

Roman Michałowski

Misjonarz i pan misji we wczesnym średniowieczu

Widukind pisze w swojej kronice o konwersji króla Haralda Sinozębego. Duńczycy – powiada – byli chrześcijanami, ale jednocześnie oddawali się bałwochwalstwu. Pewnego razu na dworze królewskim odbywała się biesiada. Rozpoczęła się dyskusja, której przedmiotem była potęga bogów. Duńczycy twierdzili, że Chrystus jest wprawdzie Bogiem, ale inni bogowie czynią większe cuda niż On. Usłyszał to duchowny chrześcijański Poppa. Głośno zaprotestował, wyznał wiarę w Trójcę Świętą i oświadczył, że bałwany nie są bogami, lecz demonami. Na żądanie Haralda poddał się próbie żelaza, a ponieważ wyszedł z niej zwycięsko, monarcha się nawrócił, nakazał czcić Chrystusa jako jedyne Boga, natomiast kultu bałwanów zabronił.

Z kroniki dowiadujemy się więc, że ważną rolę w christianizacji Danii odegrał duchowny pełniący służbę w kraju misyjnym. To dzięki niemu król się nawrócił, a kult idoli został zakazany. Nie misjonarz jest jednak głównym bohaterem historii. Przy końcu opowiadania Widukind zwraca się do córki Ottona I, Matyldy z następującą uwagą: sukcesy te należy przypisać jej ojcu, dzięki któremu „w tamtym kraju kościoły i zastępy kapłanów zabłyśły tak wielkim blaskiem”¹.

¹ *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxonicarum libri tres*, wyd. P. HIRSCH, H.-L. LOHMANN [w:] *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* [dalej: MGHSSrerGerm], t. 60, Hannover 1935, lib. III, cap. 65, s. 140 n. Zob. M. GELTING, *The kingdom of Denmark* [w:] *Christianiza-*

W tym miejscu dochodzimy do zasadniczego punktu naszych rozważań. W misje skierowane do pogan często zaangażowane były jednocześnie różne osoby i urzędy: król, który wyprawę misyjną organizował lub dawał jej polityczną, a niekiedy i militarną ochronę, biskup, który rozporządzał kadrami i kierował przedsięwzięciem ze swojej stolicy, papież, który udzielał licencji apostolskiej, wreszcie duchowni, którzy u pogan głosili Słowo Boże, chrzcili, niszczyli bałwany, budowali kościoły. Nie zawsze wszystkie te osoby w realizacji danej misji brały udział, ale rzadko się zdarzało, aby misja była sprawą jednostki. Powstaje pytanie, na którym z wymienionych aktorów koncentrowano uwagę i któremu przypisywano zasadnicze znaczenie.

Wydawałoby się, że – z konieczności – misjonarzowi. Przykład zaczerpnięty z kroniki Widukinda dowodzi, że sprawy nie przedstawiały się tak prosto. Bohaterem anegdoty był oczywiście duchowny, który siłą przekonań, odwagą i poświęceniem nawrócił duńskiego króla. Kronikarz przestraszył się jednak wymowy opisanego przez siebie historyjki i w komentarzu zasadniczą zasługę przypisał cesarzowi.

Spróbujmy się zatem zorientować, jakie we wczesnym średniowieczu wypowiedziano w tej sprawie opinie. Analizę rozpoczniemy od *Żywota św. Willibrorda*, duchownego angielskiego pochodzącego z Nortumbrii, żyjącego w latach od 657 (lub 658) do 739². Wspomniany

tion and the rise of Christian monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200, red. N. BEREND, Cambridge 2000, s. 80, cały artykuł: s. 73–120; P. KULESZA, *Normanowie i chrześcijaństwo. Recepcja nowej wiary w Skandynawii w IX i X wieku*, Wrocław 2007, s. 142–144.

² Galerię wielkich misjonarzy i panoramę działalności misyjnej w średniowieczu czytelnik znajdzie w: J. STRZELCZYK, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997. O misji anglosaskiej na kontynencie w VII–VIII w., z której bierzemy dwa przykłady (dwa, bo do tego kręgu zaliczamy również Fryza Liudgera, który ukształtował się wśród Anglosasów), literatura jest bardzo obszerna. Na szczególne wyróżnienie zasługuje H. LÖWE, *Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsge-*

utwór³ wyszedł spod pióra Alkuina, jego krewnego. W opinii hagiografa Willibrord był przede wszystkim misjonarzem. Gorliwie nauczał pogan w Danii i we Fryzji. Ale rezultaty tych wysiłków były nader skromne. Królowie Danii i Fryzji odmówili przyjęcia nowej wiary, spośród zaś Duńczyków ochrzcił jedynie trzydziestu chłopców, których w drodze powrotnej zabrał ze sobą. Wiele natomiast owoców przyniosła praca misyjna na obszarach zamieszkałych wprawdzie przez pogan, ale kontrolowanych przez Franków, również we Fryzji, gdy ta została podbita przez Karola Młota.

W działalności misyjnej Willibrord korzystał z pomocy innych ludzi. Chodzi przede wszystkim o majordoma Pepina II, który skierował go do pracy duszpasterskiej w pogańskich zakątkach państwa Franków, i który naklonił go, aby udał się do Rzymu po sakrę biskupią i błogosławieństwo; chodzi także o papieża Sergiusza, który sakry i błogosławień-

schichte ihrer Zeit [w:] *La conversione al Cristianesimo nell'Europa di Alto Medioevo*, Settimane del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, t. 14, Spoleto 1967, s. 217–261, a także liczne prace von Padberga, spośród których wymienimy następujące: L.E. VON PADBERG, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; TENZE, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, t. 51, Stuttgart 2003.

³ *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuino*, wyd. W. LEVISON [w:] *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 7, Hannover–Leipzig 1920, s. 81–141. O wczesnośredniowiecznej hagiografii poświęconej misjonarzom: I. WOOD, *The missionary life. Saints and the evangelisation of Europe 400–1050*, Harlow 2001; o hagiografii misyjnej kręgu anglosaskiego: L.E. VON PADBERG, *Heilige und Familie. Studien zur Bedeutung Familiengebundener Aspekte in den Viten der Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger*, Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, t. 83, Mainz 1997. O żywocie św. Willibrorda: I. WOOD, *The missionary life*, s. 79–99; L.E. VON PADBERG, *Heilige und Familie, passim*; zob. także C. VEYRARD-COSME, *Le paganisme dans l'oeuvre d'Alcuin* [w:] *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age*, red. M. SOT, L. MARY, Paris 2002, s. 147 n., cały artykuł: s. 127–148.

stwa udzielił. Hagiograf podkreśla, że błogosławieństwo to umocniło misjonarza duchowo. Jakieś znaczenie miał także Karol Młot, ponieważ podbój Fryzji umożliwił chrystianizację jej mieszkańców. Alkuin nie żywi jednak wątpliwości: osobą, która poniosła największe zasługi w nawracaniu pogan był Willibrord⁴. To o nim pisze, że narodził się dla zbawienia wielu⁵. Przeznaczył go do tego Bóg, który w czasie jego misyjnej drogi pomagał mu i chronił.

Z sytuacją pod wieloma względami podobną stykamy się przy lekturze najstarszego *Żywota św. Liudgera* (742–809), Fryza, który u schyłku życia został biskupem Monasteru w Westfalii⁶. Autorem utworu jest Altfriid (zm. 849, tekst pisał w latach 839–849), drugi w kolejności następcą bohatera na stolicy biskupiej i jego bliski krewny. Liudger rozwijał działalność misyjną we Fryzji, na pograniczu fryzyjsko-duńskim, wreszcie w Saksonii. Niszczył pogańskie sanktuaria i na ich miejscu budował kościoły. Chrzcił pogan i starał się wytępić ich stare obyczaje religijne. Hagiograf jest natomiast bardzo wstrzemięźliwy w szkicowaniu roli króla. Początkowo

⁴ C. VEYRARD-COSME, *Typologie et hagiographie en prose carolingienne. Mode de pensée et réécriture. Étude de la Vita Willibrordi, de la Vita Vedasti et de la Vita Richarii d'Alcuin* [w:] *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII^e–XV^e siècles)*, red. D. BOUTET, L. HARF-LANCNER, Paris 1993, s. 163 n. i 170–175, cały artykuł: s. 157–186. Autor, badając metodę typologiczną Alkuina, wskazuje, że hagiograf przyrównywał Willibrorda do wielkich mężów Starego Testamentu: Mojżesza, Jeremiasza, Samuela, a także proroków Jahwe w ogólności. Zarazem odkrywał w świętym cechy Chrystusa i apostołów.

⁵ *Vita Willibrordi*, cap. 2, s. 117.

⁶ *Vita sancti Liudgeri auctore Altrido* [w:] *Die Vitae Sancti Liudgeri*, wyd. W. DIEKAMP, *Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster*, t. 4, Münster 1881, s. 3–53. Na temat św. Liudgera zob. ostatnio tom zbiorowy: 805, *Liudger wird Bischof. Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster*, red. G. ISENBERG, B. ROMMÉ, Mainz 2005, w którym naszą szczególną uwagę zwracają artykuły: A. ANGENENDT (s. 91–100), L.E. VON PADBERG (s. 105–113), E. FREISE (s. 133–138) i J. GERCHOW (s. 141–148). Na temat *Żywota*: L.E. VON PADBERG, *Heilige und Familie*, s. 30–34 i *passim*; I. WOOD, *The Missionary Life*, s. 113–115.

działalność misyjną Liudger prowadził na polecenie bezpośrednich zwierzchników duchownych. Dopiero na dalszych kartach *Żywota* mowa jest o Karolu Wielkim, który świętemu powierzył obowiązki zrazu we Fryzji, potem także w Westfalii, mianując go biskupem monasterskim. Altfrid tematu tego jednak nie rozwija i nie można się oprzeć wrażeniu, że pomniejsza rolę cesarza w szerzeniu chrześcijaństwa. Biskupem monasterskim Liudger mógł zostać dzięki temu, że Saksonia przyjęła nową wiarę. Autor stwierdza to wprost, ale jednocześnie zaznacza, że jej chrystianizacja dokonała się dzięki miłosierdziu Bożemu. O trwających przez trzydzieści lat wysiłkach Karola Wielkiego nie ma ani słowa⁷.

Czy znaczy to, że święty działał sam, wyobcowany, bez oparcia u innych ludzi? Byłby to wniosek błędny. Altfrid pisze bowiem wiele o mistrzach duchowych Liudgera i o opiece, jaką go otaczali. Wymienia wśród nich Grzegorza, ucznia Willibrorda oraz Alkuina. Przede wszystkim jednak osadza swojego bohatera w kontekście rodzinnym. Rzecz przedstawia w ten sposób, że historia rodziny Liudgera jest historią ewangelizacji Fryzji. Oto już dziadek ojczysty bohatera, będąc u Franków na wygnaniu, przyjął chrzest i gdy tylko Fryzja została podbita przez Karola Młota, wrócił, aby ją chrystianizować. W dziele tym współpracował z Willibrordem i późniejszym męczennikiem Bonifacym. Z kolei babka macierzysta Liudgera przeznaczyła dwóch braci na służbę Bożą. Byli pierwszymi Fryzami, którzy przyjęli święcenia kapłańskie. Hagiograf szeroko omawia okoliczności narodzin

⁷ *Vita sancti Liudgeri*, lib. I, cap 23, s. 27.

⁸ W tej sprawie przede wszystkim K. SCHMID, *Die 'Liudgeriden'. Erscheinung und Problematik einer Adelsfamilie* [w:] *Geschichtsschreibung und Geistesleben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, red. K. HAUCK, H. MORDEK, Sigmaringen 1978, s. 71–101; K. HAUCK, *Apostolischer Geist im 'genus sacerdotale' der Liudgeriden* [w:] *Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmied-Wiegand zum 60. Geburtstag*, red. K. HAUCK [i in.], Berlin 1986, s. 191–219.

Liafburgi, matki bohatera⁹. Jej babka była poganką. Gdy dowiedziała się, że na świat przyszła dziewczynka, kazała ją utopić w beczce. Noworodek uchwycił się jednak tak mocno rączkami jej krawędzi, że siepacze nie zdołali rozkazu wykonać. Zdaniem Altfrida był to cud: Bóg przeznaczył Liafburgę na to, aby była matką dwóch biskupów Liudgera i Hildigrima oraz rodzicielką matek innych biskupów¹⁰. Wśród tych ostatnich był sam autor. Jak widzimy, do obowiązków biskupich i w konsekwencji misyjnych Pan predestynował całą rodzinę¹¹.

Innego paradygmatu dostarcza *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, dziełko napisane w Salzburgu w 870 roku¹². Bohaterem zbiorowym utworu jest linia biskupów salzburskich, którzy od 798 roku cieszyli się godnością arcybiskupa. Tekst dzieli się na dwie części: najpierw mowa jest o działalności św. Ruperta, głównie na obszarze Bawarii, potem o jego następcach, ze szczególnym uwzględnieniem ich misji wśród Słowian. Wyostrzając, aby nie powiedzieć – zniekształcając to, co się znajdowało w źródłach, autor przedstawia Ruperta,

⁹ *Vita sancti Liudgeri*, lib. I, cap. 6, s. 10–11.

¹⁰ „Hanc ergo fortitudinem tenerrimae puellae ex divina credimus actam praedestinationem, eo quod ex ea duo episcopi fuissent oriundi, sancti videlicet Liudgerus et Hildigrimus, ceterorumque episcoporum genitricis futurae” (tamże, s. 11). Komentarzem do tego zdania jest w znacznej mierze praca K. SCHMID, *Die „Liudgeriden”*.

¹¹ Poglądy Altfrida w tej sprawie znalazły wyraz nie tylko w jego działalności hagiograficznej; zob. K. HAUCK, *Apostolischer Geist*, zwłaszcza s. 212–216.

¹² *Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg*, wyd. F. LOŠEK [w:] *Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte*, t. 15, Hannover 1997, 90–134. Najważniejszym komentarzem do tego źródła jest praca H. WOLFRAM, *Salzburg, Bayern, Österreich. Die ‚Conversio Bagoariorum et Carantanorum‘ und die Quellen ihrer Zeit* Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband, t. 31, Wien–München 1995; D. TRĚŠTÍK, *Powstanie Wielkich Moraw. Morawianie, Czesi i Europa Środkowa w latach 791–871*, tłum. E.H. Kaczmarek, red. P. ŻMUDZKI, Warszawa 2009, s. 49–63 i *passim*.

biskupa wormackiego, jako chrystianizatora Bawarii. Rupert ochrzcił księcia Theodona, nawrócił na chrześcijaństwo możnych i pospólstwo, budował kościoły. Dał też początek pierwszemu biskupstwu bawarskiemu, Salzburgowi. W swojej działalności apostołskiej dotarł aż do Dolnej Panonii. Tym samym autor daje do zrozumienia, że już wtedy omawiany ośrodek kościelny rozpoczął misję wśród Słowian.

W części drugiej mowa jest o trwającej przez kilka pokoleń akcji duszpasterskiej prowadzonej przez ośrodek salzburski w Karantanii i w Dolnej Panonii. Akcja ta trwała od czasów biskupa Wergiliusza aż do aktualnie urzędującego arcybiskupa Adalwina (który był – być może – autorem omawianego źródła). W tekście podejmuje się problem chrystianizacji Karantanii. Dwóch jej pierwszych władców chrześcijańskich przyjęło chrzest w Bawarii, gdzie przebywali jako zakładnicy, jeszcze zanim wstąpili na tron. W odniesieniu do drugiego, tzn. Chocimira, podkreśla się znaczenie, jakie dla jego formacji religijnej miał ośrodek salzburski. Ojcem chrzestnym był kapłan z tamtejszego Kościoła, tak jak i pierwszy kapelan. Chocimir pouczenia dotyczące nauki wiary otrzymywał z Salzburga. Biskup wspomnianej diecezji posyłał do Karantanii duchownych, którzy w tym pogańskim dotąd kraju głosili Słowo Boże i konsekrowali świątynie. W późniejszych fragmentach utworu wypływa sprawa konwersji Słowianina Pribiny. Został on ochrzczony na rozkaz króla Ludwika Niemieckiego, ale autor dodaje od razu, że sakramentu udzielono we dworze należącym do Kościoła salzburskiego. Z wielką też skrupulatnością wylicza należące do Pribiny i jego syna świątynie, które osobiście dedykował arcybiskup salzburski.

W odróżnieniu od obu komentowanych wyżej żywotów uwaga autora *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* nie skupia się na jakimś jednym, konkretnym misjonarzu. Owszem, na kartach utworu przewijają się duchowni działający w krajach misyjnych. Ale jest ich w sumie wielu i żadnego z nich historiograf nie jest skłonny wyróżnić. Misjo-

narzem jest Kościół salzburski pojęty jako pewna całość, a więc biskupi salzburscy, którzy wprawdzie rzadko udają się na Słowiańszczyznę, ale misją kierują z Bawarii, a także wysyłani przez nich w teren inni biskupi, księża i niższe duchowieństwo.

Omawiany utwór powstał w ogniu walki z Kościołem metodiańskim. Zamiarem autora było wykazanie, że skoro w krajach słowiańskich, o których mowa, od samego początku czynny był Salzburg i tylko on, to wspomniane obszary kanonicznie podlegają metropolii bawarskiej. W tym kontekście powstaje wszak pytanie, dlaczego tak wiele miejsca poświęca się św. Rupertowi. Narzuca się następująca odpowiedź: przedstawiono go jako wielkiego misjonarza sugerując, że cechę tę przekazał założonemu przez siebie biskupstwu. Autor miał nadzieję, że czytelnik tym chętniej uwierzy w duszpasterskie osiągnięcia Salzburga, o których szeroko pisze dalszej części swego dzieła.

Zdarzało się jednak, że rzeczywistość przedstawiano zupełnie inaczej. Za przykład weźmy dwa karolińskie utwory poetyckie. Jeden, niewielkich rozmiarów, zwany *Carmen concisum*, powstał w związku z masowymi chrztami Sasów, jakie miały miejsce w Paderbornie w 777 roku¹³. Być może wspomniany tekst odczytano w czasie uroczystości chrzcielnych. W każdym razie został napisany we wspomnianym roku lub najpóźniej na początku następnego. Nie jesteśmy pewni autorstwa dziełka, niektórzy badacze mówią o Angilbercie, inni wskazują na arcybiskupa mogunckiego Lulla, ostatnio przeważa opinia, że był nim Paulin z Akwilei¹⁴.

¹³ Na temat tego źródła przede wszystkim: K. HAUCK, *Karolingische Tauffalzen im Spiegel hofnaher Dichtungen*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften, t. 1. Philologisch-Historische Klasse, 1985, z. 1, Göttingen 1985, tam też najlepsze wydanie źródła, s. 62–65, z niemieckim tłumaczeniem, s. 65–67; zob. także A. EBENBAUER, 'Carmen Historicum'. *Untersuchung zur historischen Dichtung im karolingischen Europa*, Philologica Germanica 4, t. 1, Wien 1978, s. 7–17.

¹⁴ Za Paulinem z mocnymi argumentami opowiada się D. SCHALLER, *Der Dichter des 'Carmen de conversione Saxonum'* (I wyd. 1989)

Poeta nawiązuje zrazu do ekonomii zbawienia: pisze o przybyciu Chrystusa na ziemię, o zgładzeniu przez Niego grzechów, o Wniebowstąpieniu. Tymczasem Sasi, ponieważ nie chcieli uwierzyć, że Pan przybył na ziemię dla naszego zbawienia, oddawali się bałwochwalstwu. Dopiero Karol, wspomagany potężną mocą Wiecznego Sędziego, pokonał ich w wojnie, wilki zamieniając w baranki. Ochrzczonych w imię Trójcy Świętej namaścił krzyżem i wprowadził do pałacu Chrystusa.

Z omawianego tekstu wylania się pogląd, że Sasi mieli jednego tylko misjonarza i był nim król. Był to osobliwy misjonarz, bo nawracający mieczem – poeta mocno to podkreśla – ale jednocześnie misjonarz, którego wspomagała Opatrzność. Nie pada natomiast imię żadnego duchownego, nie pisze się, kto Sasów chrzczył i kto im głosił Słowo Boże. Czytelnik dowiaduje się natomiast, że krzyżem pomazał ich Karol Wielki. Czy rzeczywiście monarcha własnymi rękami dokonał wspomnianego aktu sakramentalnego? Trudno w to uwierzyć. Ale wskazany zabieg retoryczny, jeśli rzeczywiście tylko z retoryką mamy do czynienia, wskazuje, jak bardzo poecie zależało na tym, aby wypuklić rolę króla w konwersji pogańskiego ludu.

Drugim przykładem jest epos-panegiryk, który na cześć Ludwika Pobożnego w latach 826–828 napisał Ermold Czarny (Ermoldus Nigellus), poeta-wygnaniec starający się o odwrócenie gniewu cesarskiego. Nie będziemy omawiać wszystkich wątków utworu. Uwzględnimy tylko jeden: nawrócenie Duńczyków¹⁵.

[w:] TEGOŻ, *Studien zur lateinischen Dichtung des Frühmittelalters*, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, t. 11, Stuttgart 1995, s. 313–331.

¹⁵ Ermold le Noir, *Poèmes sur Louis le Pieux et épîtres au roi Pépin* [w:] *Les classiques de l'histoire de France Au Moyen Age*, wyd. i tłum. E. FARAL, Paris 1932, o chrystianizacji Danii s. 144–192. W sprawie interpretacji interesujących nas fragmentów Ermolda zob. A. ANGENENDT, *Kai-*

Przedstawiając dzieje konwersji króla Haralda Klaka, autor wyróżnia kilka jej etapów: Ludwik wysyła arcybiskupa Reims, Ebona do Danii z misją ewangelizacyjną; Ebon głosi królowi duńskiemu Słowo Boże; król wraz z żoną, synem i licznym orszakiem przybywa do Ingelheimu nad Renem; następuje uroczyste powitanie w pałacu i prośba Haralda o chrzest; goście przyjmują sakrament; nowo ochrzczeni dostają od rodziców chrzestnych bogate dary; wszyscy udają się na mszę; następuje wspańska uczta; nazajutrz odbywa się polowanie; król duński składa Ludwikowi hołd i otrzymuje do niego bogate lenna.

Celem tej obszernej, liczącej prawie siedemset wierszy książki jest przedstawienie Ludwika jako prawdziwego i właściwie jedynego chrystianizatora Danii. Wiadomo skądinąd, że misję duńską Ebon podjął po uzyskaniu pozwolenia papieskiego. Tutaj o papieżu nie ma ani słowa. Poeta pewną rolę w konwersji Haralda przypisuje Ebonowi, misjonarzowi w dosłownym tego znaczeniu, ale stara się ją zminimalizować, jak tylko może. To Ludwik uznał, że trzeba Duńczyków uwolnić od śmierci wiecznej. To on wysłał arcybiskupa na wyprawę, to on go pouczył, jakich prawd wiary ma w Danii nauczać, to on wręczył dostojnikowi kościelnemu Biblię, według której ma głosić Słowo Boże. Tak to w każdym razie autor przedstawia. Nie omieszkał też zaznaczyć, że Ebon wychowanie i wykształcenie otrzymał od Ludwika.

Misja arcybiskupa zakończyła się tylko połowicznym sukcesem. Harald wprawdzie odniósł się do propozycji przyjęcia chrześcijaństwa z zainteresowaniem, ale oświadczył, że

serberrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte, Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, t. 15, Berlin–New York 1984, s. 215–226; D. IOGNAPRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800 – v. 1200)*, Paris, 2006, s. 143–146; P. BAUDUIN, *Le monde franc et les Vikings VIII^e–X^e siècle*, Paris 2009, s. 123–149, 259–268.

zanim się zdecyduje, musi się przekonać, że słowa misjonarza odpowiadają faktom. Chce więc zwiedzić królestwo Franków, przekonać się, jak wielka jest wiara ich króla, ocenić jakość sił zbrojnych i zobaczyć, jak się tam wyprawia biesiady. Chodzi o to – precyzuje Harald – aby stwierdzić, czy Bóg chrześcijański jest otaczany większą czcią od bogów duńskich i czy więcej od nich daje w zamian.

Reszta księgi jest poświęcona temu, żeby wykazać, że tak w rzeczywistości jest. Znajdujemy zatem opis samych wspaniałości: cesarskiego pałacu w Ingelheimie i kaplicy pałacowej – poeta dokładnie omawia treść tamtejszych malowideł ściennych – uroczystości liturgicznych, przebogatych darów wręczonych przez cesarską parę, młodego cesarza i moźnych frankijskich dzieciom chrzestnym, wystawnych uczt i niezwykle udanego polowania. Wszystkie te wspaniałości są wspaniałościami Ludwika Pobożnego: pałac należy do niego, uroczystości liturgiczne odbywają się w jego kaplicy, on wydaje biesiady i polowania. Sam cesarz jest więc argumentem za prawdziwością chrześcijaństwa¹⁶. Otacza Boga pełnym dostojenstwa kultem i w zamian Bóg obdarza go potęgą i bogactwem. Warto dodać, że opis wydarzeń w Ingelheimie nie odnotowuje istotniejszego udziału jakiegokolwiek duchownego. Na dobrą sprawę widzimy tylko Ludwika. Nie wiemy, kto ochrzcił Haralda, wiemy, że jego ojcem chrzestnym był Ludwik. Nie wiemy, kto odprawił mszę w cesarskiej kaplicy, wiemy, że na czele idącego do niej orszaku dostojnie kroczył Ludwik i że Ludwik tam odmówił modlitwę. I jeszcze moment geograficzny. Czytelnik odnosi wrażenie, że uroczystości chrzcielne odbywały się w Ingelheimie. Nie jest to prawda. Wiemy, że miały one miejsce w Moguncji. Sugestię Ermolda należy rozumieć w następujący sposób: monarcha do tego stopnia był ewangelizatorem,

¹⁶ Zob. zwłaszcza mowę Haralda, Ermold le Noir, *Poèmes*, v. 2456–2485, s. 186–188.

że nawet samo udzielenie sakramentu miało miejsce w monarszym pałacu.

Źródła, które przejrzelśmy, dowodzą, że w czasach karolińskich różnie rozkładano akcenty, gdy charakteryzowano rolę poszczególnych osób w misji. Niektórzy koncentrowali uwagę na działalności misjonarzy, inni na biskupach, którzy ze swojej stolicy kierowali ewangelizacją, jeszcze inni podkreślali zasługi władcy. Różnice te wynikały nie tyle – a w każdym razie nie tylko – z realnego przebiegu wydarzeń. Nie ulega przecież wątpliwości, że przy odrobinie dobrej woli można było docenić wysiłki arcybiskupa Reims, Ebona, a nawet uczynić z niego herosa.

Zwróćmy się teraz ku czasom późniejszym. U progu epoki ottońskiej, choć ściśle rzecz biorąc jeszcze nie w epoce ottońskiej, biskup Utrechtu, Radbod, zasiadający na swojej stolicy w latach 899–917 napisał *Drugi Żywot św. Bonifacego*¹⁷, opierając się na dziełku wczesnkarolińskim. W centrum zainteresowania autora znajdowała się praca ewangelizacyjna świętego wśród pogan. Utwór ten był ostatnim z serii karolińskich żywotów poświęconych misjonarzom.

W czasach ottońskich ten typ hagiografii nie był zrazu uprawiany. Owszem, ówczesne piśmiennictwo niemieckie znało żywoty misjonarzy, którzy żyli (lub rzekomo żyli) w odległych czasach, u samych początków Kościoła. W drugiej połowie omawianego stulecia w środowisku

¹⁷ *Vita altera Bonifatii*, wyd. W. LEVISON [w:] *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini* [w:] MGHSSrerGerm, t. 57, Hannover 1905, s. 62–78. Na temat tego żywota, w tym kwestii autorstwa będącej przedmiotem kontrowersji W. VON EGMOND, *Misgivings about miracles in Carolingian hagiography from Utrecht* [w:] *Miracles and the miraculous in Medieval Germanic literature*, red. K.E. OLSEN [i in.], Leuven 2004, s. 69–79; S. HAARLÄNDER, *Welcher Bonifatius soll es sein? Bemerkungen zu den Vitae Bonifatii* [w:] *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, red. F.J. FELTEN [i in.], Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte, t. 121, Mainz 2007, s. 353–361.

trewirskim powstał *Żywot świętych Euchariusza, Walerego i Materna*¹⁸. Autor utrzymywał, że wymienieni mężowie, będący trzema pierwszymi, kolejnymi biskupami Trewiru, zostali wysłani do Galii przez św. Piotra, założyli we wspomnianym mieście Kościół i schryścianizowali swoją nową ojczyznę. Celem utworu nie było jednak rozpamiętywanie działalności misyjnej bohaterów i szukanie w niej przejawów ich świętości, lecz wykazanie, że Kościół trewirski ma pochodzenie apostołskie. Mieściło się to w dążeniach i ambicjach ówczesnych duchowieństwa, skupionego wokół różnych biskupstw i arcybiskupstw w Niemczech i we Francji. Starano się ono zapewnić swojemu ośrodkowi odpowiednio wysokie miejsce w hierarchii Kościołów lokalnych¹⁹.

Jeśli jednak uwzględnimy tylko żywoty skoncentrowane na misji i poświęcone misjonarzom żyjącym w nowszych czasach, to będziemy musieli stwierdzić, że takich utworów w dziesiątowiecznej hagiografii ottońskiej nie było²⁰. Pojawiły się one dopiero na przełomie X i XI stulecia wraz z żywotami św. Wojciecha i *Żywotem Pięciu Braci* pióra Brunona z Kwerfurtu.

Czy znaczy to, że w X wieku przez długie dziesięciolecie nikt nie zajmował się nawracaniem pogan? Przeciwnie, był to okres wyjątkowo wysiłku ewangelizacyjnego, podejmowanego przez imperium ottońskie i z jego terytorium²¹.

¹⁸ *Vita ss. Eucharis, Valerii, Materni, auctore Golschero monacho Trevirensi, ex variis veteribus mss. codicibus*, Acta Sanctorum, Ianuarii, t. 3, Parisiis 1863, s. 533–537.

¹⁹ Zob. moje uwagi na ten temat: R. MICHAŁOWSKI, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2005, s. 23–38.

²⁰ Tak wynika choćby z materiału zebranego przez Wooda, por. I. WOOD, *The missionary life*; zob. też P. CORBET, *Les modèles hagiographiques de l'An Mil* [w:] *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'An Mil*, red. P. BONNASSIE, P. TOUBERT, Toulouse 2004, s. 379–387.

²¹ H. BÜTTNER, *Die christliche Kirche ostwärts der Elbe bis zum Tode Ottos I.* [w:] *Festschrift für Friedrich Zahn*, t. 1, red. W. Schlesinger, Mitteldeutsche Forschungen, 50.1, Köln–Graz 1968, s. 145–181; G. KRETS-

Wiemy, że w wielu wypadkach wysiłek ten został uwieńczony sukcesem. Kierował się on w szczególności na Połabie i do Danii, ale także na Ruś i na Węgry. Nie można tutaj także pominąć Polski, bo jakkolwiek udział dworu cesarskiego w chrystianizacji naszego kraju nie rysuje się jasno, może nawet budzić wątpliwości, to przecież duchowieństwo, które w niej uczestniczyło, z pewnością przybyło z krajów podległych pośrednio lub bezpośrednio władzy ottońskiej. Szczególne zasługi w ewangelizacji pogan poniósł Otton I. Wystarczy uświadomić sobie, że założył niemalą liczbę biskupstw w krajach misyjnych: w Danii w Szlezwiku, Aarhus i Ribe, a na Połabiu w Brennie, Hobolinie, Merseburgu, Żytycach, Miśni i Stargardzie.

Powstaje następujące pytanie: w jaki sposób ten wielki wysiłek ewangelizacyjny przedstawiają świadectwa epoki? A ujmując rzecz z większą precyzją: jaką rolę różnym uczestnikom tego dzieła wyznaczali piszący wówczas autorzy?

Dla czasów ottońskich nie dysponujemy takim bogactwem i różnorodnością źródeł jak dla epoki karolińskiej. Bez trudu jednak można przytoczyć teksty, z których wyłania się postać cesarza-chrystianizatora, całkowicie w stylu Karola Wielkiego

CHMAR, *Der Kaiser tauff. Otto der Grosse und die Slawenmission* [w:] *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien*, red. B. MOELLER, G. RUHBACH, Tübingen 1973, s. 101–150; G. LABUDA, *Działalność misyjna i organizacyjna Kościoła niemieckiego na ziemiach Słowian połabskich (do schyłku XII wieku)* [w:] TEGOŻ, *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, t. 3, Poznań 1975, s. 176–207; C. LÜBKE, *Slaven und Deutsche um das Jahr 1000*, „*Mediaevalia Historica Bohemica*” 3, 1993, s. 59–90, zwłaszcza od s. 75; A. ANGENENDT, *Kaiserherrschafft*, s. 274–310; L.E. VON PADBERG, *Festigung und Ausbau des lateinischen Christentums. Die ottonische Mission bei den Westslawen und Ungarn* [w:] *Europas Mitte um 1000. Handbuch zur Ausstellung*, red. A. WIECZOREK, H.-M. HINZ, t. 2, Stuttgart 2000, s. 671–675; M.T. SZCZEPAŃSKI, *Fundacja misyjna. Uwagi o kształtowaniu się ottońskiej koncepcji władzy* [w:] *Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. J. PYSIAK [i in], Warszawa–Kraków 2002, s. 229–250.

czy Ludwika Pobożnego. Powołajmy się na przywilej Jana XII z 12 lutego 962 roku, wystawiony na prośbę Ottona I²². Jest to dokument ustanawiający arcybiskupstwo magdeburskie.

Uzasadnienie tej czynności prawnej papież rozpoczyna od stwierdzenia, że Otto I pokonał Słowian i nawrócił ich na wiarę chrześcijańską. Cesarz boi się jednak, że – pozostawieni bez pasterza – mogą stać się „ofiarą starego węża”. Dlatego klasztor ufundowany przez monarchę w celu rozszerzania chrześcijaństwa wśród mieszkających nieopodal pogan Jan przekształca w arcybiskupstwo. Pozwala również, aby Otton i jego następcy rozporządzali dziesięcinami ciężącymi na ludach, które władca ten ochrzcił lub które w przyszłości zostaną ochrzczone przez niego, przez jego syna i dalszych sukcesorów. Zgadza się ponadto, żeby cesarz ustanawiał nowe biskupstwa, gdy „Bóg sąsiednie plemię Słowian przywiedzie do wiary chrześcijańskiej przez sługę swego Ottona lub jego następców”.

Uwagi dotyczące roli monarchy w konwersji Słowian, towarzysząc różnym elementom dyspozycji, są rozproszone w całym tekście dokumentu. Razem składają się jednak na spójny obraz w niczym nie różniący się od tego, który pokazują niektóre teksty karolińskie. Monarcha w celach misyjnych zakłada klasztor, zwycięża pogan (jest to najwidoczniej warunek konwersji), a potem ich chrzci i nakłania do wyznawania prawdziwej wiary, a wszystko to czyni jako sługa Boży. O działalności biskupów, mnichów, księży i misjonarzy nie ma ani słowa. Jakbyśmy czytali *Carmen concisum*. Warto sobie uświadomić, że tego rodzaju poglądy za swoje uznała kancelaria papieska.

W X wieku powstawały oczywiście źródła, które ukazywały pracę misjonarzy w terenie. Są to na ogół kroniki

²² *Papsturkunden 896–1046*, t. 1, Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 174: Veröffentlichungen der Historischen Kommission, 3, wyd. H. ZIMMERMANN, Wien 1988, nr 154, s. 281–284.

lub roczniki. O misjonarzach traktują one jedynie na marginesie. Z jednym przykładem – informacją o działalności Poppy na dworze Haralda Sinozębego – już się zapoznaliśmy. Innym przykładem są niektóre fragmenty tzw. *Kontynuatora Reginona*, czyli rocznika napisanego przez Adalberta, późniejszego arcybiskupa magdeburgskiego²³. Autor pisze tam o swojej wyprawie misyjnej do Kijowa, którą podjął był na rozkaz przełożonych i na zaproszenie księżnej Olgi. Otóż nie kryje on niechęci do całego przedsięwzięcia. To, że posłano go nawracać pogan, uważa za wielką krzywdę, którą mu wyrządzono. Natomiast samą wyprawę ewangelizacyjną – kosztowała ona śmierć kilku jego towarzyszy – uznaje za coś zupełnie niepotrzebnego.

W poglądach Widukinda i Adalberta na pracę misjonarzy w terenie są w gruncie rzeczy zbieżne. Polegają na niedocenianiu ich działalności, choć mnich korbejski nie twierdził, że nie ma ona żadnego znaczenia. Uważał jednak, że prawdziwym ewangelizatorem pogan jest cesarz. On bowiem przygotowuje kadry, on czuwa nad ich fachowym i moralnym poziomem i on je posyła w teren. Adalbert był, jak się zdaje, bardziej sceptycznie nastawiony do misji, ale można przypuszczać, że do wyprawy ruskiej odniósłby się inaczej, gdyby pojechał do kraju odpowiednio przygotowanego: jego władca przyjąłby chrzest i poddanym nakazałby wyznawać nową wiarę. W takim kraju Adalbert pewnie chętnie zostałby biskupem, tak jak później został arcybiskupem „misyjnego”

²³ *Reginonis abbatis Prumensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, wyd. F. KURZE, [w:] MGHSSrerGerm, t. 50, Hannover 1890, s. 158. Na temat Adalberta: D. CLAUDE, *Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert*, t. 1: *Die Geschichte der Erzbischöfe bis auf Ruotger (1124)*, Mitteldeutsche Forschungen, t. 67.1, Köln–Wien 1972 (według indeksu); S.K. LANGENBAHN, *Adalbert von Trier. 'Für die Russen ordinierter Bischof'*, „Kurtrierisches Jahrbuch“ 29, 1989, s. 49–64. O Adalbercie jako o historiografie: K. HAUCK, *Erzbischof Adalbert von Magdeburg als Geschichtsschreiber* [w:] *Festschrift für Walter Schlesinger*, t. 2, Mitteldeutsche Forschungen, t. 74.2, Köln–Wien 1974, s. 276–353.

Magdeburga. Trzeba się jednak zastrzec, że podobieństwo między Widukindem a Adalbertem byłoby pozorne, gdyby przyjąć, że kronikarz nie tyle wyrażał własne poglądy, ile starał się trafić w gusta swojej głównej czytelniczki.

Łatwiej w tej sytuacji zrozumieć, dlaczego epoka wczesnoottońska nie знаła żywotów poświęconych misjonarzom. Ich wysiłek miał bowiem drugorzędne znaczenie. Tak to sobie przynajmniej wyobrażano. A skoro tak, to nie było powodu, aby rozpamiętywać życie księży i zakonników, którzy owszem, w terenie nauczali niewiernych, nawracali ich, chrzcili i zakładali organizację kościelną, ale byli tylko podwykonawcami w przedsięwzięciu przygotowanym i kierowanym przez króla. Niekiedy zwraca się uwagę na to, że duchowieństwo ottońskie nie odznaczało się gorliwością misyjną, nie było zatem o kim pisać²⁴. Jest to niecała prawda i niepełne wyjaśnienie. Wspomnianemu przez nas Poppie z pewnością można by było poświęcić biografię uwzględniającą jego osiągnięcia w nawracaniu pogan. To samo da się powiedzieć o Bozonie, gorliwym głosicielu Ewangelii wśród Słowian Połabskich, pierwszym biskupie Merseburga. Pisze o nim Thietmar w słowach ciepłych, ale i zaprawionych nutą ironii²⁵. Przytacza mianowicie anegdotę obrazującą, jak opornie Słowianie reagowali na wysiłki duszpasterskie swojego biskupa.

W gruncie rzeczy jesteśmy świadkami pewnego paradoksu. Z jednej strony mamy prawo przypuszczać, że w misjach ottońskich brały udział całe zastępy duchownych. Z drugiej strony – i jest to okoliczność, która zdumiewa – w dziesiątowiecznej hagiografii ottońskiej problem ewangelizacji pogan w ogóle się nie pojawia. Już nie chodzi o to, że nie zna ona świętych misjonarzy. Hagiografowie o misjach

²⁴ W. SCHLESINGER, *Kirchengeschichte Sachsens*, t. 1, Historische Forschungen, t. 27.1, Köln–Graz 1962, s. 19–20.

²⁵ *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, wyd. R. HOLTSMANN [w:] MGHSrGermNS, t. 9, Berlin 1935, lib. II, cap. 36–37, s. 84–87.

nawet nie wspominają. Skąd ten całkowity brak zainteresowania ewangelizacją pogan wśród elity religijnej kraju?

Przełom wieków X i XI przyniósł zmianę atmosfery. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że ponownie zaczynają powstawać utwory hagiograficzne, których bohaterami są misjonarze. Najważniejsze są poświęcone św. Wojciechowi. Są to *Vita*²⁶, przynajmniej w dwóch wersjach²⁷, *Vita II* autorstwa Brunona z Kwerfurtu²⁸, również w dwóch wersjach oraz *Pasja z Tegernsee*²⁹. Do tego należy dodać *Vita Quinque Fratrum*, także Brunonowego pióra. Utworów tych by nie pisano, gdyby nie powstawały kultury świętych misjonarzy. Kult św. Wojciecha, co prawda tylko na krótko, nabral europejskiego znaczenia³⁰.

Rzućmy okiem na treść dwóch najstarszych żywotów św. Wojciecha. Zacznijmy od skonstatowania, że w *Vita I* problem ewangelizowania pogan pojawia się dopiero w drugiej połowie utworu i wypływa dosyć przypadkowo. Papież od bohatera żąda, aby powrócił do Pragi, do opuszczonej przez siebie diecezji. Święty wątpi jednak, czy Czesi go przyjmą, tak bardzo go zniechęcili. Sytuacja nie jest jed-

²⁶ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior, wyd. J. KARWASIŃSKA [w:] *Monumenta Poloniae Historica* [dalej: MPH], S.N., t. 4, z. 1, Warszawa 1962 [dalej: *Vita I*].

²⁷ Na temat różnych wersji *Vita I* ostatnio: M. SOSNOWSKI, *Wizja świata i człowieka we wczesnych żywotach św. Wojciecha*, Poznań 2010 (rozprawa doktorska, maszynopis).

²⁸ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi, wyd. J. KARWASIŃSKA [w:] MPH, S.N., t. 4, z. 2, Warszawa 1969 [dalej: *Vita II*], s. 9–10

²⁹ Tamże.

³⁰ T. DUNIN-WĄSOWICZ, *Ślady kultu świętego Wojciecha w Europie zachodniej około roku 1000* [w:] *Tropami świętego Wojciecha*, wyd. Z. KURNATOWSKA, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Historii i Nauk Społecznych. Prace Komisji Archeologicznej, t. 18, Poznań 1999 s. 221–234. Biografię św. Wojciecha, uwzględniając jego pośmiertny kult, daje G. LABUDA, *Święty Wojciech biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2004.

nak bez wyjścia, ponieważ Wojciech może udać się ze Słowem Bożym do pogan, gdyby prażanie nie chcieli go wpuścić. Czytelnik nie dowiaduje się, czy propozycja podjęcia misji wyszła od papieża, czy też może sam święty podsunął tę myśl. W każdym razie, jeśli wierzyć hagiografowi, cesarz nie miał z tym projektem nic wspólnego. W następnych rozdziałach sporo się pisze o bliskich kontaktach Wojciecha z Ottonem III. Nie ma jednak słowa o tym, aby imperator zachęcał czy przynaglał bohatera do podjęcia misyjnego dzieła, aby w jakiś sposób w przedsięwzięcie to był zaangażowany. Natomiast wsparcie święty biskup znalazł u Bolesława Chrobrego, który najpierw wyprawił poselstwo do Pragi, co pozwoliło sytuację ostatecznie wyjaśnić, potem dostarczył ludzi i środków na wyprawę do Prusów. Brunon z Kwerfurtu, opracowując ten sam materiał, dopowiada, że to Wojciech wystąpił z propozycją udania się na misję, a zarazem mocniej uwypukla życzliwość, z jaką Chrobry odnosił się do świętego, zwłaszcza w drugiej opracowanej przez siebie wersji utworu³¹. Wspomina również o działalności misyjnej biskupa praskiego na Węgrzech.

W naszkicowanym obrazie najbardziej zdumiewa marginalizacja roli imperatora. Odnosi się wrażenie, że jako ewangelizator cesarz nie istnieje w ogóle. Dzieło misyjne jest sprawą misjonarza, jakkolwiek zdany jest on do pewnego stopnia na pomoc władców krajów sąsiadujących ze światem pogańskim. W rzeczywistości sytuacja jest bardziej skomplikowana. Brunon z Kwerfurtu we fragmentach, które nie mają ustępów paralelnych w *Vita I*, wyraża żal, że w czasach,

³¹ Spośród prac, które porównują ze sobą *Vita I* i *Vita II*, przywołyamy: R. WENSKUS, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt*, Mitteldeutsche Forschungen, t. 5, Münster-Köln 1956, s. 83–90; G. LABUDA, *Dwa najstarsze żywoty św. Wojciecha we wzajemnym stosunku. Stopień wiarygodności* [w:] *Benedyktyńska praca. Studia ofiarowane o. Pawłowi Szczanieckiemu*, red. J.A. SPIEŻ, Z. WIELGOSZ, Kraków–Tyniec 1997, s. 49–76; M. SOSNOWSKI, *Wizja świata*.

które nastąpiły po Konstantynie i Karolu Wielkim, królowie nie zajmują się ewangelizacją pogan³². Czyli w nowszych czasach imperator rzeczywiście nie ma udziału w misji, ale tak nie powinno być.

Warto też wniknąć w treść listu Brunona do Henryka II³³. Tekst ten, wielokrotnie komentowany, nie jest łatwy do interpretacji³⁴. Przy pierwszej lekturze sprawia wrażenie tekstu napisanego chaotycznie, ale jest to, jak się wydaje, nieporządek pozorny. W pierwszym zdaniu Brunon zwraca się do króla jako do męża Kościoła i wybór tej, że się tak wyrazimy, tytułatury nie jest przypadkowy. Zasadniczy problem, który w liście się stawia, brzmi następująco: kim w Kościele jest Brunon, kim Henryk, jaką rolę obaj w nim pełnią i jak ją pełnią? Bruno nazywa siebie misjonarzem i list jest formą sprawozdania z pracy misyjnej, którą wykonał lub wykona w najbliższej przyszłości. Píše o ewangelizowaniu Czarnych Węgrów, o wyprawie do Pieczyngów, o ekspedycji do Szwedów, w której osobiście nie uczestniczył, ale którą kierował z daleka, wreszcie o planowanej misji pruskiej. Píše o trudach i cierpieniach, jakie towarzyszyły dotychczasowym przedsięwzięciom, ale podkreśla także sukcesy. Czarni Węgrzy się nawrócili (co prawda już po jego wyjeździe z tego kraju), u Pieczyngów powstał Kościół, król Szwecji i część

³² *Vita II*, cap. 10, s. 9–10.

³³ *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, wyd. J. KARWASIŃSKA [w:] MPH, S.N., t. 4, z. 3, Warszawa 1973, s. 97–106. Z obszernej literatury dotyczącej Brunona z Querfurtu zob. przede wszystkim o Brunonie: H.G. VOIGT, *Brun von Querfurt*, Stuttgart 1907; R. Wenskus, *Studien*; J. STRZELCZYK, *Apostołowie*, s. 210–229; F. LOTTER, *Christliche Völkergemeinschaften und Heidenmission. Das Weltbild Bruns von Querfurt* [w:] *Early Christianity in Central and East Europe*, red. P. URBAŃCZYK, Warszawa 1997, s. 163–174.

³⁴ Podstawową egzegezę listu daje H.-D. KAHL, *'Compellere intrare'. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts* (I wydanie 1955) [w:] *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters*, wyd. H. BEUMANN, Wege der Forschung, t. 7, Darmstadt 1973, s. 177–274.

ludu ochrzczili się, jakkolwiek w obliczu reakcji pogańskiej misjonarze musieli kraj czasowo opuścić.

Autor listu ocenia także Henryka II i ocena ta nie wypada korzystnie. Zdaniem Brunona król ma obowiązek ewangelizować pogan i czynić to tak, aby zasłużyć sobie na imię apostołskie. Tymczasem król nie czyni żadnych wysiłków w tym kierunku. Powinien prowadzić wojnę z niewiernymi, aby zmusić ich do konwersji, ale tego nie czyni. Natomiast wojuje z władcą chrześcijańskim, czyli Bolesławem Chrobrym. W rezultacie władca ten nie jest w stanie, tak jak obiecał, pomóc Brunonowi w przeprowadzeniu misji u Prusów. Bruno wypowiada w tym kontekście pełne goryczy słowa, które wcześniej padły w *Żywocie św. Wojciecha*: po świętym i wielkim Konstantynie i po przykładzie cnót religijnych, Karolu, nikt niemal nie nawraca pogan.

Spójrzmy na interesujące nas zagadnienie z perspektywy omawianego tekstu i postawmy pytanie, które zadawaliśmy już wielokrotnie: kto ma większy udział w ewangelizowaniu niewiernych: król czy misjonarz? Odpowiedź jest prosta. Brunon odnosi sukcesy, gdy tymczasem Henryk II nie pomaga, a szkodzi. Jest oczywiście prawdą – i Brunon to przyznaje – że do pogan został posłany dzięki namowom króla. Ale ten jeden jasny punkt nie może zrównoważyć zła, jakie monarcha wyrządza.

Jeśli autor listu oskarża Henryka o nieużyteczność i szkodziwość, to nie znaczy, że zaangażowanie króla w ewangelizację pogan w ogóle uważa za zbędne. Jest ono bardzo potrzebne – twierdzi – ponieważ jedynie siłą zbrojną można nakłonić opornych do przyjęcia chrztu. Problem polega jednak na tym, że Henryk tego nie robi i nie tylko Henryk. Wiemy, że na ten zarzut w oczach Brunona zasłużyli wszyscy żyjący w nowszych czasach królowie. Postawę Brunona z Kwerfurtu w omawianej kwestii dałoby się pewnie scharakteryzować w następujący sposób: monarcha ma do odegrania wielką rolę w ewangelizacji pogan, której niestety nie jest skłonny podjąć.

W liście autor wspomina o władcach, którzy go w trudach misyjnych wspierają. Chodzi o Włodzimierza ruskiego i Bolesława Chrobrego³⁵. Okoliczność ta nie modyfikuje jednak zasady rozdziału ról w dziele ewangelizacji pogan. Po pierwsze, nie są to królowie. Ani władca Rusi, ani władca Polski nie noszą w tekście tytułu *rex*. Czyli ich największe nawet zasługi nie mogą zmienić opinii o użyteczności królów. Po drugie, nie kierują oni misją ani nie podbijają krajów pogańskich. Na czele dzieła ewangelizacji stoi misjonarz i najdalej nawet idąca życzliwość okazywana mu przez Włodzimierza i Bolesława nie przysłoni tego stanu rzeczy.

Z punktu widzenia interesującego nas zjawiska czasu ottońskie rozpadają się zatem na dwie epoki. W początkowym okresie za prawdziwego ewangelizatora uważano króla. Miało to odbicie w ówczesnej hagiografii, dla której postać świętego misjonarza pozostawała obca. Przyczyną było zapewne to, że jego pracy i wysiłkom nie przypisywano zasadniczego znaczenia. Ten sposób rozumienia ewangelizacji pogan zaczął tracić siłę przekonywania na przełomie X i XI wieku, kiedy to na czoło wysunął się misjonarz – duchowny obracający się między poganami i głoszący im Słowo Boże. Znalazło to ślad w hagiografii, w której ponownie pojawiła się postać świętego misjonarza. Dobrą ilustracją nowej mentalności jest przede wszystkim samoświadomość Brunona z Kwerfurtu.

³⁵ O miejscu Chrobrego w liście Brunona ostatnio W. FAŁKOWSKI, *List Brunona z Kwerfurtu do króla Henryka II* [w:] *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, red. M. DYGO, W. FAŁKOWSKI, Pułtusk 2010, s. 179–207. O ideologii misyjnej Polski Chrobrego: A. GIEYSZTOR, 'Sanctus et gloriosissimus martyr Christi Adalbertus'. *Un Etat et une Eglise missionnaires aux alentours de l'an Mille* [w:] *La conversione al cristianesimo nell'Europa di alto medioevo*, Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, t. 14, Spoleto 1967, s. 611–647. Mój punkt widzenia przedstawiłem w artykule R. MICHAŁOWSKI, *Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku* [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. MANIKOWSKA i W. BROJER, Colloquia Mediaevalia Varsoviensia, t. 4, Warszawa 2008, s. 11–49.

Czas na wyciągnięcie wniosków. Teksty, na które się powołaliśmy, powstały w różnych czasach. Najstarszy pochodzi ze schyłku panowania Karola Wielkiego, najmłodszy jest świadkiem rządów Henryka II. Wyrósł jednak z tego samego kręgu cywilizacyjnego, który można nazwać karolińsko-ottońską koniunkturą kulturową. Nie dążyliśmy do wyczerpania źródeł. W sumie są to tylko nieliczne przykłady, ale to wystarczy, żeby uzasadnić następującą tezę: w zależności od sytuacji, główną zasługę w ewangelizacji pogan przypisywano różnym podmiotom. Niektórzy podkreślali rolę misjonarza działającego w terenie. Inni na czoło wysuwali pana misji. Mógł to być król i tak było najczęściej, mógł być to biskup kierujący misją ze swojej katedry. Przypuszczać należy, że pełniejsza kwerenda pozwoliłaby zidentyfikować teksty, które by panem misji czyniły papieża i jemu przypisywały główną zasługę w chrystianizacji pogan.

Powstaje pytanie, od czego zależała ta różnica poglądów. Można by rzecz skwitować odpowiedzią, że zależało to od środowiska, do którego należał autor źródła i od intencji, z jaką przystąpił do pisania. Duchowny podkreśla rolę misjonarza, nadworny poeta – dokonania króla, a historyograf, opracowujący dzieje lokalnego Kościoła, skłonny jest zasługę przypisywać miejscowym biskupom. Pogląd ten, w jakiejś mierze z pewnością prawdziwy, nie może jednak zadowolić.

Wiadomo, jakie były realia wczesnośredniowiecznych misji ewangelizacyjnych. Bez pomocy ramienia królewskiego nawracanie pogan przynosiło mizerne rezultaty. Chrzest przyjmowały w najlepszym wypadku jednostki. Można to uznać za stałą, przynajmniej w obrębie stuleci od VIII do XI³⁶ (być może wyjątkiem byłaby tu Islandia). Ale dlaczego, w takim razie, w korpusie hagiograficznym św. Wojciecha czy w *Żywocie św. Liudgera* rola pana misji

³⁶ Inny pogląd w tej sprawie wypowiedział Przemysław Kulesza, zob. P. KULESZA, *Normanowie, passim*. Wywody autora nie wydają się jednak przekonujące.

wypadała tak blado? Występowała także inna reguła: bez względu na znaczenie królewskiego zaangażowania w *missio ad gentes*, monarcha nie mógł nawracać bez pomocy duchowieństwa działającego w kraju misyjnym. Ktoś przecież musiał nauczać, ktoś udzielać sakramentów, ktoś zakładać struktury kościelne. Jak zatem wytłumaczyć fakt, że w źródłach karolińskich często, choć nie zawsze, docenia się rolę misjonarza, a w X wieku już nie?

Jest to z pewnością zagadnienie wieloaspektowe, którego rozwijać tutaj nie będziemy. Zwróćmy jedynie uwagę, że – częściowej przynajmniej – odpowiedzi należałoby szukać w sferze duchowości.

Podajmy trzy przykłady. Jak pamiętamy, Altfrid wyznawał pogląd, że cała jego rodzina została powołana przez Boga do pełnienia urzędu biskupiego; w warunkach pogańsko-chrześcijańskiego pogranicza znaczyło to – misyjnego. Ale skoro została powołana, to i obdarzona szczególną łaską. Bo czyż Bóg wyznacza komuś zadania, nie dając mu możliwości ich spełnienia? Mamy zatem do czynienia z wiarą w rodzinną charyzmę. W jej świetle pomoc króla w dziele misyjnym mogła wydawać się niepotrzebna. Wybraństwo Boże spoczywające na rodzinie dawało wystarczającą gwarancję powodzenia. Liudger i jego krewni – jednym z nich był Altfrid – należeli do anglosaskiego kręgu misjonarzy, choć z urodzenia byli Fryzami. Cały ten krąg powołanie misyjne pojmował jako wybraństwo grupowe: rodziny naturalnej, ale też duchowej, łączącej w szczególności duchowego ojca i jego duchowego syna³⁷. Jest to widoczne wyraźnie w tamtejszej hagiografii, także w *Żywocie św. Liudgera*.

Nie jesteśmy pewni, czy zjawisko takie występowało w Niemczech ottońskich. Raczej należy w to wątpić. Owszem, zjawisko świętych rodzin arystokratycznych było

³⁷ L.E. VON PADBERG, *Heilige und Familie, passim*.

w tamtym społeczeństwie znane³⁸, powstaje jednak pytanie, czy z poczuciem przynależności do takiej rodziny łączyło się przekonanie o wspólnym powołaniu przez Boga do określonego zadania. Niewiele na ten temat wiadomo, jeśli oczywiście pominąć rodzinę królewską³⁹, która zajmowała w społeczeństwie miejsce osobne i specjalne.

Rysuje się zatem następująca hipoteza: dowartościowanie dzieła misjonarzy w wiekach VIII–IX – ale już nie w X – za przyczynę miało przekonanie o ich przynależności do kręgu krewniaczego, korzystającego z błogosławieństwa niebios. Pozwalało to wierzyć, że dany misjonarz ewangelizować będzie z mocą Bożą, a zatem skutecznie. Warto też było sięgnąć po pióro i napisać jego żywot.

Drugi przykład. Teologia polityczna czasów ottońskich rozwinęła pogląd, że król (cesarz) jest wikariuszem i jednocześnie wizerunkiem Chrystusa⁴⁰. Podobieństwa między Synem Bożym i monarchą dopatrywano się w różnych cechach. Najważniejszymi był fakt namaszczenia i wspólne imię czy może raczej imiona (*Christus, rex* i inne). Ale zestaw podobieństw nigdy nie był zamknięty. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na okoliczności koronacji cesarskiej

³⁸ Zob. na przykład wywód autora *Drugiego Żywota św. Udalryka*, napisanego w latach 996–1000: *Vita sancti Oudalrici episcopi Augustensis auctore Gebehardo episcopo Aucustano* [w:] *Marci Velseri ... Opera historica et philologica, sacra et profana*, Norimbergae 1682, s. 591–592. Na temat tego utworu S. HAARLÄNDER, *Vitae episcoporum. Eine Quellgattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicorum im Zeitalter der Ottonen und Salier*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, t. 47, Stuttgart 2000, s. 504.

³⁹ Zob. P. CORBET, *Saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'An Mil*, Beihefte der Francia, t. 15, Sigmaringen 1986.

⁴⁰ W tej sprawie wypowiedziałem się w pracy R. MICHAŁOWSKI, *Otto III w obliczu ideowego wyzwania. Monarcha jako wizerunek Chrystusa* [w:] *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, red. R. MICHAŁOWSKI [i in.], Warszawa 1997, s. 57–72.

Ottona I. Miała ona miejsce 2 lutego, w święto Oczyszczenia Marii Panny, będące świętem maryjnym, ale także chrystologicznym (Ofiarowanie Pańskie). Oto w perykopie ewangelicznej przeznaczonej na ten dzień czytamy o prorocztwie starca Symeona (Łk 2, 22–32). Przepowiada on, że Chrystus będzie światłem na oświecenie pogan. Narzuca się następujący domysł: przeprowadzając koronację w dzień Oczyszczenia, chciano dać wyraz przekonaniu, że Otton I głosi, czy ma głosić, Ewangelię poganom na wzór Syna Bożego⁴¹. Podobieństwo przejawiałoby się zatem także w misyjności. Ale skoro cesarz, jako ewangelizator, jest odbłaskiem Chrystusa, to musi mieć w sobie moc Bożą do ewangelizowania. Hipoteza ta może wyjaśnić, dlaczego zaślęgi w chrystianizowaniu pogan przedstawiano tak jednostronnie, podkreślając rolę monarchy i lekceważąc rolę duchowieństwa pracującego wśród pogan.

I wreszcie przykład ostatni. Powróćmy do Wojciecha. Powstaje mianowicie pytanie, jakie właściwie owoce przyniosła praca ewangelizacyjna świętego wśród Prusów. Chciałoby się powiedzieć – żadne. Wojciech nie nawrócił przecież ani jednego poganina. Bracia Polscy również nikogo nie nawrócili na wiarę chrześcijańską⁴². Cóż to więc za misje i co za misjonarze! A jednak Bruno z Kwerfurtu był innego zdania. Bronił mianowicie poglądu, że prowadzona współcześnie działalność ewangelizacyjna przynosi owoce dzięki męczeństwu Wojciecha i Pięciu Braci. Powiedzielibyśmy zatem, że wraz ze śmiercią nie przestali być misjonarzami. Co więcej, wtedy dopiero byli nimi w pełni⁴³. Ale Kwerfurtczyk

⁴¹ E.-D. HEHL, *Kaisertum, Rom und Papstbezug im Zeitalter Otto I.* [w:] *Ottonische Neuanfänge. Symposium zur Ausstellung „Otto der Große, Magdeburg und Europa“*, red. B. SCHNEIDMÜLLER, S. WEINFURTER, Mainz 2001, s. 213–235, zwłaszcza s. 226–228.

⁴² *Vita Quinque Fratrum Eremitarum [seu] Vita uel Passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. KARWASIŃSKA [w:] MPH, S.N., t. 4, z. 3, Warszawa 1973, s. 7–84.

⁴³ *Epistola Brunonis*, s. 100 n.

posuwa się o krok dalej. W tym samym kontekście daje do zrozumienia, że również praca żyjącego misjonarza, która pozornie zakończyła się fiaskiem, przynosi owoce. Tak było w wypadku Czarnych Węgrów. Sam głosił tam Słowo Boże, bez rezultatu, ale tylko pozornie, bo nawrócili się teraz, po jego wyjeździe. Ich konwersja była rezultatem wojny, ale sugestia Kwerfurtczyka idzie w tym kierunku, że był to rezultat zasiewu, jakiego dokonali męczennicy i on sam. Teza Brunona jest zdumiewająca: wojska zwyciężają pogan i ich nawracają dzięki pracy misjonarzy – i tych zmarłych, i tych żyjących⁴⁴. Było to odwrócenie empirycznego porządku, w którym prawdziwym chrystianizatorem jest król.

Mamy tutaj do czynienia z rzadko spotykanym dowartościowaniem wysiłku misjonarzy. Również tych, którzy – jeśli na nich patrzeć ludzkimi oczami – ponieśli klęskę. Czy należy się w tej sytuacji dziwić, że w otoczeniu ludzi, którzy takie poglądy wyznawali, powstawały żywoty poświęcone duchownym pielgrzymującym do barbarzyńskich ludów i z pewnym lekceważeniem odnoszące się do roli monarchy?

Czas na wniosek końcowy. Ewangelizowanie pogan było zadaniem trudnym. Nie było to możliwe bez łaski Bożej. Co do tego wszyscy byli zgodni. Różnie natomiast odpowiadano na pytanie, kto jest depozytariuszem tej łaski: czy jest nim określona, naznaczona wybraństwem Bożym rodzina, czy jest nim król, czy też może utrudzony i cierpiący misjonarz. Z pewnością udzielano również innych odpowiedzi. Pisząc dzieje misji we wczesnym średniowieczu trzeba zdawać sobie z tego sprawę. Jej historia zależała od wielu różnych czynników. Ale również od tego, gdzie – w danej epoce czy środowisku – szukano łaski Bożej.

⁴⁴ Pogląd ten starałem się udokumentować w artykule R. MICHAŁOWSKI, *Król czy misjonarz? Rozumienie misji w X/XI wieku* [w:] Bruno z Kwerfurtu. *Osoba – dzieło – epoka*, s. 129–144, zwłaszcza s. 141–143.