzony do Konstantynopola wnuk – Atangild. Listy te mają silny charakter suplikacyjny. Wyrażały rozpacz Brunhildy po rozłączeniu z ukochanym wnukiem, a także jej błagalne prośby do bizantyńskich władców o ocalenie Atangilda. Autorką listów była także Heloiza. Jej korespondencja kierowana była jednakże nie do dziecka lecz do – żyjącego w oddali od niej – męża Abelarda. W odróżnieniu od Herchenefredy i Dhuody nie planowała ona podjąć na siebie wychowawczego, czy admonicznego trudu. Listy Heloizy to przykład typowej literatury miłosnej wypełnionej bezpośredniością i emocjonalnością. Erudycja i doskonały kunszt literacki autorki i – z drugiej strony – zupełny brak odniesień do sfery macierzyńskiej, a nawet deficyt kobiecej pokory i powściągliwości – zadecydowały, jak zauważyła Juanita Feros Ruys, o zakwestionowaniu jej autentyczności. Na przestrzeni prawie dwóch stuleci pojawiła się debata, w której odmawiano Heloizie autorstwa napisanych w jej imieniu listów. Zob. J. Feros Ruys, *Mater Litterata: Considerations of Maternity and Latinity in the Post-Medieval Reception of Dhuoda's Liber Manualis*, „New Medieval Literatures” 10 (2008) s. 193, 205-206.

⁴ Odbiorcą listów był dorosły już syn Herchenefredy Dezydery, przyszły biskup Cahors. Wymiana korespondencji między matką i Dezyderem prowadzona była tuż po tragicznym zamordowaniu dwóch młodszych synów arystokratki.

syna obszerny podręcznik o charakterze zwierciadła⁵. Przeglądając się w nim, jej ukochany syn miał poznać stan własnej duszy i jednocześnie tajniki bogobojnego oraz spełnionego życia w doczesnym świecie.

Podręcznik (Liber manualis) Dhuody zaskakuje czytelnika na wielu płaszczyznach. Nieszablonową formą, stylem, językiem, osobistym tonem czy wreszcie także kobiecą i matczyną postawą oraz narracją. Dhuoda wprowadza czytelnika w swój świat i codzienność, opowiada ze szczegółami historię własnego życia. Nakreśla też dramatyczne okoliczności powstania dzieła. Z kart księgi poznajemy samotną, opuszczoną, ale jednocześnie też zdeterminowaną matronę żyjącą w twierdzy Uzès na południowym krańcu Septymanii. Dhuoda rozpoczęła pisać swe dzieło tuż po rozłące z synami – 15-letnim Wilhelmem oraz kilkumiesięcznym Bernardem, którzy zostali zabrani z rodzinnej posiadłości przez ich ojca i męża arystokratki – Bernarda z Septymanii⁶.

Jak się okazuje, Dhuoda miała znakomitą wiedzę na temat dokonującego się w jej ojczyźnie kryzysu politycznego. Doskonale też zdawała sobie sprawę z niebezpieczeństwa, które w konsekwencji zawisło nad jej rodziną. Synowie markizy znajdowali się z dala od niej i istniało duże prawdopodobieństwo, że już nigdy nie spotkają się z matką. Ogromna samotność, tęsknota i odizolowanie od dzieci nie zdołały jednak wyciszyć w Dhuodzie siły jej macierzyńskiego posłannictwa. Uważała, że Wilhelm i Bernard – nawet będąc w oddaleniu od niej – potrzebują matczynego słowa i przykładu. Karolińska arystokratka czuła się więc wezwana do kompletnego wypełnienia swej roli, doprowadzenia do końca

⁵ Unikatowość przedsięwzięcia, które podjęła się wykonać Dhuoda, wzmacnia dodatkowo fakt, że gatunek zwierciadła (*speculum*) stał się już od połowy VIII wieku bardzo popularnym środkiem wyrazu w imperium karolińskim. Sięgali po niego jednak tylko i wyłącznie mężczyźni, duchowni doradcy władców oraz możnych. Autorami zwierciadeł byli m.in. Paulin z Akwilei, Alkuin z Yorku, Smaragd z St. Mihiel, Jonasz z Orleanu, Seduliusz Szkot i Hinkmar z Reims. Markiza Septymanii sięgnęła więc po gatunek, który w literaturze karolińskiej był mocno wystudiowany i w pełni ukonstytuowany.

⁶ Imperium karolińskim wstrząsała wówczas przybierająca na sile wojna domowa. Bernard jako wpływowy możnowładca przyłączył się do knoń i intryg, które towarzyszyły konfliktowi cesarskich synów – Lotarowi, Pepinowi Akwitańskiemu, Ludwikowi Niemieckiemu oraz Karolowi Łysemu. Lawirował pomiędzy obozami szukając intratnego dlań układu. Niestety, złe ułożone ambicje skazały go na porażkę. Ratując swe życie, oddał zwycięskiemu Karolowi Łysemu swego starszego syna. Wilhelm – jako wasal władcy – miał być gwarantem bezpieczeństwa ojca, który wraz z maleńkim Bernardem juniorem ukrył się na terenie Akwitania.

wychowawczego dzieła. Z dała od dzieci napisała parenetyczne kompendium, które zaadresowała do starszego syna Wilhelma. Matczyny autorytet okazał się jej największą siłą. Traktowała go niczym licencję na swe moralizatorskie (kierowane do mężczyzn) kaznodziejstwo. Skrupulatnie zaplanowała skomponowanie książki, która miała spełnić rolę osobistego poradnika, listu i testamentu⁷.

Zamierzeniem autorki stało się napisanie dzieła, które zajęłoby szczególne miejsce w życiu Wilhelma. Miała być to praca służąca edukacji intelektualnej, duchowej i moralnej jej szlachetnego syna, który pochodził – jak wielokrotnie podkreślała – ze znakomitej rodziny i który w przyszłości miał stać się doradcą króla⁸. Książka Dhuody koncentruje się, co istotne, przede wszystkim na duchowości. Należy zaznaczyć jednak, że autorce chodziło o przedstawienie synowi duchowości w wymiarze typowo świeckim. Takiej, która mogłaby być realizowana przez osobę całkowicie osadzoną w świeckiej codzienności – u boku władcy, towarzyszy, rodziny oraz bliźnich. Karolińska pisarka była przekonana, że świętość może być w pełni urzeczywistniana także poza murami klasztoru w tzw. życiu ziemskim, do którego powołany był Wilhelm. Zdaniem Dhuody życie w doczesnym świecie w żadnym razie nie wykluczało wdrożenia doń duchowości⁹ opierającej się na realizowaniu cnót i przykazań, tak aby „być użytecznym dla świata i zawsze poprzez wszystko podobać się Bogu”¹⁰.

Kreślony przez autorkę program kierowany był do nastoletniego chłopca i ukochanego syna. Dhuoda świadomie więc starała się dostosować elokwencję i ekspresję swoich nauk do młodości Wilhelma.

⁷ Już w pierwszym z licznych wstępów i przedmów, poprzedzających główną część rozprawy, Dhuoda skierowała do syna następujące słowa: „To, czego pragnę, to abyś, gdy już dzieło z rąk moich zostanie przekazane Tobie, czule obejmował je w swych dłoniach, masz je trzymać, czytać i rozważać i jak najgorliwiej wprowadzać w czyn”, *Liber Manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum* 41-45, tł. P. Riché, w: *Dhuoda. Manuel pour mon fils*, SCh 225, Paryż 1997, s. 69-70. Tłumaczenie użytych w tekście artykułu fragmentów *Liber manualis* w przekładzie własnym.

⁸ Por. M.G. Bianco, *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber manualis di Dhuoda: il libro, l'autrice, il destinatario*, w: *Percepta rependere dona. Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, red. C. Bologna – M. Mocan – P. Vaciago, Firenze 2010, s. 2.

⁹ Por. M.A. Claussen, *God and Man in Dhuoda's Liber manualis*, „Studies in Church History” 27 (1990) s. 44-45.

¹⁰ Dhuoda, *Liber manualis, Incipit prologus*, 25-27: „[...] qualiter possis utilis esse saeculo, et Deo per omnia placere valeas semper”.

Właściwie wszyscy kolejni wydawcy i recenzenci *Podręcznika*¹¹ zgodnie zauważyli, że cechuje go płynąca z serca¹², emocjonalna i żarliwa wymowność¹³. Wskazywano także na potoczną i konwersacyjną formę języka łacińskiego, którego używała matka-autorka. Miał to być rodzaj tzw. łaciny codziennej lub też „ojczystej”. Jak zaznaczyła Clella Jaffe, była to późna odmiana żywego języka łacińskiego, który w społeczeństwie Karolingów funkcjonował w mowie potocznej i nie używano go raczej do prac pisemnych¹⁴. Charakterystyczne dla Dhuody są też dość liczne błędy gramatyczne i składniowe, które – jak się okazuje – nie przeszkadzały jej w podejmowaniu podniosłych rozważań czy budowaniu oryginalnych metafor¹⁵.

Markiza Septymanii podjęła się napisania dzieła, które miało przede wszystkim wzbudzić zainteresowanie Wilhelma, zatrzymać jego uwagę, myśli oraz serce. Zadbła o złożoność formy – sięgnęła po prozę z pewnymi fragmentami wiersza. W podręczniku prócz licznych wzorcowych florilegiów, które przytaczała z Biblii oraz Ojców Kościoła, zamknęła także własne, niekonwencjonalne i oryginalne rozważania. Dyskusje o tematyce etymologicznej, numerologicznej i arytmetycznej. Wykazała

¹¹ Po raz pierwszy *Liber manualis* wydał w 1677 roku Jean Mabillon. Zdecydował się jedynie na wybrane i nieliczne fragmenty. Zob. *Acta sanctorum ordinis Sancti Benedicti in saeculorum classes distributa*, Saeculum IV, ed. J. Mabillon, Paris 1677.

¹² *Histoire littéraire de la France* 5, 20, Paris 1866 (reprint).

¹³ *Dictionnaire des auteurs grecs et Latins de l'antiquité et du moyen âge*, ed. W. Buchwald – A. Hohlweg – O. Prinz, Turnhout 1991, s. 236.

¹⁴ C. Jaffe, *Dhuoda's Handbook for William and the mother's manual tradition*, w: *Listening to their voices: the rhetorical activities of historical women*, ed. M.M. Wertheimer, Columbia 1997, s. 189.

¹⁵ Juanita Feros Ruys w swoich badaniach nad interpretacją tekstu Dhuody podkreśliła, iż znamioną i przypisaną do jej dzieła cechą jest fakt, iż żaden z uczonych analizujących filologiczną, teologiczną czy też literacką wartość jej tekstu nie odważył się na odebranie jej prawo do autorstwa *Podręcznika*. To właśnie ów rozpoznawalny kobiecy głos wespół z mankamentami natury gramatycznej i stylistycznej, a także niewystarczająca – według badaczy – znajomość klasycznych autorów miały uchronić Dhuodę przed oskarżeniami o nieautentyczność. Co zresztą stało się z Heloizą, której listy okazały się nazbyt idealne literacko i – co więcej – zupełnie dalekie od sfery macierzyńskiej. Markiza Septymanii, co istotne, nie rywalizowała z jej męskimi rówieśnikami, co więcej, podkreślała swoją naturalną słabość i ułomność płynącą z kobiecej natury. Warte podkreślenia jest, że jej tożsamość autorska nigdy nie była atakowana czy też kwestionowana. Uznawano ją za autorkę stabilnie i wiarygodnie ukonstytuowaną. Por. Ruys, *Mater Litterata*, s. 218-219.

się przy tym – typowo kobiecą – dbałością o szczegóły. Malowała przed synem obrazy pełne kontrastów i ekspresji.

Na szczególną uwagę z pewnością zasługują przywołane na kartach *Podręcznika* alegoryczne przedstawienia zwierząt. Ich instynktowne zachowania miały stanowić dla Wilhelma czytelną wskazówkę i klucz do poznania prawdy o swoim człowieczeństwie i miejscu w dziele stworzenia. Wplecione w pedagogiczny dyskurs drobne opowieści o przyrodzie otwierają się przed synem Dhuody niczym wymyki z bestiariusza. Autorka, odwołując się do słów Hioba, podpowiadała Wilhelmowi, aby nie przestawał obserwować i kontemplować otaczającej go natury. W trzeciej księdze *Liber manualis* kierowała do syna następujące słowa: „Mów do ziemi, a odpowie ci, zapytaj bydła i cię pouczy, zarazem ptaki niebios ci objaśnią, a ryby morskie opowiedzą”¹⁶.

Lektura podręcznika dostarcza nam kilku niezwykle ciekawych przykładów użycia oraz interpretacji animalistycznych symboli i alegorii. Dhuoda z prawdziwie teologicznym zacięciem eksplorowała, a następnie odkrywała przed Wilhelmem ich ponaddosłowny sens. W podjętych przez autorkę oryginalnych komentarzach odnajdziemy reminiscencję nauczania ojców Kościoła wspólnie z indywidualnymi doświadczeniami matki i pobożnej matrony. Zauważamy intensywnie realizowane przez Dhuodę życie duchowe, które opierało się na głębokiej kontemplacji i medytacji słowa Bożego. Rozważania autorki nad zwierzęcą symboliką wprowadzają nas w pojęcie wczesnośredniowiecznej alegorezy wraz z jej wieloznacznymi i Nieliteralnymi kontekstami, które każdorazowo prowadziły interpretatorów ku tajemnicom wiary.

1. Alegoria małej natrętniej suczki – *importuna catula*

Już w pierwszej księdze *Liber manualis*, w rozdziale dotyczącym – priorytetowego dla człowieka – obowiązku ciągłego poszukiwania Boga (*De quaerendo Deum*) matka przywołała wymowny obraz małego szczeniaka. Nakreśliła przed Wilhelmem symboliczne przedstawienie psiej samicy, która pod stołem swego pana, rywalizując z innymi szczeniakami, za wszelką cenę próbuje wyrwać i zjeść upadające okruszyny¹⁷.

Warto w tym miejscu odnieść się do koncepcji świata i jego wartości, które Dhuoda budowała przed synem i stopniowo – wedle ustalonego

¹⁶ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 122-124. Por. Hi 12,7.

¹⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 2, 6-9, s. 98.

porządku i widocznych priorytetów – definiowała w swojej rozprawie. Księża pierwsza, w której znajduje się alegoria suczki była zgodnie z założeniem matki pierwszym i najważniejszym kręgiem życia Wilhelma, który w bezpośredni sposób otaczał go i obejmował (on sam znajdował się zaś w jego centrum)¹⁸. Kręgiem tym był oczywiście Bóg, z którego wyrastał syn Dhuody i był w nim trwale oraz ściśle zawarty. Bóg zatem stanowił najważniejszy obowiązek i powinność Wilhelma. Przed wprowadzeniem motywu małej psiej samicy Dhuoda stanowczo przypominała synowi, że zarówno ona, jak i on powinni nieustannie szukać Boga, ponieważ w nim żyją, poruszają się i istnieją¹⁹. Zaraz potem jednak skoncentrowała się na sobie, odwołała się przy tym – do dominującego w całym dziele – toposu skromności. Z pełną świadomością miejsca, które zajmowała w patriarchalnej społeczności, mówiła, że choć jest niegodna i słaba niczym cień (*indigna fragilisque ad umbram*)²⁰, to nie ustaje w poszukiwaniu Boga. Podkreślała też, że niestrudzenie kieruje do Najwyższego prośby o zesłanie na nią daru pojmowania, „aby mogła dowiedzieć się i zrozumieć”²¹. To bowiem stanowiło sedno jej życia. W tę pełną autokrytycyzmu sekwencję wplotła wreszcie eksplicytną w swej wymowie alegorię suczki, która ma się odnosić do niej samej – jako kobiety, autorki i nauczycielki. Wybrała znaną biblijną przenośnię, prezentującą obraz ludzkiej niegodności i nieczystości. Co istotne, jest to niegodność, która nie dyskredytuje bezpowrotnie. Nie może też ostatecznie stanowić przeszkody w zrozumieniu tajemnic Boga. Kluczem do jej pokonania – jak dobrze wiedziała markiza – była pokora, szacunek, determinacja i zaufanie.

Nawiązanie Dhuody do szczenięcia wyraźnie koreluje ze znaną ewangeliczną perykopą o Syrofenicjance, w której również pojawia się motyw małych „piesków”²². Tutaj niegodnym i domagającym się uwagi szczeniciem jest pogańska i nieczysta kobieta z okolic Tyru i Sydonu, która ośmieliła się zwrócić do Jezusa z prośbą o uwolnienie jej córki od demonów. Jezus w odpowiedzi skierował do niej następujące słowa: „Pozwól,

¹⁸ Joachim Vallasch, kreśląc tę teorię serii koncentrycznych kręgów, zastosował wobec nich termin *Lebenkreise*. Por. J. Vallasch, *Eine adlige Familie des frühen Mittelalters. Ihr Selbstverständnis und ihre Wirklichkeit*, „Archive für Kulturgeschichte” 39 (1959) s. 151.

¹⁹ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 2, 1-2, s. 98.

²⁰ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 2, 4, s. 98.

²¹ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 2, 5-6, s. 98.

²² Por. Mk 7,28 oraz Mt 15,27.

aby najpierw zostały nakarmione dzieci; nie jest bowiem dobrze zabierać chleb dzieci i rzucać pieskom”²³. Dzieci w wypowiedzi Jezusa oznaczały naród Izraela. Podkreślone przez Niego pierwszeństwo nakarmienia dzieci odnosiło się do prymatu, który Izraelici posiadali w dostępie do zbawienia. Pieskami dla Chrystusa byli niegodni poganie, a pośród nich także i Syrofeniczanka.

Riposta Kananejki zaskoczyła Jezusa i okazała się być dla Niego błyskotliwą i przekonującą próbą wiary. Swą odpowiedź kobieta zbudowała, sięgając – tak jak i Chrystus – po zdrobnienie. Bazowała przy tym na swoich osobistych i bardzo domowych doświadczeniach z dziećmi i zwierzętami²⁴. Poganka w pomysłowy, inteligentny, ale też żartobliwy sposób udzieliła Mistrzowi następującej odpowiedzi: „Panie, i pieski pod stołem jedzą z okruszków dzieciaczek”²⁵. Nie zrezygnowała, darząc Chrystusa pełnym zaufaniem i niezłomnie wierząc w jego zrozumienie i wielkoduszność. Co więcej, z wyraźną świadomością swojego miejsca w planie zbawienia dostąpiła udziału w Jego mądrości.

Dhuoda intencjonalnie i skrupulatnie podążała śladem Syrofeniczanki. Wykorzystała dokładnie ten sam motyw pokory i cierpliwości, sięgając po analogiczną i przy tym niezwykle zręczną autorefleksję. Ukazuje siebie jako ułomną, ale jednocześnie też nie rezygnuje z poszukiwania Boga. Dokonując swoistego samousprawiedliwienia²⁶, tłumaczy Wilhelmowi, ale w zamyśle także i innym męskim czytelnikom jej dzieła, że zdarza się niekiedy i tak, iż to małej nieżnośnej suczce przypadają w udziale okruszki ze stołu pana. Zaznacza w ten sposób bez rywalizacji swoje prawo do udziału w boskiej mądrości, tej, która pochodzi z Pisma Świętego. Ekspozycja Dhuody ma na celu – podobnie do słów Syrofeniczanki – wykazać, że „ludzka niegodność nie jest przeszkodą w zrozumieniu tajemnic Boga”²⁷. Idąc dalej, autorce *Podręcznika* dla Wilhelma chodziło o przytoczenie argumentu, który stanowiłby swoistego rodzaju legitymizację jej roli nauczycielki i wykładowczyny tychże boskich tajemnic i mądrości. Dhuoda umieściła zatem samą siebie w pierwszym

²³ Tł. K. Wojciechowska, *Wbrew zwyczajom i tradycji. Interpretacja metafory „Nie jest dobrze zabierać chleb dzieci i rzucać pieskom” (Mk 7,27B) z perspektywy Syrofeniczanki*, CT 85/3 (2015) s. 37.

²⁴ Zob. Wojciechowska, *Wbrew zwyczajom i tradycji*, s. 44.

²⁵ Wojciechowska, *Wbrew zwyczajom i tradycji*, s. 42.

²⁶ Por. M.A. Mayeski, *Dhuoda. Ninth century Mother and Theologian*, Scranton 1995, s. 65.

²⁷ Mayeski, *Dhuoda. Ninth century Mother and Theologian*, s. 88.

kręgu życia, który szczelnie otaczał Wilhelma. Podkreśliła tym samym, że jej rola w przybliżaniu synowi Bożych mądrości była niezbędna i całkowicie naturalna. Nawet jeżeli z uwagi na swą nieudolność mogła przypominać kłopotliwe szczenię, to z całą pewnością nie przeszkadzało jej to w perfekcyjnym wręcz wyłapywaniu okruchów chleba, czyli prawdziwej i jedynej mądrości²⁸.

Zauważamy więc, że arystokratka dostosowała motyw biblijnych piesków do swojej bardzo konkretnej sytuacji. Wykorzystała historię Syrofencjanki i poddała ją osobistej interpretacji. Już sama zamiana kluczowego słowa (*kynarion*) udomowionego małego psiaka, do którego odniósł się Chrystus, chcąc nieco osłabić swój wyraz pogardy względem poganki²⁹, na żeńską formę *catula*, czyli małą suczkę, dowodzi użycia tradycji biblijnej do prywatnych celów. Dhuoda przywłaszczyła sobie ów fragment i zdołała wydobyć z niego ważny dla siebie i Wilhelma wzorzec postępowania, świadomie konstruując przy tym tak istotny dla niej status matczynej doradczyni³⁰. Bóg, jak czytamy – zgodnie ze swoją łagodnością – na pewno wypełni jej wolę i pozwoli na to, aby spod metaforycznego stołu, którym jest dla niej Kościół, mogła oglądać inne szczenięta – służących Pańskich, szafarzy Jego świętych ołtarzy. Co więcej, ów stół (Kościół) zapewni jej okruchy duchowego zrozumienia, z których zespoli „piękny, zrozumiały, godny i właściwy wykład” przeznaczony dla niej i Wilhelma³¹.

Podjęta przez Dhuodę ścieżka interpretacji ma świadczyć zdaniem Marie Anne Mayeski o uważnej medytacji, którą arystokratka kierowała się podczas studiowania Pisma Świętego. Był to rodzaj osobistej *lectio divina*³², w którym lektura Biblii pełniła rolę najwierniejszego zwierciadła. Stanowiła uwielbienie objawiającego się Boga i poszukiwanie Jego woli. Zamierzeniem *lectio divina* było wyjście od siebie ku drugiemu, ku światu³³. Ów wnikliwy program medytacji i kontemplacji nakreślony został zresztą przez Augustyna w *De doctrina christiana*³⁴ i stanowił rodzaj

²⁸ Por. M.A. Mayeski, *Women: Models of Liberation*, Kansas City 1988, s. 40.

²⁹ Nie użył bowiem określenia – pies – *kyon*, który posiadał konotacje obelżywe.

³⁰ Ruys, *Mater Litterata*, s. 199.

³¹ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 2, 14-20, s. 100.

³² Mayeski, *Dhuoda*, s. 66.

³³ B. Nadolski, *Lectio divina*, RBL 54 (2001) s. 49-50.

³⁴ Por. Augustinus, *De doctrina christiana* 2, 9, 14, PL 34, 42A. „W tych wszystkich wymienionych tu księgach ludzie odznaczający się bojaźnią Bożą, którzy dzięki pobożności nabyli przymiotu cichości, szukają woli Bożej. Pierwszym wymogiem

pomostu między klasycznym światem egzegezy uprawianej przez duchownych a całą różnorodnością innych metod interpretacyjnych pozwalających na przywłaszczanie dla siebie świętych tekstów i rozpatrywanie ich w różnorodnych kontekstach – zarówno osobistych, społecznych, jak i politycznych³⁵.

Należy podkreślić, że interpretacja historii kobiety kananejkiej dokonana przez karolińską autorkę odbiega w znaczny sposób od doskonale znanego tradycji egzegetycznej łańcucha spójnych komentarzy Orygeneśa, Augustyna, Hieronima, Hilarego z Poitiers oraz Bedy³⁶. Dhuoda w odróżnieniu od autorytatywnych doktorów Kościoła, którzy poszukiwali symbolu Kananejki w realiach ogólnoludzkich, wykorzystała tę opowieść

tęgo trudnego zajęcia, jak już wspomnieliśmy, jest zaznajomienie się z tymi księgami, choćby nawet bez całkowitego zrozumienia. Dokonuje się to przez czytanie, dzięki któremu zapamiętuje się treść, by księgi te nie były dla nas całkiem obce. Następnie należy wnikliwie doszukiwać się w nich z wielką pilnością tego, co całkiem jasno zostało przedstawione, a odnosi się do zasad moralnych i reguł wiary [...]. Po trzecie, kiedy już oswoiłyśmy się z językiem Pisma Świętego, należy przystąpić do studiowania i objaśniania tekstów trudniejszych w celu przebadania ich i zrozumienia”, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej* 2, 9, 14, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989, s. 63.

³⁵ Mayeski, *Dhuoda*, s. 69.

³⁶ Orygenes rozpoznał w kobiecie z ziemi Kanaan i szczeniściu alegorię duszy, która choć nie należała do dusz wybranych (dzieci), to jednak dzięki wielkiej wierze dostała przynależny im chleb (Por. Origenes, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 11, PG 13, 963A, tł. K. Augustyniak, w: *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 11, 17, ŻMT 10, Kraków 1998, s. 102). Hieronim widział w Syrofenicjance wiarę, cierpliwość i pokorę samego Kościoła (Hieronimus, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 2, 15, 25-26, PL 26, 110B, tł. J. Korczak, w: Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* 2, 15, 25, ŻMT 46, Kraków 2008, s. 105). Zdaniem Augustyna należało uczyć się od niej tego, jak szukać, aby znaleźć, jak prosić, aby otrzymać i wreszcie, jak kołatać, aby zostało otworzone (Augustinus, *Sermo* 77/A, PL 38, 483, tł. A. Żurek, w: Augustyn z Hippony, *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, Kazanie 77/A, ŻMT 88, Kraków 2022, s. 299). Hilary doszukiwał się zaś w niej obrazu prozelitów. Ona sama, porzuciwszy już pogaństwo, miała symbolicznie występować z prośbą w sprawie narodu wciąż niewiernego (Hilarius Pictaviensis, *In Evangelium Matthaei Commentarius* 15, 3, PL 9, 1004B-C, tł. E. Stanula, w: Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* 15, 3, PSP 63, Warszawa 2002, s. 124-125). Beda, idąc tropem Hieronima, również identyfikował Kananejkę jako Kościół. Dopowiadał jednak, że jest to typ Kościoła, w którym zgromadzone są różne narody. Pogańska kobieta była głosicielką dobrej nowiny, symbolem prawdziwej i skutecznej modlitwy za tych, którzy wciąż są w błędzie (Por. Beda Venerabilis, *In Marci Evangelium Expositio* 5, 25-26, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, s. 524).

w sposób jednoznacznie osobisty. Dążyła do jej odczytania w kontekście własnej i bezpośredniej sytuacji życiowej, chciała zrozumieć swoją rolę i status w odniesieniu do konkretnych kategorii biblijnych. W Syrofe-nicjance widziała samą siebie, w jej spotkaniu z Chrystusem dostrzegła z kolei swoje własne prawo do udziału w boskiej mądrości.

2. „*Sicut cervus* – tak jak jelen...”, czyli Dhuody koncepcja braterstwa

Ekspresywna metafora jeleni umieszczona została przez Dhuodę w tzw. kręgu społecznym, który miał otaczać Wilhelma jako trzeci w kolejności. Tematyka społeczna pojawia się aż w jedenastu rozdziałach, które zamknięte zostały przez markizę – nie bez przyczyny – w trzeciej księdze dzieła. Układ poszczególnych części podręcznika korelował oczywiście z prezentowaną hierarchią ludzkich więzi i wartości. Pierwszym naszkicowanym przez matkę kręgiem był wspomniany już transcendentny krąg Boga, ściśle obejmujący i przenikający Wilhelma. To na jego marginesie, pod metaforycznym stołem, znajdowała się ona sama – słaba i niegodna z uwagi na kobiecą płęć, co istotne jednak, niepodważalnie uprawniona do edukowania swoich synów i przybliżania im tajemnic wiary. Z pierwszego najważniejszego kręgu wyrastał kolejny, w którym znajdował się ojciec młodego arystokraty, najbliższa rodzina oraz krewni. Z kręgu rodzinnego podbudowę swą brał wreszcie rozległy i pełen wewnętrznych pierścieni krąg społeczny. Wilhelm, wchodząc weń w pierwszej kolejności, spotykał króla, do którego stopniowo – z następnych orbit – dołączali doradcy, królewscy agnaci oraz pobratymcy, wreszcie doradcy i inni arystokraci. Jest tam też rzecz jasna miejsce dla pobożnych i godnych czci kapłanów, którzy powinni być wzorem dla Wilhelma. Resztę kręgu – już nieco dalej od młodego syna markizy – wypełniała społeczność wszystkich ochrzczonych, którzy połączeni byli, jak podkreślała matka „braterską wspólnotą uczuć”³⁷.

Karolińska autorka dużo miejsca poświęcała proklamowanej przez nią idei miłości braterskiej. Powracała zresztą do niej także w każdej z następnych ksiąg, wciąż niezłomnie przypominając Wilhelmowi o jego jedności z innymi śmiertelnikami, która oparta była na tym samym – przypisanym każdemu człowiekowi – identyfikatorze kruchości

³⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 91, s. 178: „Compassio dilectionis fraterna”.

i grzeszności. Wszyscy ludzie zatem w swym pochodzeniu byli w oczach Dhuody równi. A stan braterstwa, w którym się znajdowali brał swój początek z ich cielesności. Autorka pouczała Wilhelma:

Podziel się swoim chlebem z głodnym, wprowadź w swój dom ubogich oraz tułaczy. Gdy dostrzeżesz nagiego, swym ciałem obyś nie okazywał wzgardy dla wysiłków jego³⁸. W tym miejscu przywołane „ciałem (*carnem*)” oznacza stan braterstwa, z którego my wraz z wszystkimi bierzemy początek [...]. Ciało – *caro* – przyjęło zaś nazwę od upadania – *cadendo*³⁹, w takim znaczeniu, że zarówno biedak jak i bogacz może upaść i podnieść się, w końcu i tak wszyscy obracają się w pył⁴⁰.

To cielesne pokrewieństwo niosło ze sobą braterską jedność, która łączyła wzajemnie wszystkich ludzi i w następnej kolejności rodziła uniwersalne oraz wzajemne obowiązki⁴¹. Przytaczana przez autorkę w kilku miejscach *compassio fraterna* miała oznaczać zatem misję niesienia wzajemnej i bezinteresownej troski, pomocy, braterskiego miłosierdzia oraz współodczuwania. Dhuoda uważała, że każdy chrześcijanin na miarę własnych możliwości wezwany był do udzielenia wsparcia bliźniemu. Pouczała Wilhelma, że wszyscy potrzebujący muszą otrzymać pomoc. Silniejsi powinni wzmacniać słabszych, potężniejsi dźwigać brzemiona tych, co podupadli. Tylko w ten sposób społeczność wzrastała w siłę, bezpieczeństwo oraz sprawiedliwość. Dhuoda życzyła sobie, Wilhelmowi i wszystkim jej współczesnym świeckim, aby mogli dostąpić takiego braterstwa i wzajemności, które zbliży ich do pierwszych chrześcijańskich wspólnot. To w nich, jak zapewniała Wilhelma, ludzie „wszystko mieli wspólne, a mając też dla Boga jeden duch i jedno serce”⁴², zawsze oraz wzajemnie zachowywali w Chrystusie Jezusie braterstwo wspólnoty uczuć⁴³.

Matka, chcąc jak najwymowniej przybliżyć synowi sedno współczucia, które wynika z prawdziwie lojalnej miłości i poświęcenia, sięgnęła po znaną Ojcom Kościoła metaforę jeleni przekraczających strumienie.

³⁸ Por. Iz 58,7.

³⁹ Dhuoda podążała w tym miejscu za interpretacją Augustyna. Por. Augustinus, *De civitate Dei* 20, 10.

⁴⁰ Dhuoda, *Liber manualis* 4, 9, 19-28, s. 256-258.

⁴¹ Claussen, *God and Man in Dhuoda's Liber manualis*, s. 49.

⁴² Dz 4,32.

⁴³ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 99-105, s. 178-180.

Wilhelm, aby móc zasłużyć sobie na nagrodę wzajemności i uznania powinien, jak pouczała, troszczyć się, doceniać i szanować każdego bliskiego sobie człowieka. Jego obowiązkiem było wypełnianie służby i honoru w słowach i czynach zarówno względem tych wielkich, jak i małych, bogatych oraz ubogich⁴⁴. Dhuoda w taki sposób namawiała syna, aby naśladował braterski instynkt jeleni:

Jelenie mają taki zwyczaj postępowania, że gdy stadnie zaczynają przeprowiać się przez morza albo rozległe rzeki z burzliwymi wirami, wówczas jeden kładzie swoją głowę i rogi na grzbiecie drugiego tak, że łączą się ze sobą szyjami, aby pokrótce odpoczywając, mogły łatwo i żwawo przekroczyć strumień. Jest w nich taka inteligencja i tak wyważony instynkt, że gdy wyczują u tego pierwszego nadmierne obciążenie, zamieniają go na ostatniego, a następnego wybierają, aby był pierwszym, [wszystko to] dla podniesienia i pokrzepienia pozostałych. I w ten sposób, gdy tak nawzajem się wymieniają, wynikające z miłości braterskie współczucie przenika przez nich wszystkich. Zawsze troszczą się o to, by trzymać głowę i rogi w górze i nie zanurzać ich w odmętach strumienia⁴⁵.

Należy zaznaczyć, że podjęta w *Liber manualis* dysputa o pełnym ofiarności usposobieniu jeleni zainspirowana została nauczaniem dobrze znanych Dhuodzie mistrzów egzegezy. Markiza, czyniąc wprowadzenie do swojej lekcji o braterstwie, pouczając nadmieniała, że ów znamienity przykład, w którym nieme zwierzęta okazują sobie godną naśladowania wzajemność pochodzi od pewnego uczonego *quidam doctor*⁴⁶. Najprawdopodobniej celowo nie podała imienia uznanego egzegety. Być może chciała w ten sposób skłonić Wilhelma do intensywniejszej eksploracji tematu, a także samodzielnego dociekania i namysłu. Nie jest pewne jednak, którego z komentatorów biblijnych matka młodego arystokraty miała konkretnie na myśli. Znany bowiem w piśmiennictwie chrześcijańskim topos braterstwa, który opierał się na behawioralnych zwyczajach jeleni,

⁴⁴ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 55-58, s. 176: „Obyś na tyle, na ile możesz i na ile kiedykolwiek zdołasz, wypełniał służbę i honor – słowami, czynami i łagodnością wypowiedzi – względem wielkich i małych, także równych sobie i ubogich”, 3, 10, 74-77, s. 178: „Tak więc ty, mój synu Wilhelmie, troszcz się i doceniaj każdego, przez którego albo których sam chcesz być doceniany, kochaj, czcij, przyjmuj i szanuj wszystkich, abyś mógł także zasłużyć sobie z ich strony na wzajemną korzyść i należyty honor”.

⁴⁵ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 81-94, s. 178.

⁴⁶ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 77, s. 178.

pojawił się w biblijnych komentarzach zarówno Augustyna, jak i Grzegorza Wielkiego⁴⁷. Myśl i nauczanie obu wielkich Doktorów Kościoła było szeroko rozpowszechnione pośród karolińskiej elity intelektualnej.

Warte zauważenia jest, że zarówno Augustyn, jak i Grzegorz Wielki w podobny do siebie sposób wykorzystali alegorię jelenia. Przede wszystkim mocno ją osadzili w rozważaniach o wspólnotowym i eklezjalnym braterstwie oraz miłosierdziu. W ich nauczaniu eksponowany jest obowiązek niesienia pomocy każdemu z bliźnich poprzez wzajemne okazywanie uczynków miłosierdzia. U Dhuody z kolei stado harmonijnie wspierających się jeleni miało w alegoryczny sposób odnosić się niekoniecznie do całej wspólnoty chrześcijańskiej. Autorka szczególnie pragnęła zobaczyć tę altruistyczną relację w najbliższym otoczeniu swego syna, czyli pośród bliskich mu magnatów, wojowników czy też królewskich krewnych. Interpretacja Dhuody po raz kolejny więc nabiera cech indywidualnych i spersonalizowanych. Idąc dalej, staje się interpretacją stworzoną na potrzeby konkretnego świeckiego arystokraty i niepewne chwile jego doczesności. Karolińska intelektualistka kreśli więc w *Podręczniku* idealną wizję osobistego braterstwa Wilhelma z pełnym schematem jego możliwych świeckich współzależności. Stara się skierować uwagę syna na wszystkich znajdujących się w jego zasięgu braci, towarzyszy, doradców i dostojników, czyli tych, którzy w różnych okolicznościach kroczą z nim w jednym szyku, zmagając się ze zmienną siłą kłębiących się wokół przeciwności. Dhuoda czynnym braterstwem obejmowała zatem wszystkie ze sfer, które otaczały Wilhelma. Podkreślała, że jej syn powinien *sicut cervus* umieć w pierwszej kolejności wypracować wspólny i niezakłócony bieg z tymi, którzy są ważniejsi i silniejsi od niego. Poddać się im, wypełniać służbę i okazywać należne poważanie. Następnie zaś jego obowiązkiem było wspieranie słabszych, tak rangą, jak i urodzeniem.

⁴⁷ Por. M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Idea compassio fraterna w parenetycznej instrukcji Dhuody z Septymanii* († 843), VoxP 71 (2019) s. 16. Augustyn do alegorii jeleni odwołał się, komentując znaną frazę z Psalmu 41,2: „Jako pragnie jeleni do źródeł wodnych, tak pragnie dusza moja do ciebie, Boże”. Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 466. Grzegorz Wielki z kolei użył symbolu łani podczas interpretacji Księgi Hioba. Punktem wyjścia stał się tutaj fragment: „Czy znasz czas rodzenia koziorożców na skałach albo zauważyłeś, jak rodzą łanie?” (Hi 39,1). Por. Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job* 30, 39, 1, PL 76, 543-544, tł. A. Wilczyński, w: Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 6, ks. 28-32, ŻM 77, Tyniec 2016, s. 186.

Metafora instynktownego i naturalnego zachowania jeleni miała stać się wyraźnym umocnieniem dla sformułowanego przez matkę postulatu, który dotyczył obowiązku niesienia pomocy wszystkim potrzebującym. Wilhelm miał w ten sposób zrozumieć, na czym polega istota chrześcijańskiego miłosierdzia i sprawiedliwości. W rozumieniu Dhuody wszyscy ludzie – z uwagi na odziedziczoną grzeszność, narażenie na niebezpieczeństwo i wreszcie też poprzez potrzebę pomocy – byli równi. Autorka wyznawała zatem ideę bezwarunkowego miłosierdzia, które przebacza nawet największemu grzesznikowi⁴⁸. W jej rozważaniach z jednej strony zauważamy ideę szeroko rozumianej wspólnoty opartej na postulacie wzajemnej pomocy i miłosierdzia. Z drugiej zaś konkretne i przypisane Wilhelmowi bractwo chrześcijańskich magnatów, którego powołaniem było sumienne i staranne wykonywanie swoich społecznych obowiązków. Dhuoda podpowiadała zatem Wilhelmowi, żeby szukał prawdziwej moralności w najbliższej sobie wspólnocie, poprzez umiejętność udzielania i przyjmowania rad, podejmowania wspólnych decyzji i wreszcie okazywania sobie należytego szacunku. Admonicje autorki stanowią przykład spójnej i praktycznej teologii moralnej dla czasów i rzeczywistości społecznej, w której żył Wilhelm⁴⁹. Matka pragnęła, aby przy współudziale braterskiego miłosierdzia, oddania i altruizmu jej syn realizował się w przypisanej mu konkretnej przestrzeni dworskiej, u boku władcy, a także na polu bitwy.

3. Ptaki w ponaddosłownym dyskursie autorki

Lektura *Liber manualis* dostarcza nam kilku ciekawych metaforycznych dyskursów, w których pojawiają się symbole ptaków. W trzeciej księdze dzieła i zarazem w trzecim kręgu życia Wilhelma, który obejmował otaczającą go społeczność, obok króla, jego doradców, służących mu możnowładców i rycerzy pojawiają się też wreszcie przedstawiciele duchowieństwa. Jak się okazuje, Dhuoda umieściła kapłanów dopiero po wszystkich świeckich towarzyszach Wilhelma, w ostatnim podrozdziale trzeciej księgi. W odniesieniu do koneksji społecznych matka bowiem przyjęła gradację, która wyraźnie nawiązywała do codzienności syna. Wilhelm obracał się przede wszystkim w środowisku dworu królewskiego

⁴⁸ Por. Wollasch, *Eine adlige Familie*, s. 158.

⁴⁹ Por. Mayeski, *Dhuoda*, s. 144.

i to w tej wspólnotcie miał realizować swoje powołanie, wprowadzając w czyn chrześcijańskie cnoty oraz błogosławieństwa. Znajdujący się na dalszej orbicie kapłani mieli mu oczywiście stale przypominać, aby „trzymał swe serce w górze i zwracał się ku niebu”⁵⁰. W nauczaniu Dhuody widoczne jest jednak wyraźne wskazanie, ażeby Wilhelm podążał i pilnie słuchał tych duchownych, którzy są godni⁵¹ i odziani w sprawiedliwość⁵². To jedynie oni zdaniem autorki zasługiwali na miano „strażników naczyń”⁵³, czyli dusz bożych⁵⁴. Co więcej – jak czytamy dalej – byli oni niczym święci Apostołowie⁵⁵ albo wspólnota anielska⁵⁶.

Żarliwi kapłani zasługiwali wreszcie też według Dhuody na porównanie ich do czujnych gołębic (*columbae pervigiles*). Punktem wyjścia do powołania się w tym miejscu na tę przenośnię i zarazem symbol stała się cnota wrażliwości, bystrości i zarazem inteligencji, która miała być, w co absolutnie nie wątpiła karolińska intelektualistka, charakterystyczna dla godnych pasterzy. To w odniesieniu do cechującego ich serca i rozum przymiotu użyła łacińskiego określenia *agilitas*⁵⁷, które znaczeniowo zamyka w sobie z jednej strony chyżość i szybkość, z drugiej – intuicję i zmyślność. Wszystkie te atrybuty miały posiadać oczywiście także w świecie ptaków gołębice. Dhuoda, rozwijając użytą przez siebie alegorię gołębic, zdecydowała się na sparafrazowanie słów proroka Izajasza. W dalszej części laudacji na cześć godnych i sprawiedliwych kapłanów podpowiadała Wilhelmo- wi, że to oni „niczym czujne gołębice ulatują ku świętym oknom”⁵⁸,

⁵⁰ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 31-32, s. 188.

⁵¹ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 107-113, s. 192-194: „[...] podążaj za tymi, których znajdujesz lepszych i bardziej rozumnych w myśli i słowach. Oni są właściwymi pośrednikami słowa Bożego i narodem wybranym dla świętego dziedzictwa. Tego, co mówią, pilnie słuchaj, bierz do serca, czyn, zapamiętaj; gdziekolwiek spotkałbyś ich, błagaj na klęczkach i czcuj, i to nie tylko ich, ale także i aniołów, którzy kroczą przed nimi”.

⁵² Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 90, s. 192. Nawiązanie do Ps 131,9: „Kapłani twoi niech się oblekają w sprawiedliwość”.

⁵³ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 77, s. 190. Por. Dz 9,15: „A Pan rzekł do niego: Idź; albowiem ten mi jest naczyniem wybranym, aby nosił imię moje przed narody [...]”.

⁵⁴ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 77, s. 190.

⁵⁵ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 64, s. 190.

⁵⁶ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 79, s. 190.

⁵⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 85, s. 192.

⁵⁸ Iz 60,8.

triumfując w swych czcigodnych cnotach, należnie i wyraźnie nazwani przyjaciółmi Boga”⁵⁹.

Postrzeganie duchownych pod symboliczną postacią gołębic⁶⁰ było, co warto odnotować, znane zarówno w starożytności chrześcijańskiej, jak i w średniowieczu. Źródłem zwierzęcych alegorii były starożytne bestiaria oraz późniejsze dzieła patrystycznych autorów, którzy koncentrowali się na symbolicznej interpretacji Biblii. Gołębica stanowiła ponaddosłowny symbol nieskazitelności⁶¹, pod jej postacią także – zgodnie z nauczaniem Grzegorza Wielkiego – krył się obraz sprawiedliwego⁶². Dhuoda musiała dobrze znać używaną przez interpretatorów biblijnych i funkcjonującą w homiletyce jej czasów alegorię gołębic, którą można też było przenieść na stan kapłański. Użyła jednak tego symbolicznego obrazu w charakterystyczny dla siebie sposób, zawężając go znaczeniowo i dostosowując do rzeczywistości oraz kręgu, w którym funkcjonował Wilhelm. Świadoma kryzysu politycznego i moralnego, który targał społeczeństwem karolińskim, prowadząc imperium do sukcesywnego rozpadu, otwarcie wskazywała młodocianemu synowi, jakimi ludźmi miał się otaczać. Namawiała, aby był ostrożny także w odniesieniu do kapłanów, „albowiem gwiazda od gwiazdy różna jest w jasności⁶³, a sprawiedliwi [...] błyszczą bardziej od innych. W ten sposób też różne są kategorie kapłanów”⁶⁴. Wilhelm miał więc podążać za tymi pasterzami, którzy – jak zaznaczała autorka – byli lepsi, zmyślniejsi i sprawiedliwi⁶⁵. Tylko oni zasługiwali na miano czujnych gołębic. Młodociany arystokrata powinien, zgodnie

⁵⁹ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 85-88, s. 192.

⁶⁰ Starożytni i średniowieczni pisarze postrzegali duchownych także pod postacią innych zwierząt, m.in. kozic, gazeli, koni, koguta, psa, pszczoły, byka, szarańczy, krowy, jak i wołu. Por. K. Bardski, *Kapłaństwo ministerialne w biblijnej symbolice tradycji chrześcijańskiej*, VV 12 (2007) s. 158.

⁶¹ Mt 10,16.

⁶² Por. Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job* 21, 2, 4, PL 76, 189C-D: „Kim są ci, którzy płyną jak chmury i są jak gołębicę przy swoich oknach?». Mówi się, że sprawiedliwi płyną jak chmury, ponieważ wznoszą się, nie dotykając ziemi, i są jak gołębicę przy swoich oknach, ponieważ za pośrednictwem zmysłów ciała nie patrzą na żadną rzecz zewnętrzną z zamiarem grabieży i cielesne pożądanie nie pociąga ich na zewnątrz”, tł. E. Buszewicz – A. Wilczyński, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do księgi Hioba*, t. 4, ks. 17-22, ŻM 63, Kraków 2013, s. 328.

⁶³ 1Kor 15,41.

⁶⁴ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 131-134, s. 192.

⁶⁵ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 108, s. 192.

z dalszymi wypowiedziami Dhuody, rozpoznawać ich po czynach i słowach. Kapłani ci byli doskonałymi doradcami, spowiednikami i towarzyszami, których potrzebował Wilhelm do osiągnięcia pełni doczesnego życia i zbawienia. Matka zatem żarliwie postulowała, aby nie wahał się oddać w ich ręce, zaufać im i ich naśladować.

Syn Dhuody mógł oczywiście obserwować wielu kapłanów, którzy, jak czytamy dalej, nie żyli zgodnie z wymaganiami ich urzędu i świętości⁶⁶. Nie miał prawa ich jednak oceniać czy też ganić. Zgodnie z radą zawartą na kartach podręcznika miał okazywać im cześć równą „czujnym gołębicom”. To dopiero Bóg, jak konstatowała matka, dokona osądu i pozna owoce ich doczesnego życia.

Do symbolu gołębic karolińska pisarka powróciła w księdze czwartej dzieła, która poświęcona została sposobom walki ze słabościami i grzechami. Symbolika pojawiających się w tym kontekście gołębic okazuje się jednak odnosić do zupełnie innej warstwy znaczeniowej. Wciąż, co istotne, mamy do czynienia z gołębicami, których alegoryczna rola jest jak najbardziej pozytywna. Matka, ostrzegając syna przed pokusami szatana i wpływem złych ludzi, radziła, aby kierował się zawsze słowami świętych i ortodoksyjnych ojców oraz radami bogobojnych i szczerych doradców. W tym miejscu też wplotła wymowną metaforę z udziałem pijących najczystsza źródlaną wodę gołębic, które są w stanie dostrzec czaple i drapieżne jastrzębie, a następnie skutecznie przed nimi uciec⁶⁷. Pragnęła, aby taką symboliczną gołębicą stał się Wilhelm, który pijąc wiedzę i przykłady z najczystszych świętych tekstów, zobrazowanych przez Dhuodę pod postacią źródlanej wody, będzie w stanie w porę zauważyć niebezpieczeństwo, czyli zasadzki przygotowane przez złego ducha i podstępnych ludzi. Gołębicą w metaforycznych rozważaniach Dhuody staje się tym razem jej syn. Uświetniony w cnotach dzięki prawdzie zamkniętej w Piśmie Świętym i nauczaniu Ojców Kościoła⁶⁸. Odwoływanie

⁶⁶ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 97, s. 192.

⁶⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 4, 1, 44-47, s. 202.

⁶⁸ W powstałym w połowie XII wieku alegorycznym traktacie o ptakach autorstwa Hugona z Folieto (ok. 1096-ok. 1172) gołębica pojawia się w pierwszej kolejności jako metafora Kościoła. Por. Hugo de S. Victore, *De bestiis et aliis rebus* 2, PL 177, 16A. W dalszych rozważaniach autor widzi w niej każdego wiernego i każdą prostą duszę. Por. *De bestiis et aliis rebus* 3, PL 177, 16C. W rozdziale czwartym natomiast interpretuje gołębicę jako każdą z osób duchownych, „która bez żółci złości zasypia między działami”, tł. S. Kobielus, Hugon z Folieto, *Aviarius* 4, w: *Fizjologi i Aviarius. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Tyniec 2009, s. 104. Por. Hugo de S. Victore, *De bestiis et aliis rebus* 4, PL 177, 17C.

się do tego samego symbolu w odmiennych kontekstach i w efekcie przypisanie mu różnorodnych alegorycznych znaczeń było bardzo często spotykane w hermeneutyce biblijnej. Jeden motyw literacki mógł mieć wiele różnych znaczeń, nawet przeciwnych. W interpretacji symbolicznej istotna była względność danego znaku, czyli miejsce, jakie zajmował on w kontekście całej narracji.

Należy zauważyć, że źródłem przypowieści o gołębiach, które są w stanie intuicyjnie rozpoznać grożące im niebezpieczeństwo ze strony nadlatujących jastrzębi, były księgi *Historii Naturalnej* Pliniusza Starszego (23-79). To Pliniusz odnotował, że gołębie potrafią wnikliwie obserwować drapieżnika i – myląc jego szyki – umknąć w bezpiecznym kierunku lub schronić się na odpowiedniej wysokości⁶⁹. O umiejętności sprytnego przechytrzenia jastrzębi przez gołębie pisał także później Klaudiusz Elian⁷⁰ (ok. 175-ok. 235). Zdaje się jednak, że Dhuoda знаła godną podziwu taktykę tych ptaków z późniejszych patrystycznych przekazów. Motyw ten był bowiem popularny wśród egzegetów biblijnych. Pojawia się on także w średniowiecznych bestiariuszach⁷¹.

Na zamkniętym w *Liber manualis* metaforycznym obrazie obok szlachetnych gołębic pojawiają się, co istotne, również czaple (*erodios*) i jastrzębie (*accipitres*), o zdecydowanie negatywnych konotacjach. Dostrzegamy zatem kolejne ptaki, które Dhuoda zamieściła w podręczniku

⁶⁹ Gaius Plinius Secundus, *Naturalis Historiae* 10, 9, 22, t. 2, red. L. von Jan, Lipsiae 1856, s. 124. „Podział na gatunki na podstawie żarłaczności; jedne (jastrzębie) porywają ptaka tylko z ziemi, drugie jedynie fruwającego wokół drzew, inne siedzącego wysoko, a jeszcze inne latającego na otwartej przestrzeni. Dlatego również gołębie poznały grożące im niebezpieczeństwa i kiedy zobaczą jastrzębia, obserwują jego zachowanie i szukając ocalenia, siadają lub zrywają się do lotu”, tł. I. Mikołajczyk, Gajusz Pliniusz Sekundus, *Historia Naturalna* 10, 9, 22, t. 2, *Antropologia i zoologia*, tł. I. Mikołajczyk, Toruń 2019, s. 346-347.

⁷⁰ Claudius Aelianus, *De natura animalium* 3, 45, red. R. Hercher, Parisius 1858, s. 52. „Warto jeszcze posłuchać, jaką sprytną taktyką gołębie potrafią przechytrzyć jastrzębie. Gdy jastrząb, który zwykle wysoko szybuje w przestworzach, ściga gołębie, one lotem ślizgowym nurkują przez powietrze w dół, starając się masą skrzydeł zamknąć mu drogę odwrotu. A jeśli jakiś ptak ze swej natury lata nisko, wtedy gołębie unoszą się nad nim i już beztrudnie wędrują wysoko po niebie, wiedząc, że wróg nie może od dołu zadać im śmiertelnego ciosu”, tł. A.M. Komornicka, Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt* 3, 45, Kraków 2005, s. 81.

⁷¹ Średniowieczne bestiariusze rozwijały nieco zdolności gołębic. U Hugona z Folieto czytamy: „Gołębica najczęściej zwykła przesiadywać nad wodami, aby, kiedy dostreże cień zbliżającego się jastrzębia, mogła oddalić się, uciekając” (Hugon z Folieto, *Aviarium* 9, s. 106).

dedykowanym Wilhelmowi. Czaple stanowią tutaj metaforyczny obraz duchów piekielnych, jastrzębie to zuchwali i nikczemni ludzie. Symbole czapli i jastrzębia karolińska autorka przywołała za Księgą Hioba (39,13)⁷². W odniesieniu do czapli użyła też tego samego, pochodzącego z greki słowa *herodius*⁷³. Dla Dhuody był to ptak nieczysty⁷⁴ i stąd też zapewne powiązała go ona z obrazem podstępного demona. Jastrzębie z uwagi na krwiożerczość i drapieżność jednoznacznie kojarzyły się markizie ze zwodniczymi i niebezpiecznymi ludźmi⁷⁵. Rozbudowując tę metaforę, ostrzegała Wilhelma przed tzw. pazurami⁷⁶ żyjących nikczemników, które ci – na podobieństwo jastrzębi – nieustannie wyciągają i rozczapierzają⁷⁷.

Wkomponowane w symboliczny kontekst ptaki odnajdziemy także w pierwszym rozdziale księgi piątej, w którym matka podpowiadała synowi, jak radzić sobie ze zmartwieniami, udrękami oraz smutkiem. Punktem wyjścia do rozważań o dwóch rodzajach smutku w życiu śmiertelników stała się metafora pewnych ptaków, które według Dhuody potrafią w naturalny sposób, modulując swój śpiew, wyrażać skargę i rozpacz⁷⁸. Karolińska erudytka nie miała w tym miejscu na myśli żadnego konkretnego gatunku. Chciała, żeby Wilhelm wiedział, że pośród ptactwa może spotkać takie odmiany, które charakteryzują się płaczliwym głosem. Te ptaki, jak kontynuowała swój symboliczny wykład, mają bardzo konkretny przekaz. Każdy ze śmiertelników powinien bowiem, słysząc ich dźwięczne łkanie, zadać sobie pytanie, czy potrafi wydać z głębi swojego

⁷² „Pióro strusiowe podobne jest piórom herodyona i jastrząbowym”.

⁷³ ἑρῳδιός – ‘czapla’

⁷⁴ Tego typu interpretacja pojawia się w anonimowym komentarzu do Księgi Hioba, którego autor informował, że istnieją trzy gatunki czapli – białe, pstrokaty i czarne. Ostatnia (czarna czapla) miała być szczególnie okrutna i szybka. Dodatkowo także przerażała swym widokiem podczas spółkowania. Podczas zbliżenia z oczu czapli wytryskała krew. Por. M. Jóźwiak, *Świat zwierząt w anonimowym Comentarz in Job*, VV 32 (2017) s. 432-433.

⁷⁵ Hugon z Folieto odnotował: „W sensie moralnym jastrząb dziki, który złapane ptaki unosi i pożera, jest podobny do niegodziwego człowieka, który nieustannie niszczy czyny i myśli ludzi prostych” (Hugon z Folieto, *Aviarium* 19, s. 111).

⁷⁶ Dhuoda używa w tym miejscu trudnego do przetłumaczenia słowa *dyndras*, które być może utworzyła od greckiego Δένδρον (‘drzewo’). Kontekst zdania podpowiada, że chodzi jej o macki, pazury bądź bardziej ogólnie pułapki, które zastawiają niegodziwi ludzie.

⁷⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 4, 1, 53-56, s. 202.

⁷⁸ Dhuoda, *Liber manualis* 5, 1, 9-11, s. 260.

serca dwa rodzaje smutku. Jest to, jak przekonywała matka, jego obowiązkiem, aby z pełną świadomością móc w biegu życia umieć odróżnić smutek destrukcyjny od tego, który przynosi duszy korzyść⁷⁹. Dalszą część nauczania Dhuody koncentrowała się na przybliżeniu Wilhelmowi każdego z dwóch rodzajów smutku. Pierwszy z nich – jak czytamy – powinien pojawić się w duszy człowieka „wówczas, gdy zaniedba dobro, które zobowiązany jest czynić, drugi zaś wtedy, gdy dopuści się w swym przewrotnym działaniu zła, mając w nim upodobanie, a którego czynić mu nie wolno”⁸⁰. Arystokratka przekonywała, że smutek, który zadręcza, powinien być porzucony (nazwała go cielesnym). Znakomitszym od niego był smutek duchowy, który dopomagał w naprawie ludzkiego serca i przynosił korzyść. Nie należało uciekać przed nim, ale wytrwale go opanować i doświadczać⁸¹.

Rozważania Dhuody na temat smutku duchowego i cielesnego noszą wyraźny ślad inspiracji zwierciadłowym traktatem Alcuina z Yorku (ok. 730-804) – *De virtutibus et vitiis* (*O cnotach i wadach*)⁸². Dzieła tego niezwykle cenionego w epoce karolińskiej uczonego markiza Septymanii dobrze znała. Szczególną estymą otaczała jednak wspomniane zwierciadło, którego reminiscencje odnajdziemy w kilku miejscach podręcznika dla Wilhelma. Alkuin napisał swoje zwierciadło dla świeckiego arystokraty Widona, margrabiego marchii bretońskiej. Utwór ten stał się inspiracją dla markizy, która również komponowała swe parenetyczne lustro dla świeckiego możnego, którym był jej syn.

Dhuoda nie cytowała jednak traktatu Alkuina literalnie. Nie informowała także Wilhelma, skąd zaczerpnęła podstawę i pomysł dla swych rozważań. Przywołując z pamięci tekst teologa z Yorku, przetworzyła go na

⁷⁹ Dhuoda, *Liber manualis* 5, 1, 17-19, s. 260.

⁸⁰ Dhuoda, *Liber manualis* 5, 1, 12-15, s. 260.

⁸¹ Dhuoda, *Liber manualis* 5, 1, 17-22, s. 260.

⁸² Alkuin w rozdziale 33 zwierciadła dokonał szczegółowego omówienia smutku cielesnego i duchowego: „Są dwa rodzaje smutku, jeden przynosi uzdrowienie, drugi przynosi zarazę. Zdrowy smutek ma miejsce wtedy, gdy umysł grzesznika jest zasmucony z powodu jego grzechów tak, że szuka on spowiedzi i pokuty oraz pragnie nawrócić się do Boga. Inny jest smutek tego świata, który powoduje śmierć duszy, która z dobrego uczynku nic nie może zyskać, który niepokoi umysł i często wpędza go w rozpacz i odbiera nadzieję na przyszłe dobre rzeczy. I z tego smutku rodzi się złośliwość, uraza, nieśmiałość ducha, gorycz, rozpacz. Często też brak radości z obecnego życia. Ten (smutek) jest do pokonania przez duchową radość i nadzieję na przyszłe rzeczy oraz pocieszenie z pism świętych lub braterskiej rozmowy w duchowej radości” (Alcuinus, *De virtutibus et vitiis*, PL 101, 635C, tł. własne).

potrzeby swojego własnego zwierciadła. W charakterystyczny dla siebie sposób osadziła znany i ceniony *passus* w nowym i oryginalnym kontekście. Postanowiła zacząć od zwierzęcej metafory pod postacią lamentujących ptaków. Źródło tego motywu jest trudne do jednoznacznego określenia. Karolińska autorka znała go zapewne z zasłyszanego kazania bądź przeczytanego tekstu patrystycznego. Symbolika lamentujących ptaków z całą pewnością musiała pojawiać się w nauczaniu teologów karolińskich, ponieważ jej refleksy znajdujemy w dwunastowiecznych bestiariuszach⁸³. Od ptaków Dhuoda przeszła do opowieści o smutku, którą znała z pism Alcuina. Wplotła w nią jednak własne, ciekawe refleksje i dopowiedzenia. W literacki sposób stwierdziła choćby, że cały człowieczy żywot wznosi się na dwóch gałęzkach smutku, skazując go na ciągłą walkę oraz czyniąc niezdolnym do wydania z siebie prostego i nieskomplikowanego śpiewu⁸⁴.

4. Podsumowanie

Nakreślone w niniejszym artykule zwierzęce symbole wraz z ich interpretacją oraz kontekstem, w którym umieściła je Dhuoda, stanowią tylko namiastkę zamkniętego w *Liber manualis* bogatego świata alegorii przyrodniczych. Karolińska autorka, jak się okazuje, potrafiła doskonale wykorzystać znany sobie rezerwuuar zoomorficznych alegorii. Wspierając się nauczaniem Biblii oraz teologicznych autorytetów, naszkicowała młodocianemu Wilhelmowi znany im obojgu świat. Zwierzęce metafory, które znajdziemy na kartach *Liber manualis*, Dhuoda musiała znać z Pisma Świętego, dzieł Ojców Kościoła lub też za sprawą zasłyszanych kazań. Uwagę czytelnika zwraca jednak osadzenie tej powszechnie funkcjonującej symboliki w osobistym i konkretnym kontekście. Autorka podążała śladem własnych, oryginalnych interpretacji. Lektura traktatu dowodzi, że mamy do czynienia z wykształconą i światłą arystokratką, świadomą znaczenia książek i wiedzy, która chciała się dzielić z synem. W swoim nauczaniu, co istotne, Dhuoda nigdy nie odbiegała od życia codziennego, realnego i bardzo ludzkiego. Odwoływała się do faktycznych obowiązków i zadań, które spoczywały na Wilhelmie, a także na niej samej. Jej książka miała nauczać, dodawać odwagi, inspirować i pocieszać. Matka pragnęła też, aby dzieło

⁸³ Wspomniany już Hugon z Folieto odnotował w swoim *Aviarium*, że jednym z przymiotów gołąbicy jest to, że „zamiast śpiewu wydaje jęk, ponieważ opłakuje w żalu to, co chętnie popełniła” (Hugon z Folieto, *Aviarium* 11, s. 107).

⁸⁴ Dhuoda, *Liber manualis* 5, 1, 15-16, s. 260.

prawdziwie zainteresowało Wilhelma, było ciekawe i trafiło do jego serca. Stąd zdecydowała się na złożoność formy, wprowadzała wielobarwne metafory, alegorie oraz kontrasty. W każdym z rozdziałów rozprawy rozpoznawalny jest jej silny kobiecy i matczyzny głos. Dhuoda jasno i konkretnie wskazywała synowi, jak budować wzajemne relacje z innymi ludźmi. Przekonywała, że podstawą silnej społeczności jest respektowanie prawa i uwzględnianie własnych obowiązków. Dzieło Dhuody jest dowodem na to, że karolińskie arystokratki aktywnie uczestniczyły w kształtowaniu oraz utrwalaniu zachowań, idei i praktyk, które propagowane były przez Kościół w IX wieku. Karolińscy reformatorzy programowo przydzielili szlachetnym matkom wychowawczą rolę i obowiązek dbania o moralność swoich rodzin. Retoryka markizy Septymanii potwierdza głęboką świadomość pełnionej rangi i godności matki-preceptorki, której zadaniem było ukształtowanie silnego w cnoty następcy i kontynuatora rodu.

Bibliography

Sources

- Acta sanctorum ordinis Sancti Benedicti in saeculorum classes distributa*, Saeculum IV, ed. J. Mabillon, Paris 1677.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, s. 67-1028.
- Augustinus, *Sermones*, PL 38, 23-994, tł. A. Żurek, Augustyn z Hippony, *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 88, Kraków 2022.
- Beda Venerabilis, *In Marci Evangelium Expositio*, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, s. 431-648.
- Claudius Aelianus, *De natura animalium* 3, 45, red. R. Hercher, Parisius 1858, tł. A.M. Komornicka, Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt*, Kraków 2005.
- Dhuoda, *Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum*, w: *Manuel pour mon fils*, red. P. Riché, tł. B. De Vregille – C. Mondésert, SCh 225, Paryż 1997.
- Gaius Plinius Secundus, *Naturalis Historiae* 10, 9, 22, t. 2, red. L. von Jan, Teubner – Lipsiae 1856, tł. I. Mikołajczyk, Gajusz Pliniuszek Sekundus, *Historia Naturalna*, t. 2, *Antropologia i zoologia*, Toruń 2019.
- Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job*, PL 76, 9-782, tł. A. Wilczyński, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 6, ks. 28-32, ŻM 77, Tyniec 2016, tł. E. Buszewicz – A. Wilczyński, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do księgi Hioba*, t. 4, ks. 17-22, ŻM 63, Kraków 2013.

- Hieronymus, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, PL 26, 15-218, tł. J. Korczak, Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 46, Kraków 2008.
- Hilarius Pictaviensis, *In Evangelium Matthaei Commentarius* PL 9, 917-1076, tł. E. Stanula, Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, PSP 63, Warszawa 2002.
- Hugo de S. Victore, *De bestiis et aliis rebus*, PL 177, 13-164, tł. S. Kobieliński, Hugon z Folieto, *Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Tyniec 2009, s. 89-165.
- Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt*, tł. A.M. Komornicka, Kraków 2005.
- Origenes, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, PG 13, 829-1800, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* ŻMT 10, Kraków 1998.

Studies

- Bardski K., *Kapłaństwo ministerialne w biblijnej symbolice tradycji chrześcijańskiej*, „Verbum Vitae” 12 (2007) s. 147-160.
- Bianco M.G., *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber manualis di Dhuoda: il libro, l'autrice, il destinatario*, w: *Percepta rependere dona. Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, red. C. Bologna – M. Mocan – P. Vaciago, Firenze 2010, s. 1-20.
- Chudzikowska-Wołoszyn M., *Idea compassio fraterna w parenetycznej instrukcji Dhuody z Septymanii († 843)*, „Vox Patrum” 71 (2019) s. 87-113.
- Claussen M.A., *God and Man in Dhuoda's Liber manualis*, „Studies in Church History” 27 (1990) s. 43-52.
- Dictionnaire des auteurs grecs et Latins de l'antiquité et du moyen âge*, ed. W. Buchwald – A. Hohlweg – O. Prinz, Turnhout 1991.
- Feros Ruys J., *Mater Litterata: Considerations of Maternity and Latinity in the Post-Medieval Reception of Dhuoda's Liber Manualis*, „New Medieval Literatures” 10 (2008) s. 191-220.
- Histoire littéraire de la France* 5, Paris 1866 (reprint).
- Jaffe C., *Dhuoda's Handbook for William and the mother's manual tradition*, w: *Listening to their voices: the rhetorical activities of historical women*, red. M.M. Wertheimer, Columbia 1997, s. 177-198.
- Jóźwiak M., *Świat zwierząt w anonimowym Comentarium in Job*, „Verbum Vitae” 32 (2017) s. 421-444.
- Mayeski M.A., *Dhuoda. Ninth century Mother and Theologian*, Scranton 1995.
- Mayeski M.A., *Women: Models of Liberation*, Kansas City 1988.
- Nadolski B., *Lectio divina*, „Ruch biblijny i liturgiczny” 54 (2001) s. 47-50.
- Wojciechowska K., *Wbrew zwyczajom i tradycji. Interpretacja metafory „Nie jest dobrze zabierać chleb dzieci i rzucać pieskom” (Mk 7,27B) z perspektywy Syrofenjanki*, „Collectanea Theologica” 85/3 (2015) s. 33-48.
- Wollasch J., *Eine adlige Familie des frühen Mittelalters. Ihr Selbstverständnis und ihre Wirklichkeit*, „Archive für Kulturgeschichte” 39 (1959) s. 150-188.